



JEJAK AWAL HINDU DI INDONESIA



Ida Bagus Made Mantra

JEJAK AWAL
HINDU
DI INDONESIA



PASCASARJANA UNIVERSITAS HINDU INDONESIA

DENPASAR
2020

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 1

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Ketentuan Pidana

Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

JEJAK AWAL HINDU DI INDONESIA

Ida Bagus Made Mantra

Ketua Tim Editor dan Penerjemah:

I Wayan Budi Utama

Penerjemah:

I Gde Jayakumara

W.A Sindhu Gitananda

Editor:

I Gusti Agung Paramita

IGA Darma Putra

JEJAK AWAL HINDU DI INDONESIA

Penulis:

Ida Bagus Made Mantra

Ketua Tim Editor dan Penerjemah
I Wayan Budi Utama

Penerjemah

I Gde Jayakumara

W.A Sindhu Gitananda

Editor

I Gusti Agung Paramita
IGA Darma Putra

Tata letak:

I Komang Suidiana

Cetakan pertama, Desember 2020

ISBN: 978-623-94786-1-2

xv + 184 halaman; 14 x 21 cm

Diterbitkan oleh:

Sarwa Tattwa Pustaka

Jalan Meduri II, Banjar Piakan, Sibangkaja,
Abiansemal, Badung 80352 Bali.

Telp.: +6281916225463

e-mail : sarwa.tattwa.pustaka@gmail.com

Bekerjasama dengan

Pascasarjana Universitas Hindu Indonesia Denpasar
Jalan Sangalangit Tembawu, Penatih, Denpasar Timur

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang.

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.



WALIKOTA DENPASAR

Jalan Gajah Mada Nomor 1 Denpasar Telepon 226163

SAMBUTAN

Walikota Denpasar

Ida Bagus Rai Dharmawijaya Mantra, S.E, M.Si

Om swastyastu

Pertama-tama ijinkan saya mengucapkan *angayubagia* karena atas *Asung Kertha Wara Nugraha* Ida Sang Hyang Widhi Wasa, akhirnya buku ini bisa diterbitkan sebagaimana mestinya. Buku ini adalah terjemahan dalam bahasa Indonesia yang diambil dari tesis doktoral ayahanda kami Prof. Ida Bagus Mantra saat menyelesaikan studi di Visva Bharati University dengan judul “Hindu Literature and Religion in Indonesia”. Tesis doktoral ini diselesaikan Prof. Ida Bagus Mantra untuk meraih gelar doktor di bidang filsafat pada tahun 1955.

Saya sangat mengapresiasi diterbitkannya buku ini, karena telah berupaya menerjemahkan hasil studi Prof. Mantra yang sudah lama tidak dipublikasikan dan diketahui oleh umat Hindu secara luas. Studi yang dilakukan Prof. Mantra menjadi penting diketahui dalam upaya memahami karakter dan identitas Hindu di

Indonesia yang berbeda dengan Hindu di belahan dunia yang lain. Ini menunjukkan bahwa Hindu di Indonesia memiliki ciri khasnya sendiri karena telah berasimilasi dan menyatu dengan kebudayaan dan identitas lokal setempat.

Selain itu, melalui penerbitan buku ini, generasi muda Hindu sekarang bisa mengerti dan memahami sejarah awal perkembangan Hindu di Indonesia, literatur-literatur Hindu yang berpengaruh dan menjadi sumber acuan saat itu, perpaduan agama dan kebudayaan yang terjadi pada masanya, termasuk perkembangan paham keagamaan seperti Siwaisme, Waisnawa, pemujaan dewa trinitas (Brahma, Wisnu, dan Siwa) sampai pada sinkretisme Siwa-Buddha di Bali. Bisa dikatakan, Prof. Mantra adalah salah satu putra Bali dan intelektual Hindu yang sudah berupaya melakukan penelitian tentang sejarah perkembangan Hindu di Indonesia. Selama ini kita memahami sejarah Hindu di Indonesia, termasuk juga Hindu di Bali hanya melalui penelitian-penelitian yang dilakukan oleh sarjana asing. Melalui kajian Prof. Mantra ini semoga menjadi pemicu lahirnya penelitian-penelitian lain tentang Hindu di Indonesia saat ini.

Dalam kesempatan ini, saya ingin mengucapkan banyak terimakasih kepada pimpinan lembaga Universitas Hindu Indonesia, termasuk Pascasarjana Universitas Hindu Indonesia (Unhi)—yang juga merupakan almamater saya—karena telah berinisiatif menerbitkan terjemahan tesis doctoral Prof. Mantra ini.

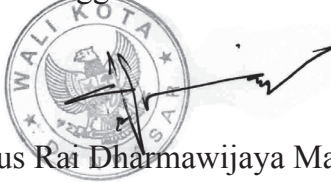
Sebagai lembaga pendidikan tinggi yang berbasis agama dan kebudayaan Hindu, peran Unhi memang

sangat penting dan strategis dalam upaya memberi edukasi dan pemahaman kepada umat tentang sejarah dan nilai-nilai agama Hindu di Indonesia pada umumnya dan Bali pada khususnya. Selain itu, tidak lupa juga saya ucapkan terimakasih kepada tim penerjemah dan editor yang bekerja secara teknis menerjemahkan tesis doctoral Prof. Mantra ini.

Saya akui ini pekerjaan yang tidak mudah dan rumit, memerlukan waktu yang cukup lama. Apalagi menerjemahkan agar sesuai dengan maksud dari penulis. Namun tim Unhi akhirnya mampu melakukannya. Semoga buku terjemahan ini bermanfaat untuk kita semua, khususnya umat Hindu di Indonesia untuk memperkuat *sradha bhakti*, memperkuat keyakinan, persatuan umat, dan memberi pemahaman yang luas tentang karakter Hindu di Indonesia. Demikian sambutan singkat ini, sekali lagi saya ucapkan banyak terimakasih kepada pihak-pihak yang terlibat dalam penerbitan buku ini.

Om santih, santih, santih Om

Tanggal 26 November 2020



Ida Bagus Rai Dharmawijaya Mantra, S.E, M.Si

PROLOG

Prof. Mantra dan Studi Hindu di Indonesia

Oleh: I Wayan Budi Utama
(Ketua Tim Editor dan Penerjemah)

Siapa tak kenal nama Prof. Ida Bagus Mantra, seorang ilmuwan dan budayawan sekaligus. Pemikirannya tentang kebudayaan cukup dirasakan sampai sekarang. Ide-idenya membangun infrastruktur dan suprastruktur kebudayaan terbukti telah mampu menjaga eksistensi budaya Bali sampai saat ini. Ia selalu berupaya meningkatkan kreativitas dan kualitas berkesenian dengan berdasarkan pada filsafat kesenian. Sejak menjadi Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Bali, Prof. Mantra menggelar Pesta Kesenian Bali—sebuah ruang berkesenian tempat masyarakat Bali mengekspresikan jiwa seninya.

Seni dalam pandangan Prof. Mantra bukanlah seni dalam arti sempit, melainkan “estetika”, yaitu istilah dalam pengertian keindahan yang mendorong hidup manusia untuk berkreasi, dinamis dalam sikapnya untuk mencapai kepuasan bathin dan mempertajam intuisi. Jadi dalam pandangan Prof. Mantra, estetika adalah bagian

yang esensial yang dibutuhkan oleh hidup untuk memelihara eksistensinya dan kelestarian setiap budaya (Warta Hindu Dharma, 1995: 13).

Tidak hanya pesta kesenian Bali sebagai ruang aktivitas budaya, Prof. Mantra juga memikirkan bagaimana desa adat memiliki kemandirian ekonomi dengan mendirikan LPD. Di sini Prof. Mantra menyadari jika basis ekonomi masyarakat Bali perlu diperkuat, selain hanya berkesenian. Prof. Mantra melihat bahwa bangsa ini memiliki potensi budaya yang begitu besar—apabiladikeloladenganbaikakanmampumensejahterakan masyarakat. Pada titik ini, dalam pemikiran Prof. Mantra ada korelasi antara kebudayaan dan gerak ekonomi. Dua bidang yang mesti saling menguatkan.

Namun perlu diakui, pemikiran Prof. Mantra di luar itu belum banyak diketahui, terutama peran beliau di bidang studi Hindu di Indonesia. Padahal Prof. Mantra adalah salah satu intelektual Hindu di Indonesia yang mengenyampendidikan di India. Bahkan ia menyelesaikan thesis doktoral di Visva Bharati University dengan mengangkat tema penelitian tentang *Hindu Literature and Religion in Indonesia*.

Studi Prof. Mantra ini sebenarnya penting dalam upaya memahami perjumpaan Indonesia dan India di bidang agama dan kebudayaan serta bagaimana keduanya berdialog dan turut membangun kebudayaan di Indonesia. Ini menunjukkan adanya perbedaan karakter antara Hindu di India dan Indonesia, meskipun mesti diakui ada pengaruh India di dalamnya. Hindu di Indonesia sudah berbaur dengan kebudayaan lokal atau lokal genius,

sehingga memiliki ciri khas lokalnya. Apalagi kehadiran para pemukim Hindu di Indonesia—sesuai analisa Prof. Mantra, dilalui melalui penetrasi damai. Dalam rangka itulah, buku terjemahan tesis doktoral beliau dihadirkan. Meskipun buku ini tidak mewakili semua konten yang ada di dalam kajian Prof. Mantra.

Di samping itu, buku ini kami anggap penting manakala di masyarakat kini muncul diskusi tentang pemurnian agama Hindu di satu sisi dan di sisi lainnya ingin mempertahankan sistem keyakinan yang berangkat dari kepercayaan lokal. Sebenarnya peristiwa ini bisa ditelusuri secara historis—ketika umat Hindu di Bali mesti mereformasi sistem keagamaannya untuk mendapatkan pengakuan Negara. Situasi ini mengharuskan cendekiawan Hindu saat itu untuk melakukan konsolidasi agar Hindu di Bali diakui oleh pemerintah. Selain itu, ada upaya menyekolahkan para pelajar Bali ke India.

Dalam perjalanan tersebut, peran Prof. Mantra pun sangat besar. Sebagaimana dicatat Picard (2020; 179) dalam bukunya *Kebalian: La construction dialogique de l'identité balinaise* bahwa pada tanggal 2 Februari 1951, harian Bali Suara Indonesia menerbitkan sebuah surat Ida Bagus Mantra dari India yang berjudul “Soal agama di Bali”. Surat ini ternyata dikirim dari Visva Bharati tempatnya menempa ilmu—sebuah universitas yang didirikan oleh Rabindranath Tagore di Shantiniketan, Benggala. Intinya dalam tulisan tersebut Ida Bagus Mantra mendesak orang Bali untuk memulihkan agama mereka dengan menjalin hubungan dengan India. Ia juga

menyarankan pengiriman pelajar Bali ke India untuk mempelajari dan menerjemahkan teks-teks kanonis sastra Hindu demi kepentingan saudara-saudara Hindu di Indonesia.

Ternyata surat tersebut berdampak besar di kalangan intelektual Bali dan meyakinkan mereka untuk beralih ke India untuk memperoleh solusi bagi berbagai persoalan agama mereka ketika harus menghadapi rumusan keagamaan versi agama mayoritas di Indonesia. Pengaruhnya juga sangat besar, ketika di Panti Agama Hindu-Bali—sebagaimana dibuktikan oleh intervensi Wajan Bhadra yang banyak mengutip argument Ida Bagus Mantra, khususnya yang menolak nama Bali Hindu karena akan menunjukkan tahap yang masih “animis” agama Bali. Setelah Prof. Mantra, akhirnya banyak pelajar dari Bali ke India seperti misalnya Ida Bagus Oka Punyatmadja dan pelajar yang lain.

Tidak selesai sampai di sana, pada pelaksanaan Hindu-Bali Sabha pada tanggal 21-31 Februari 1959, Prof. Mantra berperan memimpinya. Agenda itu dilaksanakan di Fakultas Sastra Udayana Denpasar. Semua delegasi pemerintah Bali, dinas agama otonom dan semua organisasi keagamaan Hindu di Bali turut hadir. Pertemuan inilah yang menghasilkan Parisada Dharma Hindu Bali (PDHB) (Anandakusuma, 1979: 76). Nama “parisada” yang berbau sanskerta ini digagas oleh Prof. Mantra. Istilah parisada ini diambil dari pustaka *Mānava Dharmaśāstra*.

Tidak hanya itu, perdebatan juga terjadi di kalangan cendekiawan seputar nama yang sesuai dengan agama

mereka. Ida Bagus Mantra dan kawan-kawan seperti Tjokorda Rai Sudharta, Ida Bagus Oka Punyatmadja, Ida Bagus Gde Dhoster dan I Gusti Anandakusuma menganjurkan nama agama Hindu, dengan tujuan menyatukan segenap umat Hindu di Indonesia—serta memperkuat posisi agama Hindu di tengah Islam dan Kristen. Selanjutnya, Prof. Mantra juga berperan mendorong penyusunan buku pelajaran agama Hindu seperti Upadesa tentang Adjaran-adjaran Agama Hindu yang dimaksudkan untuk pengajaran agama di sekolah-sekolah. Beliau juga mempublikasikan buku pertamanya berjudul *Darsana Bali*—yang memuat landasan filsafat yang diyakininya. Dan ada banyak lagi peran beliau sebagai tokoh umat, budayawan dan akademisi—apabila dirunut dan dicermati kembali.

Buku ini sebenarnya menunjukkan sisi lain, yakni studi Prof. Mantra tentang jejak awal dan literatur Hindu di Indonesia. Meskipun ketika dicermati, isi thesis Prof. Mantra sangatlah berhubungan dengan pemikiran-pemikirannya tentang Hindu di Indonesia. Saya bersyukur, karena tim yang terdiri dari anak muda di Universitas Hindu Indonesia diberikan ijin untuk menerjemahkan dan mempublikasi sebagian isi thesis beliau.

Meskipun cukup rumit, karena harus berhadapan dengan istilah-istilah yang rumit juga, namun akhirnya bisa diselesaikan. Ini adalah salah satu upaya untuk memperkenalkan hasil studi intelektual Bali tentang Hindu di Indonesia. Selama ini kita memang memahami dan mendapat informasi tentang sejarah Hindu dan

literature Hindu di Indonesia dari para peneliti asing. Melalui buku ini, kita bisa memahami Hindu di Indonesia melalui studi Prof. Mantra. Meskipun diakui ada beberapa persoalan, misalnya penggunaan istilah-istilah Sanskerta yang tidak begitu konsisten. Begitu juga istilah-istilah dalam bahasa Inggris yang mesti disesuaikan dengan maksud penulisnya. Pekerjaan ini memang sangat menyita waktu dan pikiran.

Sebenarnya thesis Prof. Mantra terdiri dari tiga part atau bagian. Pada masing-masing bagiannya terdiri dari sub bab yang membahas isu yang berbeda-beda. Pada part I, Prof. Mantra berbicara banyak tentang jejak awal Hindu di Indonesia melalui penelusuran literature lokal dan asing, sampai pada perkembangan paham Tantrayana. Selanjutnya, pada part II, beliau membahas tentang Veda Sirah di Bali dan beberapa literature penting seperti misalnya Brahmanda Purana, Bhuvana Kosa, Tatwa Sang Hyang Mahajnana, Wrhaspatitawa, Sapta bhuvana, Bhuvana Sangsksepa, Surya-sevana dan Stotras. Pada part II dibahas tentang Sivaisme, Waisnawaisme, Brahma, dan pemujaan Siwa-Buddha. Buku ini hanya sampai pada part II saja—untuk part berikutnya akan diagendakan pada penerbitan lanjutan.

Sebagai ketua tim penerbitan buku ini saya mohon maaf apabila ada hal-hal yang kurang berkenan, atau ada kekeliruan yang prinsipil dalam upaya penerjemahan dan penerbitan buku ini. Kritik, saran dan masukan dari pembaca sangat diperlukan demi sempurnanya buku ini. Kehadiran buku ini dimaksudkan untuk menambah kasanah studi Hindu Indonesia melalui karya Prof.

Mantra. Semoga saja umat Hindu di Indonesia dan para peminat studi Hindu bisa mendapatkan manfaat dari penerbitan buku ini—sekaligus menjaga persatuan dan keutuhan umat Hindu di Indonesia.

Terimakasih

Patih Nambi, 10 November 2020

DAFTAR ISI

Sambutan Walikota Denpasar	
Ida Bagus Rai Dharmawijaya Mantra, S.E, M.Si	v
Prolog oleh: I Wayan Budi Utama	viii
Daftar Isi	xv
Bab I Persentuhan Awal antara India dan Indonesia.....	1
Bab II Peran Buddhisme Selama Periode Srīvijaya.....	21
Bab III Tantrayana Periode Jawa Timur	49
Bab IV Pustaka Veda.....	67
Bab V Literatur-Literatur Rahasia	77
5.1 <i>Brahmānda Purāṇa</i>	77
5.2 <i>Bhūvana Koṣa</i>	105
5.3 <i>Tatwa Sang Hyang Mahājñāna</i>	120
5.4 <i>Wṛhaspati tatwa</i>	124
5.5 <i>Sapta-Bhuvana</i>	133
5.6 <i>Bhuvana-Sangksepa</i>	139
Bab VI Sūrya-sevana <i>Veda Parikramasāra-</i> <i>samhitākīraṇa</i> (Pujā-Parikramah).....	153
Bab VII Stotra	171
Bibliography	178



Persentuhan Awal antara India dan Indonesia

Untuk mendapatkan pemahaman tentang perkembangan pesat peradaban Hindu di Indonesia pada masa-masa awal, penting bagi kita sejak dari awal untuk mengetahui bagaimana Hinduisme telah memperkenalkan dirinya sendiri di sebuah lahan asing. Pengetahuan ini akan memungkinkan kita untuk mengetahui juga karakter Hinduisme itu sendiri.

Beberapa kesulitan akan kita hadapi pada kajian ini, karena kita tidak memiliki sumber-sumber lain kecuali dari literatur klasik dan prasasti-prasasti yang tidak merujuk langsung pada Hinduisme. Penelitian tentang topik ini memperjelas bahwa sumber-sumber asing memberi kita banyak informasi tentang hubungan kedua negara ini, yakni India dan Indonesia. Sumber-sumber asing ini terdiri dari literatur negara-negara asing seperti India, Yunani dan Cina, dan pada masa lebih belakangan juga literatur Arab.

Bukti literatur awal¹ menunjukkan bahwa perdagangan dan perniagaan adalah kegemaran tertinggi di India pada abad-abad sebelum dan setelah era Kristen dan menggerakkan para pedagang India pada pencarian akan kekayaan ke berbagai negara. Di sini kita menemukan penyebutan nama “Suvarnadvipa”. Nama dan kemasyuran *Suvarna-dvīpa* melintasi batas-batas India seperti kita temukan rujukan pada tulisan-tulisan Yunani, Latin, Arab dan Cina.

Ptolemy menyebut nama *Chryse Chersonesus*, terjemahan Yunani dari bahasa Sanskerta *Suvarna-dvīpa*. Nidesa² menghasilkan pembahasan geografis tentang Semenanjung Malaya yang memiliki kemiripan mencengangkan dengan pembahasan geografis Ptolemy. Dengan demikian, akan tampak bahwa perdagangan aktif dijalankan oleh para pedagang India di wilayah ini pada dua abad pertama era Kristen, dan Kerajaan-kerajaan Hindu didirikan di Semenanjung Malaya.³

Dengan pendahuluan awal singkat ini kami mengalihkan perhatian pada Indonesia. Persentuhan pertama antara India dan Indonesia tampak telah terjadi melalui perdagangan. Rujukan pada hal ini kami temukan pada kitab *Rāmāyana* India di Kiskinda,⁴ dikatakan bahwa Sugriva meminta para pengikutnya untuk pergi ke Jawa dan tempat-tempat lain dalam pencarian Sita.

1 Dr. R.C. Mazumdar, *Suvarna-dvīpa*. Bagian I; Volume II. Referensi detail dibuat pada Bab IV

2 *Ibid.*, pp. 56-59.

3 *Ibid.*, p. (T'oungPao, seri I. Volume X (1899)

4 Swami Sadananda (terjemahannya). “Java-dvipa”. Dan dari Krom H.J. Gesch halaman 59.

“Pergilah ke *Java-dvīpa* yang dibagi menjadi tujuh kerajaan, ke *Svarna-dvīpa* yang memiliki sejumlah besar tukang emas dan *Raupya-dvīpa*.” Kemudian Sugriva melanjutkan: “Setelah *Java-dvīpa* berdirilah *Sisira Parvata*. Lereng-lerengnya menyentuh langit. Di sana para Deva dan kaum Danava berdiam.”

Ptolemy Yunani, seorang ahli geografi,⁵ menyebutkan pulau Iabadios (atau *Sabadios*) yang berarti pulau gandum dan dengan demikian merupakan terjemahan dari Sanskerta *Java-dvīpa*. Ibukotanya dikatakan di Barat dan disebut *Argyre* (kota perak). Karyanya ditulis di antara tahun 150 dan 165 setelah Masehi. Jadi dari rujukan-rujukan yang sama ini tampak bahwa Indonesia telah dikenal oleh orang luar pada era Kristen awal.

Sejarah Cina⁶ lebih banyak menyoroti hubungan ini ketika dikatakan bahwa dalam rujukan Heu-Han-Shu disebutkan tentang Tiao-Pien, Raja Yo-Tiao, yang mengirim seorang duta ke Cina pada tahun 132 setelah Masehi. Secara umum, raja Tiao-Pien disamakan dengan Devavarman dan negara Ye-Tiao dengan *Java-dvīpa*. Jika penyamaan ini bisa diandalkan, kemudian pada pertengahan abad ke-2 Hindu telah memiliki masyarakat sendiri di tanah Indonesia.

Namun demikian, kita menapak pada lahan historis yang lebih padat saat kita sampai pada prasasti-prasasti

5 Dr. R.C. Mazumdar, *Suvarna-dvīpa*. Bagian I; Volume II. Bab III.

6 *Ibid*.

paling awal yang ditemukan di wilayah Kutei Borneo (sekarang disebut Kalimantan) dan di Jawa Barat sepanjang sungai Citarum—di wilayah yang sekarang menjadi ibu kota Indonesia.

Prasasti Kutei,⁷ catatan paling awal yang ditemukan di Indonesia, ditulis dengan apa yang disebut oleh para sarjana huruf Pallava. Bahasa yang digunakan adalah Sanskerta tetapi tidak memiliki tanggal. Berdasarkan pada paleografi prasasti ini berasal dari tahun 400 setelah Masehi. Batu-batu Kutei dijelaskan dalam prasasti ini sebagai *Yupa* (tempat-tempat upacara persembahan).

Upacara persembahan *Yupa* juga diamati di beberapa tempat di India⁸ pada masa-masa awal seperti di Mathura selama kekuasaan Vasiska (120 setelah Masehi), kemudian *Yupa* ditemukan di Bijaigarh (Biana) yang mungkin berasal dari tahun 372 setelah Masehi. Batu *Yupa* ketiga ditemukan di Mysore yang tidak diketahui dari tahun berapa. Lebih jauh, prasasti ini menunjukkan kepada kita bahwa penempatan *Yupa* berhubungan dengan “kelahiran-kedua para pendeta”, pada mereka Raja Mulawarman telah memberi hadiah dalam bentuk tanah, ternak dan emas. Seperti telah disebutkan di atas akan cukuplah kiranya di sini dikatakan bahwa religi Brahmanik telah lazim pada saat itu di wilayah Kutei. Apa yang menarik bagi kita di sini, kita menjumpai nama raja-raja berakhir dengan *Varman*.

Dikatakan, ayah raja Mulawarman adalah Kudunga dan ayahnya (ayah Mulawarman) Asvavarman. Beberapa

⁷ Dr. B.R. Chatterji, *India and Java* (terjemahan beliau)

⁸ *Ibid.*

sarjana, seperti Kern,⁹ berpikir bahwa nama Kudunga adalah nama asli setempat, Kalimantan atau Borneo—ia adalah orang pertama yang memperkenalkan Hinduisme di sana. Namun demikian, Krom¹⁰ meragukannya karena ia menemukan, nama *Kunduhura* juga muncul pada prasasti Pallava. Jadi bisa jadi keduanya benar, nama asli setempat atau nama asing. Jika kita meneliti sejarah raja-raja Kushan di India, hal sama terjadi juga di sana. Raja-raja awal memiliki nama-nama seperti Kanishka, Vaisika, Huviska dan kemudian datanglah seorang raja dengan nama Hindu murni, Vasudeva. Ini bisa dihubungkan dengan karakter damai Hinduisme.

Prasasti-prasasti yang ditemukan di Jawa Barat¹¹ dipersembahkan kepada raja Purnavarman. Salah satu dari prasasti-prasasti ini menjelaskan raja ini sebagai raja Taruma. Dari keempat prasasti di sana, tiga dari prasasti itu, yakni Ciaruton, Jambu dan Kebon Kopi, tidak memiliki penanda waktu. Sementara prasasti keempat, prasasti Tugu berasal dari tahun ke-22 masa berkuasa raja.

Berdasarkan pada alasan-alasan paleografis para sarjana menengarai prasasti ini berasal dari pertengahan abad kelima setelah Masehi. Prasasti-prasasti ini adalah dokumen epigrafis paling tua yang ditemukan sejauh ini di Jawa. Semua prasasti ini telah ditemukan berhubungan dengan ibu kota Indonesia sekarang ini. Catatan Tugu, di samping tulisan itu, telapak kaki raja Purnavarman ditemukan di sana—ini dibandingkan dengan telapak

9 *Ibid.*

10 Krom. H.J. Gesch. Halaman 69

11 Dr. B.R. Chatterji, *India and Java* (teks asli dan terjemahan)

kaki Visnu.

Perbandingan ini membuat para sarjana berpikir bahwa raja itu adalah seorang Vaisnava. Tetapi pernyataan ini tidak bisa diterima tanpa keraguan karena tidak terdapat informasi lain. Dan dari fakta itu, seperti teramati pada prasasti Tugu, bahwa raja memberi hadiah seribu sapi kepada Brahmana yang bisa dikatakan bahwa ia pengikut agama Brahmanik. Tetapi tentu saja bukan seorang Buddhis, karena Fa-Hien menunjukkan kepada kita dalam catatannya bahwa Buddhisme pada masa itu belum begitu dikenal di sana. Lebih jauh, prasasti Tugu ini mencatat penggalian kanal dan disebut dengan nama dua sungai yang terkenal di wilayah Utara India, yakni Candrabhāga (sekarang Chanab) dan Gomati. Jadi dari prasasti ini bisa ditafsirkan bahwa Purnavarman telah mulai memberi perhatian pada pembangunan Taruma setelah terjadi kesepakatan pengambilalihan, setelah 22 tahun ia bertakhta. Ia berkuasa cukup lama. Harus juga diingat di sini bahwa penggunaan nama-nama sungai India Utara tidak selalu berarti bahwa para imigran Hindu yang berdiam di sini berasal dari India Utara. Harus diingat bahwa terdapat juga sungai-sungai yang dikenal dengan nama-nama semacam itu di India Selatan¹². Prasasti-prasasti tersebut telah dipahat menggunakan huruf Pallava, sama seperti prasasti Kutei yang disebutkan di atas.

12 Lihat R.A.S. B. Vol. I. 1935. Artikel Chabra. Di sini disebutkan di Garuda-purana. Ch. 54.58. nama-nama sungai. S. India seperti Kaveri, Gomati dan Candrabhāga.

Fa-Hien¹³, seorang peziarah Buddhis Cina yang pernah tinggal di Ye-po-ti selama lima bulan dalam perjalanan kembali ke Cina, menceritakan, “Di negeri itu kaum pembaharu dan Brahmana berkembang tetapi tidak terjadi kepada doktrin Buddha.” Untuk kaum pembaharu ini, Krom mengatakan bahwa peziarah di sini berarti peziarahan Pasupata. Sekte ini juga ditemukan pada masa-masa selanjutnya di Jawa.

Setelah membahas kedua prasasti ini, prasasti Kutei dan prasasti-prasasti yang ditemukan di Jawa Barat, kami mengamati beberapa pokok persoalan yang sama. Pertama, nama-nama kedua raja itu berakhir dengan *Varman*. Kedua, prasasti-prasasti itu dipahat menggunakan huruf Pallava. Kemudian, ketiga, pada kedua tempat ini religi Brahmanik tampaknya merupakan religi yang lazim.

Sekarang kita tahu bahwa para pemukim Hindu awal adalah para pengikut religi Brahmanik, beberapa gagasan bisa dihasilkan dari informasi ini. Kita tahu bahwa Brahmanisme sebagai sebuah bentuk religi memiliki karakter kebangsaan. Ini berarti, religi berdasarkan kelahiran, bukan religi pilihan melalui proses perpindahan. Jadi para pemukim pasti datang secara berkelompok dan berdiam di suatu tempat, dari tempat itulah Hinduisasi penduduk setempat berlangsung. Perkawinan dengan penduduk lokal Indonesia dimulai, kemudian Hinduisasi pun berlangsung. Tidak lama setelah itu didirikan kerajaan-kerajaan kecil oleh para

13 Catatan Groeneveldt, p.6-9. Krom H.J. Gesch. P. 78. Ye-poti ada di sana yang diidentifikasi dengan Jawa.

bangsawan yang telah dihindukan. Para anggota keluarga istana, atau sekarang ini disebut Puri di Bali, tinggal di lingkungan terdekat dengan kaum bangsawan harus memiliki darah Hindu. Sebagian besar penduduk merupakan orang Indonesia.

Jika sekarang kita bandingkan persentase *trivamsa* dan masyarakat di Bali, di mana Hinduisme masih menjadi kepercayaan yang dianut oleh masyarakat, hanya sekitar 7% yang termasuk golongan *trivamsa*. Seperti di Bali, proses seperti ini juga terjadi di pemukiman awal Hindu di tanah Indonesia. Namun demikian, menarik kiranya mengetahui tentang sistem perkawinan di Bali ketika para anggota laki-laki kelas lebih tinggi, *trivamsa*, diijinkan untuk menikah dengan masyarakat umum, dan kasta dari anak laki-laki atau perempuan ditentukan oleh kasta anggota laki-laki dari *trivamsa* ini.

Para anggota perempuan dari *trivamsa* tidak diijinkan untuk bercampur dengan masyarakat umum. Fenomena poligami memuluskan jalan untuk peningkatan jumlah *trivamsa* dari masyarakat umum. Ini berarti bahwa proses Hinduisasi berjalan sangat lambat dan dengan jalan evolusi.

Kemudian setelah berdiam dengan damai, masyarakat Hindu memperkenalkan martabat raja yang tidak ditemukan di situ—dengan semua akibat-akibat kulturalnya—sama seperti berabad-abad sebelum Hinduisme menggantikan tatanan sosial asli India sendiri. Penafsiran kami tentang pemukiman Hindu di Indonesia dengan demikian adalah jenis penetrasi damai di tanah air mereka yang baru, dan bagaimana mereka secara

bertahap membaurkan diri mereka dengan masyarakat Indonesia. Tidak terdapat indikasi sifat-sifat pemaksaan sebelum Hindu bisa berdiam di tanah airnya yang baru. Selanjutnya, ketika kita berbicara tentang koloni Hindu di wilayah baru, kita tidak boleh berpikir dalam pengertian modern istilah itu, yang secara politis berarti sebuah wilayah yang dikuasai dan dieksploitasi oleh wilayah lain dan barang kali oleh negara yang lebih maju dan wilayah itu biasanya memiliki sejumlah penduduk yang biasanya berasal dari negara penguasa.

Oleh karena itu, koloni di sini hanya berarti sebuah tanah air baru untuk masyarakat Hindu yang datang ke Indonesia dan tinggal di sana. Kedatangan para imigran pasti dalam jumlah besar dan pada interval waktu singkat, sehingga tidak mungkin bagi mereka untuk mempertahankan budaya Hindu tanpa dengan mudah dan cepat berbaur dengan budaya Indonesia. Salah satu faktor penting yang tidak bisa dengan mudah diabaikan dalam menentukan terjadinya migrasi, di samping alasan religius, ekonomi dan politis adalah pertimbangan Indonesia (Jawa) sebagai bagian dari India. Ini disebutkan dalam Brahmanda Purana¹⁴ ketika India meliputi *Java-dvīpa* sebagai bagian dari *Bharat-varsa*.

Jadi prasasti-prasasti paling awal yang ditemukan di tanah Indonesia membantu kita hingga pada batas tertentu untuk membentuk sebuah gagasan tentang sifat-sifat pendudukan masyarakat Hindu di Indonesia, meskipun tidak terdapat rujukan langsung dilakukan

14 Swami Sadana. *Java-Dvīpa*. Terjemahan Ch. 52 dari Brahmanda-purana

pada catatan-catatan itu.

Meskipun Fa-hien telah berkata dalam pembahasan bahwa selama kunjungannya di Jawa, doktrin Buddhis belum dikenal, tetapi tidak lama kemudian pengaruh doktrin ini terasa di Jawa. Pembahasan Cina, Kao seng tchouan, *ou Biographies des religieux emnents*¹⁵ yang disusun pada tahun 519 setelah Masehi, merujuk pada aktivitas-aktivitas Pangeran Kasmiri, Gunavarman, yang menjadi seorang pendeta Buddha, dan pergi ke Ceylon. Dari sini ia menuju ke Jawa, tempat ia mengubah permaisuri menjadi seorang Buddhis. Selanjutnya, sang raja juga, mengikuti ajakan permaisuri, menjadi seorang Buddhis. Kisah itu berlanjut bahwa pada masa tertentu setelah perubahan Jawa, pulau ini diserang oleh bala tentara musuh. Kemudian raja bertanya kepada pendeta Gunavarman sebagai pengikut Buddhis, apakah ia harus menyerang musuh atau tidak.

Gunavarman menjawab secara afirmatif, menyetujui, bahwa kewajiban-nyalah menghukum para perampok. Raja itu memerangi musuh dan akhir peperangan itu berpihak kepadanya. Sejak itu religi Buddha tersebar di seluruh kerajaan. Ketika raja memutuskan untuk menjadi seorang pendeta, para menteri mencegahnya dari pemikiran itu. Tetapi raja sepakat untuk meneruskan kekuasaannya dengan syarat tidak boleh terdapat pembunuhan makhluk bernyawa di kerajaannya.

Selanjutnya, dari sumber lain¹⁶ dikatakan bahwa

15 *Deux itineraires de Chine en Indien*. Par M. Pul Pillot. PP. 274-275.

16 Krom. H.J *Gesch.* hlm. 97,98 Ia tidak menyebutkan dari sumber mana.

tipe Buddhisme yang disampaikan oleh Gunavarman adalah *Hīnayāna*. Di sana ia menerjemahkan sebagian dari aliran *Mūlasarvāstivāda*. Tetapi tidak terdapat jejak dari karyanya.

Catatan belakangan dari I-tsing¹⁷ menunjukkan, aliran ini, *Mūlasarvāstivāda*, adalah lazim di wilayah-wilayah Magadha, Guzrat, Sindh, India Selatan dan India Barat, juga di pulau-pulau Samudra Selatan, yang meliputi Indonesia.

Terkait dengan Pulau-pulau Selatan I-tsing berkata:

“...*Mūlasarvāstivāda-nikāya* telah diterima hampir secara universal, meskipun kadang-kadang beberapa menyebut diri mereka *Sammitinikāya*; dan belakangan beberapa pengikut aliran-aliran lain juga ditemukan.

Dari Barat pertama-tama adalah pulau P’o-lu-shi (Pulushih) dan negara Mo-lo-yu (Malayu) yang sekarang ini adalah negara Sribhoga (di Sumatra), pulau Mo-ho-sin (Mahasin), pulau Holing (Kalingga) (di Jawa), pulau Tanten (pulau Natuna), pulau Pen-pen, pulau P’o-li (Bali) ... “

Buddhisme merangkul seluruh wilayah tersebut dan terutama sistem *Hīnayāna* (Kendaraan kecil) yang diadopsi kecuali di Malayu (Sribhoga), di mana terdapat

17 Catatan I-tsing. p (671-695)

beberapa orang yang menganut *Mahāyāna* (Kendaraan besar).

Jadi setelah meneliti secara umum sifat-sifat awal para imigran Hindu di Indonesia, sekarang bisa kita katakan dengan pasti bahwa sebelum abad ke-8 setelah Masehi sistem Brahmanis Hinduisme dan sistem *Hīnayāna* Budhisme, dengan beberapa pengecualian di *Srī Bhoga*, eksis secara berdampingan. Dari mana, di India, kita bisa menelusuri pengaruh-pengaruh ini?

Sekarang mari kita kembali pada sumber-sumber awal di Jawa Barat, dalam bentuk prasasti-prasasti Pūrnavarman. Setelah periode Jawa Barat, kita sama sekali tinggal dalam kegelapan terkait dengan perkembangan lebih lanjut budaya Hindu di Indonesia. Masa gelap ini tidak hilang dari babak sejarah Indonesia hingga kita menemukan prasasti Canggal¹⁸ di Jawa Tengah, berasal dari abad kedelapan (732 setelah Masehi). Kesenjangan waktu yang begitu panjang secara alami membuat kita berpikir apakah prasasti yang ditemukan terakhir merupakan kelanjutan dari budaya sebelumnya di Jawa Barat. Tetapi tidak terdapatnya data untuk menjawab pertanyaan ini, prasasti perantara yang tidak diketahui berasal dari tahun berapa telah ditemukan di Tuk Mas¹⁹ Jawa Tengah. Oleh karena itu, prasasti ini merupakan sebuah mata rantai di antara kedua prasasti yang telah disebutkan di atas. Terdapat perbedaan opini yang berhubungan dengan data ini. Prof Kern²⁰

18 B.R Chateterji. India dan Jawa. Teks asli dengan terjemahannya.

19 Ibid.

20 Kern. *Verspreide Geschriften*. Vo. III. PP. 199-204.

menempatkannya pada abad kelima dan Prof Krom²¹ cenderung menempatkannya pada abad ke-7 setelah Masehi.

Huruf yang digunakan di sini adalah sama seperti yang ditemukan pada prasasti Purnavarman Jawa Barat, yakni huruf Pallava. Apa yang penting bagi kita adalah, prasasti ini berasal dari periode lebih awal daripada prasasti Canggal. Tidak terdapat nama-nama raja disebutkan pada prasasti Tuk Mas. Prasasti ini hanya memberi kita pembahasan religius—tentang pemujaan sumber alam penyucian seperti Gangga.

Di samping tulisan ini, gambar-gambar dipahatkan dengan bentuk cakra dengan enam belas jari-jari, kulit kerang, tongkat kebesaran, dua wadah air, empat teratai-mawar, trisula, kapak, tongkat, pisau, dsb. Jadi telah kita lihat bahwa beberapa dari atribut-atribut ini adalah milik Visnu, seperti kerang, cakra, tongkat kebesaran dan teratai, beberapa atribut milik Siva, trisula dan dua wadah air adalah milik *Brahmā*, kapak mungkin merujuk pada Yama, dan kendi milik Agastya, yang menurut tradisi dipercaya lahir dari sebuah kendi.

Secara keseluruhan, prasasti ini mewakili religi Brahmanik seperti di Jawa Barat. Kesamaan huruf yang digunakan—dengan sedikit tahap yang lebih maju daripada Jawa Barat—dan juga kesamaan karakter umum religi Brahmanik, beralasan kiranya berpikir bahwa budaya Tuk Mas menunjukkan kelanjutan dari budaya Jawa Barat.

Berdekatan dengan Tuk Mas, seperti telah

21 Krom. H.J Gesch. 103.

dikatakan, terdapat prasasti Canggal. Prasasti ini ditemukan di antara reruntuhan tempat perlindungan Siva di bukit Wukir di Jawa Tengah. Ini adalah prasasti paling awal yang sejauh ini ditemukan dengan data dan mengandung dua belas ayat dalam bahasa Sanskerta. Pada awalnya prasasti ini mengatakan bahwa Siva-linga telah dibangun pada tahun 654 Saka, maksudnya tahun 732 setelah Masehi oleh raja Sanjaya, anak laki-laki Sannaha.

Ayat kedua hingga kelima, mengandung doa pemujaan Siva dengan cara yang luar biasa. Ayat keenam dipersembahkan bagi Visnu. Ayat-ayat ini merujuk pada atribut-atribut setiap Dewa. Tidak diragukan lagi ini adalah sebuah dokumen Saiva. Ayat-ayat yang dipersembahkan untuk Siva merujuk pada *aisvarya*-Nya Tertinggi, dipuja oleh Indra dan para dewa lain dan ayat-ayat lain oleh pertapa. Tentang Visnu, Ia dijelaskan dengan *Sri* pada tubuh raja ular, yang mengambang pada tempat tidur basah dalam meditasi yang dalam, dan dipuja oleh para dewa atas perlindungannya.

Dari sudut pandang religi, prasasti Canggal merupakan tipe religi yang berbeda dari prasasti Jawa Barat dan juga prasasti Tuk Mas. Meskipun catatan-catatan awal menunjukkan karakteristik umum religi Brahmanik, catatan-catatan yang ditemukan belakangan (Canggal) menyajikan kepada kita sifat-sifat pemujaan, dengan Siva sebagai Tuhan Tertinggi.

Pada ayat 7 sebuah deskripsi dibuat tentang pulau Jawa yang sangat bagus dengan hasil bumi seperti biji-bijian dan padi, dsb. Pulau ini juga memiliki tambang-

tambang emas. Kemudian ayat ini berkata lebih lanjut, “... terdapat sebuah tempat mengagumkan dan paling bagus (yakni, candi) Siwa yang menunjukkan kesejahteraan dunia, disediakan oleh keluarga yang tinggal di lahan *Kunjarakunja* yang terkenal.”

Prof. Kern²² membandingkan bagian prasasti Canggal dengan ayat *Rāmāyāna*, seperti telah dikutip sebelumnya.

Ayat ini sangat penting untuk kita, karena ayat ini memberi kita petunjuk tentang dari mana prasasti ini berasal. Terdapat penafsiran-penafsiran berbeda tentang ayat ini. Prof. Krom²³ menerjemahkan kalimat terakhir dengan cara yang berbeda dan memberi catatan bahwa Siva-linga sungguh-sungguh dibawa dari *Kunjara-kunja*. Prof Krom di sisi lain memahami kalimat seperti disebutkan di atas sehingga kalimat ini memberi arti bahwa tempat perlindungan ini didirikan di Canggal dan tidak dibawa dari *Kunjarakunja*, dan hanya memberi kesan seolah ia dibawa dari sana.

Apa pun kebenaran tentang penafsiran-penafsiran ini, prasasti-prasasti ini merujuk pada sebuah tempat yang disebut *Kunjarakunja*, yang menurut sumber-sumber kami terletak di India Selatan. Kita sampai pada kesimpulan bahwa terdapat sebuah klan *Kunjara* yang bermigrasi ke Java, dan kemudian ke Bukit Wukir (Canggal) membangun sebuah candi menggunakan model candi di *Kunjara Kona*—yang adalah candi *Agastya*.

22 Kern. Ver. Gesch. VII. Pp. 117-128

23 Krom. H.J Gesch. P. 121.

Kami juga menarik kesimpulan bahwa candi Saivite pertama di Indonesia dihubungkan dengan orang bijak Agastya. Secara lebih pasti, pemujaan Siva yang berasal dari Kunjara Kona harus dimasukkan juga ke dalam pemujaan Agastya. Kesimpulan ini tampak mendapatkan dukungan dari prasasti Dinaya yang berasal dari tahun 682 Saka, atau 760 setelah Masehi. Prasasti Dinaya ini ditemukan di Jawa Timur, sedikit lebih belakangan daripada prasasti Canggal. Prasasti ini dipersembahkan untuk Agastya.

Sekarang jika kita membandingkan kelompok prasasti-prasasti yang sejauh ini ditemukan hingga masa prasasti Dinaya Jawa Timur yang berasal dari tahun 760 setelah Masehi dua kelompok bisa dibuat dari prasasti-prasasti ini. Kelompok sebelumnya dari prasasti Kutei hingga Tuk Mas Jawa Tengah dan kelompok kedua prasasti Canggal dan prasasti Dinaya.

Dalam kelompok pertama kita menemukan pewujudan-perwujudan tokoh umum Brahmanisme dan pada kelompok kedua kita menemukan religi pemujaan, dengan Siva sebagai Ada Tertinggi. Semua prasasti kecuali prasasti Dinaya, ditulis dengan huruf Pallava yang menunjukkan hubungan dengan huruf yang digunakan dalam catatan-catatan Pallava²⁴ di India Selatan. Fakta penting lain yang menunjukkan karakteristik India Selatan adalah penggunaan era Saka²⁵ sementara era Vikrama digunakan di bagian India Utara.

Kelompok prasasti pertama memiliki nama-nama

24 Krom. H.J Gesch. P.

25 Chabra. R.A.S.B Vol. I. 1935 pp. 1-etc.

raja yang berakhir dengan *Varman* seperti Mulavarman dan Purnavarman. Nama-nama yang berakhir dengan *Varman* adalah sangat umum dalam keluarga kerajaan Pallava. Bukti terakhir yang menjadikan bagian Selatan India tempat asal-usul adalah tempat yang disebut Kunjarakarna, disebutkan dalam prasasti-prasasti Canggal. Jadi mempertimbangkan bukti-bukti ini cenderung sampai pada kesimpulan bahwa para imigran Hindu awal datang dari bagian Selatan India.

Sangat aneh beberapa dari prasasti-prasasti pertama kecuali Canggal, merujuk pada tanah air para pemukim Hindu. Alasan untuk ini bisa jadi adalah bahwa pemukiman itu bersifat damai, seperti telah kita buktikan sebelumnya.

Kita tahu bahwa selama abad-abad ini sebuah kerajaan kuat muncul di India Selatan²⁶ dari abad ke-3 hingga ke-9. Kerajaan ini adalah dinasti Pallava. Para penguasa paling penting selama periode ini adalah Sinha-Visnu (575-600 setelah Masehi), anak laki-laki dan penggantinya Mahendravarman I (600-630 setelah Masehi), Narasinhavarman I (630-660) dan anak laki-lakinya Paramesvaravarman (660-680 setelah Masehi). Dari tahun 680-700 setelah Masehi berkuasa Narasinhavarman II dan setelah periode ini tongkat kerajaan Pallava diturunkan pada satu keturunan. Selama kekuasaan Pallava, ibu kota di Kanchipura. Kota ini menjadi pusat aktivitas-aktivitas budaya. Hiuen-tsang²⁷ yang mengunjungi ibu kota Kanchi sekitar tahun 640

26 R. Gopala. M.A Chap. IV. History of the Pallava of Kanchi.

27 Rekaman Beal. P 228.

setelah Masehi. Ia berkomentar tentang kehidupan religius dan sekuler kontemporer. Nama-nama penguasa yang disebutkan di atas, menunjukkan bahwa beberapa dari mereka dipersembahkan untuk Siva dan beberapa untuk Visnu.

Banyak candi didirikan dan dipersembahkan kepada kedua Dewa ini. Dikatakan bahwa penyair Appar, seorang yang hidup pada masa Mahendravarman I, pernah menjadi seorang Jaina dan akhirnya melepaskan keyakinan Jainanya dan memeluk Saivisme. Raja Mahendravarman dipengaruhi oleh ajarannya dan berganti keyakinan dari Jaina menjadi Saivisme. Orang-orang suci Appar dan Tirugnana-Sambandar pada kenyataannya bertanggung jawab atas perkembangan Saivisme selama kekuasaannya.

Kita tahu bahwa Saivisme selalu berhubungan erat dengan kepribadian Agastya. Ia dianggap sebagai pembawa pertama budaya Arya dari Utara ke Selatan. Penting juga dicatat di sini bahwa ibu kota Kanchipuram, hampir dari awal kekuasaan Pallava, adalah pusat pembelajaran Sanskerta. Nama Kāncīpura disebut di dalam literatur klasik Indonesia belakangan di dalam *Nāgara-Krtagama*²⁸ selama periode Majapahit sebagai tempat tinggal bhiksu terkenal Buddhaditya di *Jambudvīpa*—yang menjadi bagian dari salah satu kelompok para pandita yang menyusun karya *oulogies* untuk menghormati patron Hayam Wuruk, Raja Majapahit.²⁹

Jadi ragam religi penting selama kekuasaan Pallava

28 Disusun oleh Prapanca untuk menghormati Hayam Wuruk, raja Majapahit pada tahun Saka 1287.

29 Lihat Chap. II p.

adalah Saivisme, Vaisnavisme dan Buddhisme dalam bentuk *Mahāyāna* seperti diamati oleh Huen-Tsang. Mengetahui kondisi kerajaan Pallava selama abad-abad di antara abad ke-3 dan ke-9 seperti disebutkan di atas, kita memiliki lebih banyak kecenderungan untuk melekatkan arti penting pada kontribusi Pallava di Indonesia, meskipun tidak secara keseluruhan.

Kita tidak tahu apa yang terjadi dengan kerajaan Sanjaya setelah itu. Kerajaan ini menghilang tanpa meninggalkan jejak buat kita, sehingga apa yang bisa kita lakukan adalah memiliki alternatif tebakan, dengan mendasarkannya pada beberapa bukti tidak langsung, seperti akan kita lihat belakangan. Sebagian besar sarjana sepakat bahwa dengan berkuasanya Srīvijaya di Sumatra dan kekuasaan selanjutnya atas Jawa Tengah, kerajaan Sanjaya tidak bisa melindungi dirinya dan mengungsi ke Jawa Timur—dari sana kerajaan ini balas dendam pada periode berikutnya. Jadi setelah menghilangnya kerajaan Sanjaya dari Jawa Tengah, sebuah dinasti baru berkuasa dan memiliki kekuasaan sentral di Srīvijaya (Palembang), Sumatra. Kemunculan kekuasaan Srīvijaya di Indonesia memunculkan era baru sejarah religi.





Peran Buddhisme Selama Periode Srīvijaya

Meskipun pada bab sebelumnya kami telah memberi perhatian pada para pemukim Hindu awal di Jawa dan juga di Kalimantan, sekarang kita berpaling ke Sumatra—wilayah sekitar periode prasasti Canggal pada abad ke-7. Pada wilayah ini sebuah kekuasaan baru muncul. Kekuasaan baru ini adalah Srīvijaya (Palembang, Sumatra), dikuasai oleh wangsa Sailendra. Pada abad ke-8 dan pertengahan abad ke-9, wangsa Sailendra menjadi dinasti paling kuat di Indonesia. Kekuasaannya meluas ke pulau-pulau sekitar, dan pengaruhnya mencapai Kamboja.

Selama periode-periode kekuasaan Sailendra, Buddhisme menjadi agama negara. Buddhisme mencapai puncak kejayaan dan menjadi agama dominan di seluruh Indonesia. Pada masa ini Srīvijaya menjadi pusat Buddhisme internasional, tempat para peziarah dari India dan juga Cina datang untuk mempelajari doktrin Kendaraan Agung (Mahāyāna). Semua informasi ini

disediakan oleh sumber-sumber asing dan juga sumber-sumber lokal. Sumber-sumber asing mengambil bentuk literatur dan juga prasasti, khususnya dari Cina, India dan juga Kamboja.

Informasi pertama yang berhubungan dengan negara Srīvijaya, kita dapatkan dari I-tsing¹ yang singgah di Srīvijaya dalam perjalanan menuju India. Dalam pembahasan ini kita baca, seperti telah dikatakan sebelumnya pada bab lalu, Buddhisme di Kepulauan Laut Selatan adalah sistem Hīnayāna (Kendaraan kecil) kecuali di Srībhoja, terdapat beberapa yang menganut Mahāyāna (Kendaraan besar).

Lebih jauh, demikian ia katakan, di samping pernyataan di atas, pada perjalanan menuju India, ia singgah di Srīvijaya selama enam bulan, dan belajar *Sabdavidyā* (Tata Bahasa Sanskerta). Pada saat perjalanan kembali dari India ke Cina, ia juga tinggal sementara di Srīvijaya. Kemudian ia kembali lagi ke tempat yang sama, tempat ia menyalin dan menerjemahkan teks-teks yang dibawanya dari India. Ia memilih tempat ini untuk alasan berikut:

“Banyak raja dan kepala suku di pulau Samudra Selatan ini memuja dan mempercayai (Buddhisme), dan hati mereka teguh memperbanyak tindakan-tindakan baik. Di kota berbenteng *Bhoja* (maksudnya, Srīvijaya) para pendeta Buddhis berjumlah lebih dari 1.000 orang yang pikirannya terpaksa pada belajar dan praktek-praktek kebaikan. Mereka meneliti dan

1 Catatan I-tsing. p. 10-11.

mempelajari semua pokok bahasan seperti di Kerajaan Tengah (*Madhya-desa*, India); aturan dan upacara tidak berbeda sama sekali. Jika seorang pendeta Cina ingin pergi ke Barat untuk mendengar (kuliah) dan membaca (karya asli), ia lebih baik tinggal di sini satu atau dua tahun dan mempraktikkan aturan-aturan yang tepat dan kemudian pergi ke India Tengah.”

Srīvijaya pada saat itu adalah sebuah pusat pembelajaran Buddha yang penting juga disaksikan dari biografi para peziarah Cina ke India yang telah disusun oleh I-tsing.² Beberapa nama peziarah Cina disebutkan dalam pembahasannya, seperti Yun-ki, Ta-tsin, Tchang-kuo, Tao-hong, Falang, dsb., yang tinggal di Srīvijaya untuk waktu yang lama guna mempelajari dialek lokal (*Kouen-luen*, barangkali adalah bentuk Malaysia) dan juga Sanskerta. Mereka juga mengumpulkan, meneliti dan menerjemahkan teks-teks Buddhis.

Lebih jauh kita diberi tahu oleh I-tsing, bahwa Hui-ning, peziarah Cina pada perjalanan ke India, berhenti selama tiga tahun di Holing (Jawa) dan dengan bantuan Jnānabhadra, seorang pendeta setempat, menerjemahkan beberapa teks kitab suci. Bukti-bukti seperti disediakan oleh pendeta Cina, I-tsing cukup untuk membuktikan popularitas Buddhisme pada abad ke-7 di Indonesia, saat Jawa dan Palembang (Srīvijaya) berfungsi sebagai tempat belajar internasional. Di samping itu, I-tsing juga menyebut keberadaan Yogasāstra (dari Asanga) di

2 Catatan I-tsing. P. xxxiv.

Srīvijaya.

Informasi yang sangat banyak seperti disediakan oleh pendeta Cina ini secara alami membuat kita berpikir apakah bukti-bukti ini bisa didukung oleh sumber-sumber asli setempat. Sayangnya, sejauh ini tidak terdapat literatur yang bisa ditambahkan pada periode abad ke-7 ini. Meskipun demikian, kita tidak sepenuhnya terlepas dari bukti-bukti lokal. Bukti-bukti ini adalah enam prasasti yang ditemukan di Sumatra. Semua prasasti ini dipublikasikan oleh para sarjana.³

Semua catatan ini menjadi bagian dari dokumen-dokumen awal Kerajaan Srīvijaya. Para sarjana melekatkan lebih banyak arti penting pada catatan-catatan ini karena mereka menyajikan dua kepentingan, secara linguistik dan secara historis. Secara linguistik, prasasti ini menjadi penting karena penggunaan bahasa lokal (Indonesia) dicampur dengan Sanskerta. Jadi prasasti ini mewakili dokumen-dokumen paling awal yang sejauh ini ditemukan.

Secara historis, karena itu adalah catatan-catatan paling awal yang ditemukan di kerajaan Srīvijaya, huruf yang digunakan di sini adalah huruf Pallava, huruf yang sama seperti huruf yang digunakan pada prasasti-prasasti Kutei, Jawa Barat dan Canggal. Untuk tujuan kita, dari keenam prasasti ini, satu prasasti adalah penting dan prasasti itu adalah prasasti Talong Tuwo. Ini karena prasasti ini memiliki beberapa pesan keagamaan. Isi catatan ini adalah sebagai berikut.

Pada hari kedua separuh bulan terang Chaitra pada

3 I-tsing-memoire. pp. 60, 63, 159, 182, 187.

tahun Saka 606, Sri-Jayanāsa, sang raja, membangun sebuah taman, disebut Srīksētra. Taman ini disediakan dengan kolam-kolam dan berbagai pohon dengan buah-buah bisa dimakan yang ditanam di sana. Kemudian prasasti ini berkata: “*Ini prani-dhānān da punta hiyam*” (terjemahan Coedes, “*Voici le voeu de Sa Majeste*”). Deskripsi lebih jauh menyampaikan gagasan bahwa Srīksētra ini bisa memberi keuntungan semua makhluk, pengada hidup, binatang, tumbuhan dan mereka yang melewati taman ini bisa mendapatkan keinginan sungguh-sungguh dari sang raja seperti diungkapkan pada bagian berikut:

“ ... lebih, bahwa mereka memiliki seorang teman baik (*kalyāna-mitra*) yang pada mereka harus dilahirkan pemikiran tentang *bodhi* (*bodhi-citra*) dan persahabatan (*maitri*) ... dari *Ratnatraya*, dan bahwa mereka tidak boleh sekali pun dipisahkan dari *Ratnaraya*. Dan juga, bahwa mereka secara terus-menerus harus mempraktekkan *lubrality*, kepatuhan pada ajaran kesabaran, dan bahwa harus terlahir pada mereka energi, dan pengetahuan tentang semua seni yang beragam. Bahwa mereka harus memiliki pikiran terkonsentrasi. Ilmu pengetahuan, ingatan, kecerdasan, dan lebih banyak lagi dimiliki, bahwa mereka harus muncul dalam pendapat-pendapat mereka dan memiliki tubuh berlian (*Vajrasarīra*) dari *Mahāsattvas*, sebuah kekuatan tanpa tandingan, kejayaan dan juga

peringatan tentang kehidupan-kehidupan mereka sebelumnya, perasaan kepenuhan, dan penampilan dipenuhi dengan kebahagiaan, senyum, kedamaian, suara yang menyenangkan, suara Brahma. Bahwa mereka harus dilahirkan laki-laki, ada dengan diri mereka sendiri, mereka harus menjadi wadah batu mengagumkan (*cintāmanidhāna*), menikmati penguasaan kelahiran, penguasaan kotoran, dan bahwa mereka akhirnya mendapatkan penerangan penuh dan tertinggi.”

Ini adalah bagian dari prasasti Jayanāsa, sungguh-sungguh sangat menarik setiap siswa yang belajar agama. Bagian ini menunjukkan cita-cita tinggi tujuan hidup. Pesan raja Asoka, yang tidak terlupakan dalam sejarah Buddhisme, bergema lagi di negeri yang jauh. Belas kasih Jayanāsa tidak membatasi dirinya sendiri hanya pada pengada-pengada hidup melainkan bahkan meluas pada binatang dan tumbuhan.

Tak seorang pun di sini mengenali karakter Mahāyānik dari Buddhisme, dan perkembangan belakangan dengan Tantrayana, seperti ditunjukkan oleh kata “Vajrasarīra”. Beberapa istilah sungguh-sungguh memiliki semangat Mahāyānik. Ini bisa diketahui dengan menganalisis satu demi satu kata-kata itu. Kita ambil kata *pranidhānānda*, telah diterjemahkan oleh Coedes⁴ menjadi “janji”. Ini adalah sebuah istilah, yang sering kali digunakan dalam literatur yang menunjukkan

4 Coedes. B.E.F.O. teks. Xxx. 1930.

“kemauan sungguh-sungguh” *bodhisattva* yang bisa memperkuat keteguhan hati dan bisa mencegah bahaya menghentikan tugasnya yang sangat bagus,⁵ dalam *Asta-Sāhasrikā Prajna-paramita*⁶ kita menemukan sebuah rumusan “*pranidhāna*” *boddisattva* dan berkata:

“Kami telah menyeberang (arus perpindahan eksistensi), kami bisa membantu pengada-pengada hidup untuk menyeberang. Kami terbebaskan, kami bisa membebaskan orang lain. Kami terhibur, kami bisa menghibur orang lain. Kami akhirnya terbebaskan, kami bisa membebaskan orang lain.”

Lebih banyak contoh bisa ditemukan dalam buku Mr. Dayal⁷ yang menyampaikan semangat yang sama. Jadi gagasan dalam prasasti bisa menunjukkan kemauan kuat raja Jayanāsa sehingga aktivitas-aktivitasnya adalah untuk memberi keuntungan kepada pengada-pengada hidup, binatang dan tumbuhan.

Selanjutnya kita mengamati jalur-jalur “sehingga mereka memiliki *Kalyāna-mitra*, dan di dalam diri mereka harus dilahirkan *bodhicitta* dan *maitri*.” (*punarapi tmu ya kalyānamitra, marvvanun vodhicitta dnan maitri*). Tak seorang pun di sini akan gagal mengetahui bahwa jalur ini membentuk salah satu dari ajaran-ajaran penting Buddhisme Mahāyāna, yakni, konsep *Kalyānamitra*, *bodhicitta* dan *maitri*.

5 Mr. Dayal. Doktrin Bodhisattva. p. 64 (Avadana-sataka. li. 433: ii, 49).

6 ibid. p. 65.

7 ibid. p.

Kalyānamitra,⁸ yang secara umum diterjemahkan sebagai pedoman spiritual adalah konsep Mahāyānik yang membedakan dari Hīnayāna. Dalam Mahāyāna, *Kalyāna-mitra* adalah mendasar sebagai sebuah pedoman seorang *Bodhisattva*, yang mencegah memanjakan dirinya sendiri dalam kejahatan (*durgati*), perbuatan-perbuatan buruk, asyik dalam kesenangan yang bisa membahayakan ambisinya dsb.

Kalyāna-mitra akan menjadi seorang dengan keyakinan kuat⁹ dan menurut *Boddhicaryāvatāra*¹⁰ ia adalah seorang yang sangat paham tentang *Boddhisattva-vara* (disiplin) dan juga mengetahui Mahāyāna dengan sangat bagus. Arti penting *Kalyānamitra* dalam Mahāyāna bisa diamati dari pertimbangan tentang *Srāvaka*, dengan demikian Hīnayāna, sebagai *pāpamitra* (teman jahat) seperti dipertentangkan dengan *Kalyāmitra* (teman yang benar) dari *Boddhisattva*. Ini terjadi karena perbedaan mendasar di antara Hīnayāna dan Mahāyāna, dan bahwa Hīnayāna akan meyakinkan Mahāyāna untuk meninggalkan cara Mahāyāna untuk mendapatkan pembebasan, yang tidak bisa dipraktikkan dan butuh waktu lebih lama. Jadi kita melihat arti penting *Kalyānamitra* dalam Buddhisme.

Kemudian kami sampai pada gagasan tentang *Bodhi-citta* dalam Mahāyāna, yang menyampaikan keyakinan kuat untuk pencapaian *bodhi* untuk diri sendiri dan selanjutnya menyelamatkan orang lain dari dunia

8 N. Dutt. Aspek Buddha Mahāyāna dan hubungannya dengan Hīnayāna hal. 312.

9 Ibid.

10 Ibid.

ilusif dan membawa mereka kepada *Bodhi* atau *Nirvana*. Dikatakan bahwa seorang *Bodhisattva* yang telah mendapatkan *Bodhicitta*, harus memiliki keteguhan hati akan jalur yang benar dan menunjukkan kepada semua makhluk tentang *pranidhāna*-nya untuk pembebasan mereka.¹¹ Jadi gagasan tentang *Bodhi-citta* adalah istilah yang terutama bersifat Mahāyānik.

Setelah *Bodhi-citta* disebutkan *maitri* (cinta). Ini juga sangat ditekankan di dalam Buddhisme Mahāyāna tetapi selalu berdiri berdampingan dengan *karūna* (kemurahan hati). Kedua prinsip *karūna* dan *maitri* inilah yang menggerakkan seorang *Bodhisattva* untuk mendatangi semua makhluk karena menyelamatkan mereka dari kesengsaraan. *Karūna*, yakni pertimbangan untuk orang lain, kebaikan dan kemurahan hati, maksudnya mencintai orang lain, saling melengkapi satu sama lain. Jadi seorang *Bodhisattva* harus mencintai semua pengada seperti ia mencintai anak laki-lakinya sendiri.¹² Di sini perbedaan dengan Hīnayāna adalah bahwa Mahāyāna lebih menekankan dua prinsip *Karūna* dan *maitri*.

Jika kita telusuri lebih jauh dari jalur selanjutnya, kita akan menjumpai “*Ratna-traya*”. Tentang *Ratna-traya*, ditemukan juga pada prasasti Sailendra belakangan. Teks Buddhis belakangan, *Sang Hyang Kamāhāyānikan*¹³ *Ratnatraya* dikatakan terdiri dari Buddha, Dharma dan Sangha yang juga adalah Buddha, Vajrapāni dan

11 Mr. Dayal. Doktrin Bodhisattva. p. 63.

12 N. Dutt. Aspek Buddha Mahāyāna dan hubungannya dengan Hīnayana hal. 309.

13 Lihat Siva-Buddha.

Lokesvara. Tritunggal Mahāyāna memainkan peran sangat penting dalam perkembangan belakangan Hinduisme dan Buddhisme di Indonesia.

Jalur selanjutnya adalah sebuah ekspresi harapan sang raja Jayanāsa untuk orang guna mendapatkan *Vajrasarīra Mahāsattva*, dengan demikian untuk badan permata, keras dan sulit dihancurkan, memiliki kekuatan kejayaan dan tak tertandingi. Jalur ini adalah penting untuk kita, karena jalur ini menunjukkan perkembangan belakangan Buddhisme Mahāyāna. Ini menunjukkan bahwa bentuk Buddhisme pada saat itu di Srīvijaya adalah Vajrayāna, Mantrayāna atau Tantrayana. Perkembangan selanjutnya di Indonesia akan dibahas dalam bab selanjutnya. Tetapi cukup untuk dikatakan, bahwa menurut pandangan umum para sarjana, bentuk Mahāyāna belakangan, diketahui sebagai Vajrayāna,¹⁴ dikembangkan terutama di Bengal menjelang pertengahan abad ke-7 setelah Masehi. Jika informasi ini bisa dihandalkan, kemudian kami mengamati kecepatan gagasan ini menyeberang dari daratan utama ke pulau ini di Laut Selatan.

Transformasi ideologis dari Mahāyāna menjadi Vajrayāna harus dicatat dalam menggantikan gagasan tentang Sūnyatā dari Mahāyāna menjadi gagasan Vajrayāna. Di sini ini berarti bahwa realisasi kebenaran tertinggi dalam bentuk sifat-sifat *Vajra* adalah menyadari sifat-sifat kosong hakikat segala sesuatu. Gagasan ini ini sangat jelas disampaikan dalam mantra-mantra Vajrānis, yang berbunyi:

14 B. Bhattacharya. Indian Hist. Quaterly. Vol. 3. 1927. p. 773.

“*Om Sūnyata-jnāna-vajra-svabhāvā-tmako ‘ham*¹⁵ (Aku bagian alam yang tak terhancurkan yang merupakan pengetahuan Sunyata).

Vajrāsattva kemudian adalah Pengada yang tak terhancurkan, dengan demikian sebagai kesatuan hakiki jagat raya. Ia juga disebut Mahāsattva dengan sifat-sifatnya yang penuh dengan pengetahuan tidak terhingga. Kemudian Dharma-kāya dari Mahāyānis digantikan oleh Vajrakāya atau Vajrasarīra.

Bagian terakhir ini terdiri dari harapan sang raja seperti “suara menyenangkan”, sebuah suara Brahmā, bahwa mereka harus terlahir laki-laki, yang ada dengan sendirinya, bahwa mereka harus menjadi wadah batu yang sangat bagus, menikmati penguasaan kelahiran, kotoran, bahwa mereka akhirnya mendapatkan penerangan penuh dan tertinggi.”

Semua jalur ini telah ditelusuri oleh M. Coedes¹⁶ dan ditemukan dalam teks-teks Buddhis berbeda ketika “suara Brahmā yang menyenangkan” dikatakan sebagai salah satu dari sifat-sifat Buddha,¹⁷ bahwa mereka harus terlahir sebagai laki-laki, adalah harapan yang ditemukan pada ekspresi Bodhicaryāvatāra¹⁸ “yang ada dengan sendirinya (*svayambhū*) adalah nama sekarang dari Buddha,¹⁹ bahwa mereka harus menjadi wadah batu yang sangat bagus, menemukan maknanya dalam ayat

15 S.B. Gupta. An. Intro. To Tantric Buddhism. p. 86.

16 Coedes. B.E.F.E.O. text. Xxx. 1930.

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Ibid. (Lihat juga Pengaruh India di Kamboja).

Bodhicaryāvātāra,²⁰ yang telah diterjemahkan oleh Mr. Finot²¹ “*De meme que la pierre merveilleuse et l’Abre des souhaits comblent les voeux des creatures, ainsi apprait le corps du Budha par suit de ses voeux anterieurs (pranidhana) et des actes de fideles euxmeme*”.

Kemudian disebutkan bahwa vasiṭās Bodhisattva dari kesepuluh, hanya dua yang telah ditunjukkan, seperti penguasaan kelahiran dan ketidakmurnian.²² Penguasaan atas ketidakmurnian tentu saja merupakan pengetahuan akhir yang harus dicapai yang memberi penerangan tertinggi.

Setelah membahas prasasti Jayanāsa, yang mewakili catatan pertama dan paling awal tentang Mahāyānis di Indonesia, kita mendapatkan beberapa gagasan tentang sifat-sifat aliran yang lazim pada abad ke-7 akhir setelah Masehi (674 setelah Masehi). Catatan ini membuktikan eksistensi bentuk Tantrik Buddhisme di Indonesia telah ada pada abad ini. Penelitian tentang Vajrayāna²³ telah dilakukan. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa terdapat empat tempat yang dipertimbangkan suci oleh Vajrayānis.

Para sarjana berpikir bahwa tempat-tempat ini bisa menjadi pusat asal-usulnya dari mana Vajrayāna ini kemudian menyebar pada arah-arrah yang berbeda termasuk Indonesia. Tempat-tempat itu adalah Kāmākhyā, Sirihatta, Pūrṇagiri dan Uddiyāna. Keempat tempat ini terletak di Bengal dan Assam. Vajrayāna berkembang di

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Coedes. B.E.F.E.O. text. Xxx. 1930.

23 B. Bhattacharya. Indian Hist. Quaterly. Vol. 3. 1927. p. 773.

Bengal selama kekuasaan Pala. Dan kita tahu kemudian terdapat hubungan kultural erat di antara Pala dan Sailendra.

Pengenalan Vajrayāna di Srīvijaya bisa dihubungkan dengan Guru-guru yang berbeda dan juga para pengunjung yang datang ke sana pada abad ke-7 setelah Masehi. Dikatakan bahwa Dharmapāla, seorang penduduk Kanchī, dan Profesor Nālandā, mengunjungi *Suvarna-dvīpa*²⁴ yang biasanya dianggap bermakna Sumatra. Ia menggunakan waktunya di sana untuk mengajar. Kemudian pada masa berikutnya di abad ke-8, pendeta Buddhis lain dari India Selatan, di dalam perjalanan menuju Cina juga berkunjung ke Srīvijaya. Ini adalah Vajrabodhi yang terkenal. Pembahasannya digunakan di dalam Tokio Tripitaka.²⁵

Di sini dikatakan bahwa ia meninggalkan Ceylon pada tahun 717 setelah Masehi menuju Cina, Loyang, tetapi pada perjalanan itu ia berhenti di Srīvijaya selama lima bulan. Ia disertai oleh siswanya Amoghavajra. Keduanya adalah para guru Tantrik yang telah bertanggung jawab atas pengenalannya di Cina.²⁶ Vajrabodhi telah lama belajar di Nālandā. Kita mengetahui lebih jauh bahwa selama masa tinggalnya di Cina, Loyang, Vajrabodhi mengajar di Ichigyo²⁷ pemujaan keduanya Bidang Penyimpanan Matriks (Vajrādatu) dan Bidang Matriks Elemen Permata (Garbha-kosa).

Kita tahu bahwa doktrin dua bidang ini terkait

24 Kern. Manual Indian Buddhism. p. 130

25 J. Takakusu. Essentials of Buddhist Philosophy

26 Ibid.

27 Ibid.

dengan gagasan tentang perwujudan Buddha, Dharmakāya, pada delapan aspeknya, yakni, lima Tathagatas (Vajrā-dhātu) dan tiga Jinas (Gardha-dhātu). Dan doktrin delapan tubuh Buddha ini yang kita temukan di dalam teks Buddha belakangan, Sang Hyang Kāmāhāyanikan, yang disusun pada periode Sindok di Jawa Timur (abad kesepuluh). Beberapa sarjana²⁸ berpikir bahwa buku teks ini bisa jadi disusun selama periode Sailendra tetapi pada masa berikutnya buku ini mengalami banyak perubahan karena pengaruh Saivisme. Ada kemungkinan bahwa Vajrabodhi sendiri juga berperan penting atas pengenalan ini di Srīvijaya selama kunjungan singkatnya dalam perjalanannya ke Cina. Perkiraan kami tampaknya dikuatkan oleh isi prasasti Ligor yang dikeluarkan pada abad yang sama oleh penguasa Sailendra. Tetapi tidak ada keraguan bahwa seorang pendeta sekaliber Vajrabodhi, harus menggunakan waktu pendek tinggal di Srīvijaya mengajar doktrin tantriknya.

Jadi kita telah berusaha menunjukkan bahwa pada abad ini pengaruh agama Buddha bisa ditelusuri kembali pada bagian timur India, seperti Bengal. Sebelum kita mulai beberapa hal mungkin memerlukan lebih banyak ilustrasi. Huruf prasasti Jayanāsa adalah huruf Pallava, huruf sama yang digunakan pada abad-abad sebelumnya seperti di Kutei Kalimantan, Purnavarman Jawa Barat dan Canggal.

Di samping itu, tahun Saka juga digunakan di sini. Jadi ada karakteristik pengaruh dari Selatan seperti telah kita telusuri pada bab sebelumnya. Bukti-bukti tentang

28 Krom.H.J. Gesch.p.

prasasti Jayanāsa ini tidak selalu berarti bahwa Buddhisme datang dari India Selatan. Kita telah melihat pada bab sebelumnya bahwa pada bagian awal peradaban Hindu di Indonesia, huruf Pallava adalah huruf populer untuk waktu yang lama, hingga prasasti Canggal tahun 732 setelah Masehi. Hal yang sama juga berlaku dengan tahun Saka.

Lebih jauh, pembahasan Huen-tsang²⁹ menunjukkan kepada kita bahwa pada abad ke-7 Buddhisme, khususnya Mahāyāna, menjadi tidak penting di bagian Selatan India. Pada periode ini Jainisme dan Saivisme adalah sekte yang mendominasi. Beberapa sisa-sisa pemujaan Buddhis di Selatan, seperti diamati oleh peziarah Cina, sebagian besar menjadi bagian dari aliran Hīnayāna. Mempertimbangkan bukti ini, dengan demikian sebuah negara agama tidak akan memiliki semangat proselitasi, yang melintasi samudra dan menjadikan raja-raja Srīvijaya mengembangkan doktrin Mahāyāna di wilayah-wilayah mereka. Penemuan prasasti-prasasti belakangan dari raja-raja Srīvijaya memperjelas pengaruh yang berasal dari bagian Timur India.

Pada abad selanjutnya, yakni abad ke-8, kita lihat bahwa kekuatan dinasti Sailendra telah menyebar ke wilayah-wilayah luar seperti ditunjukkan oleh prasasti-prasasti yang ditemukan di wilayah-wilayah yang dikuasai. Pengetahuan sejarah kita tentang agama Buddha selama dinasti Sailendra semata-mata didasarkan pada pembahasan yang disebutkan dalam prasasti-prasasti ini. Di samping prasasti-prasasti ini, monumen-monumen

29 Chabra. R.A.S.B. Vol. I. 1925.p.23

yang berasal dari periode Sailendra juga membantu kita hingga pada batas tertentu untuk memperkaya informasi kita.

Di sini kita mengusulkan untuk membahas prasasti-prasasti yang berhubungan dengan tujuan kita. Prasasti-prasasti itu ditemukan di semenanjung Malaya dan di Jawa. Dari semenanjung Malaya, prasasti Ligor menarik perhatian kita karena prasasti ini memiliki beberapa pesan keagamaan. Prasasti ini mencatat pendirian tiga candi bata oleh raja Visnu Sailendra, dan dipersembahkan untuk Sakyamuni, dan dua rekannya yang lain, Padmapāni dan Viara-pani.³⁰ Dan terdapat tiga teman sejawat dikatakan teman terbaik Jinas, atau yang disebut *Trisamaya*.³¹

Ketiga *caityas*, tempat duduk tiga Jinas, adalah “pernah menjadi tempat duduk *Amrta* dan pemberi kemakmuran tertinggi pada tiga keadaan eksistensi (*tribhave*)³² dan mereka juga berfungsi sebagai “simbol halilintar untuk menghancurkan gunung-gunung di dalam bentuk kotoran dunia secara keseluruhan.” Prasasti ini menyebutkan dua pendeta kerajaan, yakni Jayanta dan Adimukti. Ini adalah apa yang kita dapatkan dari catatan Ligor. Prasasti ini berasal dari tahun 697 Saka atau 775 setelah Masehi dengan demikian beberapa tahun setelah Vajrabodhi meninggalkan Srīvijaya menuju Loyang, Cina.

30 Lihat Chap. Siva-Buddha bagian II.

31 Trisamaya juga digunakan di Bali untuk menunjukkan Tri-murti. Acc. kepada Prof. Dr. Radhu “Samaya In Buddhist Scriptures means doctrine” (R.S.B Vol. I 1925 Chabra).

32 Tiga tataran keberadaan (kama, rupa, arupa). Tribave-svarah—The Buddha. Lihat Buddhist Hybrid Sanskrit. Franklin. Ed.

Pada abad yang sama beberapa prasasti juga dibuat di Jawa oleh raja-raja Sailendra. Prasasti ini terdapat di Jawa Tengah, di mana sebelum Sailendra datang, Sanjaya telah menjalankan kekuasaannya. Pada prasasti-prasasti ini kita mendapatkan lebih banyak informasi yang berhubungan dengan keadaan Buddhisme. Catatan-catatan paling penting adalah prasasti Kalasan dan Kelurak yang ditemukan di sekitar Yogyakarta. Prasasti Kalasan berasal dari tahun 700 Saka atau 778 setelah Masehi. Huruf yang digunakan di sini berbeda dari huruf yang digunakan sebelumnya pada prasasti Canggal, dsb., apa yang disebut oleh para sarjana huruf Pallava.

Tetapi sekarang perubahan sepenuhnya teramati di sini dan huruf yang digunakan di sini adalah Pre-Nāgari, seperti disebut oleh Dr. Bosch.³³ Huruf yang sama juga digunakan pada prasasti-prasasti lain dari raja Sailendra di Jawa, seperti prasasti Kelurak,³⁴ Ratu-Baka,³⁵ Plaosan³⁶ dan Sajivan.³⁷ Semua prasasti ini memiliki huruf yang sama yang bisa ditelusuri di India Utara. Setelah pemeriksaan lebih dekat oleh para sarjana yang berbeda, mereka sampai pada kesimpulan:

- a. bahwa pembangunan prasasti Kalasan hampir persis sama seperti prasasti yang ditemukan di Ghosrāvan, di dekat Nālandā, Magadha.³⁸
- b. bahwa huruf ini, dengan beberapa perbedaan minor, juga telah digunakan di prasasti

33 Bosch. T.B.G. 68: 1928 p. 57 ff.

34 Ibid.

35 Ibid. p. 63 ff.

36 Bosch. Oudh. Versl. 1915. P. 89-91.

37 Sekarang hilang.

38 I.A. xvii p. 307 Dr. Bhandarkar.

Khālimpur dari Dharmapāla³⁹ huruf Munir dan Nālandā dari Devapāla⁴⁰ dan pada prasasti-prasasti Nepal di antara abad ke-9 dan ke-10.

Lebih jauh tentang prasasti-prasasti Pre-Nāgari di Jawa, dibandingkan dengan prasasti-prasasti dengan huruf yang sama, dua karakteristik teramati. Di samping memiliki bentuk jaman batu, terdapat juga karakteristik huruf-huruf yang digunakan di negara yang belum maju di India Utara.⁴¹

Mr. Burnell⁴² yang meneliti huruf, yang juga ditemukan di India Selatan, mengatakan: “Oleh karena itu jelas bahwa contoh-contoh yang terjadi tentang huruf ini di India Selatan dan Jawa pasti berhubungan dengan para imigran dari Utara yang memandang tepat meninggalkan negeri mereka dengan jumlah yang cukup banyak. Tidak mungkin kiranya menemukan sebab-sebab imigrasi ini yang pada masa-masa selanjutnya barangkali dihubungkan dengan penaklukan Muhammad. Pada masa-masa awal pertikaian keagamaan bisa jadi sebab perpindahan. Ada sedikit jejak perkembangan huruf ini.”

Dengan demikian, setelah meringkas hasil penelitian-penelitian dari para sarjana berbeda, kami menemukan bahwa mereka memiliki kesamaan pokok persoalan bahwa huruf yang digunakan pada prasasti-prasasti Sailendra di Jawa datang dari India Utara dan itu

39 I.A. p. 253 ff.

40 I.A. iv p. 243 ff.

41 Bosch. T.B.G 68 (1928) p. 13-14.

42 Burnell. Saouth Indian Palaeography. P. 54. Dan lihat juga Dr. B.R Chatterji. Indian Influence in Cambodia p. 110-111.

mulai terjadi dengan kemunculan kekuasaan Sailendra di Jawa. Dengan demikian, menjadi lebih jelas di dalam membahas isi prasasti-prasasti ini, karena prasasti ini membantu kita hingga pada batas tertentu untuk mendukung hasil penelitian tentang huruf ini.

Prasasti Kalasan⁴³ dibuka dengan salam kepada Dewi Tara. Candi yang dipersembahkan untuk Dewi Tara ini dibangun oleh Rājaguru di kerajaan Pancapana Panamkarana dinasti Sailendra yang sedang berkembang. Di samping candi ini ada juga sebuah pemukiman pendeta-pendeta yang menguasai *Vināya-Mahāyāna*. Raja ini memberi hadiah kepada komunitas ini, desa Kalasan, dan desa ini harus dilindungi oleh raja-raja selanjutnya atas permintaan raja Pancapana Panamkarana sendiri.

Tetapi prasasti Kelurak⁴⁴ memberi kita petunjuk yang lebih baik tentang hubungan kultural di antara India dan Jawa. Prasasti ini berasal dari tahun 782 setelah Masehi dan dibuka dengan pemujaan *Ratnatraya*.⁴⁵ Selanjutnya, sebuah rujukan dibuat pada raja dengan nama Indra, ornamen dinasti Sailendra (*Sailendra-vamsa-tilaka*), yang dikatakan telah menaklukkan raja-raja pada semua arah dan menaklukkan pahlawan paling kuat dari para musuh. Dengan demikian, diberi gelar *Vairi-vara-vīra-vimardana*. Lebih jauh, dikatakan bahwa tubuh raja telah disucikan dari debu kaki guru yang datang dari Gauda (*Gaudī-dvīpa-guru*). Sang guru itu

43 Bosch. T.B.G. p. 57 ff. juga B.R Chatterji. Indian and Java.

44 Lihat halaman sebelumnya. 29

45 Ratnatraya dalam Sang Hyang Kamāhāyānikan, terdiri dari Buddha Vajrapani dan Avalokeshvara.

bisa jadi adalah Kumāragosha—namanya disebutkan dalam ayat selanjutnya—telah membangun Manjughosa pada tahun Saka 704 atau 782 setelah Masehi.

Gambar Manjusri menyimbolkan “Pilar kemegahan, penunjuk agama yang sangat bagus (dharmasetu) dan ada untuk perlindungan semua makhluk. Pada musuh *Māra* ini (*smārāti-nisūdana*) terdapat Buddha, Dharma dan Sangha. Pemegang halilintar ini, yang dinyanyikan sebagai *Svāmī Manjuvāk*, berisi semua dewa, Brahma, Visnu dan Mahesvara. Saya meminta raja-raja di masa yang akan datang untuk mempertahankan penanda agama (Dharmasetu) ini.”⁴⁶

Rujukan pada Guru dari *Gaudadvīpa* mengarahkan kita untuk berpikir tentang tanah bagian Timur India yang berhubungan dengan Bengal Barat. Selama abad ini dinasti Pāla memiliki kekuasaannya di wilayah Gauda, yang kemudian menjadi pusat penting Buddhisme Mahāyāna. Dalil kami tampak diperkuat oleh fakta bahwa Raja Sailendra Bālaputradeva mengirim utusan untuk penguasa Bengal yang memintanya memberikan lima desa untuk biara yang telah ia (Bālaputradeva) bangun di Nālandā. Permintaan ini dikabulkan. Informasi ini dicatat pada prasasti papan tembaga dari tahun ke-39 dari Raja Devapāla.⁴⁷ Juga dicatat bahwa Nālandā telah menjadi penting beberapa abad sebagai tempat kedudukan Buddhisme Mahāyāna dan menjadi pusat untuk penyebaran doktrin untuk bagian-bagian berbeda negeri ini. Nālandā adalah tempat pembelajaran bereputasi

46 Dr. R.C Mazumdar vol. II bagian I p. 152.

47 Ep. Ind. Vol. XVII p. 310. Lihat juga Mazumdar's p. 152

tinggi seperti disaksikan oleh para peziarah Cina, Huen-tsang dan I-tsing.

Kehadiran Guru Kumāraghosa di Jawa, sebagai guru para penguasa Sailendra, bisa dikatakan telah memberi dorongan besar untuk Buddha Mahāyāna yang telah mendapatkan pengaruh di Sumatra pada tahun-tahun sebelumnya. Aktivitas Guru dalam penyucian tubuh raja dengan debu kakinya telah dihubungkan oleh S. Levi⁴⁸ dengan upacara *abhiseka*. Pokok persoalan lain yang harus dicatat tentang prasasti Kelurak adalah tentang pernyataan Penyair, Kumāraghosa, yang memasang gambar Manjusri.

Ia berkata bahwa pada gambar ini terdapat Buddha, Dharma dan Sangha, di satu sisi dan Brahmā, Viṣṇu dan Mahesvara di sisi lain. Pernyataan ini memiliki arti paling penting bagi kita dari sudut pandang keagamaan dan sejarah. Di sinilah kita menjumpai ungkapan yang menandai awal sebuah kompromi Buddhisme Jawa dan Brahmanisme. Kompromi sekte-sekte menjadi pemujaan Siva-Buddha pada periode Jawa Timur belakangan.

Perkembangan penting lain selama periode ini adalah pendewaan orang-orang tertentu. Candi Kalasan, seperti kita rujuk di sini, adalah sebuah persembahan untuk Dewi Tara seperti ditunjukkan oleh prasastinya. Sekarang pada prasasti Nālandā dari Bālaputradeva⁴⁹ disebutkan Dharmasetu sebagai seorang raja dan anak perempuannya adalah Tara, ibu Bālaputradeva. Oleh karena itu, ini berarti bahwa putri pada saat kematiannya

48 S. Levi. Sanskrit text in Bali. Introduction.

49 Chatterjee. India and Java.

bisa jadi telah didewakan menjadi Dewi Tara dan bahwa Candi Kalasan bisa jadi telah dibangun untuk mengingatnya. Gagasan yang sama paling mungkin disampaikan oleh prasasti Kelurak tempat prasasti ini menyebutkan penyucian tubuh Raja Indra oleh Kumarāghosa. Tetapi kemudian prasasti ini belum jelas. Perkiraan kami dengan memperhitungkan praktik yang terjadi pada periode Jawa Timur.

Kejayaan Buddhisme Mahāyāna di Jawa tidak hanya dibuktikan oleh prasasti-prasasti yang dibicarakan di sini melainkan oleh monumen-monumen Buddhis yang telah kita warisi hingga sekarang. Yang paling penting di antara monumen-monumen itu adalah Borobudur. Monumen-monumen lain yang lebih kecil seperti Candi Kalasan, Candi Sewu dan Candi Mendut. Candi Borobudur adalah satu-satunya stupa yang ditemukan di Jawa di mana cita-cita Buddhisme Mahāyāna diagungkan.

Tidak diragukan candi ini sangat mengesankan, dan kita bisa mengamati langsung pertentangan menyolok di antara bagian atas bangunan yang sepenuhnya tanpa hiasan dan kaya hiasan pada bagian yang lebih bawah. Perbedaan ini sengaja dibuat dan merupakan simbol dunia indera (bawah) dan simbol pikiran (atas). Kelima *dhyani Buddha* seperti dimunculkan oleh bentuk Buddhisme Mahāyāna ditemukan pada bagian teras-teras candi ini. Teras paling atas ditempati oleh Vairocana dan pada bagian lebih bawah pada sisi timur adalah Akshobya (bersentuhan dengan Tanah); Ratnasambhava (pemberi Berkah) pada sisi timur; Amithaba (meditasi) pada sisi

utara dan Amoghasiddha (pengusir ketakutan).

Di Candi Mendut tiga gambar ditemukan, yang menurut Mr. P. H. Pott, mewakili Buddha Sakyamuni dan Boddhisattva, Padmapāni dan Vjarapāni.⁵⁰ Jika identifikasi ini bisa diandalkan, kemudian di sini kita mendapatkan *Garbha-dhātu*. Semua ini adalah candi-candi penting yang berasal dari dinasti Sailendra di Jawa Tengah.

Agak aneh, kekuasaan Sailendra di Jawa selama waktu yang sedemikian panjang tidak meninggalkan jejak apa pun di dalam bentuk sastra. Beberapa sarjana berpikir⁵¹ bahwa teks Buddhis, *Sang Hyang Kamāhāyānikan* disusun selama masa Sindok di Jawa Timur pada periode berikutnya, dan telah ada di sana pada masa Sailendra, tetapi mengalami banyak perkembangan teologi belakangan dengan Saivisme dominan.

Dengan penurunan kekuasaan politis dinasti Sailendra sekitar pertengahan abad ke-9, agama negara, Buddhisme, juga mengalami nasib yang sama. Dipercaya bahwa raja-raja lama, para keturunan Sanjaya,⁵² harus mengungsi ke Jawa Timur ketika mereka diusir dari Jawa Tengah oleh Raja Sailendra yang sangat kuat. Tetapi pada pertengahan abad kesembilan dinasti lama kembali balas dendam dan berhasil mengusir Sailendra dari Jawa Tengah.

Jadi pada abad ini kita menemukan dinasti baru yang berkuasa di Jawa Tengah. Dengan kembalinya

50 P.H. Pott. *Yoga and Tantra*. p. 128.

51 Lihat Chap. III.

52 Lihat Krom. *Gesch. H.J* p. 162. Etc.

dinasti lama di Jawa Tengah, Brahmanisme menjadi agama negara dominan di samping Buddhisme. Kerajaan baru disebut Mataram dan prasasti-prasasti ini memberi kita nama-nama raja tertentu, khususnya Balitung yang kemudian berkuasa dari tahun 898 setelah Masehi hingga 910 setelah Masehi. Ia digantikan oleh Daksa, yang kekuasaannya berlangsung pendek. Para sarjana, seperti Coedes,⁵³ menghubungkannya sebagai pendiri Prambanan untuk mengingat ayahnya Balitung.

Telah kami katakan bahwa kerajaan baru ini disebut Mataram dan para penguasanya bukanlah orang luar, melainkan sebagian besar mungkin berhubungan dengan para penguasa sebelumnya yang telah diusir oleh dinasti Sailendra dan mengungsi ke Jawa Timur. Dalil ini tampak diperjelas oleh prasasti Pereng⁵⁴ yang ditemukan di Timur Laut Prambanan. Prasasti ini berasal dari tahun 863 setelah Masehi dan ditulis menggunakan huruf Kawi dan bahasanya juga campuran Sanskerta dan Jawa kuno. Ini adalah sebuah prasasti Saivita.

Ayat pembuka dimulai dengan pemujaan Siva yang diikuti oleh sebuah pernyataan “Sepanjang Matahari dan Bulan ada di langit, sepanjang bumi tetap dipersiapkan oleh empat samudra, sepanjang angin berhembus ke sepuluh tempat, sepanjang penghormatan diberikan pada nama Valaing.” Kemudian diikuti oleh ayat-ayat Jawa kuno, yang menyebutkan bahwa pada tahun 863 setelah Masehi Rake Valain, Kumbhayoni (Agastya) telah memberikan sebidang lahan untuk tempat perlindungan.

53 The Culture of South East Asia. Chap. Indonesia.

54 Kern. V.G. VI (1917) p. 277.

Selanjutnya disebutkan nama para pejabat, yang adalah nama-nama lokal seperti Tuha Kalang.⁵⁵ Tempat perlindungan ini disebut Badrāloka.

Dalam bab selanjutnya kita berusaha untuk menghubungkan pemujaan Siva dari prasasti Canggal dengan Guru Agastya. Kemudian juga dengan dokumen yang ditemukan di Jawa Barat yang berasal dari beberapa tahun belakangan. Ini adalah prasasti Dinaya. Sekarang kita tahu bahwa setelah menghilangnya Sailendra dari Jawa Tengah, para penguasa baru dari Jawa Timur menggantikan mereka. Dan selama penguasa yang datang belakangan inilah kita menjumpai prasasti Pereng, yang dihubungkan dengan pemujaan Agastya—yang sekarang disebutkan dengan nama Indonesia “Vailan”.

Oleh karena itu, alami kiranya bagi kita beranggapan bahwa kebangkitan kembali Brahmanisme di bawah para penguasa baru Mataram tidak secara langsung datang dari India, melainkan sebuah kelanjutan dari apa yang telah lazim terjadi pada periode Canggal dan Dinaya. Pemujaan Agastya telah ada di Indonesia dari awal abad ke-8. Oleh karena itu, bisa dipahami bahwa selama masa panjang hubungan masyarakat Indonesia, secara bertahap elemen-elemen lokal menjadi mengemuka. Ini berarti bahwa karakter keyakinan yang diimpor dari luar secara bertahap memudar dan menjadi lebih bersifat nasional. Ini kita perhatikan pada prasasti Pereng, di mana nama Agastya telah diubah menjadi nama Indonesia “Vailang” dan juga bahasa serta huruf yang digunakan adalah huruf Jawa kuna.

55 Fungsi Tuha Kalang ini belum diketahui.

Sisa-sisa yang paling jelas dari para penguasa Mataram di Jawa Tengah adalah candi Prambanan yang menurut Coedes telah dibangun oleh Daksa untuk mengenang ayahnya Balitung. Krom⁵⁶ membahas candi Saivite Prambanan mewakili pendewaan Saivisme, seperti terjadi pada Borobodur untuk Buddhisme. Lebih jauh, ia berpikir bahwa candi ini didirikan barangkali sebagai penyeimbang politis pengaruh Buddhisme. Demikian kata Reginald Le May:⁵⁷

“Maksudnya adalah jelas untuk sesuatu yang lebih besar dan lebih menonjol daripada apa pun yang dijelaskan di sini. Tentu saja patung-patung adalah titik puncak seni Indo-Jawa pada relief pahatan.” Gagasan ini tampak mendapatkan dukungan jika kita melihat pada Prambanan dari sudut pandang geografis. Prambanan terdapat di pusat dan dikelilingi oleh tiga Candi Buddhis kecil seperti Kalasan di bagian Barat Daya, Sajiwan di bagian Tenggara dan Sewon serta Plaosan di bagian Timur Laut.

Kekuasaan dinasti Mataram hanya berlangsung singkat di Jawa Tengah dan ini melanjutkan kekuasaannya di Jawa Timur di bawah Sindok pada tahun 929 setelah Masehi. Periode Jawa Timur yang berlangsung dari kekuasaan Sindok hingga ke Majapahit pada abad ke-15 adalah masa keemasan sejarah sastra Jawa, keagamaan dan aktivitas yang lebih sekuler. Selama periode inilah bisa kita katakan bahwa beberapa kepastian tentang sifat-sifat Hinduisme, seperti kita temukan pada dokumen-

56 Krom. *H.J. Gesch.* p. 162.

57 Reginald Le May. *South-East Culture.* p. 102

dokumen penting sebelumnya dalam bentuk sastra dan prasasti. Ini akan dibahas pada bab-bab selanjutnya.

Jadi kita telah tunjukkan bahwa setelah Buddhisme, di bawah dinasti Sailendra, bangkit kembali agama Brahmanik. Ini tidak berarti bahwa Buddhisme hilang begitu saja, melainkan tetap ada berdampingan dan menjadi lebih dekat di dalam perkembangan belakangan di Jawa Timur.

Setelah kekuasaan Sailendra diusir dari Jawa kekuasaan ini berlanjut hingga beberapa abad di Srivijaya, dan Buddhisme masih berkembang di wilayahnya. Pada tahun 1003 setelah Masehi raja Srivijaya yang bernama Cūdāmaniwarmadewa⁵⁸ mengirim utusan ke Cina⁵⁹ saat mereka (para utusan itu) memberi tahu Kaisar bahwa di tanah mereka sebuah candi Buddha telah dibangun. Dan Kaisar telah diminta untuk memberi nama candi yang baru dibangun itu. Kaisar sepakat dan menyebutnya *Ch'eng-t'ien-wan-show*.⁶⁰ Kaisar ini memberi nama tempat perlindungan ini.

Di samping informasi ini, kita juga menjumpai plat tembaga di India Selatan di negeri Colas. Bantuan ini terdiri dari dua puluh satu plat tembaga, lima plat pertama menggunakan bahasa Sanskerta dan selebihnya dalam bahasa Tamil. Dokumen ini sekarang disimpan di Museum Leiden. Isi bagian Sanskerta adalah tentang bantuan pada tahun ke-21 dari raja Cola Rajaraja-Rajakesarivarman (985-1013) dari desa yang disebut Anaimangalam untuk sebuah vihara Buddhis

58 B.E.F.E.O. 18, 6 (1918) p.

59 Krom. H.J Gesch. p. 230.

60 Westenenk. Handelingen Congress (1919) p. 627-633.

Cundamanivarman yang dibangun di Nagpattana (Negapatam). Ini menunjukkan kepada kita bahwa vihara ini dibangun oleh Maravijayatunggavarman dari dinasti Sailendra dan Raja Srīvijaya.

Ini berarti bahwa hubungan persahabatan telah terjalin di antara kedua kerajaan ini dan Buddhisme masih berkembang di Srīvijaya. Sama seperti catatan Nalanda, yang mencatat hubungan persahabatan di antara Pala dari Bengal dan Sailendra dari Indonesia pada abad-abad sebelumnya.

Sejauh ini kita telah membahas peran Buddhisme di bawah para penguasa dinasti Sailendra dan Buddhisme mengalami perkembangan tertinggi selama kekuasaan di Jawa Tengah. Dengan ini kami mengusulkan untuk meninggalkan Jawa Tengah, dan sekarang kita lihat periode Jawa Timur tempat beberapa informasi tersedia terkait dengan negara agama. Buddhisme dan Hinduisme di sini tampak lebih menonjol dalam aspek Tantrayana, dan oleh karena itu kita memberi judul bab ketiga kita sebagai “Tantrayana pada periode Jawa Timur.”





Tantrayana Periode Jawa Timur

Telah kami katakan pada bab sebelumnya bahwa setelah para penguasa Sailendra menjalankan kekuasaan mereka selama kurang lebih satu abad di Jawa Tengah, Buddhisme mengalami perkembangan pesat. Kemudian berkuasalah kerajaan Mataram yang disertai dengan kebangkitan kembali Saivisme. Kerajaan ini terus berkuasa beberapa lama dan pada awal abad ke-10 kerajaan Mataram di Jawa Tengah ini menghilang karena alasan-alasan yang tidak kita ketahui. Tetapi tampaknya kerajaan ini bergeser ke Jawa Timur di bawah kekuasaan Sindok, yang namanya mendapatkan tempat penting dalam sejarah Jawa dan selama berabad-abad raja-raja kemudian ingin menelusuri hubungan mereka dengannya.

Pada saat penobatan namanya adalah Srī-Isāna-Vikrama Dharmottunggadeva. Ia berkuasa selama kurang lebih 20 tahun dan terakhir yang diketahui adalah 947 setelah Masehi. Dari sudut pandang keagamaan, periode kekuasaannya adalah penting karena

perkembangan kemudian dari agama ini bisa ditelusuri hingga pada batas tertentu hingga periode kekuasaannya.

Meskipun elemen Tantrisme bisa ditelusuri kembali ke periode Sailendra tetapi Tantrisme ini berkembang selama periode Jawa Timur yang dimulai dari abad ke-10. Aneh kiranya bahwa kita tidak menemukan apa pun yang disebutkan dalam prasasti Sindok berhubungan dengan Buddhisme dan Siva yang mendapatkan posisi tertinggi dari raja ini. Namun demikian, keliru membuat pernyataan gegabah bahwa Buddhisme memudar dengan menghilangnya kekuasaan raja sebelumnya (Sailendra).

Tetapi meskipun terjadi situasi ini, kekuatan baru tampak membawa Buddhisme dan Saivisme dekat satu sama lain dengan cara yang lebih halus, sehingga Buddhisme terus mendapatkan posisi sosial penting. Kekuatan ini ditunjukkan dalam bentuk Tantrisme, Kern¹ mengamati, terkait dengan elemen baru sebagai berikut: “Perkembangan Tantrisme adalah ciri yang sama-sama dialami oleh Buddhisme dan Hinduisme pada fase-fase akhir mereka. Objek Tantrisme Hindu berada pada akuisisi kekayaan, kesenangan duniawi, imbalan untuk tindakan moral, pemujaan Durga, Sakti dari Siva. *Pranja* dalam terminologi Mahāyāna melalui sarana mantra, doa-doa yang diucapkan, samaddhi, sesaji, dsb. Demikian juga, Tantra Buddhis mengajarkan orang terampil bagaimana dengan cara supranatural mendapatkan benda, baik yang bersifat material seperti obat mujarab untuk panjang umur, kekebalan, ketidakterlihatan, kimia dan juga segala sesuatu yang lebih bersifat spiritual, seperti

1 Kern. *Manual Buddhism* p. 133.

kekuatan memunculkan Buddha atau Bodhisattva untuk menghilangkan keraguan atau kekuatan untuk mencapai kesatuan dengan para dewa dalam kehidupan ini.”

Jadi dalam perkembangan Tantrisme di Jawa Timur inilah kita akan mengamati hubungan erat dua agama ini, Saivisme dan Buddhisme. Selama kekuasaan Sindok yang dimulai dari tahun 929-947 setelah Masehi beberapa jejak bisa ditemukan terkait dengan perkembangan Tantrayana. Srī Sambharasuryyāwaranā dari Wanjang dikatakan telah merevisi buku pegangan kaum Mahayanis, yakni *Sang Hyang Kamāhāyānikan*, selama kekuasaan Sindok.²

Pada penulis yang sama diberikan penghargaan atas penyusunan *Vajra-dhatu Subhuti-tantra*. Buku ini, akan kita lihat nanti, adalah referensi yang sangat disukai oleh Raja Krtanagara. Penguasa Sindok menjadi penting di sini karena menghasilkan guru Tantrik penting Srī Sambharasuryyāwaranā dari Wanjang. Karena tidak terdapat bukti yang mendukung pengaruh langsung dari India selama periode ini, sangat mungkin bahwa Tantrisme yang dikhotbahkan oleh Srī Sambharasuryyāwaranā bukanlah Tantrisme baru, melainkan merupakan sebuah perkembangan dari Tantrisme yang telah terdapat di Jawa Tengah. Hal yang sama terjadi pada periode sejarah Tantrisme kemudian di Singasari dan Majapahit. Tantrisme pada periode ini bukanlah sebuah perkembangan baru dan tidak memiliki hubungan dengan gagasan baru yang datang dari daratan

2 Goris. Bydr. C.J.B Theology pp. 151-156.

India. Seperti dikatakan oleh Krom,³ Tantrisme ini hanyalah kelanjutan, bahkan tanpa banyak perubahan yang telah ada beberapa abad lalu. Ini berarti bahwa Buddhisme Sailendra menjadi dasar Tantrisme Jawa Timur kemudian.⁴

Harus diingat bahwa meskipun tidak terdapat hubungan politis langsung di antara Sailendra di Srīvijaya dan para penguasa baru di Jawa Timur, pasti terdapat kelanjutan hubungan kultural. Jadi dalam periode belakangan kedua pemujaan yakni Buddhisme Mahāyāna dan pemujaan Siva sangat dipengaruhi oleh Tantra dan ini membuat keduanya lebih dekat satu sama lain. Ini adalah karakteristik agama periode Jawa Timur.

Sang Hyang Kamāhāyānikan,⁵ kitab suci Buddhis terdiri dari ayat-ayat Sanskerta dengan komentar Jawa Kuna. Kitab ini mengajarkan ajaran penting Mahāyāna dan Mantrayāna. Sir Charles Eliot⁶ berpikir bahwa karya ini menawarkan banyak kesejajaran dengan sastra Tantrik Nepal. Dan selanjutnya karya ini mendapatkan ajaran-ajaran seperti dinyatakan oleh para pendeta Buddha Magadha dan Bengal selama periode Pala.

Lebih jauh, harus diamati bahwa Trinitas Hindu, Brahmā, Viṣṇu, Siva menurut *Sang Hyang Kamāhāyānikan*, emanasi (pancaran) Buddha Vairochana. Kemudian “*panca makāras* yang bergabung dengan para pemuja kebebasan *madya* (wine) *māmsa* (daging), *matsya* (ikan), *mudrā* (berbagai postur) dan *maithuna* (hubungan

3 Krom. H.G. gesch. Pp. 219-220.

4 Krom Barabudur. 1920.p. 762.

5 ed. by. J. kats. P. 24

6 Hinduism and Buddhism Vol. III. p. 175-176.

seks), dan untuk ini juga ditambahkan *cakra*, maksudnya posisi duduk rahasia laki-laki dan perempuan di dalam lingkaran praktek ritual misterius.”

Karya penting lain dari periode selanjutnya adalah Kunjarakarna yang dirujuk oleh Kern⁷ pada abad kedua belas, tetapi Juynboll menempatkannya pada dua abad selanjutnya, yang demikian adalah abad ke-14—yang dengan demikian berarti selama periode Majapahit. Karya Mahāyānis dan ajarannya adalah yang ditunjukkan dalam sebuah kisah. Dalam karya ini kita menemukan bahwa Wairocana dipertimbangkan sebagai Siva dan Buddha adalah satu.

Selanjutnya yang menjadi bagian dari kategori ini adalah versi Jawa Sutasoma Jataka yang disusun oleh Mpu Tantular yang berkembang di bawah kekuasaan Majapahit dengan raja Rajasanagara (1350-1389 setelah Masehi). Penulis di sini tidak melakukan pembedaan di antara Buddha dan Siva. Terdapat beberapa karya yang menunjukkan hubungan erat Buddhisme dan Saivisme.

Guru Tantrik penting lain yang harus disebutkan di sini adalah Mpu Bharada, yang hidup selama kekuasaan Airlangga, seorang pangeran dari Bali, dan berkuasa di Jawa Timur (990-1045 setelah Masehi). Namanya ditemukan pada catatan-catatan berbeda. Dalam Nāgarakṛtāgama 68, 2-5, kami menemukannya disebutkan dalam hubungan dengan tugas yang diberikan oleh Airlangga untuk membagi kerajaannya menjadi dua untuk dua anak laki-lakinya.

7 B.K.J Vol. 72. pp. 401 ff.

Dikatakan:⁸ “Terdapat seorang Buddhis dari kredo Mahāyāna, yang mempelajari Tantra, guru Yogin, hidup di tengah Lemah Citra, menyebut orang-orang sebagai pengungsi. Ia datang ke Bali melalui perairan. Ia disebut Mpu Bharada yang suci dan diberkati dengan pengetahuan tentang tiga periode, masa lalu, masa sekarang dan masa yang akan datang. Menurutnya perubahan ini telah dilakukan untuk membagi tanah ini menjadi dua.”

Kisah yang sama tentangnya digemakan oleh prasasti Sanskerta yang ditemukan pada gambar Mahākshobya di Simpang, Surabaya.⁹ Dikatakan dalam ayat 3-6 sebagai berikut: “Bharad yang dimuliakan, Raja diantara para guru dan terbaik dari orang-orang terpelajar yang di masa-masa lalu diperoleh melalui pengalamannya (kesempurnaan pengetahuan dan ini adalah kemampuan supranatural yang diperoleh (*abhijna*)).¹⁰ Siapakah Raja para yogin agung, tenang dan berbelas kasih kepada pengada-pengada hidup, yang adalah guru Siddha, seorang pahlawan besar dan yang tidak memiliki cela melekat dsb. (v. 4). Yang membagi menjadi dua tanah Jawa yang sama luas seperti samudra, dengan cara ... “

Nama dan kemasyuran guru Tantrik agung ini tidak diketahui dalam tradisi Bali. Cerita Calon Arang yang adalah fakta historis yang dijalin dengan mitos fantastik juga memahami Mpu Bharada sebagai pahlawan. Kisah ini sangat populer di antara masyarakat umum di Bali,

8 Tydsch. Bat. Gen. 59 (1921). P. 243.

9 B.R Chatterjee. India and Java.

10 Kemampuan supernatural Buddha yang terdiri dari lima orang disebutkan: a) mengambil bentuk apapun sesuka hati; b) mendengar dari jarak berapa pun; c) menembus pikiran manusia; d) melihat ke segala jarak; e) mengetahui keadaan dan antesedennya.

dan dijalankan dengan berbagai cara. Kisah ini berbunyi sebagai berikut:

Penyihir tua Rangda, Calon Arang, memiliki seorang anak perempuan yang namanya adalah Ratna Manggali. Tidak lama ibunya bersumpah untuk menghancurkan kerajaan yang berkembang Daha, Kediri, terkait dengan penghinaan yang diarahkan pada anak perempuannya, bahwa tak seorang pun bangsawan Daha ingin mengawini anaknya. Ini terjadi karena ketakutan akan reputasi jahat ibunya. Suatu hari Calon Arang memutuskan untuk pergi ke kuburan dengan para muridnya. Mereka berdoa serta menari menghormati Bagawati, dewa sihir hitam, untuk mendapatkan kekuatan untuk menghancurkan kerajaan Daha. Ini tercapai dan penyihir ini menari di perempatan-perempatan. Orang-orang pun jatuh sakit dalam jumlah besar. Airlangga setelah mengetahui wabah ini, memerintahkan bala tentaranya untuk membunuh penyihir ini, tetapi tanpa hasil dan selanjutnya penyihir ini disertai oleh para muridnya pergi ke kuburan, menari dan menggali mayat, memotong mayat itu menjadi potongan kecil, memakan anggota badan mayat itu, meminum darah dan mengenakan isi perut mereka sebagai kalung.

Bagawati juga muncul dan bergabung dalam perjamuan ini. Kemudian mereka menuju perempatan-perempatan dan menari lagi. Ini diikuti oleh wabah berat. Pengikut Airlangga meninggal sebelum mereka bisa mengubur mayat-mayat yang mereka bawa ke makam. Kemudian Airlangga mengirim Mpu Bharada untuk membunuh penyihir ini dan ia selanjutnya berencana

mengirim Bahula untuk meminta anak perempuan penyihir ini.

Tetapi sayangnya setelah bulan madu yang penuh gairah Bahula tahu dari istrinya rahasia kekuatan Calon Arang, ia memiliki buku sihir kecil yang ia curi dan membawanya ke Bharada, gurunya. Mpu Bharada menyalin dan mengembalikannya sebelum kepergiannya diketahui. Buku itu adalah petunjuk kebajikan dan dibaca terbalik. Kemudian dengan ini orang suci Bharada bisa menghidupkan kembali korban-korban yang tubuhnya belum rusak. Kemudian perang sihir terjadi di antara Calon Arang dan Bharada. Mengetahui sihir rahasia Calon Arang, Bharada akhirnya berhasil membunuhnya.” Singkatnya, ini adalah kisah Calon Arang.

Di samping itu, nama Bharada juga mendapatkan penghormatan dari masyarakat sebagai Empu Prada dalam rumusan sumpah.¹¹ Kami tahu bahwa Mpu Bharada hidup selama masa Airlangga. Kita sekarang bisa membayangkan kondisi agama pada masa itu. Kisah Calon Arang menunjukkan kepada kita karakter Bhairava yang dicampur dalam agama.

Di samping para guru Tantrik penting ini, terdapat juga beberapa anggota kerajaan penting, yang sepenuhnya mempersembahkan dirinya sendiri untuk religi Tantrik ini. Tak seorang pun gagal memasukkan nama Raja Kṛtanagara dari Singasari, yang adalah penguasa terakhir dari dinastinya dan yang dipuja bahkan sepanjang hidupnya sebagai Siva-Buddha.

Ia berkuasa di Singasari dari tahun 1268-1292

11 T.B.G 59 (1921) p. 243.

setelah Masehi. Informasi tentang raja ini tersedia dari Nāgarakṛtāgama, karya penyair kerajaan terkenal. Di sinilah kita menemukan penyebutan bahwa raja ini dalam praktek agamanya mematuhi “pancamakara” bebas dari semua khayalan inderawi. Kemudian ia mengalami inisiasi Jina, setelah itu ia dikenal dengan panggilan Sri Jnāna-bajresvara (Vajresvara).

Nama ini juga ditemukan pada prasasti Singasari¹² tahun 1351 setelah Masehi. Di sini ia disebut dengan nama *Jnānesvarabajra*. Di samping semua ini, kita juga memiliki dokumen di mana nama sekular dan spiritualnya digabungkan dan ini ditemukan pada plat perunggu¹³ replika Amoghapāsa di Candi Jago, sebagai “Mahārājadhirāja Srī Kṛtanagara Vikrama-Jnāna-Vajrottunggadeva.”

Raja Kṛtanagara juga dikenal sebagai pecinta besar pembelajaran.¹⁴ Dikatakan bahwa ia menyusun Rājapati-gundala,¹⁵ di mana kepastian diberikan olehnya kepada para anggota mandala (lingkaran keagamaan) dan bahwa mereka akan diselamatkan dari para pejabat kerajaan. Lebih jauh dikatakan ia telah menguasai tulisan-tulisan Buddhis dengan rujukan khusus pada Tarka dan Vyākaraṇa-sāstra (logika dan tata bahasa). Di antara tulisan-tulisan Buddhis ini, ia menguasai *Su-bhūti-tantra*. Ini menarik bagi kita, karena *Su-bhūti-tantra* ini menyebutkan karya Srī Sambharasūryyāwarana dari Wanjang. Ini menunjukkan bahwa di sini kita memiliki

12 Krom. H.J. Gesch. pp. 340-343. (Brandes monograph. 1909. p. 38).

13 Ibid.

14 B.R. Chatterje. India and Jawa. Prasasti Simpang.

15 Krom. H.J. Gesch. p. 338.

ajaran yang sama yang lazim sebelum masa Sindok.¹⁶ Prestasi sempurnanya adalah bahwa setelah “inisiasi Jina-nya” di tanah kremasi Simpang, ia seharusnya disamakan dengan Dhyāni Buddha Aksobhya.¹⁷

Kami menemukannya di sini dalam prasasti yang disebut Jnānasivavajra. Prasasti ini berbunyi:¹⁸

(ayat 10-12) Guru seorang raja yang disebut Srī Jnānasivavajra anak laki-laki Srī Harivardhana dan Srī Jayavardhani adalah raja empat pulau, penuh dengan pengetahuan tanpa batas, adalah yang terbaik dari pengetahuan tentang Hukum dan adalah pengajaran aturan hukum, pemikirannya menjadi hiasan permata dan yang keinginannya untuk bekerja memperbaiki (lembaga-lembaga keagamaan), badannya dimurnikan oleh sinar-sinar kebijaksanaan dan yang sepenuhnya mengetahui pengetahuan Sambhodi ...”

(ayat 13) “Setelah mendirikan dengan penuh pengabdian patungnya (sang raja?) yang ditahbiskan di dalam bentuk Mahakshobya ...”

Monumen penguburannya juga dipuja dengan gambar Siva.¹⁹

Tidak kurang penting dalam perkembangan

16 Krom berpendapat bahwa tantra ini sama dengan “Sang Hyang Tantra Bajradatu Subhuti. H.J.G. Gesch hal. 338

17 B.R Chatterje. India and Java.

18 Ibid. (diterjemahkan penulis).

19 Nag.song 43:5.

Tantrisme di Indonesia adalah kisah raja Adityavarman, seorang pangeran dari Sumatra yang catatannya telah ditulis pada prasasti ini²⁰ dari tahun 1269 Saka, atau 1347 setelah Masehi dari patung Amoghapāsa yang ditemukan di Candi Padang di Jawa Tengah. Isi utama catatannya adalah perayaan pembangunan patung Amoghapāsa yang dilakukan oleh acarya Dharmasekhara (ayat 2). Amoghapāsa di sini juga disebut dengan nama Gananaganja. Lebih jauh, prasasti ini berbicara tentang praktik-praktik bajik yang harus dipatuhi oleh masyarakat Buddhis (ayat 5). Pada ayat berikut prasasti ini terus memuja pemahaman yoga filsafat Mahāyāna. Ayat selanjutnya mengagungkan dewa dan dewi, Matanganisa dan Tārā. Menurut Prof. Kern, Matanganisa dan Tārā pastilah Amoghapāsa dan Saktinya dan barangkali mereka adalah aspek-aspek yang secara Buddhistik sesuai dengan Siva dan Durga. Setelah ini kita temukan sebuah ayat yang menyebutnya (Matanganisa) sebagai pemabuk dan jatuh cinta, menjalankan tarian mistik bersama Tārā.

Beberapa sarjana²¹ berpikir bahwa Matanganisa harus disamakan dengan Adityavarman dan permaisurinya Tārā, dan prasasti ini memperingati beberapa upacara Tantrik yang dijalankan oleh pasangan kerajaan. Ini semua adalah hal penting yang kami amati dari prasasti ini.

Prasasti lain yang ditemukan di Bukit Gombak²² pada tahun 1278 Saka, atau 1356 setelah Masehi yang

20 B.R Chatterje. India and Java.

21 Modern review 1930. Lihat Vajrayana.

22 B.R Chatterje. India and Java.

menyebut Adityavarman sebagai *Kāmarāja-adhimuktisadasmrtijna*²³ maksudnya Kama yang upayanya secara terus-menerus diarahkan pada *mukti*. Dengan kata-kata Dr. B. R. Chatterjee:²⁴ “Ini sesuai dengan babak yang di sini digambarkan di mana pasangan kerajaan melanjutkan tarian cinta mereka (pada aspek Matanganisa dan Matangini) di makam yang harum, menggemakan lagu-lagu cinta pada peri, di mana para pecinta dengan kunci-kunci rambut mereka, mencari tempat yang bisa dipercaya, tempat mereka menyenangkan diri mereka sendiri dengan kekasih mereka. Apakah babak secara keseluruhan di sini merupakan penjelasan tentang beberapa upacara cakra ?”

Praktek *panca makara*-nya juga diketahui pada prasasti ini, apa yang dipraktikkan oleh Kṛtanagara di Jawa Timur. Prasasti Raja Kubu²⁵ dari tahun 1300 Saka atau 1378 setelah Masehi adalah sebuah prasasti penguburan dan menjadikan pangeran inkarnasi Lokesvara. Jadi kami membahas secara umum karakteristik Buddhisme selama masa Kṛtanagara dan Adityavarman. Tak seorang pun ragu bahwa tipe Buddhisme yang diikuti oleh dua raja yang telah disebutkan di atas adalah Kalachakra Buddhisme, “satu-satunya aliran yang memuluskan jalan untuk sinkretisme dengan Saivisme dalam aspek Bhairava-nya.”

Sejauh ini kehadiran sekte Bhairava bisa ditelusuri kembali pada masa Airlangga di Jawa Timur, seperti dihubungkan oleh kisah penyihir janda tua, Rangda

23 B.R Chatterje. India and Java.

24 Modern review 1930. Lihat Vajrayana.

25 Stutterheim. Cultural Gesch. v. Indo. II. p. 37.

dalam Calon Arang. Kisah ini telah diringkas di sini, di mana kisah ini menghubungkan kisah perjuangan Airlangga dengan penyihir tua.

Pada awal abad ke-11 pangeran Bali, Airlangga menjadi raja Jawa. Ibunya adalah putri Jawa dan menikah dengan pangeran Bali yakni Udayana. Pasangan ini kemudian berkuasa di Bali, hingga suaminya Udayana, mencurigainya (ibu Airlangga, Mahendradatta) melakukan sihir jahat, mengasingkannya ke hutan. Ketika Udayana meninggal meninggalkan Mahendradatta seorang Randa. Ia bersekongkol untuk menggunakan murid-muridnya yang terlatih dalam ilmu hitam, untuk menghancurkan kerajaan Airlangga. Menurut Stutterheim, tempat perlindungan Bukit Dharma di dekat Kutri, Gianyar, adalah tempat penguburan penyihir terkenal ini. Di sini ia diabadikan dalam bentuk Dewi Durga.²⁶

Dari mana Indonesia mendapatkan Tantrayana? Ini sangat menarik untuk diketahui. Secara historis, kita tahu seperti dikatakan sebelumnya, bahwa ada hubungan erat di antara dinasti Sailendra dan dinasti Pala dari Bengal. Kita tahu juga bahwa Pala dari Bengal, Mahāyānisme adalah sangat populer di Bengal dan Magadha. Tetapi Mahāyānisme di sini diwarnai dengan Tantrisme dari awal periode Pala dan campuran ini sejauh ini menurunkan derajat Budhisme Mahāyāna khususnya pada abad ke-11 dan ke-12.²⁷

Mengamati sifat-sifat Tantrisme, B. R. Chatterjee

26 Stutterheim. *Cultural Gesch. v. Indo. II.* p. 37.

27 B.R Chatterje. *Indian Influences in Cambodia.* p. 258.

berkata: “... Tantrisme pada saat yang sama memodifikasi Saivisme di Bengal. Buddhisme Tantrik (atau Tantrayana) dalam periode ini secara perlahan kehilangan dirinya sendiri dalam pemujaan Saiva Tantrik. Lokēsvara dan Tārā menjadi bayang-bayang Siva dan Durga semata. Brahmana, yang memonopoli jabatan perdana menteri raja-raja Pala, pasti telah membantu memunculkan hal ini secara berturut-turut. Raja-raja Pala belakangan memasang gambar-gambar Lokēsvara. Tentu saja, bentuk Lokēsvara ini adalah seperti bentuk Siva dan dipuja dengan cara yang sama dengan ular sebagai hiasan.”

Hal yang sama juga dicatat di Kambodia seperti diamati oleh M. Finot²⁸ (bahwa gambar-gambar Lokēsvara di Angkor Thom memiliki kemiripan kuat dengan gambar-gambar Siva, bahwa para penentang pemujaan dewa (barangkali selama kekuasaan Yasovarman) menyebarkan beberapa dari gambar-gambar itu dengan kesalahan.

Beralasan bagi kita untuk berpikir bahwa Tantrayana diperkenalkan ke Indonesia dari Bengal selama periode Pala. Sir Charles Eliot²⁹ berpikir bahwa literatur Tantrik Indonesia menawarkan banyak kesejajaran dengan literatur Nepal, yang terdiri dari ajaran-ajaran para pendeta Buddhis Magadha dan Bengal selama periode Pala.³⁰

Sebelum kita menutup bab kita, tidak kurang penting disebutkan di sini adalah karakter dominan

28 B.R Chatterje. *Indian Influences in Cambodia*. p. 258.

29 B.R Chatterje. *Indian Influences in Cambodia*. p. 260-61; Eliot, *Hinduism and Buddhism*. Vol. III. 175.

30 Dr. Stutterheim. *Het Hinduism inde Archipel*. p. 41.

agama di Indonesia tentang pendewaan tokoh-tokoh penting. Tokoh-tokoh yang telah kita sebutkan dalam tulisan-tulisan kita pada halaman-halaman sebelumnya. Selama kekuasaan Sailendra di Jawa Tengah, kita tahu dari prasasti Canggal (778 setelah Masehi) bahwa raja Panangkaran mempersembahkan sebuah candi untuk Tārā, dan bahwa permaisuri pada saat kematiannya disamakan dengan Dewi Tārā ini.

Dalam periode Jawa Timur kita menjumpai banyak contoh. Airlangga yang berkuasa di Jawa Timur pada abad ke-11, pada saat kematiannya, ia dipahami sebagai inkarnasi Viṣṇu dan dikremasi di Belahan, di mana patung halus Viṣṇu di atas Garuda telah ditemukan.³¹ Ibunya Mahendradatta, pada saat kematiannya, monumen-monumen penguburannya dipuja dengan Dewi Durga yang berdiri di atas seekor banteng. Gambar ini ditemukan di Kutri, Bali.³²

Raja terakhir Singasari Kṛtanagara, yang adalah pemuja agung Buddhisme Tantrik setelah inisiasi Jinanya, disamakan dengan Mahākshobya, seperti dikatakan pada halaman sebelumnya. Tetapi menurut Nāgarakṛtagama sebuah gambar Siva dipersembahkan untuknya. Semua ini adalah beberapa contoh.

Semangat yang sama pendewaan orang-orang tertentu, kami menemukan di dalam sejarah keagamaan Kambojia. Kami menemukan banyak gambar dewa dan dewi yang mewakili raja dan permaisuri. Pada kasus laki-laki, penyamaan dilakukan dengan Siva, dan dengan

31 Ibid.

32 Ibid.

Dūrḡa perempuan. Dan semua ini disebut setelah orang-orang dengan hanya menambahkan Isvara dan Devi pada nama-nama pribadi. Jadi kita dapatkan nama raja Asovarman yang dinobatkan pada tahun 889 setelah Masehi.³³

Selama kekuasaannya ia mendirikan dua patung Siva yang disebut Mahāpatīsvara dan Indravarmasvara. Ayah raja adalah Indravarman dan kakeknya adalah Mahāpativarman. Mereka dipuja sebagai Siva. Dua patung Dūrḡa juga ditahbiskan pada tempat yang sama dan disebut Indradevi dan Rajendra-devi, nama ibu nenek raja. Patung-patung ini ditemukan di candi Loley.³⁴ Lebih jauh Jayavarman VII (1128 setelah Masehi) mendirikan sebuah patung ibunya, dipuja dengan permata, dan patung ini mengambil bentuk *Pranḡāparamitā*.³⁵ Terdapat lebih banyak contoh pendewaan para tokoh penting semacam itu sebagai Dewa dan Dewi Brahmanis dan Buddhis.³⁶ Praktek pendewaan seseorang sangat umum pada prasasti-prasasti dari abad ke-9-ke-12.

Jadi kami telah menunjukkan di sini karakteristik sama dari religi Hindu di Indonesia dan Kambodia. Ini menunjukkan kombinasi karakteristik pemujaan leluhur dan pemujaan para dewa. Tetapi karakteristik-karakteristik semacam itu tidak asing pada Hinduisme India. Sir Charles Eliot telah menunjukkan adat kebiasaan yang menggambarkan Dewa sebuah kuil dengan nama pendirinya. Ia berkata: “Pada Pattadakal (wilayahnya

33 Inscription Sancrites de Campa et du Cambodia. p. 325.

34 Ibid.

35 B.E.F.E.O t. vi. p. 44

36 Further see Dr. B.R. Chatterjee Indian Influences in Cambodia.

menawarkan sedemikian banyak poin kemiripan dengan Kamboja), raja Vijayādityā yang mendirikan sebuah candi Vijayēsvara, dan permaisuri Lokamahādevi dan Trailokya-mahādevi mendirikan candi-candi Lokesvara dan Trailokēsvara.³⁷

Contoh lain, menurut prasasti Kurgod³⁸ yang ditemukan di distrik Bellary (Kepresidenan Madras) dari tahun 1181 setelah Masehi seorang raja yang disebut Racamalla dianggap Siva dan roh-roh pengikutnya. Kemudian setelah kematian sang raja, ia diterjemahkan menjadi Salokya di surga Siva, selanjutnya muncul di bumi sebagai perwujudan Siva dalam bentuk lingga Svayambhuva (diciptakan oleh diri sendiri) di Kurgod. Lingga ini dipuja dengan nama Udbhava-Rācamallēsvara.

Terkait dengan adat istiadat Bengal Dr. B. R. Chatterjee berkata:³⁹ “Di antara masyarakat Bengali pada masa ini, ketika berbicara tentang hubungan yang terpisah, kita berkata Īsvara dan sebagainya. Gagasannya adalah bahwa setelah kematian orang bersatu dengan Tuhan.” Di Indonesia (Bali) adat kebiasaan semacam itu sangat umum, bukan Īsvara, mereka akan menyebut “Bhatara” yang berarti sama.

Setelah mempertimbangkan adat istiadat yang lazim di negara-negara yang berbeda seperti Kamboja dan India sendiri, sekarang sulit untuk menarik kesimpulan apakah adat-istiadat ini berasal dari India atau tidak. Berkata bahwa adat istiadat ini berasal dari India adalah pernyataan gegabah, karena di Indonesia di

37 Sir Charles Eliot. *Hinduism and Buddhism*. Vol. III. p. 116.

38 *Eigraphica Indica* Vol. XIV. No. 19. Pp. 279-281.

39 Dr. B.R. Chatterjee *Indian Influences in Cambodia*. p. 246.

mana pemujaan leluhur sangat lazim, pemujaan leluhur yang telah meninggal untuk posisi sangat tinggi telah menjadi sesuatu yang alami. Saya akan katakan, jika elemen ini datang dari India, ini hanya akan memungkinkan penerimaan Hinduisme untuk masyarakat Indonesia.





Pustaka Veda

Saat membaca literatur klasik Indonesia, orang sering menjumpai kata “Veda”. Kadang-kadang empat Veda disebutkan dengan nama itu. Ini bisa mengarahkan seseorang untuk berpikir bahwa keempat Veda Hindu juga ditemukan di Indonesia. Tetapi sejauh keempat Veda itu dipahami seperti dikenal di India, tidak ditemukan di tanah Indonesia. Brahmānda-Purāṇa menyebut empat Veda, yakni Rig-Yajur-Sama dan Atharvaveda. Purāṇa ini juga menyebut secara detail tradisi asal-usul dan penulisnya. Penting dicatat bahwa menurut Purāṇa ini Veda adalah perwujudan dari Dharma.

“Ndyā kari patontonan ikan dharma rwa”?

Kriya san hyan Caturveda, sira makavak dharma rwa majarakena ṅ cāra san sādhu” (di manakah tempat saat manusia bisa menemukan dua dharma? Lihat, itu merupakan wujud dua dharma untuk mengajarkan

perilaku kebajikan). Nama Sruti adalah nama lain untuk Veda juga disebutkan (20-30). “*Mankana rinukti nira n Sruti naran San Hyang Caturveda.*” (Jadi demikianlah penjelasan bahwa Sruti adalah nama keempat Veda itu).

Tetapi jika kita tidak menemukan Veda sesungguhnya, seperti Veda yang dikenal di India, kemudian apa yang dimaksud oleh masyarakat Bali dengan kata Veda? Nama-nama keempat Veda ini dikenal baik oleh para pendeta dan masyarakat Bali. Dr. Friedrich¹ menyebutkan nama-nama Catur Veda sebagai Rig-Yajur-Sama dan Atarvaveda, dan diduga bahwa kitab-kitab ini dibawa dari Kediri dan Majapahit. Tetapi meskipun demikian pendapatnya, masih belum terdapat bukti jelas tentang kelaziman nama-nama ini.

Di Lombok Catur Veda dikenal sebagai *Sang Hyang Ongkara* atau *Sang Hyang Veda*. Lebih jauh, dalam maklumat-maklumat Raja dikatakan bahwa terdapat rahasia sangat bagus bahwa mereka mengandung jiwa dari semua kitab suci dan kebenaran tertinggi.² Menurut Kat Angelino³ Catur Veda Lombok yang juga disebut dengan nama yang sama dalam bab utama mereka berisi dewa-dewa, upacara-upacara untuk mereka yang sudah meninggal, sesaji dan Sama Veda berisi upacara-upacara untuk mereka yang masih hidup.

Belakangan telah terdapat banyak spekulasi tentang Veda. Goris telah meringkas spekulasi-spekulasi ini dalam karyanya tentang teologi Jawa dan Bali⁴ dan

1 Gonda. O.J. Br. Pur. P. 82

2 Kat Angelino: Mudras auf Bali. P. 59.

3 Ibid.

4 Goris. Bijdr. OJB. Theology. 136-149.

mereka yang tertarik dirujuk pada karya ini. Secara singkat, apa yang ia katakan tentang Veda adalah sebagai berikut: “Fakta bahwa apa yang dipahami oleh masyarakat Bali tentang Veda, bukan sesuatu yang lain, bukanlah sebuah tebakan; ini tampak dari *Vivāha*, di mana *gudha-mantra* telah diterjemahkan ke dalam resensi Veda oleh masyarakat Bali. Demikian juga halnya dengan intisari Budha-Veda hanyalah berisi beberapa rumusan Buddhis.”

Harapan tetap hidup di antara beberapa sarjana bahwa keempat Veda yang asli akan ditemukan suatu hari di Bali atau di tempat lain di Indonesia. Sejauh ini telah berakhir dengan penemuan S. Levi⁵ yang mengumumkan bahwa apa yang dimaksud oleh pedanda (para pendeta) ketika berbicara tentang empat Veda hanyalah empat bagian dari Upanisads yang secara berturut-turut dikenal sebagai kepala (*siras*) dari Rig-Yajur-Sama dan Atharva Veda.⁶ Jadi teks yang dikenal di Bali dengan nama Catur Veda menurut S. Levi tidak lain adalah *Nārāyanātharvasīrsopanisad*. Di samping teks ini, terdapat bagian lain dari Gāyatri⁷ yang telah ditemukan di Bali. Pedanda baru belakangan mengetahui bahwa ini merupakan bagian dari Gāyatri-mantra. Bagian dari Gāyatri yang ditemukan di Bali ini adalah “*Bhargodevasya dhīmahi*”. Teks penuh harus ditemukan di Sukla Yajurveda, bab 36, ayat 3 yang berbunyi sebagai berikut:

“*Bhūrbhuvah svah tatsaviturvarenyam bhargo
devasya dhīmahi, dhiyo yo nah procadoyat*”.

5 Sankrit text from Bali.

6 Ibid.

7 Bijdr. O.J.B Theology by Goris.p. 44.

Kemudian muncullah penemuan ketiga dari bagian mantra Vedik ini. Mantra ini dikenal di Bali dengan nama Sivasūtra dan diucapkan, menurut S. Levi,⁸ setelah Catur-Veda dan menurut Goris⁹ ini terjadi setelah Sirovistam Mantra dari Vedaparikrama tetapi sebelum bagian Gayatri yang telah disebutkan di atas. Di sini bisa kita kutip mantra dari MS. P. Goris:

- a. *Om (sivasūtram), Yajnapavitam paranam pavītram prajāpa āyusyam balamastu tejah*
- b. *Paraguhyātmatriganam trigamātmakam ariveni kṣitisuryaprakāṣam candrakotihṛidayam.*
- c. *Iti vedamantram gāyatri māntra-māntra Sadaksara Sarvadevapitā svayammu*
- d. *bhargo devasya dhīmahi.*

Menurut catatan Dr. Goris¹⁰ yang disediakan oleh Prof. Caland, mantra pertama tertuang dalam *Kāthaka Aranyaka*, dalam *Bauddhāyana*, *Vaikhānasa* dan *Pāraskara Grhyasūtras*, dengan demikian mantra ini menjadi bagian dari periode Vedik belakangan. Mantra ini tidak lengkap dan harus dibaca sebagai berikut:

- a. *Yajnopavītam paranam pavītram prajāpateryat mahajam purastāt;*
Āyusyamagyam paratimunca subhram prajnopavītam balamastu tejah.

8 Sanskrit text from Bali.p. xvi.

9 Mss.p. 44 (Bijdr. O.J.B Theology).

10 Goris. Bijdr. O.J.B Theology

Mantra kedua (b) termasuk bagian terakhir dari Caturveda, yang disebut Atharvavedasiras dan Vedasiras karena mereka disebut dan diucapkan oleh pendeta (pedanda) pada hari-hari penuh dan bulan baru. Temuan S. Levi tentang teks yang disebut *Nārāyanātharvasīrsa* (atau siras) Upanishad, disebut oleh pendeta di Bali Catur-Veda, menjelaskan penelitian tentang budaya India di luar India. Secara kultural dan juga historis temuan ini memberi kita gagasan lebih jelas untuk memahami hubungan India dan Indonesia.

Nārāyanātharvasīrsa (atau siras) Upanishad menjadi bagian dari *Atharvasīrsapanca*. Keempat yang lain adalah Siva-Ganapati-Surya- dan Devi-Atharvasiras. *Atharvasīrsa-Upanishad* adalah salah satu dari 112 Upanishad. S. Levi¹¹ berkata bahwa ia menemukan Upanishad ini dalam sebuah daftar teks pembersihan dalam Gautamadharmasūtra XIX, 12 dan Vasisthadharmasūtra XX, 9 dan XXVIII 14. Seorang siswa dari perbandingan agama akan secara alami ingin mengetahui Hindu di India.

Di sini saya memberi beberapa rujukan pada tulisan-tulisan beberapa sarjana. S. Levi¹² berkata bahwa *Atharvasīrsapanca* mendapatkan penghormatan tinggi di antara sekte ini: dengan demikian Ganapati—dengan Gānapatyas, Nārāyana — dengan Vaiṣṇavas dari aliran-aliran Madhava dan juga Ramanuja: Siva dengan Saivas, Surya—dengan Sauras, Devi — dengan Sāktas.

Kami juga merujuk pada pendapat Dr. Binaytosh

11 Sankrit text from Bali. p. xvi.

12 Ibid.

Bahttacharya yang dikutip oleh S. Levi. Ia berkata: “Tampak terdapat kemungkinan bahwa Upanishad-Upanishad ini dipilih oleh semua kelas masyarakat untuk Veda-Veda yang berbeda, dan bahwa mereka memiliki hubungan yang lebih erat dengan sistem-sistem filsafat dan Tantra daripada dengan Veda-Veda ini. Upanishad-Upanishad ini tidak diucapkan setiap hari tetapi hanya pada kesempatan-kesempatan penting, tetapi diperintahkan bahwa Upanishad-Upanishad berbeda ini harus dijalankan untuk mengingat semua pengikut sekte-sekte berbeda yang telah disebutkan di atas.” Kata Pandit Harisankar Shastri¹³ sendiri yang adalah Vaiṣṇava Vallabhacharya. Ini diambil dari komentarnya tentang *Nārāyanātharva sīrsopanisad*, Kiranāvalī. Ia berkata:

*“Asyā Upaniṣhad pāte sāsti gotrādiniyamah/ye
ca kilātharvanah, vaisnavā vā pancadevopāsakā
vā smārtāste sarve api hiyamena patanti
nārāyanopanisadamenam/kim tu ye yājusāh,
tatrapi ye ca taittīriyām hiranyake sīyām ca
sākhāmanusaranti, te sarve api
mahānārāyanopanisadam patanti,
naivātharvanim/aparam ca ya yāyusā api
mādhyandināh kānvā sca bhavanti te tu na
mahānārāyanopanisadam, api tu nārāyanathar
vasīrsaparapayāryamimamevopanisadam
patanti”*

“Tidak ada spesifikasi gotra terkait dengan

13 Dikutip oleh Levi. Sankrit text from Bali.

pembacaan Upanishad ini. Ātharvana Smartas, apakah Vaiṣṇavas atau para pemuja Lima Dewa (yang dipuja di dalam lima Ātharvasirsopanisads) harus membaca Upanisad ini. Seperti halnya untuk Yājusas, di antara mereka yang mengikuti Taittirīrya atau Hiranyakesīya sākḥā (dari Kṛsna Yajur Veda), semua membaca Mahā Nārāyanopanisad; mereka tidak membaca Ātharva Veda. Tetapi, Yājusas yang menjadi bagian dari Mādhyandina atau Kānvasākḥā (Sukla Yajurveda) tidak membaca Mahā Nārāyana, tetapi Nārāyana Atharvasirsa Upaniṣad.”

Lebih jauh, kita tahu dari *Rgvedīya Brahmasamuccaya*¹⁴ bahwa *Rgvedīya Brahma* digunakan untuk pembacaan Nārāyana Atharsirsa yang membentuk salah satu dari pembacaan pagi mereka. Pertama muncul Nārāyana yang diikuti oleh Dewa-dewa lain seperti telah disebutkan di atas. Pokok persoalan lain yang pantas disebutkan di sini adalah bahwa menurut O. Schrader¹⁵ “kumpulan ini (yang terdiri dari 52 Ātharvana Upanisads) terbatas pada India Utara, dan dengan demikian juga *Ātharvasirsapanca*, di mana kita memiliki satu salinannya (di perpustakaan Adyar) meskipun ini tidak berarti langka.”

Jadi dengan menilai pendapat-pendapat yang berbeda kita tahu bahwa di India praktek pembacaan

14 Sanskrit text from Bali. S.Levi.

15 Catalogue of sank. MSS. Adyar Library. Vol. I. Madras. 1908.

mantra ini berbeda tidak hanya dari satu tempat ke tempat lain, tetapi juga dari waktu ke waktu, juga dari satu sekte ke sekte lain. Di Bali praktek ini terjadi dua kali dalam satu bulan dan ini terjadi pada hari-hari penuh dan bulan baru. Bisakah kita menarik kesimpulan dari ini semua bahwa *Nārāyanātharvavedasīra* yang sekarang ini ditemukan di Bali berasal dari India Selatan?

Sebuah jawaban definitif tampaknya tidaklah mungkin. Tetapi jika fakta seperti disajikan oleh Schrader ini adalah benar kita bisa katakan dengan yakin bahwa dalam Hinduisasi Jawa dan Bali, India Selatan merupakan bagian pentingnya. Dan banyak hal tidak akan dipertanyakan. Teks¹⁶ dipublikasikan oleh S. Levi, ketika ia bisa menyusun berdampingan teks Bali dan India dan memberi kita pemahaman bahwa meskipun terdapat banyak kesalahan dan juga ketidaklengkapan, Rg-, Yajur dan Sama Vedasiras masih bisa dipahami meskipun bukan tanpa kesulitan. Tetapi *Ātharvaveda-sīras* (*Ātharvasīras*) sama sekali berbeda dari versi aslinya, dan tampak bahwa karya ini telah disusun di Jawa atau di Bali. Dalam hubungan ini penulis mengatakan hal sebagai berikut:¹⁷

“ ... *Sīra* keempat tidak memiliki kesamaan dengan *Ātharvavedasīras* dari Upanisad. Di sini sekali lagi, segala sesuatu menjadi kabur dan kacau ketika kita harus berhadapan dengan Veda keempat. Tanggung jawab di sini tampaknya

16 Sanskrit text from Bali.

17 Ibid.

tidak jatuh pada masyarakat Indonesia; India sendiri tampak bertanggung jawab dalam masalah ini. Di antara banyak MSS dari Upanisad ini disimpan di Perpustakaan Tanjore (Katalog oleh P. P. Sastri, Srirangam, 1928, tiga MSS 1131-1133 hanya menggunakan pembagian Adhyāya; hanya tiga Khanda pertama ditemukan di dalam MSS ini; pembacaan-pembacaan secara luas berbeda dari pembacaan-pembacaan yang ditemukan dalam volume cetak ini ...¹⁸ Oleh karena itu, kita bisa yakin bahwa ada beberapa pengurangan Upanisad ini yang hanya berisi *sīras* dari tiga Veda kecuali Atharva. Kemudian ketika kesenjangan ini harus ditutup, mungkin di Bali sejenis permainan berhubungan dengan fragmen-fragmen yang diambil dari sumber-sumber lain. Ini menjelaskan kesenjangan bagian teks ini yang telah saya catat di tempat-tempat yang berbeda. Tampaknya ditemukan dalam penyebutan Sūrya dan Ganapati beberapa pengingat yang tidak begitu jelas tentang empat Upanisad lain dari *Ātharvasīrsapancaka*.”

Pengamatan lebih lanjut menyatakan bahwa kehadiran *Nārāyanātarvavedasīras* di Bali, tidak berarti bahwa Viṣṇuisme pernah memainkan peran penting dalam sejarah agama-agama di Indonesia. Sejak awal periode Hindu Saivisme di Indonesia, Budhisme telah menjadi agama dominan masyarakat. Kadang-kadang

¹⁸ Sanskrit text from Bali. “Caturveda”. P. xviii.

muncul kembali Vaiṣṇavisme¹⁹ tetapi ini tidak banyak berarti dibandingkan dengan kedua sekte tadi.

Jadi sejauh ini pencarian akan Veda awal di Indonesia berakhir dengan penemuan S. Levi tentang *Nārāyanātharvopanisad* yang menurutnya adalah apa yang sebelumnya disebut oleh para pendeta Bali dengan nama Caturveda. Ini sama sekali tidak berarti bahwa kemungkinan-kemungkinan penemuan Veda lain tertutup. Literatur klasik banyak tersebar di antara masyarakat, khususnya para pendeta. Kesempatan penemuan baru selalu di sana.



19 Lihat di bab. On Religion.



Literatur-Literatur Rahasia

5.1 *Brahmānda Purāṇa*

Dari judulnya, kita mungkin berpikir bahwa sastra teologis klasik adalah sama seperti *Brahmānda Purāṇa* berbahasa Sanskerta yang ditemukan di India. Karya sastra ini bukan hasil terjemahan harfiah atau salinan dari karya Sanskerta asli. Namun, teks ini tampaknya mengikuti alur *Purāṇa* India. Menggunakan ungkapan Dr. J. G. Gonda yang melakukan sebuah penelitian khusus tentang teks ini:¹ “Hanya ada beberapa yang tidak berhasil saya temukan di dalam teks Sanskerta.” Hal ini berarti bahwa di sana-sini terdapat beberapa perubahan di dalam teks Indonesia (Jawa Kuna). Salah satunya terlihat pada bagian pembukaan. Seperti halnya *Brahmānda Purāṇa* Sanskerta yang mengisahkan kisah penciptaan dan peleburan, teks versi Jawa Kuna juga

1 Gonda, Br. Pur. Jawa Kuna hal. 16.

banyak mengandung spekulasi-spekulasi filosofis.²

Bagian ini dimulai dengan cerita Maharaja Adhisīmākṛṣṇa, penguasa Bhāratawarṣa. Kemudian dilanjutkan dengan kisah Romaharsana, seorang pertapa murid Bhagawan Byāsa (Vyāsa) yang memahami *Purāṇa*. Romaharsana diminta langsung oleh sang raja untuk membacakan *Purāṇa* pada sebuah helatan pesta besar yang diadakannya. Latar tempatnya adalah hutan Naimisa. Komposisi *Purāṇa* tersebut kemudian dikaitkan dengan Byāsa.

Purāṇa Sanskerta, yang terbagi menjadi delapan belas jilid, mengisahkan pemujaan kepada Brahmā, Vishnu dan Mahesvara. Tetapi, dalam *Brahmānda Purāṇa* Jawa Kuna terdapat kisah tentang proses penciptaan dan proses evolusi yang sangat mirip dengan konsepsi *Sāṃkhya*.

Berikut adalah kutipan beberapa bagiannya: (Br. Pur. 6:10.15).

“Nuni rin āsitkāla ralwa bhattāra Brahma mahyun anrstya jagat. Prathama rāmbeccha naran ika. Iccha nira ya ta nimitta nin pangeḡo nin guna pinakawāk nin Pradhana. Metu tan Mahān Sanken Ahenkarametu tan Ekādasendriya lawan Tan-mātra. Sanken panca Tan-Matra, metu tan panca Mahabhuta, ya ta temahan tuda bhuvana. i, jero anda ṅke tan sapta-pātālā.” (“Di masa lalu, Dewa Brahmā ingin menciptakan dunia. Keinginan pertama adalah penyebab yang

2 *Sargas ca pratisargas ca vamso manv-antorāni ca/ vamsa nucaritan cai'va puranam panca-laksanam/ Kūrma Purāna* 1.12. *History of Indian Philosophy*. hal. 496. Vol. III. oleh Das Gupta.

membangkitkan *tri guna* yang membentuk tubuh materi awal. Dari situ kemudian *Mahān* (*Mahāt* ‘intelekt’) mulai mengada. Dari *Mahān* muncul *Ahankāra* (‘ego’). Dari *Ahankāra* muncul sebelas indera dan lima unsur halus. Dari kelima unsur halus ini muncullah lima unsur kasar. Semuanya terakumulasi menjadi telur dunia. Di dalam telur ini terdapat tujuh bagian dunia bawah’).

Ini adalah apa yang kita temukan di dalam teks Jawa Kuna sebagai sebuah pendahuluan untuk topik ini.

Sekarang mari kita lihat bandingkan dengan konsep *Sankhya* mengenai proses evolusi tersebut:³

“*Pakṛter mahāms tate ’hankāras tasmād ganasca sodasakah/tasmād api sodasakat pancabhyah panca-kūtāni/*”⁴

(‘Dari *Prakṛti* muncullah *Mahāt* (*buddhi*). Kemudian *ahankāra*, kemudian secara keseluruhan berjumlah enam belas, dan yang lima muncul dari yang enam belas ini, kemudian muncullah unsur kasar’).

Jadi, prinsip evolusi *Sankhya* diterapkan dalam hal ini dan kemudian terdapat penjelasan bahwa organ-organ yang disebutkan di atas berada di dalam sebuah telur, (*Brahma + anda*).

3 (S.S.S. Sastri) *Sāṁkhyakārikā of Īsvara Kṛsna*.

4 Catatan: Ejaan dalam terjemahan ini diusahakan sesuai dengan tesis Ida Bagus Made Mantra yang asli. Kalaupun terdapat ketidaksesuaian dan ketidakkonsistenan ejaan seperti halnya terdapat dalam bahasa Sanskerta, hal tersebut diabaikan untuk menjaga orijinalitas.

Dengan demikian, dikatakan (dalam *Purana* penerj.) bahwa dunia ini diciptakan dari sebutir *Anda* atau telur, melalui penebusan Brahma. *Anda* ini dipenuhi dengan *deva*, *dānava*, *naga*, manusia dan binatang. Makhluk-makhluk hidup tersebut diciptakan oleh Brahma. Dari spiritnya muncullah empat ṛṣi, yakni Sanandana sebagai anak laki-laki tertua, Sanaka adiknya ..., setelah itu Sanat-kumāra. Di dalam resensi India nama-nama ini juga muncul.⁵ Akan tetapi, di beberapa bagian ketiga nama itu disebutkan dan di bagian lain berjumlah empat, yaitu Sananda, Sanaka, dan Sanātana, serta Sanatkumara. Kemudian dilanjutkan dengan penciptaan Devarṣi, seperti Marici, Angira, Pulastya, Pulaha, Kratu, Daksa, Atri, Vaistha. Dengan demikian, seluruhnya berjumlah sembilan, yang juga disebutkan di dalam teks (*Purana* penerj.) India.⁶ Sang pencipta kemudian melupakan ciptaan kakeknya (*grandfather*), lalu mulai memberi wujud kepada Paramesvara (Siva) sebagai Dewa tertinggi. Ini kemudian memberi petunjuk mengenai pengaruh Siwaisme. Ia (Siva) juga dikaitkan dengan nama Pitāmaha. Ia juga dikenal dengan nama-nama berbeda, seperti Rudra, Bhava, Sarva, Īsa, Bhima, Ugra, Mahādeva.

Sebagai wujud tubuh-Nya, Ia peroleh dari ayah-Nya Matahari, air, bumi (tanah), angin, api, ether. Air sebagai tubuh-Nya memberi alasan bagi para pendeta dan para istri mereka untuk mempertimbangkan bahwa tidak baik kiranya jika mandi sambil kencing atau

5 Sarkar, *Indian Influences on Javanese Balinese Literature*, hal. 29 (vide 9 Adhyaya, bait 67-68).

6 Ibid. (bab 9 bait 63-64).

mengeluarkan ludah, dan kemudian meludah atau muntah. Semua itu (dalam wujud air pen.) merupakan manifestasi dari Bhattāra Guru, yang merupakan anak dari Brahma (*ndah nahan pasarira Bhattāra Guru mwan aran ira pinakanakde bhattāra Brahma. Br. Pur. 7:30*). Nama Beliau yang lain adalah Aṣṭatanu (penguasa 8 tubuh) atau kadang-kadang disebut juga Aṣṭasamjna. Ia selalu dipuja oleh para pemujanya karena ia adalah pemberi keberuntungan. Setelah itu muncullah dua ciptaan lainnya, Samkalpa dan Dharma.⁷ Kemudian muncullah Daksa dari mulut-Nya;⁸ Bhagavān Marīci dari mata-Nya; Rudra dari ahaṁkāra-Nya, Bhṛgu dari hati-Nya; Aṅgira dari mulut-Nya (*wak-indriya*); Bhagavān Pulastya dari wyāna-Nya; Bhagavān Atri dari telinga-Nya (*Srota*); Wasistha dari Sumāna-Nya dan Kratu dari Apāna-Nya.

Selanjutnya adalah penciptaan para Dewa, Asura, Pitara dan manusia dari mulut, tangan, pikiran, roh, secara berturut-turut oleh-Nya (*mukha, jaghana, lambu, pāsua*). Juga, kilat, petir, awan, (langit) kemerahan, pelangi, nyanyian pujian Veda, teks-teks persembahan semua berasal dari tubuh Brahma. Juga meliputi tumbuhan, binatang, yaksa, dsb. (*Br. Pur. 8:25:30*). Apa yang ingin disampaikan adalah bahwa segala sesuatu di bumi datang dari Brahma. Setelah menyebutkan semua

7 Tentang penciptaan Samkalpa dan Dharma juga disebutkan dalam *Purāna. Mārka. Pur. 50.7; Kmd. Pur. 1,5,72 dan Linga Pur.1, 70, 184.*

8 Wilson. *Visnu Pur. I. 102.* Dalam beberapa *Purana* seperti *Bhāgavata, Linga* dan *Vayu-Purana*, penciptaan juga dikaitkan dengan tubuh dari nenek moyangnya (*progenitor*). Namun, berdasarkan Gonda, penulis dari terjemahan *Br. Pur. Indonesia (Jawa Kuna)* mengatakan bahwa *Br. Pur. Indonesia* memiliki kesamaan dengan *Vayu Pur.*

ciptaan ini dikatakan bahwa semuanya lahir disertai dengan perbuatan baik dan buruk masa lalu. Jadi, pada intinya yang dibicarakan adalah doktrin Hindu tentang *Karma*.

Penjelasan di atas diikuti dengan penjelasan tentang asal-usul empat kasta yang khas dari masyarakat Hindu. Terdapat doktrin yang mengatakan bahwa keempat kasta ini muncul dari Brahma. Proses penciptaannya dijelaskan sebagai berikut. Dari mulut-Nya dilahirkan Brahmana, kemudian muncul Ksatriya dari lengan-Nya, selanjutnya muncullah Vaisya dari paha-Nya, dan yang terakhir yang paling rendah adalah Sudra dari kaki-Nya. Begitulah penjelasan yang sering ditemukan dalam sastra Hindu.

Pada bagian selanjutnya kita jumpai penjelasan tentang kelahiran dua anak, yakni anak laki-laki dan anak perempuan yang disebut Adharma dan Ahimsa, secara berturut-turut (*metu tan rare lakibi, San Adharma laan San Ahimsa. Br. Pur. 8.5*). Selanjutnya terjadilah penciptaan Svāyambhuva Manu dan Bhattāri Satarūpā (8.10). Dari keduanya lahirlah Ratih yang menikah dengan dewa cinta Kāma. Dalam hal ini terdapat sedikit perbedaan dari resensi India, yang mana Ratih digambarkan sebagai istri dari Swayambhūva Manu,⁹ tetapi bagian resensi lainnya sama¹⁰ seperti yang ditemukan dalam teks Indonesia. Namun, sebenarnya terdapat bagian yang hilang dalam teks Indonesia, yaitu “*San hyan Kāma mastrī... san Harsa*” (*Br. Pur. 9.5*). (Dewa Kāma memiliki seorang istri ... (dan anak laki-

9 *Br. Pur.* India. bait 13 dalam *adhyaya* 10.

10 *Ibid.* bait 37.

laki?) Harsa.). Faktanya kita hanya bisa berspekulasi dan berharap bahwa hal ini dapat dikatakan benar menurut *Purana* India, seperti *Brahmanda Pur.* dan *Vāyu Pur.* 10.37 yang menyatakan: “*Kāmasya harsah putro vai devyām, Ratiyam vyajāta*”. Kemudian penjelasan tersebut diikuti gambaran detil dan kelanjutan genealogi Svayambhūva Manu, dan hubungannya dengan sembilan Davaṛṣi. Kita dapat menjumpai nama Buddha, yang telah dijelaskan sebagai anak dari Boddhi.

Pada bagian selanjutnya terdapat pembicaraan mengenai Brahma dan Nīlalohita, yang Ia minta untuk menciptakan keturunan (*Prajāh Srjeti Br. Pur.* 9:15). Nilalohita di sini adalah Siva –yang Merah, dengan tenggorokan berwarna merah yang menikahi Sati dan memiliki seribu keturunan. Kemudian Srī disebutkan sebagai anak perempuan Bhr̥gu, yang merupakan istri Vishnu. Tetapi di Bali Srī juga dikenal sebagai istri Siva.¹¹ Kemudian Sarasvati adalah istri Parnamāsa, yang juga dapat ditemukan dalam resensi India.¹² Agni disebut sebagai anak laki-laki Angira dan Smṛti. Agni menikahi Sadvatī dan melahirkan dewa hujan Parjanya.¹³

Friederich¹⁴ menyebut bahwa Ksatriya dari Daha atau Kediri merupakan keturunan dari ṛṣi Pulaha; jadi, dinasti kerajaan ini menelusuri silsilah keturunannya menyangkut salah satu Devarsi. Tetapi pandangan ini

11 Vrh. Bat. Gen. deel. XXII. hal. 38. *Voorloping Verslag Van Bali.*

12 Bab 29. bait 10-11 (*Br. Pur.*). Dalam *Vṛtta sacaya* Jawa-Kuna disebutkan, “sarasvati adalah istri dari Brahma”. (Sarkar. Lit. Jav. Bal. hal. 31),

13 Sloka 17 dalam Bab 29 resensi India (ibid). *Br. Pur.*

14 *Voorloping verslag van het eiland Bali.* hal. 11 *Lste stuk.*

kemudian disanggah oleh Gonda¹⁵, dalam penelitian khusus terkait hal tersebut. Ia menyatakan bahwa terdapat kekeliruan dalam pembacaan Friederich tentang teks ini. Di dalam teksnya disebutkan “*Sireka manak ksatriya dlaha*”. Kekeliruan Friderich menurut Gonda terletak pada pembahasan kata “*dlaha*” sebagai “Daha”. Kata ini menunjuk pada keluarga kerajaan Kediri. Dengan demikian terdapat kerancuan yang mengubah keseluruhan makna teks. Jadi, menurut penafsiran Gonda, dan tidak ditemukan bukti yang mengatakan tentang raja Daha yang menelusuri silsilah keturunannya sebagai salah satu dari Devarṣi. Seperti halnya pada bagian mengenai divisi dunia, *Brahmāṇḍa Purāṇa* Indonesia Kuna (Jawa Kuna pen.) menyebut tujuh nama, yakni Jambudvīpa, Sakadvīpa, Salmalidvīpa, Gomodadvīpa, Puṣkaradvīpa, Kroncadvīpa, dan Kusadvīpa.

Svāyambhuva kemudian berkuasa atas semua *dvīpa* tersebut, dan setelah itu, tujuh cucunya yang menggantikannya sebagai penguasa seluruh *dvīpa*. Ketujuh cucu dimaksud adalah Āgnindra, Medhātithi, Jyostimān(ta), Awya, Sawana, Dyutiman(ta), dan Bapusmanta. Nama-nama ini sesuai dengan teks India, *Mārḱ. Pur.* (53,15) kecuali Avya (Bhavya). *Brahmāṇḍa-, Vāyu-, Mārḱ-* dan *Visnu-Purāna*, semuanya membicarakan ketujuh *dvīpa* tersebut dan para penguasanya. Ketujuh *dvīpa* tersebut juga disebutkan di dalam teks Saptabhuvana¹⁶ di mana kita menjumpai... “*dīpa, jambudīpa, sangkadīpa, salmadīpa, gomendīpa,*

15 Gonda, Pendahuluan *Br. Pur.* Jawa Kuna, hal. 18.

16 Goris. Bydr. *O.J.B. Theology.* hal. 111.

samadipa, krosadwipa.”

Agnindra di dalam teks India adalah Agnindra.¹⁷ Agnindra adalah penguasa Jambudvīpa. Ia memiliki sembilan anak laki-laki, yaitu Nābhi, Kimpurusa, Ariwarsa, Ilāvṛta, Ramyaka, Hiranyaka, Kuru, Bhadra, Ketumāla. Di sini Nābhi adalah anak laki-laki tertua. Nama-nama ini juga terdapat di dalam teks India dengan sedikit modifikasi seperti Nabi, Ramya, Hiranvan. Disebutkan juga bahwa mereka berkuasa atas sembilan bagian Jambudvīpa: Nabhi berkuasa atas wilayah Selatan Himavat dan di Utara, Kimprusa di Selatan Himakūta, Ariwarsa atas wilayah yang disebut Nisādha dan juga di bagian selatannya. Di tengah wilayah itu terdapat Semeru tempat ditemukan Meru yang dikuasai oleh Ilāvṛta; Ramyaka atas Nīla, Sveta berkuasa atas wilayah Utara Nila dan ia juga berkuasa atas sebuah gunung. Lalu ke arah Utara dari wilayah ini terdapat kerajaan Hiranyaka.

Kuru berkuasa atas wilayah Utara Sṅgawan dan Bhadrāsva berkuasa atas wilayah Timur Mālyawān. Yang terakhir adalah Ketumāla yang berkuasa atas bagian Barat Gandhamādana. Perbedaan yang dikemukakan oleh Mr. Sarkar¹⁸ tentang Badra sebagaimana disebutkan dalam teks Indonesia dan teks India adalah Badrasva. Terdapat sedikit kekeliruan karena jika kita terus membacanya kita juga menemukan nama Badrasva, yang merujuk kepada sosok yang sama.¹⁹ Tetapi modifikasinya tetap diperuntukkan bagi Ramayaka, Hiranyaka dan yang maksudnya adalah Ramya (*Br. Pur.* India 1. 14, 46; *Vayu*

17 Sarkar. *Bal. Jav. Literature.* hal. 31.

18 Sarkar, *Jav. Bal. Literature.* hal. 31.

19 *J. Br. Pur.* oleh Gonda (17:5, 10,15).

Pur. 33. 39) dan Hiranvān atau Hiraṇya (*Mārka. Pur.* 53, 35).

Bagian selanjutnya merupakan penjelasan tentang Bhāratawarsa. Negara ini pada dasarnya merupakan negara yang sempurna. Dijelaskan bahwa tidak ada kebahagiaan, juga tanpa kesedihan (rasa sakit), tidak ada kelahiran dan kematian, dsb. (17:25) “*taken hana sukhadukha mway jarāmṛtyu. Tan hanānhil, tan hana n dharmādharma, nora kanisthamadya mottama tan hana caturyuga*” (Tidak ada kebahagiaan begitupun rasa sakit, tidak ada kelahiran atau kematian. Tak seorang pun merasakan susah payah atau bertindak sesuai dengan ukuran *dharma* maupun *adharmā*, tidak ada perbedaan antara berdiri di antara yang miskin, menengah maupun yang kaya. Tidak ada *catur-yoga*). Dan yang ditunjuk sebagai raja di negeri ini adalah cucu dari Nābhi, yaitu Bharata, anak laki-laki Rṣabha. Jadi, nama Bhāratawarsa disesuaikan dengan nama dari penguasanya, Bhārata.

Kemudian pada bait 18, dijelaskan bahwa Svāyambhu Manu menciptakan 11 Rudra, 12 Aditya, 8 Basu (Vasu), 12 Sādya (Sadia), 10 Wiswadeva (Viswadeva), 10 Angira, 12 Bhārgawa dan 49 Maruddewa. Setelah itu terdapat pembahasan tentang durasi kehidupan yang berhubungan dengan (periode) Yuga: Pertama, Kṛta-yuga, zaman manusia hidup selama 188 tahun. Kedua, Tretā-yuga, selama 147 tahun. Ketiga, Dvāpara-yuga selama 126 tahun dan zaman Kali-yuga selama 84 tahun. Pada bait berikut (19;20) terdapat penjelasan tentang kekacauan. Manu dikatakan akan menjaga kelestarian langit dan bumi. Ia (Manu) dan bukan Brahma

yang menciptakan ṛṣi, asura, pitara, Manusia, Bhuta, Pisāca, Gandharva, Yaksa dan Rākṣasa.

Kemudian penjelasan ini diikuti oleh pembahasan tentang *Dharma* yang terdiri dari dua jenis, seperti *Srauta* dan *Smārta* yang menentukan nasib dari varnasrama.²⁰ Keempat āsrama yang dimaksud adalah Brahmacāri, Ḡrahasta, Waikhanasa, dan Yati. *Sadhāka* merupakan sebutan bagi mereka yang mengikuti tahapan sesuai *āsrama-dharma*. Dalam teks Kawi, penjelasan ini menjadi sebagai berikut (20:30:5:21:5): “*ri denyan sādhanen vidyā, matannyan sādhu naran ira. Mungguh pua siren guru brahmacāri naranya. Sumadhanen dharma pwa sira ḡrhasta naran ira. Sumāadhanen tapa pwa sira hanen alas waikhānasa naran ira. Yatna pwa sira yoga yati naran ira. Ri denyan sādhanen āsrama-dharma matannyan sādhu Sādhaka naran ira.*” (Karena mengikuti jalan *vidyā*, *Sādhu* adalah namanya. Ketika berada di bawah bimbingan seorang guru, *brahmacāri* namanya. Jika melaksanakan *dharma*, *ḡrhasta* adalah namanya. Jika mengambil jalan pertapaan dan tetap berada di hutan, *Waikhānasa* merupakan namanya. Jika menjaga diri dalam konsentrasi, *Yati* namanya. Karena mengikuti jalur *asramadharmā*, oleh karena itu disebut sebagai *Sādhaka*.” Perbandingan dengan teks Sanskerta dapat diperhatikan sebagai berikut:

“*Vidyāyāh sādhanāc sadhur brahmacāriḡuror hita ...*

Grahānām sadhanac caiva ḡrhasthah sādhur

20 Bandingkan dengan teks India: *Br. Pur.* 1, 32, 23. “*Srautasmārtasya dharmasya Jnanāddharmajna ucyate*”. Juga dalam *Vāyu Pur.* 1. 59. 22. *Matsya Pur.* 144, 23.

ucyate.

Sādhanāt tapase 'ranye sādhuḥ vaikhānasah smṛtah...

Yatamāno yatih sādhuḥ smṛto yogasya sādhanāt...

Evam āsramadharmānām sadhanāt sādhavah smṛtāh..." (Br. Pur. 1, 32, 24, 25, 26).

Kemudian diikuti pembahasan menarik tentang kata *Dharma*. Dikatakan bahwa kata dasar *dhā* berarti “tetap teguh” dan *ma* berarti “pemikiran”. Gabungan dari keduanya menjadi *dharma* yang berarti “tetap memegang teguh pemikiran yang dimiliki”. Jadi, *dharma* yang dimaksud berbeda dengan yang terdapat dalam bahasa Sanskerta yang menyebutkan bahwa kata *dharma* diturunkan dari kata dasar *Dhṛ* (memegang) dan akhiran *ma* dan kemudian *dharma* berarti “yang memegang teguh eksistensi sesuatu”. Dengan demikian, kedua kata dimaksud pada dasarnya menunjukkan arti yang sama (atau sejalan penerj.). *Veda* adalah perwujudan dari *Dharma*. Secara singkat, dalam teks juga terdapat pemaknaan sebagai berikut:

“Satya brahmacāri tapa mona yajna dayā ksamā alobha dama sama jitatma dāna anabhidwesa arāga wirakta tyāga bhedajnana.” (Br. Pur. 21:5) (‘Ketulusan, kemurnian, tapabrata, kesunyian, pengorbanan, belas-kasih, kesabaran, ketiadaan nafsu birahi (kegairahan), penaklukan diri, tangan terbuka, ketiadaan kebencian,

ketiadaan nafsu, pengabaian, penolakan, kebijaksanaan membedakan’).

Pada bagian selanjutnya terdapat pembahasan tentang penciptaan empat Veda yang terjadi pada *Yuga* yang berbeda. Ada *Ṛg-*, *Yajur-*, *Samā-* dan *Atharva-Veda*. Menurut Byāsa (Vyāsa), anak laki-laki Paraçara dihubungkan dengan penyusunan *Veda*. Nama lain yang disebutkan adalah Kṛsna Dwaipāyana. Empat muridnya yang bertanggung jawab atas keempat *Veda* secara berturut-turut adalah Yemini, Pilaha, Waisampāyana, dan Sumantu. Juga dijelaskan bahwa Byāsa menurut kisah lain adalah perwujudan dari Dewa Visnu (*Sawaneh awak bhattara Viṣṇu kacaritan ira* (26: 15, *Br. Pur.*). Nama-nama para pendita yang dihubungkan dengan keempat *Veda* juga disebutkan, seperti pendita Sthāpaka yang mengetahui *Yajur-Veda*; pandita Hotṛ yang mengetahui *Ṛk-Veda*; Udyāṭṛ untuk *Samaveda*; dan terakhir yang mengetahui *Atharva-Veda* disebut Satruwināsa. Oleh karena itu, sang raja merupakan orang yang mengetahui *Atharva-Veda*.

Topik selanjutnya adalah tentang pertikaian Yajñawalka dan Sālkya. Pertikaian ini terjadi pada sebuah upacara besar yang dihadiri oleh raja Janaka dari Maithila. Yajñawalka adalah seorang petapa agung dan Salkya adalah seorang Brahman yang sombong. Pada akhirnya Sālkya dikalahkan dan dihancurkan menjadi abu.

Selanjutnya diungkapkan daftar para sarjana *Veda*, termasuk beberapa *Brahmaṛsi* perempuan, *devaṛsi* dan *rājarsi*. Setelah itu terdapat suatu pembahasan tentang durasi keempat belas Manu, hari dan malam Brahma, dan

penghancuran besar (*Mahāpralaya*). Berkaitan dengan itu dijelaskan empat dunia, yakni *Mahāloka*, *Jnanaloka*, *Tapaloka* dan *Satyaloka* dan yang terakhir dan akhir paling tinggi adalah *Paramasūksma*.²¹ Di dalam susastra Hindu, seperti *Vedāntasāra* dan *Yoga-bhāṣya*, terdapat juga penjelasan tentang *loka* ini. Diperoleh kemudian gagasan bahwa dunia atau *Brahmāṇḍa* secara umum berarti sebuah jagad raya yang terdiri dari tujuh *loka* atau tingkat, yakni *bhur-loka* atau bumi dengan tujuh *tala* di bawahnya atau yang disebut *Atala*, *Vitala*, *Sutala*, *Rasātala*, *Talātala*, *Mahātala* dan *Pātāla*. Jadi, *Brahmāṇḍa* secara umum dikatakan terdiri dari empat belas lapisan yang di dalamnya terdapat juga lapisan-lapisan minor lainnya.

Kemudian, terdapat kisah tentang kematian raja Wena dan asal-usul Pṛthu. Raja Wena berkuasa tanpa batas dan penentang Tuhan. Hal ini menyebabkan Brahmaṛṣi marah sehingga mengakhiri kehidupan raja. Brahmaṛṣi memukulnya pada tangah kanan dan Pṛthu kemudian muncul dari tangan itu. Ia adalah raja pertama yang ditunjuk oleh para pengikut dan mereka yang terpelajar di Bhāratavarṣa, yang juga dikenal sebagai yang pertama melakukan Preta Mahāyajna (*Sira tambayan in Ksatriya megawe preta-mahāyajna. Br. Pur. 51:30*). Keturunan Pṛthu bernama Cāksusa Manu.

Selanjutnya sampailah kepada penjelasan tentang

21 Penjelasan Gonde "Maharloka bertempat di atas Svarloka, dunia para pendeta yang kehidupannya berumur satu kalpa (kalpavāsinah). Loka yang lain ditinggali oleh orang-orang mulia, namun satyaloka adalah tempat para Dewa yang tidak akan mengalami kematian kembali. Inilah dunia Brahma. Ketiga dunia di atas tidak terhancurkan (*Br.Pur. Jawa-Kuna. Bibl. Jav. K.B.G.K.W. 5 hal. 280.*)

tujuh laut dan tujuh *dvipa*, *varsa*, pegunungan dan pada akhirnya pembahasan pendek tentang astronomi. Dengan ini berakhirlah pembahasan tentang *Brahmāṇḍapurāṇa* Indonesia klasik. Telah dijelaskan bahwa pencipta tertinggi adalah Brahma sementara pada bait-bait berikutnya Paramesvara merupakan Tuhan tertinggi. Hal ini paling dimungkinkan dengan adanya pengaruh Saivisme di mana sekte ini menempati posisi tertinggi sejak awal Hinduisme di Indonesia.

Terkait tahun penulisan karya ini, masih terjadi pembahasan. Beberapa sarjana berpikir bahwa karya ini disusun pada abad ke-5 Masehi. Tetapi ini memunculkan beberapa kesulitan terkait informasi yang kita dapatkan dari Ādhiparva Jawa kuna yang disusun pada abad ke-10 Masehi merupakan rujukan paling awal dari karya ini. Jadi, kita hanya bisa katakan bahwa *Brahmāṇḍa Purāṇa* eksis pada abad ke-10.

Beberapa kisah di dalam *Viṣṇu Purāṇa* India tentang raja Vena dan kelahiran Nisāda dapat juga kita temukan di dalam *Brahmāṇḍa Purāṇa* Indonesia klasik. Ini secara alami memunculkan pertanyaan, apakah *Viṣṇu Purana* juga sudah eksis sebelumnya di Indonesia atau tidak?

Masyarakat Hindu Bali sekarang memandang *Brahmāṇḍa Purāṇa* sebagai sebuah teks suci. Dari semua *Purāṇa* India yang kita temukan sejauh ini, hanya teks inilah yang tersedia. Sekarang kita beralih pada teks lain, “*Bhuvana-Koṣa*”, yang juga dianggap termasuk salah satu teks suci.

Kata “*Bhuvana-Koṣa*” berarti “kekayaan dunia”.

Buku dibagi menjadi sepuluh bab, yang disebut *patala*. Lima *patala* yang pertama membahas *Brahma-rahasya* dan yang keenam dikenal sebagai *Jñāna-Siddhānta-Sāstram*. Kemudian, terdapat bab ke-7 yang dikenal sebagai *Bhasma-mantra-skala-viddhi-sāstram*, dan *Jnana-saṃkṣepa-nāma-sastram* yang menjadi bab ke-8. Tiga angka (6, 7, 8) membentuk sebuah kumpulan dan dimulai dengan pembacaan “*Oṃ giraisvaryāya namah*”. Namun untuk bab ke-9 dan ke-10 tidak terdapat penamaan khusus. Dr. Goris yang telah melakukan penelitian khusus tentang teks ini berkata bahwa kedua bab selebihnya bisa dianggap sebagai bandingan dari karya Buddhis yang disebut *Sang Hyang Kamāhayānikan* dan bahwa teks ini menjadi bagian dari literatur Tantrik dari aliran Siddhānta. Pandangan ini akan kita bahas belakangan. Teks Indonesia tidak menjadi bagian dari karya-karya Sanskerta India khusus, tetapi di sana-sini kita temukan beberapa sloka Sanskerta dan diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa kuna, bahasa klasik Indonesia, yang juga dikenal dengan nama Kawi. Untuk menunjukkan beberapa pengaruh Purāṇa di dalam karya ini, Dr. Goris membandingkan beberapa kutipan dari *Bhuvana-Kosa* (teks Indonesia) dan *Agnipurāṇam* (teks India). Dalam teks Indonesia, “*Iti Bhuvana-sānidhya-nāma sāstra, Brahma-rahasyam, pratamah patalah*”, dan dalam teks India ditemukan, “*Iti Āgneye Mahāpurāṇe jyotiḥsāstrasāro nāma eka-viṃsaty adhisatatamo’ dhyayaḥ*” (Bab 121).²² Teks ini berhubungan dengan dialog antara Siva dan Srī Muni Bhārgava tentang keadaan *Nirvana*

²² Goris. Bijdragen. O.J.B. Theology. hal.77.

dan emansipasi final. Teks ini dimulai dengan mantra, “*Avighnam astu*”, yang biasa ditemukan dalam hampir semua karya-karya Indonesia klasik.

Bab pertama dimulai dengan “*Avighnam astu*”
Sasanggraha kāri sramovus lingnira;
Pranamyā, Sirase (Sirasa?), Deva, vākyam
munir amanmatha
Devadeva, Mahādeva, Paramesvara Sangkara.
Srī Bhārgava, sira mahyun tumakwanaken ikang
pada nirbāna ri bhatāra, mangkana
pwābhipryanira, manamban ta sira ri bhatāra,
sirasā, makakārana hulunira, sira, ri telashira
manamban, mojar ta sira: he “Devadeva” kita
deva nigdevatā kabeh, he “Mahādeva” kita
Bhatāra Mahesvara ngaranta, he “Sangkara”,
kita ta Bhatāra Sangkara ngaranta”.

“Semoga tidak ada hambatan”

Singkatnya, kemudian ia (Bhārgava) mengatakan hal berikut: “Setelah menundukkan kepalanya di hadapan Deva, petapa ini (mengatakan) kata ini tanpa nafsu, “O, Tuhan, Tuhan dari para dewa, Tuhan agung, Guru Tertinggi, Kebahagiaan, pemberi anugerah.” Setelah ini muncullah penjelasan: “Petapa Bhārgava ingin bertanya kepada sang Guru yang berhubungan dengan keadaan “*Nirbāna*”, ini adalah tujuannya; ia memberi salam penghormatan di hadapan Gurunya “*Sirasā*”. Ia melakukannya dengan menggunakan kepalanya, setelah pemujaannya

ia kemudian berkata: “Deva-deva” engkau adalah dewa dari segala dewa, Mahādeva, engkau Guru, Mahādeva, adalah namamu, engkau Guru, Mahesvara adalah namamu, Sankara, engkau Guru, Sangkara adalah namamu.”

Kemudian kita sampai pada sloka kedua:

“Sūnyasca nirbānādhikasci wāṅgatwe nirīksate kutah tadwākyam madhūlam srutwa dowe’ watistha ca (wātisthata?).” Nahān takwnakena ninghulun ri bhatāra, nana ta pada Sūnya ya sinangguh kamoksan, nga, wasesa ya, ya “Siwa” ngaranya, nirīksate “kanton pwa ya de sang yogīswara” kutah (desa)”, ndi teka desa katonanira, sājnā bhatāra ang mangkana kottaman ing wuwus sang rṣi, ya ta karengo de bhatāra (“dewa uwāca” major ra bhatāra, lingnira).

Terjemahannya:

“Sunya (kekosongan), Nirvāna, dsb., dianggap sebagai keadaan kesatuan (?) dengan Siwa; dari mana muncul kata manis itu? Tuhan, yang telah mendengarnya, berstana di sana”. “Jadi, aku akan bertanya kepada sang Guru; ada keadaan kosong, yang dipandang sebagai “pembebasan” dan yang kuat dan disebut Siva. “Nirīksate” adalah bahwa Ia dikatakan sebagai guru petapa. “Kutah-desā” yang dianggap sebagai tempatnya?”

Dengan ijinmu, Guru, dengan demikian adalah yang tertinggi dari apa yang dikatakan oleh para peramal dan yang didengar oleh sang Guru....”

Apa yang kita pertimbangkan dalam hal ini adalah komentar terakhir tentang *sthāna* dari *Nirvāna*, sebuah konsep yang abstrak. Akan tetapi, dapat ditemukan juga apa yang disebut *kutah* (*desa*) yang menunjukkan sebuah tempat; yang dengan demikian tempat yang dimaksud menjadi lebih konkret. Tempat Nirwana yang dimaksud kurang-lebih diidealisasikan sebagai sebuah tempat konkret yang tidak kita temukan sebagai indikasi positif di dalam teks India.²³

-
- 23 Kata *Nirvāna* terdapat di dalam *Gītā* (Bait 24. 25) dan juga di dalam ritual-ritual Saiva (*Nirvana Diksha*). Secara harfiah, *Nirvāna* berarti, tidak mengikuti, jadi teguh, damai. Karena kedamaian ini berhubungan dengan pelepasan nafsu. Hal ini berarti peniadaan (pelepasan egoisme). Sama halnya dengan Mukti, *Vīdu* yang berarti melepaskan atau menghentikan sesuatu (terjemahan *Sivajñana Siddhiyar*, hal. 60 oleh J. M. N. Pillai). Terjemahan *Gita* 25.26 oleh Radhakṛiṣṇan.
24. “Ia yang menemukan kebahagiaan di dalam, keriangannya di dalam dan demikian juga cahayanya hanya di dalam, sehingga yogin menjadi cemerlang dan mencapai kebahagiaan Tuhan (*Brahmanirvāna*).
25. “Manusia suci yang dosa-dosanya telah dihancurkan, yang keraguan-nya (dualitasnya terkikis habis, yang pikirannya didisiplinkan dan yang gembira dalam (melakukan) kebaikan kepada semua ciptaan, mencapai kebahagiaan Tuhan.
26. “Bagi jiwa-jiwa keras (*yatis*) yang dilahirkan dari nafsu dan kemarahan dan yang telah menundukkan pikiran mereka dan memiliki pengetahuan tentang Diri, sudah dekat dengan mereka kebahagiaan Tuhan.”

Tentang konsep *Nirvāna* sesuai pandangan Buddhis, para sarjana besar seperti Prof. Max Muller dan Dr. Rhys Davids berkata, “hal ini tidak dapat bermakna penghilangan kondisi penuh dosa dan pemahaman pikiran dan hati, yang sebaliknya menurut misteri besar dalam konsep *Karma*, menjadi penyebab pembaharuan eksistensi individual.”

Selanjutnya kita sampai pada pokok bahasan tentang pusat-pusat kebatiniah di dalam tubuh, di mana dikatakan bahwa Mahāyogā menemukan *paramesānam*, di dalam (jantung) hatinya, “*Swasarīre mahāyogi, pasyate hr̥dayāntare ... paramesānam ...*” Jadi dikatakan bahwa di dalam (jantung) hati ditemukan sosok Siva dalam meditasi yang abadi (*Sivāṅga amṛtam*). Pusat-pusat lain yang disebutkan di dalam teks ini adalah mata dan tengkorak (*murdhāntare*).

Kemudian dikatakan bahwa yang abadi harus dipahami sebagai *manas* di dalam mata di tengah-tengah tengkorak dan di dalam (jantung) hati (*manas ya darsyate*

Dan di dalam edisi terakhir Encyclopaedia Britannica, Rhys Davids mengatakan bahwa *Nirvāna* hanya bermakna kearahatan (keterbebasan dari hawa nafsu, penerj.) atau keadaan *Jivan-mukta*, capaian dalam masa kehidupan saja dan bukan suatu keadaan yang dicapai setelah kematian.

Dalam *The April No. of Asiatic Quarterly Review*, Dr. Dhallman menjelaskan *Nirvāna*, sebagai berikut, ... *Nirvāna* adalah sebuah gagasan pra-Buddhis yang diadopsi bukan dari *Vedānta* klasik bukan juga dari *Sāṅkhya* klasik, tetapi dari sebuah sistem yang lebih tua, di mana *Nirvāna* berarti *Brahma-Nirvāna*, suatu keadaan memasuki Brahman yang Absolut dan bahwa sistem ini ditemukan dalam Mahābharata dan Gīta (yang dikutip di atas).

Akan tetapi menurut Siddhāntin, yang saya mohon permaklumanya untu mengutip sekali lagi, berdasarkan terjemahan (J. M. N. Pillai) dari sebuah syair Tamil (hal. 61) “Saat ia mendengar Tuhannya, dan menjadi semakin dekat dengan pemikiran bahwa tidak ada sesuatu apapun selain Tuhan, kejahatannya, bayang-bayangnya menjadi semakin tipis. Ketika akhirnya semua ditinggalkan, dan tak ada satupun yang tersisa kecuali Cahaya Tertinggi yang menutupi dan menyerapnya di dalam lipatan-lipatan mistiknya.

“O kau Ambrosia Yang Tiada Habisnya, Kau raja dengan tombak yang berkilauan. O, kau samudra kecerdasan, bisakah aku mengatakannya?

Menelan sepenuhnya yang disebut “aku”-ku. Yang Tertinggi hanya satu, tanpa yang kedua,” Arunagiri Nāthar.”

wīra, ... caksuhsu hrdisthāne ... murdhāntare ...). Jika kita bergerak lebih jauh mengikuti komentar pada baris ini dikatakan bahwa ketika petapa telah melihat tempat yang abadi, di sanalah ia mengamati sebuah segitiga yang terletak di atas teratai.

Pada baris selanjutnya kita dapat menemukan penjelasan tentang hati secara lebih detil. Dikatakan bahwa jantung menggantung terbalik di atas *nādi* (kanal) dan hanya disebutkan tiga, yakni *mahānādi*, *malatī* dan *nāla-retaka*. Mahānādi merupakan kanal dari jantung ke kepala. Dilanjutkan penyebutan *Sūnya-Siva*, yaitu *nirwikāra*, dengan demikian tanpa perubahan.²⁴ Mālīni (*malatī*?) terbentang dari rambut kepala hingga jantung dan dari situ menuju pusat. Dan, warna *Nāla-retakā* dipahami sehitam awan gelap. Kemudian kita sampai pada baris ke-16, di mana disebutkan bahwa nama *Ida* digunakan untuk nadi-nadi yang disatukan.

Jantung tampaknya merupakan bagian yang sangat penting dari organ manusia sejauh ini, karena organ ini dianggap sebagai tempat kedewataan. Hal ini memberi kita gambaran bahwa terdapat lima warna berbeda di dalam hati, yakni *rakta* (merah), *trivarṇa* (tiga warna), *asita* (hitam), *dipta* (cahaya matahari) dan *sphatika* (kristal). Warna-warna ini telah dihubungkan dengan kelima aspek Siva, yakni Aghora, Tatpurusa, Sādhya, Bamadeva (V) dan Isana. Nama-nama ini kemudian disimbolkan dengan huruf A.T.S.B.I secara berurutan. Pada beragam mantra yang memuja kelima aspek Siva ini, kita menemukan kelimanya disimbolkan sebagai

²⁴ Lihat pada Bab Konsep Siva.

huruf-huruf yang disebutkan di atas. (Lihat Surya-sevana pada halaman-halaman berikut.)

Di dalam teks India kelima nama ini telah dihubungkan dengan lima wajah Siva.²⁵ Dikatakan bahwa Mengada Tertinggi berada di atas *karma* dan oleh karena itu *prakṛti* tidak dapat dikatakan membentuk tubuh-Nya. Ia memiliki tubuh spiritual murni dan tubuh ini terdiri dari lima mantra. Dan kelima mantra ini adalah bentuk-bentuk Sakti. Di dalam sebuah teks dikatakan: “Yang Tertinggi memiliki Isāna sebagai kepalanya, Tat-purusha sebagai mulutnya, Aghora sebagai jantungnya, Vāmadeva sebagai bagian suci, dan Sadyojāta sebagai kakinya.” Lebih jauh dikatakan bahwa “Yang Tertinggi mencipta ini sesuai dengan kehendak-Nya sendiri dan hal ini terjadi karena kerja kelima perwujudan-Nya, yakni, keikhlasan, pengaburan, penghancuran, pemeliharaan, dan produksi.” Akan tetapi, Tantra Hindu menyebutkan justru tujuh dan bukan lima aspek Siva. Kedua aspek lainnya adalah Nilakanta dan Caitanya yang dipandang tidak terlihat.²⁶ Oleh karena itu, Siva dikenal sebagai *Pancavaktra* atau Ia yang berwajah lima.

Kemudian sampai kepada pembahasan menarik tentang *Sivātmaka* dan *Mokṣa* atau *Nirvaṇa*. Pada kenyataannya, pembahasan ini membentuk tema sentral teks ini, karena membahas tujuan akhir kehidupan.

Dikatakan bahwa seseorang mencapai *mokṣa* atau

25 a. *Sarva-Darsana-Samgraha* (Madhava, terjemahan oleh E.B. Comwell, M.A. Acharya (lihat detilnya pada bagian religi).

b. R.G. Bhandarkar. *Vaisnavism and Saivism*. hal. 124.

c. K.V. Mudaliar B.A.B.T. *Lectures on Saiva-Siddhanta*. hal. 27. 28.

26 Sarkar. *Indian Influence on the literature Java Bali*, hal. 36.

Nirvāṇa ketika jiwa individual (*jīva*) menyamakan dirinya dengan Yang Tertinggi. Seseorang pertama-tama harus menyadari sifat-sifatnya sendiri (*atmanam viddhi*) sebelum mencapai Yang Tertinggi. *Ātmānam viddhi* diikuti oleh *Sivātmaka* dan tujuan akhir kehidupan, *mokṣa*, kemudian tercapai. Bahasan ini disebutkan di dalam baris 29, 30, 32, 33 yang menjelaskan tentang Mahāyogi, dengan latihan setiap hari ia mengurangi dosanya, sama seperti api melahap pohon menjadi abu, sehingga akhirnya terbebas dan mencapai *Mokṣa*. Keadaan ini merupakan saat jiwa seseorang menyatu dengan Siva (*Sivātmaka*), *Aiswarya* (kemuliaan) yang sulit untuk dicapai oleh mengada-mengada lain. Keadaan tertinggi di sini juga disebut *Param Brahma-Mahāsūkṣma Santa-paranirmala* (baris 29-30). Kita tidak mendapatkan informasi tentang sifat-sifat riil dari penyatuan dengan Pengada Tertinggi ini.

Konsep tentang penyatuan jiwa seseorang (*jivātman*) dengan Mengada Tertinggi juga dikenal di dalam teks-teks India seperti Upanisad, Bhagavadgīta dan juga Saiva-Siddhanta. Dan, terdapat gagasan-gagasan yang berbeda terkait dengan sifat-sifat penyatuan ini di dalam teks-teks tersebut. Ajaran tertinggi *Veda* atau *Vedanta* terbagi atas empat ungkapan agung atau *Mahavakya*, yaitu:

1. *Prajnanam Brahma* (kecerdasan adalah Brahman) *Aitreya Up. Rg. Veda*).
2. *Aham Brahmasmi* (aku adalah Brahman) *Brhadaranyaka* dari *Yajur-Veda*)
3. *Tat tvam asi* (Itu Engkau) *Chandogya* dari *Sama*

Veda).

4. *Ayam Atma Brahma* (diri ini adalah Brahman)
(*Atharva-veda*).

Masing-masing dari ketiga ungkapan terakhir menunjukkan dua prinsip dan menyebut sebuah hubungan yang satu dengan yang lainnya. Kedua prinsip itu adalah Brahma di satu sisi yang secara ontologis berada di balik kehidupan fisik dunia ini. Prinsip lainnya adalah diri individual (*jivātman*) yang berada di balik kehidupan mental makhluk hidup. Penyatuan kedua prinsip ini dipahami sebagai salah satu prinsip identitas oleh Sri Sankaracharya.²⁷

Tetapi di dalam *Saiva-Siddhanta* terdapat penjelasan yang berbeda. Hubungan keduanya dipahami dalam istilah *Advaitam*, yang berarti bukan satu identitas, melainkan penyatuan di mana *jivātman* masih mempertahankan entitasnya.²⁸ Ditekankan juga bahwa seseorang pertama-tama harus menyadari sifat-sifatnya sendiri sebelum mengalami penyatuan dengan Yang Tertinggi. Tujuan utama dari diri individual, menurut aliran pemikiran ini, adalah sebuah kebahagiaan tanpa akhir. Meminjam ungkapan Meykandar,²⁹ “Mereka yang menyadari sifat-sifat mereka sendiri pertama-tama kemudian memahami sifat Yang Tertinggi (dengan pengalaman-pengalaman spiritual) yang mana diri-diri individual adalah para pelayan abadi, menyatu dengan Yang Tertinggi.” Pandangan ini juga merupakan ajaran

27 K.V. Muddaliar, *Saiva-Siddhanta*. hal. 3.

28 Lihat dalam Bab Religi. Selanjutnya K.V. Muddaliar, *Saiva-Siddhanta*.

29 K.V. Muddaliar, *Saiva-Siddhanta*. hal. 10 (berdasarkan terjemahan penulis).

Tantra, yang menurut Avalon³⁰, bertujuan untuk mencapai penyatuan jiwa individual dan jiwa universal.

Pada akhir bab pertama, teks-teks tersebut berhubungan dengan cara jiwa individu melepaskan dirinya sendiri dari ikatan dan menjadi satu dengan jiwa universal. Konsep ini menghubungkan cara bagaimana konsep ke-aku-an (*ahamkara*) secara bertahap memudar seiring semakin terangnya cahaya ikhlas kedewataan. Keadaan ini terus berlangsung hingga sampai pada keadaan di mana jiwa secara memadai mencapai kemajuan di dalam kebajikan dan pengetahuan, kedermawanan dan keimanan. Dan kemudian Tuhan menunjukkan Dirinya dan memberikan perintah-Nya. Pada akhirnya yang terjadi adalah bahwa *ahamjanām* dan *avidyā*, konsep ke-aku-an, ke-milikku-an dan semua kegelapan menghilang. Jiwa individual kemudian menyatu dengan jiwa universal, yang kemudian dikatakan sebagai *Sivātmaka*.

Sekarang jika kita membandingkannya dengan teks India, teks *Saiva-Sidhanta* ini sangat sesuai dengan *Sivajnavodham*³¹ yang terdiri dari 12 *Sutra*, berhubungan terutama dengan sarana untuk pencapaian kesadaran diri, pembebasan dari ikatan. Teks Tamil, *Sivajnana Siddhiyar*, merupakan salah satu komentar rinci dan komprehensif dalam bentuk syair tentang *Sivajnana-Bodham* primer.

Dalam *Sutra* VIII, Adhikarana menjelaskan jiwa-jiwa yang berbeda diperlihatkan keikhlasan, dan berkata:

30 Pott. *Yoga and Tantra*, hal. 1 (sebagaimana disebut oleh Pott).

31 *Sivajnana Siddhiyar* of Arunadi, diterjemahkan oleh Pillai B.A.B. 1 hal. 222.

“Jiwa-jiwa dibagi menjadi tiga kelas, yakni, *Vijñanakalar*, *Pralaya-kalar* dan *Sakalar*. Ketiganya secara berurutan telah dilekati oleh *Ānava mala*, *Ānava Mala* dan *Karma Mala*, *Ānava Mala* dan *Māyā Mala*. Bagi dua kelas jiwa pertama, Yang Tertinggi dengan keagungan-Nya yang tak-terbatas menunjukkan dirinya di dalam kondisi *Nirādhāra*-Nya dan menghilangkan *mala* mereka dengan dua jenis *Saktinipada*-Nya (yang disebut *Tivara* dan *Tivaratara*). Bagi para *Sakalar*, Ia menunjukkan diri-Nya dalam bentuk Guru saat *mala* mereka telah menjadi seimbang, dan menghilangkan dosa-dosa mereka dengan sarana empat jenis *Saktipada*.³²

Bab kedua berhubungan dengan *loka*. Bab ini dimulai dengan penyebutan tiga dunia, yakni *Bhūrbhuvahsvah* yang disebutkan di dalam versi Sanskerta. Di dalam komentar selanjutnya disebutkan empat dunia dengan para penguasa mereka masing-masing.

1. *Mahāloka* dengan penguasanya Brahma-Tatpurusha.
2. *Jnanaloka* dengan penguasanya Wiṣṇu-Sadhya atau Sadyojata.
3. *Tapaloka* dengan penguasanya Bāmadeva (Vāmadeva).
4. *Satyaloka* dengan penguasanya Rudra-Īsāna atau Īsvara.

Di sini dikatakan bahwa *Satyaloka* bisa ditemukan di dalam tubuh itu sendiri, misalnya di tenggorokan

³² *Sivajñāna Siddhiyar of Arunandi Sivacharya*. Diterjemahkan oleh J.M.M. Pillai, hal. 222.

(*kantha-mūle*). Tiga dunia sebelumnya disebut secara bersama-sama sebagai *Indraloka* dan teletak di pusat. Jadi, gagasan tentang makro- dan mikrokosmos juga ditemukan di dalam teks ini. Aspek lain yang kita temukan di sini adalah pengaruh penyesuaian di dalam *pancawaktra* dengan *Saptaloka* dengan menempatkan *Bhūr*, *bhuvah*, *svah* sebagai sebuah unit dengan nama *Indraloka* dan menempatkan Aghora sebagai penguasanya dan untuk tiga yang lain T.S.B. secara berturut-turut dan untuk yang terakhir dan *loka* tertinggi, kehormatan sebagai penguasa diberikan kepada Rudra.

Kita tidak heran jika kita selanjutnya menemukan identifikasi Brahma dan Viṣṇu dengan aspek-aspek Siva. Konsep Siva bahwa Ia adalah ketiga dewa Trimurti kita temukan di dalam *Sivajñana Siddhiyar*, *Sutra* I, 49, yang berkata sebagai berikut: “Mereka menyebut-Nya sebagai salah satu dari para Dewa, tetapi mereka tidak tahu bahwa Siva adalah ketiga dewa itu, separuh dari tubuh-Nya adalah Umā, maksudnya baik Visnu maupun Brahma tidak bisa mengerti mengenai *Jyoti* agung. Dan mereka juga tidak tahu wujud apa yang bangkit dari *Jyoti* agung ini.”³³

Sebuah pembahasan detail telah dilakukan menurut filsafat Sankhya mengenai *tattva-tattva*. Seluruh *tattva* itu berjumlah dua puluh lima dan telah diringkas di dalam *Sankhyakarika* III³⁴, sebagai berikut: “*Mulaprakṛtir avikritir mahadadhyāḥ prakṛtivikṛtayāḥ sapta /*

33 *Sivajñana Siddhiyar of Arunandi Sivacharya*. Diterjemahkan oleh J.M.M. Pillai, hal. 222.

34 *Sankhyakarika of Isvara Kṛṣṇa*. Terjemahan S.S. Sastri. hal. 10 (edisi Madras University).

Sodasakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ”//.

Terjemahan untuk bait di atas adalah, “Penyebab Utama bukanlah suatu evolusi; ketujuh aspek yang prinsip, yang dimulai dengan yang Utama (kecerdasan) adalah ciptaan dan evolusi; keenam belas (lima organ indera, lima tindakan, pikiran dan lima elemen kasar), hanyalah evolusi; roh bukanlah ciptaan atau evolusi.” *Prakṛti* di sini dipahami sebagai penyebab material utama atau Sifat Mula. Dikatakan bahwa kita tidak bisa bergerak melampaui *Prakṛti* karena takut akan penurunan *ad infinitum* (‘sesuatu yang tiada habis-habisnya’, penerj.). Jadi, *Prakṛti* itu, yang tetap menjadi dirinya tidak dihasilkan, membuat yang lain menjadi ada seperti *Mahat*, Yang Tertinggi, dan ini selanjutnya menghasilkan *Ahankara*, individuasi, yang pada gilirannya memunculkan evolusi elemen-elemen halus di satu sisi dan organ kognisi dan tindakan di sisi yang lain. Organ-organ seperti panca indera, kelima organ tindakan dan pikiran, tidak dengan sendirinya menghasilkan moda mengada, untuk alasan ini mereka disebut evolusi (*vikṛtiḥ*). Tetapi *Mahat*, *Ahankara* dan elemen-elemen halus yang menghasilkan kelima elemen kasar dikenal sebagai *Prakṛti-vikṛti*.

Puruṣa kemudian bukanlah keduanya, dan berbeda sama sekali dari keduanya, dan disebut *anubhayarūpa*. Elemen-elemen kasar yang disebutkan di dalam teks ini adalah *Ākasa*, *Vāyu*, *Agni*, *Salila* dan *Mahī* dan kadang-kadang juga disebut *Kṣiti-ap-tej-marud-vyoma*. Elemen-elemen ini menjadi bagian dari evolusi (*vikṛti*) karena kelimanya tidak menghasilkan apapun selanjutnya.

Sementara sistem *Sankya* memiliki 25 *tattva*, Pātanjala *darsanam* di sisi lain memiliki 26 *tattva* termasuk *tattva*-Tuhan, yakni *Isvara-tattva*.

5.2 *Bhūvana Koṣa*

Selanjutnya, teks *Bhuvana Koṣa* mengandung *dwādasa tattva* (*tattva rwa welas*), seperti, 1 *Rudra*; 2 *Purusha*; 3 *Avyakta*; 4 *Buddhi*; 5 *Ahankara*; 6 *Pancatanmatra* (satu unit); 7 *Manas*; 8 *Ākāsa*; 9 *Bāyu*; 10 *Agni*; 11 *Apah*; 12 *Prthivi*.

Kita baru saja menyebutkan sistem *Yoga* yang berbeda dari *Sankya* hanya terkait ketuhanan. *Isvara* adalah Mengada yang tidak tersentuh oleh penderitaan dari buah *Karma*. *Purusha* yang lain pada kenyataannya juga tidak tersentuh oleh penderitaan, tetapi paling tidak harus menjalani penderitaan yang menyebabkan kelahiran dan kelahiran kembali. Dan proses ini berlanjut hingga mereka akhirnya terlepas dari ikatan (tumibal lahir, penerj.). Berbeda halnya dengan *Isvara* yang meskipun merupakan *Purusa*, Ia bebas dari ikatan. Ia selalu bebas dan bahkan menjadi Tuhan. Singkatnya, Ia tidak pernah memiliki ataupun perlu memiliki hubungan dengan ikatan-ikatan ini.

Selanjutnya kita sampai pada bab VI. Seperti ditunjukkan dengan judul *Jnāna Siddhanta-sastram*, bab ini berhubungan dengan intisari dari *Siddhānta-jnāna*. Di sini saya lebih memilih mengutip sloka Sanskerta dengan komentar Jawa kuna.

Oṃ giraisvaryaya namaḥ

Hetu ning singangguh matuhā, haywa tan prayatna rikeng siddhanta-sāstra, rapwan tan pātaka.

1. *kin punah hanma mahasca na jnānah na kṛtodhanah na silo na vayastapah. nguni-yuni tekang wang moha, tanpa jnāna, tan sīla, tan guma-wayang-ken dānadhana, taning wayah, taningtapa, haywa rakwa tanpa nemwa ngpāpa.*
2. *tena jnānena he skandha, vṛddhavṛddhatara smṛtah na dīrgha nāsubhīh keso, na swetah rupa-jātibhīh.*

Sangsitpa nika sang widwan, saprayatnā ri sang hyang siddhānta-jnāna sira, sira ta matuhā temen, āpan matuha dening jnānanira, mangkanaanaku sang kumāra, tan ikang madawā kumisnya, tan ikang atisaya tuhānya, tan ikang madawā rambutnya, tan ikang maparasa lengis kesanga, tan ika wwang aruhur kajātinya, ikang sinagguh matuha, nga.

3. *Sarwa-sātram adhiyita, tyajanti, jnānam uttamam jnānawwāpi na windeta, aho maya wimohitah.*

hana sira sādḥaka mangaji sarwasastra, ika sang hyang sidhānta utama ināryaknira, jnānawwapi windeta, ikā ta sang sādḥaka mangkana, tar wruh ring jnānangku ika. ahomayā wimohita, apan kaweneng (?) dening bancanangku.

4. a. *Sarwasastrasya yatparam.*
hana karih sāstra lewih sangkerikang sāstra kabeh.

- b. *Siddhāntajñānam uttamam.*
sang hyang “siddhantajnana” sira wisesanya.
- c. *aditya mānava loke*
hana pwa wwang mangaji sang hyang
siddhānta-jñāna irikang loka.
- d. *saphalan tasya jīwitam.*
ya ta saphala huripnya haneng loka, ling
bhatāra mangkana pwa ya.
5. a. *ihātra ca mahādewī*
ring ihātra kāla pwa ya, kapangguh tang suka
māgöng denya.
- b. *paratra siwatam brajet.*
irikang dlāha pwa ya, sayojya pwa sira lāwan
bhatāra siwa saduga.
- c. *evam etāni yuktāni.*
ikā ta anghing hīngan ing warah-warahku ri
kita bhatārī atyanta yukti temen.
- d. *na sandeho warānane.*
tan sangsāra ikang kumawrūhi jñāna
mangkana, mangkana ta kita bhatārī,
haywa sangsaya irikang warah-warah.
6. a-b. *evam etāni sarvāni, wacanani suputrakah*
mangkana ta kitānaku sang kumāra. haywā ta
kita sangsaya-ri warah-warahku kabeh ri kita.
- c-d. *evam jñānam mahādevi, (na) prakācātita*
tatwawit.
kunang deya nira sang tatwawit, ike sang
hyang siddhānta-jñāna,
winuwus ta bhatārī.
7. a. *rahasyan niratah twayā.*

*tar (?) warahkna ya denta ring janma kuhaka,
haywan rawahkhanta sang hyang siddhānta-
jnāna, sang wenag manuta māry adaning
guru yāga.*

b. *panca-pada dhanam yadi.*

*ikang mās kalih sapaha, yang mangkana
wehakna nira sang hyang jnāna-siddhānta,
de sang pandita.*

*Iti jnāna-siddhānta-sāstram, prathamah
patalah.*

Di sini saya tidak akan menerjemahkan *Sloka* Sanskertanya, hanya komentar di dalam bahasa Jawa kuna dan yang akan memberi kita gagasan tentang apa yang disampaikan oleh teks ini tentang hakikat *Siddhānta*.

Terjemahannya:

“Om, penghormatan bagi Tuhan dari gunung itu.”

Menurut mereka, yang dianggap sebagai yang Kuna; karenanya mereka sangat hati-hati dengan *Siddhāntasastra* sehingga tidak menjadi rusak.

1. Lebih dari itu, para anggotanya *moha* (bodoh) dan tanpa kebijaksanaan, tanpa *сила* (rasa hormat), mereka tidak melaksanakannya dengan bakat yang baik, tidak ada energi, tidak dengan *tapah* (asketisme), semoga mereka bisa terbebas dari *pāpa* (kejahatan).
2. Ringkasannya adalah bahwa metode, dengan mempraktikkan *Siddhānta-jnana* suci, esensi

pengetahuan kuna sangatlah Kuna oleh karena kebijaksanaannya, jadi, itulah anakku Kumara, dan bukan mereka yang berkumis panjang dan yang tidak sangat tua, dan bukan mereka yang berambut panjang dan bukan mereka yang berambut bau minyak, dan bukan mereka yang lahir jauh di masa lalu –melainkan yang pertama dianggap sebagai kuna.

3. Ada *Sādhaka* yang sedang mempelajari *Sarvasāstra*, yang dipuja sebagai *Siddhānta-jnanaw(w)* suci tertinggi, *api na widenta*; jadi bersama *Sādhakalah*, ia yang tidak mengetahui ajaranku, *anomayā wimohitah*, karena ia dipengaruhi oleh tipuanku.
4. a. Sekarang ada sebuah sastra, yang adalah lebih sempurna dari semua sastra.
b. *Sang Hyang Siddhānta-jnāna* adalah perbedaannya.
c. Ada juga para anggota di dunia ini yang mempelajari *Sang hyang Siddhānta-jnāna*.
d. semua ini akan memberikan kehidupan dengan pahala, mereka yang berada di dunia, kemudian *Bhatāra* (Tuhan) berkata sebagai berikut:
5. a. Sekarang ini mereka akan memiliki kebahagiaan utama.
b. Dan tentu saja sesungguhnya mereka menjadi sama dengan Tuhan Siva.
c. Sejauh ini hanya pengajaranku kepadamu,

- Bhattari, memang sangat sesuai.
- d. Tidak akan ada lagi *Sangsara* (*saṃsara*) bagi mereka, yang memiliki pemahaman tentang pengetahuan ini.
6. a-b. Jadi tergantung padamu, anakku Sang Kumara, jangan merasa khawatir dengan semua ajaran ini.
- c. Sesuai dengan *Tattvawit*, *Siddhānta-jnana*, yang sekarang sedang dibicarakan, O, Bhattari.
7. a. Jika diajarkan olehmu kepada para anggota yang buruk (*kuhaka*) kemudian engkau tidak boleh mengajarkan *Siddhānta-jnāna*, yang mampu mengikuti
- b. Emas ini memiliki berat dua *sapaha*, jika demikian, kemudian *Sang Hyang Jnana Siddhanta*, harus diajar oleh Pandita. (bijak) ... (tidak jelas).
- Dan kemudian bagian ini diakhiri dengan pepatah: *Iti jnana-siddhanta-sastram, pratamah patalah.*

Baris-baris teks di atas mengandung pemahaman tentang hakikat *Siddhānta-jnānam*. Tetapi meskipun pernyataan ini bersifat sangat umum, ada kemungkinan kita menebak apa yang ingin disampaikan adalah bahwa mereka yang mengetahui atau memiliki pemahaman tentang *Sang hyang Siddhānta-jnāna* akan menikmati pahalanya di dunia ini dan ketika mereka pergi ke dunia yang melampaui itu, mereka menjadi *Sivātmaka*.

Di dalam *Sivajnāna Siddhiyār, Sutra* I³⁵ kita menemukan beberapa baris yang bisa kita bandingkan dengan teks *Bhūvana Koṣa*. Baris itu berkata: “Jika kamu bertanya mengapa Tuhan harus menjalankan kekuasaan-kekuasaan itu, kita bisa menjawab bahwa ini adalah permainan-Nya semata. Kita juga bisa mengemukakan bahwa dengan segala Kemurahan Hati, Ia menjadikan jiwa-jiwa memakan buah dari *Karmanya* dan dengan demikian menghapus *mala* dan mencapai *Mukti*.”²³⁶

Bab VII teks *Bhūvana Koṣa* berhubungan dengan Trinitas di dalam tiga fase *Utpatti, Sthiti* dan *Pra(lina)*. Dan masing-masing dari ketiganya adalah Brahmā, Viṣṇu dan Isvara dengan kedewataannya masing-masing. Mantra *Pranawa* telah dihubungkan dengan fase-fase dunia ini, yaitu A U M.

Kemudian perwujudan dari ketiga *vindu* yang dilekatkan pada mantra *Pranawa* mantra juga terdapat dalam teks *Bhūvana Koṣa*. Jadi, kita menemukan *eka vindu, dvi-vindu, trivindu*. Dan, ketiganya berhubungan secara berurutan dengan Brahma (penciptaan), Viṣṇu (pemeliharaan), Isvara (penghancuran). Ketiganya juga memiliki peran sangat penting di dalam mantra-mantra *Sūrya-Sevana* (lihat *Sūrya Sevana*).

Mantra *Pranawa* juga memiliki peran penting bagi masyarakat Hindu di India. Mantra ini telah digunakan dari zaman *Upanishad*. Di dalam *Upanishad* berikutnya dan di dalam *Purana*, *Pranawa* berhubungan dengan

35 Terjemahan oleh Y.M.N. Pillai B.A.B.L. hal. 134-135.

36 Dengan pertolongan anugrah Tuhan, sang diri dapat membuat dirinya sadar akan dirinya yang sebenarnya. Kesadaran diri ini yang ditolong oleh anugrah Tuhan disebut *Sivajnāna* (*Lectures on Saiva-Siddhanta* oleh K.V. Mudaliar B.A.L.T. hal. 55).

Trinitas dan kemudian juga dengan *Pancāksara* dan *Pancabrahma*. Hal yang sama juga ditemukan di dalam *Saiva-Siddhanta*.

Di dalam *Katha Upanishad* (1/15, 16) suku kata mistik *Om* menunjukkan Brahma. “Kata yang terkandung dalam semua *Veda* dan yang dilafalkan oleh semua petapa, yang mengharapkan manusia menjalani kehidupan melalui pembelajaran religius (*Brahmacarya*). Kata itulah kepada-Mu akan saya haturkan. Kata itu adalah *Om*.” Suku kata itu, sungguh-sungguh, tentu saja, adalah Brahma;

Mantra itu tentu saja adalah Yang Utama;

Mengetahui bahwa mantra itu, yang sejatinya diinginkan seseorang, adalah milik-Nya.”³⁷ Ungkapan-ungkapan semacam itu yang mengandung gagasan yang sama juga ditemukan di dalam *Taitirīya Upanishad*, di mana *Om* disetarakan dengan Brahma dan *Om* adalah keseluruhan dunia, dsb.

Umat Hindu percaya bahwa sebelum penciptaan tatanan dunia, hanya ada mantra *Pranawa* mantra yang merupakan suara *Sunyatā* yang agung. Berkaitan dengan itu dikemukakan bahwa mantra yang terdiri dari huruf A + U + M itu, selalu merupakan awal dari setiap mantra.³⁸

Om di dalam pemikiran *Siddhānta* adalah bentuk terintegrasi dari lima *kala*. Kelimanya adalah huruf simbolis A + U + M + *Nada* + *Bindu*. Kata-kata yang kita gunakan bisa disebut *Vaikari vak* atau bentuk kasar dari tuturan. Ada juga bentuk-bentuk yang lebih halus. Citra

37 Hume. *The Thirteen Principal Upanishads*.

38 Sarkar (*Old Jav-Bal Hindu Literature*). hal. 41.

yang dibentuk di dalam pikiran dengan melihat sebuah objek dan gagasan yang dibentuk berkaitan dengan kelima huruf itu disebut ideasi. Ideasi selalu terbentuk oleh bahasa dan menjadi dasar dari *Savikalpa-jnāna*. Jadi, akar dari *Savikalpa-jnāna* berada di dalam *vak* atau tuturan dalam berbagai kondisi (yang terdiri dari lima, yakni, *Ati Sukshma*, *Sukshma*, *pasyanti*, *madhyama* dan *Vaikari*). Sekarang semua *vak* ini di dalam bentuk *praṇawa kala* memunculkan *antahkarana* dan memungkinkan kita memiliki *Savikalpa-pratyaksha*. Kelima *akshara*, A+U+M+Nada+Bindu, merupakan dan mempengaruhi *Ahaṅkara*, *Buddhi*, *Manas*, *Chittam* dan jiwa. *Nada* adalah impuls tekanan kosmis. *Bindu* adalah gerakan bergelombang yang dihasilkan an huruf-huruf A+U+M adalah asal-usulnya, rezeki dan *vak*. Jadi, dalam bentuk terintegrasi kelimanya menjadi *Om*, *praṇawa* atau penyebab primer menyeluruh dunia tuturan. *Devatanya* masing-masing adalah Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Mahesvara dan Sadasiva.³⁹

Mantra rahasia *Om* sangat umum digunakan di dalam *Upanishad* sebagai sarana meditasi untuk mencapai sebuah keadaan ekstatik. Oleh karena *Om* disebut sebagai *ekāksara* dan karena terdiri dari tiga huruf seperti A+U+M, kemudian namanya menjadi *tryakṣara*. Selanjutnya, ditambahkan dua hubungan lagi dengan lima lipatan. Pada bagian ini ditambahkan lagi *Nada* dan *Vindu (Bindu)* dan ditandai dengan tanda – , titik adalah untuk *Vindu* dan bulan sabit adalah untuk *Nada (Ardhacandra)*. Penggabungan simbol ini atau *Om*

39 K.V. Mudaliar. *Lectures on Saiva-Siddhanta*, hal. 68-69.

dengan Trinitas Saiva hanya ditemukan pada *Upanishad* belakangan.⁴⁰

Di dalam *Saiva Siddhānta* lebih jauh ditemukan identifikasi *Pancākṣara* dengan *Pranawa Om*; jadi, Na+ma = A; Shi-Va = U; ya = M.⁴¹ Sekarang pada bab IX kita menemukan pembahasan yang lebih rumit tentang Trinitas. Di sini dikatakan bahwa mantra adalah paling penting di dalam ritual dibandingkan dengan elemen-elemen lain. Konsep ini mempengaruhi kehidupan para pendeta yang dilarang memuja gambar-gambar. Ini akan menjadi lebih jelas jika kita mengutip penjelasan-penjelasan dalam teks-teks asli.⁴²

Dari F. a. 49 (teks yang rusak)

1. *Arcanang kiṃ param sreṣṭham, mudrānām uttamah ca kim.*

mantrānām uttamang kin ca, kutanam uttaman ca kim.

Nihan takwanakna ninghulun waneh, ndyata tur lwih

nikang arcana mwanng mudrā, lāwan ikang (sarwa) mantra.

Yang kita terjemahkan di sini hanya komentarnya: “Ini akan saya tanyakan lebih lanjut. Apakah yang lebih baik daripada *arcana* (arca) dan *mudra*, juga semua *mantra* dan *kūta* (*mantra*).”

2. *ki jnānang kin ca wijnanam.*

40 J.N. Farquar. An Outline of the Religious Literature of India (dalam Goris).

41 Schomerus. Der Saiva-Siddhanta (eine Mystic Indiens). hal. 371-379.

42 Goris. Bijdragen. O.J.B. Theology. hal. 88.

*Nihan takwankna ninghulun waneh, ikang jnāna
mwang wijnana.*

3. *Svargada mokṣadan tathā.*
Aparantekang amuhara svarga lawan kamokṣan.
4. *Pranawawasya tu mahātmya;*
Mapatiwisesa nikā sang hyang Praṇawa,
matangyan wiseṣa.
5. *Brāhmi tu laksananca kim;*
Tapwan wruh nghulun irikā, matangyan
warahanghulun.

Terjemahan dari komentarnya:

2. Ini yang akan saya tanyakan lebih lanjut; pengetahuan itu (*jnāna*) dan pemahaman (*wijnāna*).
3. Yang memungkinkan *svarga* dan *Mokṣa* (yang manakah itu?)
4. Yang sempurna dari *Praṇawa* suci, oleh karenanya sempurna.
5. Karena saya belum mengetahuinya sekarang, jadi ajari saya.

Jawaban untuk pertanyaan ini adalah sebagai berikut:

6. *Dewowāca;*
Arcanāt paramam mudrā. mudrānā(m) mantram
uttamam
mantrānām uttamang (m) kūtam, kūtanām
pranawam paraṃ.
Ikang arcaṇa tinakwanaken ta bhatāri ringhulun

nguni, ya ta warahaknangkwa ri kita, ikang mudrāya lewih sakeng arcaṇa, ikang mantra lewih sakeng mudrā, ikang kūta (mantra) lewih saking mantra kabeh, pranawa-kūta lewih sangkerikā.

7. *Sarvesam api kūtānām, pranawam kūtam uttamam/*

Nāda nādānta windusca, sarīran niṣkalaṃ smṛtam.

Iking kuta (mantra) kabeh, pranawakuta tēmahanya kinahanan ta ya dening nāda nādānta mwang windu, ya pwan mangkana ikang pranawa ya kā sarira ninghulun niskala ikā.

Terjemahan komentarnya:

6. *Mudra* lebih sempurna dibandingkan dengan *arcana*, *mantra* lebih sempurna daripada *mudra*, *kuta* lebih sempurna daripada semua *mantra*. *Pranawa-kuta* lebih sempurna daripada semua *kuta*. Dari semua *kuta (mantra)* ada ringkasan akhir. *Pranawa-kuta* merupakan tempat di mana terdapat *nada-nadanta* dan *vindu*, jika tetap seperti demikian bersama *pranawa*, lalu aksara itu menjadi diriku sebagai tubuh spiritualku.

Jadi kita dapat pahami di dalam karya teologis ini, yang terpenting di Bali adalah bahwa spekulasi memiliki lebih bernilai daripada ritual dan arca. *Pranawa* dipandang sebagai cara tertinggi menggapai kedewataan. Kita akan membicarakannya secara detil di dalam bab

tentang religi.

Setelah ini terdapat penjelasan lebih lanjut tentang *Pranawa*. Dikatakan bahwa *Pranawa* memiliki tiga bentuk, yakni, *harswa* (pendek), *dīrgha* (panjang), dan *pluta* (longgar). Jadi, sesuai bentuknya, *Pranawa* memiliki tiga jenis, yang disebut *Tri-bhuwana*: *Bhuh-loka*, *Bhuvah-loka* dan *Svah-loka*. Kemudian dikatakan bahwa *harswa pranawa* memiliki satu *vindhu*, *dīrgha* memiliki dua *vindhu* dan *pluta* memiliki tiga *vindhu*. *Pranawa* pertama adalah *utpatti* (penciptaan), kedua adalah *Sthiti* (pelestarian) dan ketiga adalah *pralīna* (penghancuran). Dewa masing-masing untuk ketiganya adalah Brahma, Viṣṇu dan Isvara. Ini adalah yang harus diketahui oleh Sādhaka.

Setelah ini, kita sampai pada pembahasan menarik tentang Trinitas yang menjelaskan peran *Pradhana*, *Puruṣa* dan putranya. Kategori ini juga mempengaruhi perubahan tiga *pranawa*. Pada akhir teks, pembagian tempat masing-masing Trinitas disebutkan. Brahma = *bhuh-loka*; Viṣṇu = *bhuvah-loka*; Isvara = *svah-loka*. Jadi, Brahma adalah *mula* (bawah); Viṣṇu sebagai *madhya* (tengah) dan Isvara sebagai *urdhwa* (atas). Yang pertama disebut *eka-windu*, yang kedua *dwi-windu*, dan yang ketiga *tri-windu*.

Sloka-sloka Sanskerta yang digunakan bagi fungsi Trinitas ini seperti *Pradhana (Prakṛti)*, *Puruṣa* dan putranya sebagai berikut:

1) <i>Brahma ca prakṛti widdhi</i> <i>Viṣṇuḥ puruṣa eva ca</i> <i>Isvarah pura eva ca.</i>	<i>Trividdham svargamokṣadam.</i>
2) <i>Viṣṇūpatti mahādevi</i> <i>Isvarah puruṣeva ca</i> <i>Brahma putrastu samvidham</i>	<i>Trividdham</i> <i>svargalakṣaṇam</i>
3) <i>Pradhānam Isvaram</i> <i>proktam</i> <i>Brahma purusa eva ca</i> <i>Viṣṇuḥ putras tathaiva ca</i>	<i>Etat Tribhedalakṣaṇam.</i>

Jika kita membaca yang sebelumnya, kemudian kita akan mendapatkan diagram berikut:

A = <i>eka vindu</i>	= Brahma	= <i>bhuh-loka</i>
U = <i>dwi vindu</i>	= Visnu	= <i>bhuvah-loka</i>
M = <i>tri vindu</i>	= Isvara	= <i>svah-loka.</i>

Kemudian tempat Parama-Siva, Sadā-siva dan Sadā-Rudra dijelaskan sebagai atas, tengah dan bawah. Mereka yang mengetahui hakikat dari semua ini akan mencapai tempat tertinggi, Parama-Siva.

Setelah ini dapat ditemukan sebuah pembahasan menarik tentang *Panca-Brahmāksara* dengan karakteristik fleksibelnya sesuai dengan *Utpatti*, *Sthiti* dan *līna*. Dalam teks dinyatakan, “*ika tang panca-brahmākṣara kinēmpēl, ya ta matēmahan ongkāra*” (*‘Panca-brahmāksara* disatukan bersama, sehingga akhirnya ia menjadi *Oṃ-kara*).

Proses seperti ini dapat ditemukan dalam teks

Saiva-Siddhānta. Pancāksara disamakan dengan *Pranawa*. Berkaitan dengan itu telah dijelaskan pada halaman-halaman sebelumnya.⁴³ Agar lebih jelas, saya mengutip publikasi H.W. Schomerus tentang *Saiva-Siddhanta* Bab IX.¹⁴⁴

“Pertanyaan 2: Apakah makna dari 5 aksara itu?”

Jawaban: Yang tertinggi, Sakti, *Pāsa*, *Māyā* yang berkilau, Sang Jiwa, eksis di dalam *Om*.

Komentar: Siva, Sakti, *Ānavamala*, *Māyā* yang halus, sang jiwa, semuanya terdapat dalam *Pranawa*, aksara yang merupakan gabungan 5 aksara. Di sanalah, kemengadaan 5 aksara yang disebut *Pranawa*, dijelaskan”

Dan kita telah jelaskan bahwa menurut Siddhiar, kelima *pancāksara* ini sama dengan *Siva ya namah*, yang juga sama dengan *Om*.

Dengan ini bab tentang teks *Bhūvana Koṣa* berakhir. Bahwa teks ini adalah teks Saiva menjadi jelas. Pengaruh aliran *Saiva-Siddhanta* dirasakan pada setiap bagian. Teks ini menekankan pencapaian *Mokṣa* melalui pengetahuan dan *Yoga* sebagai suatu jalan sama penting (Bab V dan IX). Teks ini juga tidak mempermasalahkan

43 Lihat halaman sebelumnya.

44 *Der Saiva-Siddhanta*. hal. 372. Leipzig 1952.

“2 Frage: Wast is die Meinung dieser 5 Buchstaben?”

Aswort: “Der Höchste, die Sakti, Pāsa, die leuchtende Māyā, die Seele, sind im Om enthalten.

Komentar: “Siva, Sakti, Ānavamala, die schone Māyā, die Seele, diese 5 sind enthalten in Pranawa, dem einem Buchstaben in dem die 5 Buchstaben ethalten sind.”

Sumarium: “Hierdurch wird das Wesen der 5 kleinen Buchstaben die, Praṇava genannt werden, beschrieben.”

tentang pemujaan arca tetapi menunjukkan tingkatan jalan-jalan *Mokṣa*, seperti *arcana*, *mudrā-mantra*, *kūta-mantra*. Sejauh mana pandangan ini mempengaruhi kepercayaan masyarakat Bali sebagai penganut Hinduisme akan dibicarakan pada bagian selanjutnya.

5.3 *Tatwa Sang Hyang Mahājñāna*

Selanjutnya yang dibahas pada bagian ini adalah *Tatwa Sang Hyang Mahājñāna*. Karya ini mengandung bahasa Sanskerta yang rusak dan diikuti oleh terjemahan ke dalam bahasa Jawa kuna. Pokok bahasan yang dibicarakan di sini bersifat filosofis. Pembahasan berlanjut di antara Bhatara Guru di satu sisi dan Kumara di sisi lain. Topiknya adalah tentang sifat-sifat pemujaan *linga*. Dari teks berbahasa Sanskerta yang rusak itu Goris⁴⁵ telah berusaha menemukan intinya yang bisa diterima secara logis. Sloka di dalamnya berbunyi sebagai berikut:

“*Apsu dewo dvijatīnam, rṣinām devi devatah, silākantanca lokānam, munīnām ātmo devatah.*” (‘Dewa yang terlahir kedua kalinya berdiam di dalam air (*tirtha*), dan Dewa para *rṣi* berdiam di *akasa*, dan Dewa bagi manusia pada umumnya tinggal di *linga* suci, Dewa para muni adalah *ātman*). Komentar yang muncul kemudian di dalam bahasa Jawa kuna menyampaikan makna yang sama seperti *sloka* Sanskerta itu. Komentar itu menggunakan kata “*Kadiran*” untuk “*dewah*” yang menurut Goris digunakan berdasarkan kata *adhikara*

45 Goris. Bijdragen. *O.J.B. Theology*. hal. 100.

yang berarti Yang Tertinggi, yang paling utama.⁴⁶ Yang menarik adalah bahwa teks ini memperkenalkan kepada kita empat kelompok pemuja berbeda. Mereka adalah: 1) mereka yang terlahir dua kali (yang mereka sebut para *Brahmana*) yang bermeditasi pada air suci (*tirtha*) yang masih dipraktekkan sekarang ini di Bali oleh para pendeta (*Pedanda*). 2) Kemudian para *Rṣi* mendapatkan inspirasi mereka di *Ākāśa*. Goris⁴⁷ mengidentifikasi para *Rṣi* sebagai Astrolog yang mendasarkan pandangannya kepada alasan hubungan beberapa planet dan perbintangan, misalnya *aṣṭalana* dari *Sang Hyang Kamahayanikan* menjelaskan bagian kedelapan adalah *taranggana*, dan dalam *Brahmandapurāṇa*, *aṣṭatanu* dari Siva sebagai bagian kedelapan *Mahāpandita*. Kemudian, 3) yakni masyarakat pada umumnya yang mewakili kebodohan dan mendapatkan inspirasi mereka dari batu-batu dan sungai seperti dikatakan oleh komentator. Terakhir, 4) para *muni* yang berusaha untuk menyadari diri mereka terikat dan diri murni sebagai Tuhan mereka. Yang ditekankan dalam hal ini adalah perbedaan antara *Rṣi* dan *Muni*, serta *Brahmana*.

Setelah ini terdapat penjelasan tentang *Linga*, di mana kita temukan beberapa pembahasan tentang *Caturpada* sebagai empat *sthāna* jiwa. Di dalam bahasa Jawa Kuna atau Kawi keempat keadaan ini disebut: 1. *Jagra* (keadaan sadar), 2. *Svapna* (keadaan mimpi), 3. *supta* (keadaan tidur) dan 4. *turya* (keadaan di atas sadar). Dalam bahasa Sanskerta keadaan-keadaan ini menjadi 1.

⁴⁶ *ibid.*

⁴⁷ *ibid.*

Jāgarana, 2. *Svapna*, 3. *Susupta* dan 4. *Turīya*.

Di antara masyarakat primitif masih dipegang kepercayaan bahwa selama tidur, jiwa meninggalkan tubuh untuk sementara waktu. Dalam kaitan dengan keadaan seseorang yang meninggal dipercaya bahwa ia menjalani tidur sangat pulas dan berlangsung lama. Teori ini telah dikembangkan di dalam filsafat Hindu sejak zaman *Upanishad*. *Catur-pada* menjadi ciri umum di dalam teologi Hindu dan dalam periode selanjutnya *Catur-pada* ini berhubungan erat dengan *Pranawa*, *Tripurusha*, *Triṣakti* dan *padma cakra* tubuh. *Caturpada* ini telah dibahas secara detil dalam *Mandukya Upanishad*.⁴⁸ Jadi, dari teks *Tatwa Sang Hyang Mahājñāna* empat *pada* dari jiwa. Di dalam bahasa Sanskerta keempat *pada* itu adalah *Jagārita-sthāna* (keadaan terjaga), *svapna-sthāna* (keadaan bermimpi), *susupta-sthāna* (tidur) dan yang keempat disebut *caturtha* atau *turiyā*.⁴⁹ 1. *Jāgarita-sthāna* adalah keadaan terjaga di mana seseorang melihat jagat raya dan berhubungan dengan jagat raya ini, dengan demikian keadaan ini adalah kognisi yang melihat ke arah luar dan menikmati yang kasar (*sthula-bhuj*) dan dengan demikian keadaan ini umum terjadi pada semua manusia (*vaisvānara*) dan merupakan elemen pertama dan menjadi huruf A (dari *Āpti*) atau dari *ādīmatvā* (menjadi yang pertama).

Keadaan kedua adalah keadaan bermimpi (*svapna-sthāna*), di mana kita memahami segalanya dengan pikiran saja dan bukan dengan mata. Jadi, keadaan ini

48 Hume. *Thirteen Principal Upanishads*. hal. 391-392.

49 *Caturtha* dalam *Mānd. Up.* hal. 392. Juga *Turiya* atau *Turya* dalam *Maitri Up.* hal. 436.

adalah kemampuan kognisi yang melihat ke dalam, menikmati keindahan (*pravivikha-bhuj*), yang brilian (*taijasa*). Keadaan ini sama dengan huruf U (dari *Utkarsa* = keagungan atau dari *ubhayatva* (kemenengahan). Jadi, dalam keadaan ini seseorang berada di dalam di alam tertinggi dan lebih halus yang tidak berhubungan dengan hal yang kasar yang masih mengagungkan kelanjutan pengetahuan.

Keadaan ketiga adalah keadaan tidur pulas (*susupta*). Keadaan ini berarti tidur tanpa mimpi dan keinginan. Keadaan ini telah dijelaskan di dalam teks ini sebagai *eki-bhūta* (tersatukan), *prajnānāghana* (penuh pengetahuan) dan terdiri dari kebahagiaan (*ānanda-maya*), menikmati kebahagiaan (*ānanda-bhuj*). Dalam kondisi ini kita merasakan kesenangan melalui *ceta* (pemikiran). Keadaan ketiga ini disebut dengan huruf M, dari *mitti* (berdiri) atau dari *Apīti* (muncul). Di dalam penjelasan berikutnya, keadaan ini dikatakan sebagai Raja segalanya (*sarvesvara*)⁵⁰ yang mengetahui segalanya (*sarvajna*),⁵¹ pengendali batin (*antar-Jamin*), *yoni* (sumber segalanya), karena ia adalah asal-usul dan akhir (*prabhavāpyayan*) dari semua mengada.⁵²

Kemudian terakhir, keadaan keempat yang dianggap tanpa elemen dan merupakan sebuah keadaan di atas ketiga keadaan dan melampaui pemahaman indera kita. Keadaan ini adalah penghentian perkembangan (*prapancapasama*), *Santa* (ketenangan), *Siva* (pemurah)

50 Secara detail dapat dibaca dalam *Brih. Up.* 4.5.13 (terj. Hume), dan 4.4.22 (terj. Hume).

51 Dari *Mund. Up.* 1.1.9.; 2.2.7.

52 *Kath. Up.* 6.11.

dan *advaita* (tanpa yang kedua). Keadaan ini dianggap sebagai keadaan *ātman* (diri) dan yang mengetahuinya akan memiliki dirinya memasuki sang Diri. Jadi, yang dapat kita pahami di sini adalah identifikasi mantra *Om* dengan lima *sthāna* Jiwa.

Sekarang, kita melanjutkan pemahaman dalam teks Indonesia. Setelah penjelasan tentang *caturpada* kita jumpai pembahasan tentang *Prakṛti* dan *Puruṣa* dari filsafat *Sankhya*. Filsafat ini berakhir dengan tiga ayat.

“*mahājñāna mahāguhya ...*,”

“*mahājñana mahākathām ...*,”⁵³

“*mahājñana mahātatwam ...*,”

Jadi, penulis menjelaskan karyanya sebagai *mahāguhya* (rahasia agung), *mahākathām*, *mahātatwam*. Karya ini karena ditemukan di Bali, terdiri dari bagian-bagian terpisah dan penjelasan elaboratif tidak dapat dilakukan. Saya sangat tergantung pada Goris yang dengan sabar mengumpulkan bagian-bagian terpisah itu.

5.4 *Wṛhaspati tatwa*

Teks selanjutnya yang akan dibahas di sini adalah *Wṛhaspati tatwa*. Jika di dalam teks-teks sebelumnya kita menemukan lebih banyak *sloka* Sanskerta yang diikuti oleh komentar-komentar di dalam bahasa Kawi, di dalam teks ini kita menemukan teksnya memang berbahasa Kawi. Dialog di dalamnya terjadi antara Bhatāra Isvara dan Wṛhaspati. Dan, Wṛhaspati adalah

⁵³ Goris. Bijdragen. *O.J.B. Theology*. hal. 100.

yang mengajukan pertanyaan-pertanyaan dan meminta penjelasan.

Pertama-tama, pertanyaan diajukan tentang sekte-sekte berbeda seperti *Sewa (Siva)*, *Pāsūpata*, (*a*)*lepakā*. Kemudian terdapat penjelasan tentang *Karma-Wasana* (akhir dari *Karma*); menurut tindakan baik dan buruk seseorang di dalam kehidupannya, kemudian melewati kematian dan memasuki kemengadaan yang lebih tinggi atau lebih rendah. Doktrin *Karma* (tindakan) adalah salah satu karakteristik penting religi Hindu, dan memiliki tempat penting di dalam kehidupan keseharian umat Hindu.

Sebuah pembahasan menarik di dalam teks ini terpusat di seputar kisah seekor gajah dan orang buta. Kisah ini dianggap menggambarkan perasaan tidak puas rakyat terkait dengan sifat-sifat kedewataan. Teks *Wṛhaspati tatwa* menyimpulkan: “*Ikang sāstra lawan aji, akeh pwa kawyāpakan sang hyang Wisesa.*” (‘Semua sastra dan mantra adalah ungkapan Yang Tertinggi’). Ini menunjukkan karakter toleran dari teks ini, kita harus menghormati setiap ajaran, karena semua merupakan ungkapan Yang Tertinggi di dalam bentuk-bentuk yang berbeda. Tradisi kisah gajah dan orang buta juga sangat populer di antara masyarakat Hindu India.

Pemahaman semacam itu menunjukkan pandangan yang sangat toleran yang tidak asing di dalam teks-teks Hindu religius. Kita menemukan toleransi yang sama juga di dalam *Bhagavadgītā* ketika Sri Kṛṣṇa berkata: “Dengan jalan apapun manusia berusaha mencapai-Ku, dengan itu aku menunjukkan Diriku kepada mereka,

karena semua jalan menuju pada-Ku.”⁵⁴ Jika kita melihat lebih jauh ke belakang menuju *Veda* sendiri, kita akan mengetahui pandangan itu merupakan kebenaran abadi:

“*Ekam sad vipra bahudha vadanti*” (‘Eksistensi hanyalah satu, tetapi dapat ditafsirkan secara berbeda-beda’).⁵⁵

Setelah ini beberapa *tattva* disebutkan dalam kaitan dengan pertanyaan Bṛhaspati (Wṛhaspati). *Tattva-tattva* itu adalah *pradhāna*, *triguna*, *buddhi*, *ahankāra*, *indriya* dan *panca-mahābhūta*. Kemudian kita membaca *cetana telu*, yakni *paramasiva-tattva*, *sadasiva-tattva* dan *sivatma-tattva*.⁵⁶ Kemudian dijelaskan tentang yang dimaksud dengan istilah “*Aṣṭavidyāsana*”, terdiri dari *ananta*, *sūksma*, *sivatama*, *ekarudra*, *ekanetra*, *trimūrti*, *srikant(h)a* dan *sikhandi*. Kemudian selanjutnya muncullah penjelasan *tripramāna*, yaitu *pratyaksa*, *anumāna* dan *agama* (persepsi, kesimpulan dan kesaksian valid). *Tripramana* adalah yang disebut dalam *Sankhya* sebagai “sarana pengetahuan” yang paling mendasar – di antara banyak sarana seperti yang disebutkan di dalam bab tentang logika *Sivajnāna Siddhyār*.⁵⁷ *Sankhya* hanya menerimatigasarana pengetahuan dan mempertimbangkan sarana lain termasuk ke dalam salah satu dari ketiganya

54 Bhagavad Gita. 4.11.

55 Hindu Culture oleh Guru Dutt, hal. 27.

56 Lihat Bab tentang Saivisme.

57 Of Arunandi Sivachāya (terjemahan J.M.N. Pillai. B.A.B.L. hal. 3). Dikatakan, “Beberapa orang mengklasifikasikan metode logis menjadi enam bagian: 1. *Pratyaksha* (observasi); 2. *Anumāna* (inferensi); 3. *Agama* (testimoni); 4. *Abhāva* (ketiadaan); 5. *Arthapatti* (deduksi); 6. *Upamāna* (analogi). Beberapa orang lainnya menambahkan, 7. *Pariseśha* (inferensi dengan penolakan); 8. *Sambhava* (koeksistensi); 9. *Ayṅgam* (tradisi). Semua itu telah termasuk di dalam tiga bagian pertama, *Pratyaksha*, *Anumāna*, dan *Agama*” (*sankhya*).

itu. Dikatakan “*Dr̥ṣṭam anumānam āptavacanam ca sarvapramāṇa-siddhantvat/ trividham p̄mānam iṣṭam, prameyasiddhīh pramānād dhi//*”⁵⁸ (‘Sarana pengetahuan yang benar dipahami terdiri dari tiga jenis; persepsi, kesimpulan dan testimoni yang valid; karena semua sarana kognisi yang benar terbukti dimasukkan ke dalam ketiga sarana ini. Sesungguhnya, segala kemungkinan dibuktikan melalui sarana pengetahuan itu’). Selanjutnya, terdapat penjelasan tentang “*Aṣṭasvarya*”, terdiri dari *dharma*, *vairāgya*, *jnāna*, *aisvarya*, dan kebalikan keempatnya.⁵⁹ Yang sangat jelas adalah penjelasan tentang *panca-tanmatra*.⁶⁰

“Aparan sinangguh panca tanmātra, nga, nyapan tahan kwa linganta, nahan yang sabda, sparsa, rūpa rasa, gandha. Vyaktinya tutupana tali-nganta, hana sabda karengō, lit(?) nikang sabda karengō, yekā sabda tan-mātra, nga; hana ta angin madres, litlit mika rumesep ing kulit kahidepanya, yēka sparsa tanmātra, nga, hana ta sandhyawela, nga, huwus sumurup sang hyang āditya, hana ta tejanira kawekas,

58 *Sankhya-kārikā*, bait IV.

59 *Sankhya-kārikā*, bait XL.

Ketika terdiri dari empat saja, yaitu *dharma*, *vairāgya*, *jnana*, dan *aisvarya*, maka disebut *Catur-aisvarya*.

Catur-aisvarya ini juga disebutkan dalam Surya-sevana yang dikatakan Goris (hal.22) termasuk dalam Suryacana Purana dan juga Garuda Purana yang disebut Goris (hal. 24) mengandung mantra dimaksud, dalam Bab 12 (*hr̥di-stha-yoga-pītha-pūjā*).

Bait 3: “*Oṃ anantāya namah, Oṃ dharmāya namah, Oṃ jnānāya namah, Oṃ vairāgyāya namah, Oṃ aisvarya namah*”, yang kemudian diiluti kebalikannya masing-masing.

60 Dr. V.D. Tuuk. *Kawi-Balinesesch Ned-Woordenboek dl. II*. hal. 581.

litlitnikang teja kanton, yekā rūpa tanmatra, nga; (rasa tanmatra, nga) kang pinganan mapahit, mamanis kunang litlitnikang rasa rinasan ing lidah tan wawang hilang, hana sesanya kari, yeka rasa tanmātra, nga; hana ta candana tinunu, litlit ni gandhanya inambung, yekā gandha tanmātra, nga”.

(‘Apakah yang disebut sebagai *panca-tanmātra*? Apa yang dimaksudkan oleh manusia lain dengan ini, lalu yang berikut, “*sabda, sparsa, rūpa, rasa, gandha*”. Jelas kiranya bahwa jika Anda menutup telinga Anda kemudian mendengar bunyi, partikel halus dari bunyi yang terdengar, itulah yang disebut *sabda-tanmātra*. Ada angin lembut, partikel lembut yang menyentuh kulit sesuai dengan konsep ini disebut *sparsa-tanmātra*. Ada momen samar-samar, momen itu adalah tenggelamnya matahari, kilauannya di sana tetap berlangsung, partikel halus kilauan ini terlihat, ini adalah *rupa-tanmatra*, *rasa-tan-matra* adalah yang dimakan pahit dan manis, partikel halus rasa yang dirasakan oleh lidah, pada titik menghilang dan yang tetap ada “*rasa-tanmātra*”. Ada *candana* (cendana), yang sedang terbakar, partikel bau yang dihirup seseorang yang adalah “*gandha-tanmātra*”).

Teks Indonesia juga memberi pemahaman jelas

tentang yang dimaksud dengan *tanmatra* dan meskipun untuk para pembaca ungkapan ini tampak sangat umum, penting di sini untuk dikemukakan bahwa *tanmatra* adalah elemen-elemen potensial atau hakikat *sabda*, *sparsa*, *rupa*, *gandha*, yang membentuk hubungan di antara *Bhūta* dan *Tanmātra*. Penjelasan di atas sangat jelas, meskipun bagian lain sangat sulit dibaca dan tidak bisa dipahami dengan cara biasa kecuali oleh para yogin. Hal ini barangkali karena karakter sulitnya bagi pembaca pada umumnya sehingga perlu dijelaskan dengan sangat hati-hati dan penuh perasaan.

Kemudian, teks ini memberi kita pembahasan tentang sebuah teori persentase darah orang tua yang menentukan jenis kelamin anak yang dilahirkan. Dikatakan bahwa dengan kelebihan darah laki-laki (*sukla*) seorang anak laki-laki dihasilkan dan sebaliknya, dengan kelebihan darah perempuan (*swanita*) dilahirkan anak perempuan. Pada proporsi yang sama kedi atau “*janmantara*” *puruṣa* (*hermaprodita*) dan kadang-kadang melahirkan “*wala wadihira*” (anak 7 bulan).

Kemudian dikatakan bahwa tulang (*tahulan*), otot, vena, tendon (*otwat*, Sanskerta *Snāyu*) dan sumsum terbentuk oleh ayah (*sukla*), dan daging, darah (*ridhira*) dan kulit (*carma*) oleh ibu (*swanita*). Teori semacam itu dikenal di dalam literatur Sanskerta. Kita menemukannya juga disebutkan di dalam *Garba Upanishad*. Dr. Das Gupta meringkas isinya sebagai berikut:⁶¹

“Bagian keras tubuh adalah bumi, bagian-bagian cair adalah air, bagian yang panas (*uṣṇa*) adalah

61 Dr. S.N. Das Gupta. *History of Indian Phil.* Vol. II. hal. 312.

cahaya-panas (*tejah*) bagian yang bergerak adalah *vāyu*, bagian yang kosong adalah *ākāsa*. Tubuh lebih lanjut dikatakan tergantung pada enam rasa (*ṣad-āsraya*), manis (*madhura*), asam (*amla*), asin (*lavaṇa*), pahit (*tikta*), panas (*katu*) dan pedas (*kayasa*), dan semuanya terdiri dari tujuh *dhātu* dari cairan limpa (*rasa*), darah (*sonita*) dan daging (*māṃsa*). Dari keenam jenis *rasa* ini muncul *sonita*, dari *sonita* muncul *māṃsa*, dari *māṃsa* muncul lemak (*medas*), dari lemak muncul tendon (*snāyu*), dari *snāyu* muncul tulang (*asthi*), dari tulang muncul sumsum (*majjā*), dari sumsum muncul semen (*sukra*). Pada malam kedua setelah kesatuan semen dan darah janin merupakan bentuk gumpalan bulat yang disebut *kalala*, pada delapan malam kesatuan darah dan semen ini berbentuk gelembung yang disebut *budbudha*, setelah dua minggu persatuan semen dan darah ini mendapatkan bentuk bola, *piṇḍa*; di dalam dua bulan muncullah kepala, di dalam tiga bulan muncullah kaki, di dalam empat bulan muncullah perut, telapak kaki dan bagian pinggul, di dalam bulan kelima tulang belakang muncul, di dalam bulan keenam muncullah mulut, hidung, mata dan telinga; di dalam bulan ketujuh janin diberkahi dengan nyawa (*jivena samyukto bharati*), di dalam bulan kedelapan janin berkembang penuh. Dengan kelebihan semen dibandingkan dengan darah anak laki-laki

dihasilkan, dengan kelebihan darah dilahirkan anak perempuan, ketika keduanya sama hermiprodit dihasilkan. Ketika udara masuk dan membagi semen menjadi dua, dihasilkanlah anak kembar. Jika pikiran orang tua terganggu (*vyākulitamānasah*), berakibat pada kebutaan atau kerdil. Pada bulan kesembilan, ketika janin telah berkembang penuh dengan semua organ-organnya, ia mengingat kelahirannya sebelumnya dan mengenal tindakan baik dan buruk dan menyesalinya, berdasarkan pada *karmanya* sebelumnya, ia mengalami rasa sakit kehidupan seorang janin, dan berketetapan hati bahwa jika ia pernah keluar, ia akan mengikuti disiplin *sāmkhya-yoga*. Tetapi segera setelah anak dilahirkan ia berhubungan dengan *Vaiṣṇava Vāyu* dan melupakan semua kelahiran dan ketetapan hatinya sebelumnya. Tubuhnya disebut *sarīra*, karena tiga api berada di dalamnya (*srayante*), yaitu *koṣṭhāgni*, *darsanāgni*, dan *jnānāgni*. *Koṣṭhāgni* mencerna semua jenis makanan, minuman; dengan *darsanāgni* bentuk dan warna dipahami, dengan *jnānāgni* seseorang melakukan tindakan baik dan buruk. *Upanishad* ini menjelaskan tulang kepala terdiri dari empat, titik vital (*marman*) terdiri dari 107, 108 sendi, jaringan (*snāyu*) berjumlah 109, *siras* atau vena berjumlah 700, tempat-tempat sumsum berjumlah 500 dan tulang berjumlah 300”.

Pembagian penting lain yang pantas disebutkan di sini adalah *Aṣṭa-Siddhi*. *Aṣṭa-Siddhi* seperti disebutkan di dalam teks *Wṛhaspati tatwa* terdiri atas *dāna*, *adhyayana*, *sabda*, *tarka*, *sohrdam* dengan tiga *adhyatmika siddhi*, seperti *adhyātmika*, *adidevika* dan *adhibhotika-duḥka*. Semua itu disebut *Aṣṭa-Siddhi*. Ada beberapa hal yang membingungkan di dalam teks ini terkait dengan tiga *adhyātmika*, karena ketiganya tidak bisa dipahami sebagai sarana untuk pencapaian akhir, dan sebaliknya, ketiganya harus ditekan untuk mendapatkan pencapaian. Di dalam *Sāṅkhyakāṇḍa*⁶² kita juga menemukan tentang *asta-siddhi*, yaitu *Adhyayana*, *sabda ūha*, *suhṛtprapti*, *dāna* dan *pramoda*, *mudita* dan *modamāna* (ketiga lipatan jenis kesengsaraan, yakni *adyātmika*, *ādhibhautika*, *adhidaivika*).⁶³

Kemudian beberapa penjelasan juga diberikan tentang *prana*, *nadi*, *catur-pada*, dsb.

Dalam teks Jawa Kuna kita memahami istilah *Trisakti*, *bayu-sabda-hidep* (nafas, suara dan pikiran) atau seperti disebut di dalam Sanskerta sebagai *prāna*, *sabda* dan *manas*. Di dalam eks India penjelasan detail akan ditemukan di dalam *Chandogya Upanishad*⁶⁴ yang mengatakan, di dalam *kanda* kelima, bahwa pikiran muncul dari makanan (*anna*), *prāna* (nafas) dari air, dan *sabda* (suara) dari panas. Kemudian, terdapat pembahasan tentang *nadi* sebagai *Tri-mārga* (*margatiga*) atau tiga

62 *Sāṅkhyakarika* LI. Uha, sabdo 'dhyayanam duḥka-vigātas trayah suhṛtprāptih/dānam ca siddhayo 'ṣṭau, siddheḥ pūrvo 'nkusas trividhaḥ//

63 *Sāṅkhyakarika* LI. Dalam komentar Isvara Kṛṣṇa disebutkan tiga jenis penderitaan. "duḥka-traya-'bhighataj jijnāsā tadabhighatake hetau/drṣṭe sā 'pārthā cen nai 'kāntā tyantato 'bhāvāt//

64 *Thirteen Principal Upanishads*. Terjemahan Hume. hal. 242.

saluran di dalam tubuh. Di tengah-tengah adalah *Susumna*, kanal untuk nafas (*prāna-marga*, *prāna-waha*). Kemudian pada sisi kanan adalah *anna-marga* atau *anna-waha*; pada sisi kiri *Apo-marga* atau *rasa wāha*, saluran untuk air. Tetapi ditemukan juga sedikit perbedaan antara teks Indonesia dan India, seperti, *Pinggalā* di dalam teks Sanskerta adalah sebuah nama untuk kanal kanan, tetapi di dalam teks Indonesia ini mewakili saluran kiri. Untuk kanal kiri dengan demikian *Ida* di dalam teks Sanskerta, tetapi sebagai kanal kanan di dalam teks Indonesia.⁶⁵ Kemudian, muncullah *caturpada*. Istilah ini telah kita bahas sebelumnya.

5.5 *Sapta-Bhuvana*

Jadi berakhir teks *Wṛhaspatitattva*. Sekarang akan kita lanjutkan pada pembahasan teks lainnya, yakni *Sapta-Bhuvana*.

Teks ini mengandung pembahasan menarik tentang makro dan mikro-kosmos, pembahasan tentang hubungan di antara bagian-bagian yang berbeda dari jagat raya dengan bagian-bagian dari tubuh manusia.⁶⁶ Teks ini dimulai dengan: “Ini adalah urutan *Sapta-bhuvana*: Di Timur ada *Sapta-giri* (tujuh gunung), di Selatan *Saptāgni* (tujuh api), di Barat *Sapta-Aumkara* (a + u + m + om + nāda + windu + ardha + candra). Di Utara *Sapta veda* (tidak jelas *veda-veda* yang dimaksudkan), pada puncak *Saptaloka* (tujuh langit), di bagian paling bawah *Sapta-*

65 Berdasarkan Goris. *Bijdragen. O.J.B. Theology*. hal. 59.

66 Terjemahan dari buku Goris. hal. 109.

patala (Sanskerta *pātāla*, tujuh wilayah bawah). Jadi, apa yang dimaksud oleh penulis di sini tentang tujuh dunia adalah berbeda dari apa yang telah kita lihat di dalam *Brahmānda-Purāna* Bali dan juga di dalam teks Sanskerta.⁶⁷ Kemudian teks ini berlanjut dengan pembahasan tentang lokasi-lokasi *Sapta-bhuvana* di bagian-bagian tubuh yang berbeda. Jadi, teks ini menempatkan *bhuh-loka* di perut, *bhuwah-loka* di jantung, *swah-loka* di kepala, *jana-loka* di lidah, *tapaloka* di hidung, *maha-loka* di mata, *satya-loka* di leher (kodeks 3860, untuk *gulu* di dalam pembahasan lain *hulu-kepala*).⁶⁸

Kemudian terdapat pembahasan tentang tujuh wilayah bawah, seperti *tala* adalah ? *sutala* adalah paha, *atala* adalah lutut, *witala* adalah jari kaki, *tala-tala* dari kaki (*Paglaglangan*), *santala* adalah tumit, dan *tala-tala* adalah telapak kaki. (Sanskerta *tala* adalah telapak kaki). Teks ini berlanjut dan berkata bahwa Matahari adalah mata kanan, bulan mata kiri, Mars telinga kanan dan Merkurius telinga kiri, Yupiter hidung kanan, Venus hidung kiri, Saturnus mulut, *Rāhu* “*laklakan*” uvula langit-langit lunak, *Ketu* adalah ubun-ubun. Ada *Nawa-graha* (sembilan planet) di dalam tubuh. Jantung adalah *Mahāmeru*. *Sapta-dipa* (pulau *dwipa*) adalah: tulang, kulit, daging, rambut, kuku, gigi dan pembuluh. Hal berikut adalah *Sapta-Samudra*.⁶⁹ darah adalah lautan manis, keringat adalah lautan asam,

67 Lihat halaman sebelumnya tentang *Brahmānda-Purāna* (Bali).

68 *Ibid.*

69 Sepertinya yang dimaksud adalah *Sapta-rasa* dan bukan *Sapta-Samudra*.

anggur adalah lautan asin, lemak adalah lautan susu, otak (lautan-*nade?*), sumsum adalah “lautan minyak”, air liur adalah lautan madu.

Ada sumber lain belakangan (kodeks 3860) yang penting untuk disebutkan di sini untuk perbandingan. Menurut sumber-sumber ini:⁷⁰ *buh-loka* “*weteng*” (perut), *buwah-loka* “*hati*” (hati), *swah-loka* “*dada*” (dada), *mahā-loka* “*gulu*” (leher), *jana-loka* “*lidah*” (lidah), *tampo-loka* “*irung*” (hidung), *Satya-loka* “*mata*” (mata).

Jadi kita mengamati beberapa perbedaan kecil sesuai dengan *Sapta-bhuvana*. Di dalam *Sapta-bhuvana svah-loka* ditempatkan di kepala sementara teks kedua menempatkannya di dada; *Mahaloka* adalah leher; sekali lagi, *tapa-loka* ada di *Sapta-bhuvana* dan di dalam teks kedua *svah-loka* ini adalah *tampo-loka*. *Satya-loka* di dalam *Sapta-bhuvana* adalah kepala dan pada teks kedua ini adalah mata.

Goris berpikir bahwa pengejaan yang rusak menunjukkan kepengarangan belakangan. Ia juga meneliti tulisan-tulisan berbeda tentang wilayah-wilayah bawah dari teks yang sama; *tala* yang disebutkan di atas menjadi bagian dari sumber kodeks B. hal. 1. dan untuk sumber yang sama di dalam hal. 14. disebutkan secara berbeda:⁷¹ dan *tala-tala* itu adalah sebagai berikut: *Patala* “*liket*” (lumpur); *nitala*, “*Ibu*” (bahan?); *tala-tala* “*gresik*” (batu kerikil); *mahatala* “*watu*” (batu).

Kata Sanskerta untuk ketujuh wilayah dari dunia

70 Kutipan Goris dari Yuynboll (Cat. II 305), Bijdragen. *O.J.B. Theology*. hal. 111.

71 Goris hal. 112 (kutipan dari Tuuk, IV 682. s.v. gresik).

bawah adalah: *Patala, witala, sutala, atala, rasatala, talatala* dan *mahatala*.

Kesimpulan logis di sini akan menjadi bahwa paling mungkin penulis sendiri kacau tentang tujuh dunia bawah itu. Di dalam teks ini kita menemukan beberapa perbedaan di dalam *Sapta-Samudra* dari *Sapta-bhuvana* juga.

Tiga contoh yang pertama adalah sama seperti 1. manis, 2. asam, dan 3. asin tetapi untuk selebihnya kita menemukan disebutkan di dalam teks belakangan untuk 4. susu (*pohan*), 5. *nade* (?), 6. minyak, 7. madu.

Pokok persoalan yang penting disebutkan di sini adalah tentang penempatan *linga* suci dengan beberapa gagasan abstrak. Untuk pemahaman yang lebih baik saya lebih suka menyajikan terjemahannya:⁷²

- a. “Gunung Mandara mewakili paru-paru, warnanya putih, tempat *Linga* suci di Timur, adalah media bagi *Citta*.
- b. Gunung Malyawān mewakili (hati?), warnanya seperti bunga mawar, tempat *linga* suci di Tenggara merupakan media bagi *Buddhi*.
- c. Gunung Vindhya mewakili jantung, warnanya merah, tempat *linga* suci di Selatan, adalah media bagi *Manas*.
- d. Gunung Revataka mewakili buah pelir, warnanya oranye, tempat *linga* suci di Barat Daya, merupakan media bagi *Tutur*.
- e. Gunung Tuhina mewakili usus besar, warnanya

⁷² Goris. Bijdragen. O.J.B. Theology hal. 113. (Dikutip dari V.D. Tuuk T. IV, 332).

kuning, tempat *linga* suci di Barat, adalah media bagi *Menget*.

- f. Gunung Ganda-mandana mewakili Hinehan (?), warnanya tempat *linga* suci di Barat Laut, adalah media bagi Satya.
- g. Gunung Aila mewakili kantung kemih, warnanya hitam, tempat *linga* suci di Utara, media bagi Buddha.
- h. Gunung Himawān mewakili ginjal (?)⁷³ warnanya adalah, tempat *linga* suci di Timur Laut. Ini adalah media bagi *Suksma*.⁷⁴

Bahwa *linga* suci merupakan objek pemujaan di dalam Saivisme telah dikenal luas. Terkait dengan rujukan pada pendirian *linga* suci di gunung, tidak diketahui alasan pasti praktik ini. Di dalam *Mahābhārata* ditemukan kisah-kisah di mana kecenderungannya adalah orientasi kepada Himalaya sebagai rumah Siva. Penempatan *linga* di gunung ini paling mungkin adalah untuk memberi keutamaan pada masyarakat. Dan untuk negeri-negeri di mana mereka masih memiliki tradisi lama untuk mempertimbangkan tempat-tempat yang lebih tinggi yang lebih murni daripada tempat yang lebih rendah, juga bisa meningkatkan kedewataan *linga* seperti di Indonesia (Bali).⁷⁴ Di Bali, gunung-gunung dianggap tempat kediaman para Dewa. Kebiasaan ini juga dipegang di Funan⁷⁵ di mana dikatakan bahwa tempat kediaman abadi Dewa Mahesvara adalah di Gunung Motan.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Selanjutnya akan dijelaskan secara lebih detail.

⁷⁵ B.R. Chatterji, hal. 23. *Indian Influence in Cambodia*.

Seperti halnya tentang warna, kita tidak menemukan disebutkan warna-warna seperti pada nomor f dan h. Tetapi urutan ini jelas mengikuti urutan *Lokapala*.⁷⁶ Jadi, sekarang mudah kiranya kita menambahkan warna hijau untuk nomor f – N. W. Dan biru untuk nomor h.

Sekarang kita sampai pada media seperti *Citta*, *Buddhi*, *Manas*, *Tutur*, *Menget*, *Satya*, *Suddha* dan *Suksma* secara berturut-turut. Semua ini dimaksudkan tidak bisa kita katakan secara tepat, melainkan tampak bagi kita bahwa mereka memiliki beberapa hubungan dengan kembar tiga berikut:

Di dalam *Saiva-Siddhānta*⁷⁷ kita menemukan sebuah rujukan yang menerangkan ketiganya. Dikatakan bahwa dari *avyakta*, *Citta* muncul dan memikirkan segala sesuatu dan kemudian dari sana juga muncul *Buddhi* yang membedakan persepsi-persepsi mental. Dari *Buddhi* kemudian muncul *Ahaṃkara* yang merupakan Benih keaku-an, dan dari *ahaṃkara* *Tijasa* (*satva*) muncul *Manas* yang memahami objek, mengingat dan membedakan serta meragukannya.

Kemudian tentang *Tutur-Menget*, Goris⁷⁸ berpikir bahwa ini barangkali adalah dua anggota dari ketiganya itu, dan yang lain adalah *Manon*. Lebih jauh, ia berkata bahwa ini bisa diterjemahkan menjadi *tripramana* maksudnya *āgama-ānumana-pratyakṣa* (lihat halaman-

76 Lihat bab tentang religi tentang *lokapala*.

77 *Sivajnāna Siddhiyār of Arunandi*. Sivāchārya. Terjemahan oleh Pillai, hal. 180

78 Goris. Bijdragen. *O.J.B. Theology* hal. 115. Seperti halnya *Trisakti: bayu, sabda, hidep* menjadi *prana, sabda, manas*.

halaman sebelumnya). Tetapi seperti halnya untuk tiga yang lain seperti *Satya*, *Suddha* dan *Suksma*, tidak ada pembagian terkait dengan ketiganya sejauh ini pada bagian tentang teks *Wṛhaspati-tatva*.

5.6 *Bhuvana-Sangksepa*

Sekarang kita berlanjut pada teks yang lain, yakni *Bhuvana-Sangksepa*,⁷⁹ yang berarti “Sinopsis mengenai Dunia”. Teks ini seperti *Bhuvanakosa* dengan karakter Saiva. Ada beberapa sloka Sanskerta yang diikuti oleh komentar-komentar dalam bahasa Jawa kuna. Seperti halnya dengan teks-teks lain teks ini juga dibuka dengan “*Avighnam Astu.*”

Lebih jauh, kita juga temukan beberapa subjek yang telah kita bahas di dalam *Bhuvanakoṣa* seperti tentang *vindu*, identifikasi *Pancaksara Brahma* dengan *pranawa omkāra*.⁸⁰ Kita juga membaca tentang tahap-tahap pemujaan yang berbeda seperti *arcana*, *mudrā*, *mantra*, *kūta-mantra*, *pranawa*. Kemudian muncullah penjelasan-penjelasan tentang *Saptānda* (*bhuh*, *bhuwah*, dsb., lihat halaman-halaman sebelumnya) dan *Sapta-loka* (*muladara*, *nābhi*, *udara*, *hṛidaya*, *waksa(?)*, *kantha*, *mukha*.⁸¹

Selanjutnya, kita membaca paragraf paling penting teks ini, yang disebut *Parama-tattva*:⁸²

79 *Ibid.* Kita mengikuti susunan yang dilakukan Goris.

80 Lihat halaman sebelumnya.

81 Goris. Bijdragen. *O.J.B. Theology* hal. 96.

82 Dr. R.C. Mazumdar “*Suvarna Dvīpa*” vol. II hal. 158.

“*na bhumirna jalam vyāpih na tejo na ca mārutah/
na sūryacandra sarvepi nākāsam nāntaram bhavet//
na buddhiḥ na manamkāraḥ na viṣṇu na brahma
isvaram
na niste na madyottamaḥ na miva devatā punaḥ*”//.

Penulis dalam hal ini ingin menyampaikan kepada pembaca konsep *Sūnyavāda* atau “Kekosongan Agung”. Keadaan ini disebut di dalam teks dengan istilah *Mokṣa*, ini adalah emansipasi akhir dan merupakan negasi dari segala hal dan gagasan.

Di dalam menjelaskan keadaan *Mokṣa*, teks ini menggunakan istilah “*nirat-makah*” (*selflessness* ‘ketidakegoisan’). Ini mengingatkan kita tentang doktrin Buddhis tentang keadaan tanpa jiwa (*non-soul*). Semua sistem-sistem filsafat Hindu, kecuali Buddhisme, menerima eksistensi sebuah entitas permanen secara berbeda-beda disebut *ātman*, *puruṣa* atau *jīva*. Doktrin Buddhis di sisi lain mengakui bahwa realisasi akhir proses *karma* harus ditemukan dalam puncak ketidakterikatan yang disebut *Nirvana*. Mr. Sarkar⁸³ telah membandingkan teks *Bhuvana Sangksepa* dengan pepatah Hinayanis, bahwa setelah kehidupan sekarang ini tidak akan ada kelahiran kembali dan bahwa pada saat ketidakterikatan kepada tubuh, melampaui akhir kehidupan, dewa maupun manusia tidak akan mampu melihat jiwa itu.

Topik khusus di dalam teks *Bhuvana-Sangksepa* tampak lebih bersifat Buddhistik, khususnya pada

83 Sarkar. *Indian Influence on the Literature of Java-Bali*. hal. 44.

penjelasannya tentang Kekosongan Agung yang dibandingkan dengan konsep *Nirvana* Buddhis, yang menurut teori *Madhyamaka*, adalah ketidakhadiran seluruh fenomena, dan tidak dapat dipahami sebagai sesuatu telah terhenti ataupun sebagai sesuatu dihasilkan (*aniruddham auctpannam*).⁸⁴ Adalah mengherankan bahwa Trinitas tidak dimasukkan dan *Mokṣa* dikatakan dapat dicapai tanpa melalui ketiganya. Jadi, teori ini berangkat dari filsafat *Saiva*. Lebih jauh, sementara keadaan *Mokṣa* di dalam konsep Hindu mementingkan diri individual dalam pembebasan diri dan berada dalam keadaan *advaita* dengan Jiwa Universal, teks *Bhuvana-Sanksepa* memahami keadaan *Mokṣa* sebagai keadaan ketiadaan tanpa diri (*anātman*).

Kemudian kita memperoleh penjelasan bahwa elemen-elemen tubuh berhubungan dengan *panca-mahabhuta*. Jadi, dikatakan bahwa daging = *pr̥thiwi* (bumi), nafas = *bāyu* (*vayu*, angin), darah = *apas* (air), semen (?) *rasmi* = *tejas* (api), tetapi *ākāsa* dibiarkan tidak merujuk apapun.

Di sini sekali lagi kita menemukan penjelasan tentang *prana* dengan tempat-tempatnya masing-masing, seperti *prana* di kepala, *apana* di ... (?), *samana* di jantung, *udana* di dahi dan *vyana* di anggota tubuh.

Kemudian yang menarik adalah bagian *Caturpada* yang membahas *sthana* jiwa dengan dewa-dewa mereka masing-masing. Di dalam teks sebelumnya, *Tattva Sang Hyang Mahājñāna*, telah disebutkan istilah *Caturpada* di dalam bahasa Jawa kuna sebagai *jagra*, *svapna*, *susupta*

84 Dasgupta. *History of Indian Philosophy*. Vol I. hal. 142.

dan *turya*. Tetapi penulis teks memasukkan di antara *jagra* dan *svapna* keadaan *supta* yang lain dan menambahkan keadaan keempat, istilah Sanskerta yang benar *Suṣupta*, yang di dalam teks Sanskerta adalah *sthana* ketiga. Jadi, akhirnya kita mendapatkan lima *sthana* yakni 1. *jagra*, 2. *supta*, 3. *svapna*, 4. *susupta* dan 5. *turya*. Dewa-dewa masing-masing untuk kelima *sthana* ini adalah: 1. Brahma, 2. Hari (Viṣṇu), 3. Waisnāvah (?), 4. Rudra dan 5. Mahesvara. Sepertinya *sthana* tambahan itu, yang semuanya berjumlah lima, berhubungan dengan keinginan untuk menyamakannya dengan kelima kedewataan itu. Apa yang sungguh-sungguh dimaksudkan di sini sebagai Waisnāvah kita tidak tahu. Atau bisa jadi ini merupakan kesalahan dan bahwa apa yang dimaksudkan adalah Dewa Viṣṇu untuk yang ketiga dan Hara untuk yang kedua dan bukan Hari. Jadi, untuk tiga yang pertama sebetulnya menunjukkan Trinitas.⁸⁵

Setelah ini kita menemukan *Tattva*⁸⁶ dengan Dewa-dewanya masing-masing mereka, seperti *Ahaṃkara* = Brahma; *manas* = Viṣṇu; dan *buddhi* = Isvara dan ketiganya secara keseluruhan disebut “*Tryantasya*

85 Bandingkan dengan “pandangan Srākantha Srīvācharya dalam *Brahma Mimāmsa-Bhāṣya*, yang menyatakan bahwa 1. Sadasiva = bunyi (*sabda*); 2. Isvara = sentuhan (*sparsa*); 3. Rudra = wujud (*rupa*); 4. Vishnu = rasa (*rasa*); 5. Brahmā = bau (*gandha*).

Dalam *Sūta-Samhitā*, kelimanya disebutkan berbeda. Dikatakan bahwa Jagatraya merupakan bagian dari *Panca-Brahmā* dan mereka yang melupuskannya mencapai kebebasan dari *Samsara*. Isvara = ākāsa; Tatpurusa = udara; Vāmadeva = air; Sadyojata = bumi; dan Aghora = api. Jadi *Panca-Brahma* = *Panca Butha*. (Rao. Vol. II bagian II hal. 404. *Elements of Hindu Iconography* (lima aspek Siva).

86 Lihat *Tattva* dalam *Bhuvanakosa* pada halaman sebelumnya. Linga = *purāna*; Jiwa Jagatraya = Isvara; *Māyā* = Tatpurusa; *Buddhi* = Aghora; *Ahaṃkara* (*manas*) = Sadyojata (Rao. Vol. II. Bagian II. hal. 404.).

Lakṣana". Ini mengingatkan kita pada "*Pasu Lakṣana*" dalam *Saiva-Siddhanta*,⁸⁷ di mana dijelaskan bahwa *Akshara A, U, M, Vindu* dan *Nāda* dengan Dewa-dewanya masing-masing: Brahma, Visnu, Rudra, Mahesvara dan Sadasiva. Semua ini selanjutnya mewakili dan mempengaruhi *Ahaṃkara, Buddhi, Manas, Cittam* dan Jiwa. Lebih lanjut dikatakan bahwa Jiwa bukanlah gabungan dari semua itu. Dengan mengendalikan dan melatih kedua nafas, sifat-sifat Jiwa dikenali.

Kemudian kita sampai pada "*Triguna lakṣana*" *sattva, rajas* dan *tamas*. Dewa-dewa ketiganya masing-masing adalah Mahadeva, Rudra dan Sangkara (Saṅkara).

Pada bagian akhir kita menemukan penyebutan identifikasi *Citta*⁸⁸ = Siva dan *Kevala-Sūnya* = Sadasiva tetapi tidak ada informasi lebih jauh disediakan terkait dengan dua identifikasi ini.

Jadi, secara keseluruhan kita menemukan bahwa teks ini adalah teks Saiva meskipun pada beberapa paragraf kita menemukan pemaparan tentang *Mokṣa* yang tampaknya bersifat Buddhistik.

Teks-teks yang dibicarakan sejauh ini bisa dikelompokkan bersama teks-teks tertua dari mana teks-teks belakangan memperoleh pokok bahasannya. Menarik juga kiranya berbicara tentang beberapa dari teks-teks tersebut. Di antara teks-teks dimaksud yang akan saya bahas di sini pertama yang berhubungan dengan

87 *Sivajñāna Siddhiyār of Arunandi*. Sutra. IV. Sivāchārya. Terjemahan oleh J.M.N. Pillai, B.A.B.L. 1913.

88 Dalam sistem Yoga Patanjali III.9 (terjemahan Wood. hal. 219) dapat ditemukan bahwa dalam keadaan "*para-citta-jñanam*" muncul pengetahuan intuitif tentang pikiran orang lain sebagai hasil pembatasan gagasan yang datang.

“*Kundalini*”.⁸⁹ Berkaitan dengan hal tersebut, Dr. Goris telah menyediakan kita terjemahan lengkapnya di dalam bahasa Belanda tentang “*Amṛta Kundalini*”. Cara terbaik untuk menjelaskan karya ini adalah menyajikan terjemahan penuh teks dimaksud.⁹⁰

“Semoga kita semua di sini dalam damai.

Berikut adalah cara untuk melenyapkan diri memasuki Sang Hyang *Amṛta Kundalini*. Jika Anda ingin hidup panjang, sarana untuk mengabadikannya, harus dipahami. Jangan melakukan kesalahan. Itu disebut *bahni-dharana*.⁹¹ *Bahni-dharana* ini tetap tenang tanpa bergerak di pusar (*umbililus*). Bermeditasi tentang api suci yang berada di pusar; mantra yang digunakan adalah *Am-* (yang membakar semua dosa (dan) cacat-cela di dalam tubuh Anda (dan) semua kejahatan serta dosa orang tua Anda (di samping apa yang dimakan dan diminum, semua terbakar dan) menjadi abu oleh api rahasia suci) yang berdiam di pusar.

Dan juga (api?) dibawa oleh nafas dari ujung hidung. Selanjutnya bergerak melalui lubang hidung kiri dan kanan. Dan mantranya untuk ini adalah *Aḥ*. Jalannya adalah melalui *Susumnā-nadi*, menuju jantung. Ada tempat untuk *vayu* dan menjadi salah satu dari batang *trinādi*. Biarkan ia bergerak lebih jauh menuju *Kundarahasya* (rahasia) di pusar; ini menyebabkan dan

89 Lihat Goris. Bijdragen. *O.J.B. Theology* hal. 119. (Ia mengumpulkannya dari beragam sumber).

90 *Ibid.*

91 Goris. Bijdragen. *O.J.B. Theology*. *Bahni-dharana* = timbunan (kesedihan).

menambah nyala api, api itu membakar semua dosa dan cacat-cela (pada tubuh). Mantra untuk menghadirkan api itu adalah: semua yang Anda makan, tidak menimbulkan kerusakan (penyakit), menghilang, dari perut Anda. (Selalu terjadi demikian). Sesuatu yang dikatakan sebagai minuman abadi adalah *Amṛta-Kundalinī* suci. *Aum-kara* yang terletak pada posisi terbalik pada batang leher. *Aum-kara* itu berada di dada, *Ardha-candra* berada pada titik di mana tulang-tulang rusuk dada menyatu. *Vindu* berada di jantung; *Nāda* berada di pusar. Oleh karena itu, *Amṛta* menetes dari jantung, ke semua artikulasi di tubuh dan buahnya adalah panjang umur. Jika *Vayu* melakukan pemisahan dari api rahasia, kemudian ini adalah informasi tentang kematian Anda; tanda-tanda semua ini adalah: mata tanpa penglihatan, telinga tanpa pendengaran, lidah tanpa perasaan, dan ludah tidak keluar dari ujung lidah. Jika terjadi hal demikian (Anda tidak bisa lolos dari kematian), pikirkan itu.”

Beragam terjemahan dari “*Amṛta-Kundalinī*”, kita temukan juga di dalam teks Indonesia. Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik tentang teks ini, pertamanya kita harus mengalihkan perhatian pada sifat-sifat Kundalini seperti disebutkan di dalam teks-teks Sanskerta di India. Pembahasan tentang Kundalini juga ditemukan di dalam penjelasan tentang sistem syaraf dalam Tantra.⁹² Dikatakan bahwa di dalam kolom tulang belakang (*marudanda*), yang memanjang dari bagian dasar tulang belakang hingga akar leher, ada syaraf (*nādī*) yang

92 Seperti dikatakan oleh Dr. Dasgupta, *History of Indian Philosophy* Vol. II. hal. 345 dari *Sat-Cakra-Nirūpana*, St. I. dan *Yogiyajna-valkyā-Saṃhitā* hal. 18.

disebut *Susumnā*. Di dalam syaraf ini terdapat syaraf lain yang disebut *Vajrā*, dan bagian paling dalam disebut *Citrini*.

Susumnā adalah syaraf sentral dari syaraf tulang belakang dan masing-masing pada ujung sisi kanan dan kiri dari *Susumnā* ini terdapat *Īda* dan *Pingalā*. Dikatakan bahwa *Susumnā nādī* adalah seperti pembuluh di dalam tulang belakang. Bagian paling dalam adalah *Catrinī nādī*, yang di dalamnya memiliki lubang halus yang melaluinya, dan melalui syaraf tulang belakang. Jalur di dalam *Catrinī nādī* ini juga disebut *Brahmanādī* dan ini adalah pembuluh terakhir di dalam *Susumnā nādī*. Jalur (pembuluh) ini memanjang dari bagian bawah tubuh ke bagian-bagian pleksus syaraf otak. Dua nadi paling ujung, *Īda* dan *Pingalā*, juga memanjang ke atas hingga area hidung.

Pembahasan lain menunjukkan bahwa *Īda* dan *Pingalā* masing-masing mengalir dari buah pelir kanan dan kiri dan melalui bagian kiri dan kanan dari *Susumnā* dalam bentuk bengkok. Ketiga *nādī* ini bertemu pada akar penis dan titik ini dianggap sebagai pertemuan ketiga sungai (*triveni*), yakni *Susumnā* (dibandingkan dengan Ganga), *Īda* (dibandingkan dengan Jamuna), dan *Pingalā* (dibandingkan dengan Sarasvatī). Lebih jauh, dikatakan bahwa *Īda*, *Pingalā* dan *Susumnā* secara berturut-turut adalah seperti bulan, matahari dan api.

Terdapat banyak *nādī* seperti disebutkan oleh aliran-aliran yang berbeda. Aliran *tantra* seperti *Sat-cakra-nirupa*, *yogi-yājna*, *jnana-Samkalini*, dsb. menyatakan jumlah total *nādī* hingga 72.000 dan

memahami asal-usul nadi-nadi ini dari pleksus syaraf yang terletak di antara akar penis dan anus. Aliran lain seperti *Srīkabada* dalam *Nadi-vijnana*, menjelaskan terdapat 35 juta nadi dan memandang semuanya berasal dari wilayah pusar (*nābhi-kunda*) dan mengalir ke atas dan ke samping. *Caraka*, di sisi lain, memahami asal-usul *nādī* dari jantung, dari sana kemudian mengalir ke atas, ke bawah, dan ke samping.

Brahma-nādī adalah saluran *Kundalini* yang adalah nama bagi energi tubuh tertinggi. Energi ini akan mengalir dari bagian bawah tubuh ke area-area pleksus syaraf otak. Di sini harus diingat bahwa meskipun *Susumnā* kadang-kadang disebut *Kuṇḍalini*, tetapi keliru beranggapan bahwa *Susumnā* sendiri adalah *Kuṇḍalini*. *Susumnā* kadang-kadang disebut *Kuṇḍalini*, karena *Kundalini* itu sendiri sebagai energi tubuh tertinggi yang melewati *Susumnā*.

Sekarang kita sampai pada bagian penting dari analisis ini dan ini merupakan teori pleksus syaraf atau *Cakra*. Pleksus syaraf ini dimulai dari bagian dasar di antara penis dan anus dan disebut *ādhāra-cakra* (*sacro-coccygeal plexus*),⁹³ dengan delapan elevasi pada bagian itu. Pada bagian tengah dari *ādhāra-cakra* ini terdapat sebuah elevasi yang disebut *svayambhūlinga* yang memiliki bentuk seperti kuncup halus dengan lubang pada bagian tengahnya. Selebar serat mirip benang seperti spiral, yang terletak pada tiga setengah gelungan, seperti ular yang sedang tidur, menghubungkan mulut

93 Terjemahan seperti digunakan S. Dasgupta. *History of Indian Philosophy*. Vol. II. hal. 355.

svayambhūlinga pada satu sisi dan mulut *Susumnā* pada sisi yang lain. Spiral yang terletak pada tiga setengah gelungan seperti ular yang sedang tidur disebut *Kula-Kuṇḍalini*. Arti penting *kula-kuṇḍalini* ini adalah perannya sebagai induk (ibu) energi potensial, seperti terwujud di dalam gerakannya, dengan tekanan ke bawah *āpānā vāyu* dan tekanan balik oleh *prāṇa vāyu*. Energi ini selanjutnya memungkinkan membuat penghembusan dan penghirupan nafas. Oleh karena itu, ini menjadi dasar kehidupan kita, atau dapat dikatakan sebagai hidupnya kehidupan.

Kemudian, muncul serangkaian *cakra* seperti *svadhithana-cakra* (pleksus suci), di dekat akar penis, *manipura-cakra* (pleksus tulang belakang), pada wilayah pusar, *anāhata-cakra* (*visuddha-cakra*) pada jantung dengan dua belas cabang (pleksus jantung), *lalana-cakra* yang berhadapan dengan lidah, *ajna-cakra* di antara mata dan alis. Dan di tengah-tengah organ ditemukan *manas-cakra*, pusat semua pengetahuan indera, dan pengetahuan mimpi serta tempat kedudukan *manas*. Vijnāna-bhikṣu⁹⁴ di dalam *Yoga-varṭtika*-nya berkata bahwa satu cabang dari *Susumnā* menjulur ke atas dari *manas-cakra* untuk menjalankan fungsi-fungsi *manas* yang menurut Dr. Dasgupta, adalah *nādī* penghubung dengan jiwa, yang bertempat di dalam otak. *Nādī* ini memiliki nama *mano-vahā-nādī* sesuai menurut Vijnāna-bhikṣu dan ini disebut *jnāna-nādī* di dalam *jnāna samkalini jantra*. Setelah *ajnā-cakra* ada *soma-cakra* yang bertempat di tengah-tengah otak besar. Kemudian muncullah yang

94 Dasgupta. *History of Indian Philosophy*. Vol. II. hal. 355.

terakhir dan paling penting yang adalah *Sahasrāra-cakra*, tempat kedudukan jiwa yang terletak pada otak besar (*cerebrum*) atas.

Sekarang setelah secara singkat meneliti sistem syaraf dalam *Tantra*, kita sampai pada tujuan hakiki *Yoga*. *Laya Yoga* bertujuan untuk membangkitkan *Kundalinī* yang akan mulai berdesis dan kemudian bisa dialirkan melalui serangkaian *Cakra* melalui lubang *Brahma-nādī* hingga mencapai *Sahasrara-cakra* atau *Brahma-randhra*. *Kundalinī* ini dijelaskan sebagai serat halus seperti cahaya kilat (*tadid iva vilasat tantu-rupa-svarupa*).⁹⁵

“Bagaimana ini dilakukan” penjelasan Arthur Avalon akan membantu kita mendapatkan pemahaman yang jelas tentang *Kundalinī*. Usaha ini telah dilakukan melalui praktik *prānāyama* (pengaturan pernafasan) dengan penuh kehati-hatian. Kata Avalon, “Untuk membangkitkan *Kundalinī* pertama-tama adalah usaha keras yang dicapai melalui latihan *Kumbhaka* dalam rentang waktu yang lama. Di dalam *Mulādhāra Chakra* lapis vitalnya dikirim keluar melalui syaraf *Iḍa* atau *Pingalā*, energi sentrifugal dan sentripetal yang tidak putus-putus yang menarik ke dalam dan mendorong keluar udara atmosferik. Dikatakan bahwa rentang energi vital dengan demikian dikirim keluar meluas hingga sembilan inci tanpa lubang hidung. Output dari energi vital ini, dengan usaha tanpa paksaan dengan cara *Kumbhaka*, harus ditarik. Ketika *Kumbhaka* berdurasi cukup panjang, energi vital tidak lagi bisa bertindak dan bereaksi terhadap udara atmosferik, memantul pada

95 Dasgupta. *History of Indian Philosophy*. Vol. II. hal. 356.

pembungkus vital itu sendiri, yang dengan demikian menghasilkan aksi abnormal, tidak hanya berdasarkan pada lapis vital, tetapi pada ruang di dalam hampiran yang ditempati oleh api potensial. Ketika kedua kekuatan halus Alam ini bersatu berhimpitan dengan lapis vital, pikiran, yang semakin peka terhadap tindakan-tindakan tidak normal dari tubuh, yang membalas kembali ke titik itu, dan pertama-tama mengenal Ibu nyatanya, *Kulakundalinī*. *Kulakundalinī* oleh karena itu dibangkitkan dari tidur-Nya, dan ego menemukan diri sendiri pada kaki lotus dari Ibu yang telah lama hilang. Daya tarik ibu tirinya, *avidya*, untuk sementara waktu menghilang dan ego yang merupakan reinkarnasi *Jiva* jutaan kelahiran dan penderitaan memohon lengan-lengan ibunya yang sangat ramah.” “Dengan demikian, setelah dibangkitkan, *Kundalinī* memasuki jalan agung menuju pembebasan (*Mukti*), yakni syaraf *Susumnā* dan memasuki pusat-pusat satu demi satu, meninggi sampai pada *Sahasrāra*, dan di sana muncul kesatuan yang membahagiakan dengan Raja di Raja, sekali lagi menurun melalui jalur yang sama menuju *Mulādhāra Chakra*. Nektar dikatakan berkembang dari persatuan semacam itu. *Sadhaka* meminumnya dan mengalami kebahagiaan tertinggi. Nektar ini adalah anggur yang disebut *kulāmṛta*....”

Jadi, berdasarkan bahasan di atas dapat dipahami *Tantra* yang dimaksud sebagai *Kundalinī*, serta alasan mengapa kedudukannya berada pada bagian dasar di antara *ādhāra-cakra* dan mulut *Susumnā*. Di dalam teks Indonesia *bahni-dharana* memiliki peran penting dari

Kundalinī Tantra. Oleh sebab ekspresi di dalam teks Indonesia ini belum begitu jelas, kita hanya bisa menebak-nebak makna sejatinya. Tampak bagi saya bahwa *Srīkanada* dan aliran-aliran *Caraka* yang mempertimbangkan wilayah pusar dan jantung secara berturut-turut sebagai asal-usul pleksus syaraf juga telah mempengaruhi teks Indonesia, yang menekankan kedudukan *bahni-dharana* pada pusar. Di dalam teks *Yoga, Kundalinī* telah dijelaskan dengan gambar ular yang sedang tidur, tetapi gambaran seperti ini tidak ditemui di dalam teks Indonesia.





Sūrya-sevana

Veda Parikramasāra-samhitākirana

(Pujā-Parikramah)

Vedaparikramasārasamhitākirana kadang-kadang disebut secara singkat *parikrama*, di dalam ritual Bali, disebut dengan nama lain *Madhya-pūjā*. Di Bali di mana Hinduisme menjadi agama yang masih dihayati, tugas harian pendeta di dalam mengamati ritual ini disebut *Madhya-pūjā*. Ada tiga jenis *pūjā*, yakni *arga* (uttama), *pūjā parikrama* (madhya) dan *pūjā asta-mantra* (nista). Untuk keseharian cukup untuk mengamati *madhya pūjā*. Dua yang lain teramati pada waktu upacara-upacara besar atau kecil.

Kata *parikramah* paling mungkin dihasilkan dari Sanskerta *parikrama*, yang berarti pemujaan, seperti sering digunakan di dalam Bhagavata Purāṇa.¹ Nama lain untuk ritual *madhya* adalah Sūrya-sevana² yang berarti pemujaan Siva sebagai Surya. Pemujaan matahari dikenal di dalam sejarah keagamaan bangsa-bangsa tertua di

1 Levi. Sanskrit text in Bali. p. xviii.

2 Goris Bydr. O.J.B. Theologie. 5. Cod. 3932 (Cat. II. 296-297) Juynboll.

dunia. Di dalam Veda kita temukan beberapa liturgi untuk menghormati Dewa Matahari. Tetapi di India fenomena ini secara bertahap didorong ke belakang oleh Siva dan Tantrisme yang sedang tumbuh.³ Akhirnya, Siva disamakan dengan Sūrya karena kita temukan ungkapan ini di dalam Agnipurāṇam: *hṛt-padme Siva-Sūrya iti*.⁴

Dr. Goris telah memberi pembahasan bernilai tentang pokok bahasan ini di dalam bukunya yang membahas Teologi Jawa dan Bali Kuna. Bahan untuk ini diambil dari koleksi besar MSS Jawa dan Bali di Perpustakaan Leiden (Holland). Tentang buku ini Levi berkata: “Ia telah membatasi pencariannya pada literatur Purāṇik, khususnya pada Agni Purāṇa (bab 21) tentang Samanya-pūjā dan Bab 73, Sūryācana) dan pada Garuda Pur ...) ia telah gagal memahami karakter yang jelas Tantrik dari ritual secara keseluruhan. Berlebihan kiranya menekankan hal ini, karena tidak ada ciri di dalam Vedaparikrama ini yang tidak merupakan Tantrik dengan benar ... Saya telah temui semua mantra ini disuarakan seperti suara kita, khususnya di dalam *Isānasivagurudevapaddhati* dan *Tattvasamuccaya* dan *Parasurāmakalpa*. Tetapi, saya tidak berhasil menelusuri sebuah teks India Sanskerta tentang pemujaan Sandhyā dengan menggabungkan Sūrya dan Siva, sebagai tambahan teks kita, di dalam satu dewa “*Parama Aditya Siva atau Parama Sivāditya*”.

Seperti halnya Tantra, Avalon di dalam pendahuluannya untuk “The Great Liberation”

3 N.N Vasu; Modern Buddhism. II. (1991).

4 Goris Bydr. O.J.B. Theologie.

menjelaskan eksistensi kedua jenis Sandhyā ini. Satu adalah *Sandhyā Brahmanis* dan yang lain adalah *Tantrikī Sandhyā*. Sudra tidak boleh melakukan Sandhyā pertama sementara untuk *Tantrikī Sandhyā* pintu terbuka untuk semua. Terkait dengan *Tantrikī Sandhyā*, Levy berpikir bahwa apa yang diajarkan oleh Sadasiva, sebuah ritual Sandhyā dijelaskan dan memiliki beberapa mantra yang sama ditemukan di dalam teks Bali, tetapi dewa yang dipuja di dalamnya adalah Devī. Lebih jauh ia berkata bahwa ia tidak menemukan nama-nama yang disebut setelah Dewa Ādityasiva atau Sivāditya.⁵

Dr. Goris, di sisi lain, berpendapat bahwa pemujaan Sivaditya adalah ciri khusus ritual-ritual Bali.⁶ Kita mencatat sejak awal ciri-ciri utama metode menjalankan layanan di dalam aliran-aliran Tantrik dan Purāṇik. Mr. Sarkar⁷ berkata: “Keduanya menempatkan tekanan besar pada pemurnian tubuh, yang memastikan keberhasilan pencapaian tujuan yang ingin dicapai. Demikian juga, sesaji-sesaji yang dimaksudkan untuk persembahan para dewa juga harus dimurnikan di dalam layanan itu. Di dalam pemujaan Tantrik, kehati-hatian diberikan untuk sesaji anggur dan darah kepada para dewa terkait, meskipun *yajñā* Brahmanis bisa disalurkan bersama hal-hal ini. Para pengikut aliran Tantrik sekali lagi biasanya akan memuja di tempat-tempat tersembunyi, tempat terbaik adalah kuburan dan saat paling tepat adalah malam *amāvasyā* (puncak kegelapan), yang akan

5 Levi. Sanskrit text in Bali. p. xix.

6 Goris. Bijdr. O.J.B Theologie.

7 Sarkar. Indian Influence on Old-Javanese and Balinese Literature. p. 83-83.

dilakukan pada hari Jumat dan Selasa.

Di dalam pemujaan semacam itu, anggur dipersembahkan kepada para dewa, jika mungkin, di dalam tengkorak manusia, dan ketika ritual ini selesai, anggur itu dianggap telah dinikmati oleh dewa, dibagikan dengan penuh hormat kepada para pemuja. Di dalam puja murni Brāhmanis, seorang pendeta dari *varṇa* pertama diharuskan; di dalam ritual-ritual Tantrik, ini bukanlah sebuah syarat mutlak.

Ada beberapa karakteristik eksternal ritual-ritual Tantrik. Terkait dengan proses internal pemujaan, kita bisa mendasarkan pengamatan kita pada Kāmākhyāntara yang terkenal. Di beberapa pusat Tantrisme India Timur, seorang pemuja secara hati-hati mengendalikan lima indriya-nya atau organ perasaan dan pada *tithi* yang tepat, mengambil diksa dari seorang guru atau pembimbing spiritual. Jika seorang guru tidak ada, gambar seseorang yang dihormati oleh pemuja ditempatkan di dalam imajinasi pemuja tepat di tengah-tengah di antara kedua alis mata. Kemudian, mantra khusus digumamkan 1.000.000 kali yang memunculkan kekuatan pendorong atau *caitanya* untuk mantra yang digunakan. *Japa* atau pengucapan mantra ini dilakukan dan diikuti oleh beberapa ritual, yang dikenal sebagai *kramapadhati*. Ketika *japa* selesai, *setusutaka* dan *prānāyāma* harus dilakukan.”

Dengan komenar-komentar awal sekarang kita sampai pada Sūrya-sevana seperti dipraktikkan sekarang di Bali. Pendeta ini melakukan ritual harian setiap pagi yang biasanya di Bali disebut “Maweda”. Teks untuk ini

disebut Vedaparikramah atau Pūjaparikramah. Seperti halnya literatur Indonesia klasik, Vedaparikramah ini dimulai dengan “Avignaṃ astu” “Namaḥ Siddham”.

Sejak dari awal pendeta harus berpakaian putih dengan bagian atas tubuh telanjang. Ia duduk menghadap ke Timur, memegang bejana di tangan dan berisi bunga-bunga, *dhupa-patra* dan gentha. Saat memakai pakaian, ia menggunakan beberapa mantra untuk setiap bagian tubuh. Gagasan secara keseluruhan di sini adalah penyucian tubuhnya dan yang dilekatkan pada dirinya. Dan mantra untuk itu berbunyi sebagai berikut:

*“Om taṃ Mahādivāya namaḥ
Om aṃ Sivasthitiya namaḥ
Om uṃ Viṣṇusadāsivaya namaḥ
Om maṃ Isvaraparamasivaya namaḥ”*

Ini juga dilakukan untuk pencucian kaki, pencucian tangan dan bahkan untuk berjongkok pun dibutuhkan mantra. Kemudian, menyusul *mantrani sarira* atau mantra untuk tubuh. Setelah mengambil tempat duduk ia mulai mengucapkan mantra-mantra untuk peralatan yang diperlukan untuk ritual, seperti pembukaan nampan, untuk dupa, dsb. Mantra ini juga meliputi mantra-mantra untuk pemurnian tangan dan jari-jari secara individual. Salah satu dari mantra-mantra untuk tangan kiri (Kiva) berbunyi sebagai berikut:

*“Om aṃ hr̥dayāya namaḥ/ aṅguṣṭa/
Om raṃ arkāya sirase namaḥ/tarjanī/*

*Om bhūrbhuvah svare jvalinī sikhāyai namaḥ/
madhyamikā/*

Om hrūṃ kavacāya namaḥ/kaniṣṭha//

Setelah ritual penyucian, kita sampai pada *prānāyāma*. Pendeta pertama-tama mulai menempatkan jari pertama tangan kanannya pada bagian hidung kiri dan bernafas melalui lubang kanan. Kemudian mengikuti selanjutnya jari kiri pada bagian hidung kanan dan bernafas dengan lubang hidung kiri. Pernafasan ini (menghirup dan menghembuskan nafas) akan terjadi setelah istirahat sepanjang bisa dilakukan. Mantra yang menyertai *prānāyāma* adalah “*Om aṃ namaḥ kumbhaka/ Om oṃ namaḥ puraka/Om maṃ namaḥ recaka/*”

Kita tahu seperti dikerjakan oleh Patanjali yakni delapan yoga (*astanga yoga*). Lima dari kedelapan yoga ini berhubungan dengan tubuh dan tiga dengan pengembangan roh. Kelompok pertama disebut *kāya-samskāra* dan tiga yang lain adalah *citta-samskāra*. Di bawah *prānāyāma*, regulasi pernafasan adalah penghentian penghirupan nafas dan penghembusan nafas yang bisa dipraktikkan ketika kestabilan tubuh telah mapan. *Prānāyāma* muncul setelah orang memapankan stabilitas di dalam *āsanas*.

Prānāyāma adalah jeda yang terjadi setelah penghirupan nafas dalam. Di dalam yoga ini, nafas dianggap sangat penting karena nafas adalah basis material untuk ke-aku-an, hubungan di antara jiwa dan tubuh. Mempraktikkan pengaturan nafas juga berfungsi sebagai sarana untuk membersihkan tubuh. Sementara

ketika prānāyāma dipraktikkan, pikiran harus tetap dengan dhyāna dan dhāranā untuk beberapa objek eksternal atau internal, karena ini juga penting untuk keberhasilan Yoga. Dengan praktik prānāyāma, pikiran menjadi bugar untuk konsentrasi seperti dijelaskan di dalam Sutra 1.34, di mana disebutkan bahwa stabilitas ini diperoleh dengan prānāyāma dengan cara yang sama seperti konsentrasi, seperti dijelaskan di dalam Sutra II.53.⁸

Menarik dicatat bahwa apa yang dikatakan oleh Siva Samhita tentang pokok bahasan ini:⁹ “Manusia bijak yang telah menutup lubang hidung kanan dengan ibu jari tangan kanan, dan menghirup udara melalui lubang hidung kiri, harus menahan nafasnya sepanjang ia mampu, dan kemudian membiarkannya keluar melalui lubang hidung kanan secara perlahan-lahan dan halus. Selanjutnya, setelah menghirup nafas melalui lubang hidung kanan, ia harus menahan udara selama mungkin dan kemudian menghembuskannya pelan-pelan dan sangat halus melalui lubang hidung itu.” “Biarkan dia mempraktikkannya secara teratur, dengan dua puluh penahanan, pada pagi hari, tengah hari, dan tengah malam, setiap hari, dengan menjaga hati damai, dan di dalam tiga bulan saluran-saluran tubuh akan menjadi bersih. Ini adalah empat tahap pertama prānāyāma”

Swami Sivananda berkata:¹⁰ “Tujuan utama prānāyāma adalah menyatukan Prana dengan Apana dan

8 Das Gupta. *Yoga as Philosophy and Religion*. p. 145.
P.H Poyy. *Yoga and Yantra*. p.

9 Ernest Wood. *The Occlut Training of the Hindus*. p. 80.

10 *Hatha Yoga*. p. 72.

mengangkat prana-prana yang telah tersatukan ke atas menuju kepala. Pengaruh atau buah prānāyāma adalah pembangkitan Kundalini.”

Prānāyāma diikuti oleh pemeliharaan Sivadwāra Ātma (*Gahe Sanghyang atma Vaveng sivadvarsa*). Selanjutnya muncul sebuah mantra dimana dikatakan bahwa tubuh adalah tungku dan pikiran adalah bahan bakar dan saptānkāra adalah api.

“Om sarāraṃ kuṇḍamityuktam
antahkarannamindhanam/
Saptankaramayah vahnibhorjanam ta udindhitam//”.

Ini diikuti oleh beberapa mantra yang disertai oleh mudra hingga kita sampai pada Triaksaramantra (Tryaksaramantra) yang berbunyi sebagai berikut:

“Om maṃ namaḥ/Oṃ um namaḥ/Oṃ aṃ namaḥ”//.

Kemudian kita sampai pada apa yang barangkali menjadi mantra paling penting, sebagai contoh Kuta mantra.¹¹ Mantra ini berbunyi sebagai berikut: “Om hr̥m hr̥iṃ saḥ paramasivā-ditya namaḥ//” sementara proses mempersiapkan air suci dilanjutkan dengan beberapa mantra, pendeta menulis dengan rebung alang-alang pada permukaan air yang adalah tempat (sivamba) suku kata suci Om, dengan demikian Am, Um dan Mam, Tryaksara, simbol untuk trinitas, sebagai contoh Īsvara dan Brahmā. Proses penulisan pada permukaan air ini disebut Omkara

11 Ini dianggap mantra paling penting dari pendeta.

Merta. Nyurat Oṃkara adalah penulisan Oṃkara pada air, Amṛta.¹²

Apakah gagasan di balik penulisan Oṃkara pada air (tirtha)? Gagasan di sini adalah mengundang Dewa Siva untuk turun ke air. Suku kata suci akan berfungsi sebagai tempat duduk (Siṅhasana) untuk Siva. Setelah ia turun ke Sivamba, air telah ditahbiskan. Jadi Dewa Siva diundang untuk turun dan mengambil tempat duduk-Nya di atas air di dalam Sivamba, yang telah disucikan sebelumnya dengan mantra-mantra yang sesuai. Ini diikuti oleh mantra Upati (Ūtpatti) Aṣṭiti Sthiti dan Devaperatista (Devapratista).

- a) *Oṃ aṃ I. Ba, Sa Ta A.*¹³
Oṃ Aṃ Ya Na Ma Si Va.
Oṃ Aṃ Maṃ Uṃ Aṃ/
- b) *Oṃ Oṃ Sa Ba Ta A I*
Oṃ Oṃ Sa Ba ta A I
Oṃ Oṃ Na Ma Si Va Ya
Aṃ Uṃ Aṃ Uṃ Maṃ namaḥ/
- c) *Oṃ Oṃ Devapratisthayā namaḥ.*

Pengabdian Dewa juga diikuti oleh Kutamantra yang adalah salam untuk Dewa Tertinggi, Siva yang disamakan dengan Aditya.

“*Oṃ Oṃ paramasivadyaya namaḥ*”. Sejauh ini telah kita bahas proses pertama dari pentahbisan air (tirtha). Sekarang sebelum berlanjut, satu hal harus

¹² Levi.Sanskrit text in Bali. p. 78. Menulis dengan segitiga rumput suci di atas air. “Om kārāksarrahasya.

¹³ Ibid.p. 79.80.81.

dijelaskan di sini adalah rumput suci. Dengan rumput mana Om̐kara ditulis pada permukaan air di dalam Sivamba. Ini disebut di Bali “Ambengan”. Di dalam ritual Bali ini juga disebut rumput Kusa. Rumput ini digunakan di dalam banyak ritual seperti:

- a) *Toya-Palukatan* (air penyucian) yang dipercikkan dengan rumput Kusa.
- b) *Sivamba* (pot air) diikat melingkar dengan rumput Kusa.
- c) Kepala pendeta diikat dengan rumput Kusa (Karawista).
- d) Dan Om̐kara ditulis dengan rumput Kusa pada air.

Ada beberapa contoh di mana rumput Kusa digunakan di dalam ritual-ritual. Bagaimana rumput Kusa memainkan peran penting di dalam ritual-ritual Bali?

Ada penyebutan awal di dalam *Ādiparva*¹⁴ tentang Garuda dan Winatā. Karena beberapa kejadian Winatā menjadi bumi dan memiliki ular-ular sebagai anak-anaknya. Pembebasannya dari transformasi ini memasuki bumi tergantung pada anak laki-laknya Garuda. Tetapi Garuda tidak bisa melepaskan ibunya jika tidak ada air amṛta untuk ular-ular itu. Untuk menemukan air amṛta ini Garuda harus mengatasi banyak rintangan. Meskipun ada kesulitan yang harus dilalui, beberapa di antaranya dihasilkan oleh Indra dan juga karena air amṛta dijaga oleh Naga, akhirnya ia berhasil mendapatkan air kehidupan abadi.

14 T.B.G. D1. sebuah artikel oleh Hinloopen Habberson.

Air ini kemudian diberikan oleh Garuda kepada para ular dan kemudian sebagai imbalan Winatā mengembalikannya, dan kembali ke surga. Tetapi sebelum ular-ular ini meminum air itu, mereka harus mandi terlebih dahulu. Sementara mereka pergi mandi, tak satu pun dari mereka tetap menjaga air amṛta. Sementara itu, Dewa Indra muncul dan mengambil kembali air amṛta itu. Ketika ular itu kembali, mereka tidak lagi menemukan air itu melainkan hanya setetes yang masih menempel para rumput Kusa. Kemudian, mereka memutuskan untuk merasakan setetes air itu. Ketika mereka melakukannya lidah mereka terbelah menjadi dua karena ketajaman rumput Kusa. Jadi, kisah rumput ini terkait dengan ritual ini dan rumput itu dianggap suci.

Tetapi proses persiapan air ini kita kutip dari buku De Kat Angelino. Ia telah melihat dengan matanya sendiri ritual-ritual yang dilakukan oleh pendeta asli setempat. “Untuk itu ia mengambil bunga Tunjung (bunga teratai) menggunakan tangan kanannya, mencelupkan ke dalam bejana yang berisi beras (Vija) dan Cendana di dalam *Pawijaan* dan di dalam *Pagandaan*, kemudian memegang bunga di atas dupa penyucian, dan mengucapkan mantra penyucian, sementara bunga di kedua tangannya tenang dan akhirnya ia melempar bunga yang telah disucikan itu ke dalam Sivamba.” “Beras, ... yang berfungsi sebagai kekuatan kehidupan, memperkuat Bayu. Bunga itu sendiri adalah suara, Sabda, menjadi kuat saat Ganda. Cendana roh, Idep, menjadi lebih tajam, sehingga melalui bunga, beras dan ganda itu elemen-elemen tubuh

diperkuat dan dibangun.”¹⁵

Apa yang menarik bagi kita di sini adalah tiga konsep *Bayu*, *Sabda* dan *Idep*, yang diwakili oleh bunga, beras dan cendana yang disatukan di dalam Sivamba. Ini selanjutnya menjadi air (tirtha) suci dan pemberi kekuatan. Ketiga ini, sebagai contoh *Bayu*, *Sabda*, *Idep* juga disebut di dalam literatur Indonesia klasik Trisakti.¹⁶ Konsep kembar tiga ini tidak asing di dalam literatur Sanskerta sebelumnya. Di dalam *Chāndogya Up.*¹⁷ yang dianggap sebagai Upanishad paling awal, kita temukan rujukan konsep kembar tiga ini. Dikatakan bahwa ketika makanan di makan, hakikat terhalus bergerak ke atas, dan menjadi pikiran (manas), ketika air diminum, hakikat paling halus bergerak ke atas dan menjadi nafas (prana) dan panas ketika dimakan hakikat tertingginya bergerak ke atas dan menjadi suara (sabda). Jadi Upanishad paling awal berkata bahwa pikiran terdiri dari makanan, nafas dari air dan suara dari panas. Di dalam tesisnya rujukan juga dilakukan oleh Kat Angelino¹⁸ bahwa gagasan kembar tiga ini hadir pada bagian-bagian lain dari naskah-naskah Indonesia yakni Jawa Barat (Bandung, Chirebon). Di sini di dalam naskah-naskah ini dikatakan

15 Terjemahan.

Untuk itu ia mengambil bunga teratai di tangan kanan dan mencelupkannya ke dalam pot yang berisi biji-bijian (vija) dan cendana dalam Pawijaan dan di Pegandaan, memegang bunga itu dengan kedua tangannya, dan kemudian perlahan-lahan ia melemparkan bunga yang suci itu ke dalam Sivamba “. Biji-bijian berfungsi untuk menguatkan energi (bayu), dan bunga membuat sabda kuat, sedangkan cendana menjadi roh (idep), sehingga dengan bunga, biji-bijian dan cendana, unsur-unsur tubuh dibangun lebih kuat.

16 Goris. Bydr. O.J.B Theologie.p.58

17 Chand.Up. 6.6.5

18 Das Mudras auf Bali. p. 47.

bahwa kehidupan manusia terdiri dari *Vayu*, *Sabda* dan *Hidep*, sama seperti di Bali. Jadi di sini tampak bahwa gagasan ini sangat umum pada masa-masa awal selama periode Hindu di Indonesia.

Kemudian setelah Kuta-mantra muncullah mantra-mantra lain di mana kita jumpai sebuah sloka yang merupakan doa untuk Siva agar memaafkan dosa-dosa para pemuja. Mantra ini menjelaskan perasaan pendeta dan karakteristiknya yang jujur. Pendeta menjadi sadar akan kekurangannya dan bahwa ritualnya tidak bisa mewakili cinta dan persembahannya secara keseluruhan kepada Raja. Berikut adalah sloka itu:¹⁹

“Om̐ kṣamasva māṃ mahādeva, sarvaprāṇa-
hitangkara/

māṃ moca sarva-pāpebhyah, pālasva Sadāsiva/
pāpo haṃpāpakarmāham, pāpātmāpāpasambhawaḥ
trāhi māṃ sarva-pāpebhyah, kenacid mama rakṣatu.

kṣantavyāḥ kāyikā dosaḥ, kṣantavyā vācikā mama
kṣantavyā mānasā dosaḥ, tat pramādaṃ kṣamasva
mām.

hīnākṣara (ṃ) hīnapāda (ṃ), hīnamantran tathaiva
ca

hīnabhakti hinavidhi, sadāsiva nama ‘stutte.

Om mantrahīnā (m), kriyā-hīna (ṃ) bhaktihīna (ṃ)
mahesvara /

Yat pūjitaṃ mayā deva, parapūrṇaṃ tad astu me.”

19 Goris Bydr. O.J.B Theologie.p.Levi.Sanskrit text Bali, Veda-parikrama.
p. 88.

Setelah mantra yang sangat tulus ini, berlangsunglah proses pentahbisan air untuk kedua kalinya dengan berbagai mantra. Pertama yang kita dapatkan adalah Apsudeva, yang adalah doa untuk Ganggādevī. Mantra ini berbunyi:

*“Apsu deva pa vitrānī ganggādevi name ‘stu
sarva-klesām vināsina(ṃ) toyena pari sudyate
sarvaklesāvinasini sarvaroga vimocane/
sarvaklesavinasane sarvabhogamavāpnuyat//*

Selanjutnya muncul Pancākṣaram:

*“Pancākṣaram mahātīrtham pavitram
pāpanāsanam/
Pāpakothisahasrāṇām agadam bhava sagare //.*

Kemudian muncul lagi Kuta-mantra, yang diikuti oleh berbagai mantra yang memuja sungai-sungai suci India, seperti Gangā, Sarasvatī, Sindhū, Vipāsā, Kausiki, Yamunā, Sarayu, Godavari, Narmadā, Kaveri. Ketujuh sungai pertama terdapat di bagian Utara dan tiga terakhir terdapat di Selatan.

Kemudian, setelah mengucapkan mantra, pendeta memercikkan air di atas bunga yang telah diberi wewangian, teratai dan bunga-bunga putih. Ini diikuti oleh mantra untuk pemberkatan apa yang disebut Dīrghāyu(r).

Setelah proses pentahbisan air suci untuk kedua kalinya, muncullah proses persiapan untuk menandai tubuh dengan bhasma. Disertai oleh serangkaian mantra pendeta mewarnai tubuhnya dengan *sandle-paste* dan

beberapa dari mantra berbunyi sebagai berikut:

*“Om idaṃ bhasma param guhyam
sarvapāvināsanam/
Sarvarogaprasmanam sarvakalusanāsanam//*

Ini diikuti oleh upacara Sirovīṣṭa (tutup kepala).²⁰ Di dalam pembahasan Goris²¹ disebutkan juga Yajnopavīṭa (benang suci) dengan disertai mantra yang sama. Kemudian kita menemukan pembahasan yang menarik yang merupakan bagian dari Gāyatri-mantra, maksudnya “Bhargo devasya dhīmahi.”

*“Om (siva-sūtram) yajnopavīṭam paramāpavīṭam
Prajāpa (ter yat sahayam purostat)
Āyusyam (agryam pratimunca subhram)
(Yajnopavīṭam) balam astu tejah.”*

Menurut Prof. Caland²² mantra-mantra ini ditemukan di dalam Ṛgveda-sūtras (Baudhāyana, Vaikhāṣana, Pāraksara), Kāthaka-Āranyaka dan menurut Dr. Mazumdar²³ juga ditemukan di dalam Brahmapanisad. Jadi ditemukannya dua mantra terakhir ini menunjukkan kesamaan dengan literatur Vedik belakangan. Apa yang asing di sini adalah ditemukannya Gāyatri-mantra. Teks penuh dari Gāyatri-mantra ini ditemukan di dalam Ṛg-

20 Levi. (Parikrama, p. 118). Sanskrit text in Bali.

21 Goris. Bydr. O.J.B Theologie.p.44.

22 Ibid.p.45.

23 Dr.Mazumdar. Suvarṇadvīpa Part II.p.109.

Veda berbunyi sebagai berikut:²⁴

“*Yāt savitūrvārenyam bhārgo devāsya dhīmahi,
dhīyo yo ’nah procodayat*”

(kitabermeditasi tentang cahaya yang mengagumkan dari roh diri sendiri yang bercahaya, berdiam di jantung karena penguasa dalamnya dan mewakili diri-Nya sendiri sebagai bumi, langit dan Surga; Ia bisa memandu pemikiran dan tindakan kita melalui jalur-jalur yang benar. Satishchandra Chatterjee’s translation).

Yajnopavita-mantra diikuti dengan menghitung 108 manik-manik (Jama-pala). Dengan diam, ini disertai dengan menggumamkan Japa (doa), dan mantra dhyāna (meditasi). Kemudian, pendeta melakukan gerakan di dalam jiwanya dari celah perut menuju *fountanel* dan selanjutnya Raja Siva memasuki tubuhnya sendiri (Ngiliatma). Di sini muncul kemudian beberapa mantra yang meliputi doa-doa untuk Siva, Viṣṇu dan Sūrya.

Kat Angelino²⁵ yang telah melihat secara pribadi ritual ini mengamati:

“Setelah Ngili-atma pendeta akan menggunakan serangkaian mantra; kemudian bunga-bunga dan beras disebar untuk memurnikan dunia secara keseluruhan (saptaloka) juga untuk mikro dan makrokosmos.”

Kemudian tirtha (air suci) baru²⁶ sekali lagi ditahbiskan, yang selanjutnya dibagikan kepada para pemuja pada akhir ritual. Selanjutnya, sekali lagi muncul

24 Fundamental of Hinduism. p.7.

25 Kat Angelino. Mudras auf Bali. 51.

26 Sanskrit text from Bali.

beberapa mantra di mana Siva meninggalkan tubuh, dan jiwa sekali lagi kembali ke tempatnya yang tepat. Pendeta kemudian menjadi manusia biasa lagi. Ini disebut *Nuntun Atma*, lawan dari *Ngili-atma*. Kemudian pendeta melepas tutup kepala, mengusap wajahnya dengan tangannya yang basah dan menempatkan beberapa bunga ke dalam *sikha*-nya.

Dengan demikian berakhirilah ritual itu. Setelah itu, para anggota keluarga mengikuti mengambil tirtha dan meminumnya. Ritual ini hanya dilakukan oleh mereka yang berasal dari kelas pendeta, Brahmana. Mereka yang tidak berasal dari kelas itu berada di luar dari ritual. Tirtha (air suci) ini yang ditahbiskan dengan mantra yang melibatkan sungai-sungai suci Hindu, merupakan ciri utama agama Hindu Bali. Karena peran pentingnya di dalam kehidupan keagamaan di Bali, agama itu sendiri kadang-kadang disebut “Agama tirtha.”





Stotra

Di dalam hubungan ini *stotra* yang masih dipertahankan di Bali pantas dipertimbangkan. Bahasa yang digunakan adalah Sanskerta dan merupakan bagian dari literatur suci untuk umat Hindu di Bali. *Stotras* merupakan bagian biasa dari ritual. Jadi *stotra* bukanlah bentuk puisi sekuler. Levi¹ telah menyusun sebuah koleksi yang bagus dari *stotra-stotra* ini, tetapi karena kunjungan singkatnya ia tidak bisa memastikan penggunaan *stotra-stotra* ini. Di sini kita ambil beberapa dari *stotra-stotra* penting ini.

Di dalam koleksi ini ada dua *stava* yang dikatakan indah dan pantas disebut klasik.² Bahkan di India, ia belum berhasil sejauh ini menemukan *stava* ini di dalam literatur Sanskerta klasik. Kedua koleksi ini memiliki roh yang sama. Salah satu dari *stava-stava* ini mendorong para pemuja bermeditasi tentang Īsāna yang adalah Siva,

1 Levi; Sanskrit text from Bali.

2 Ibid. Introduction.

yang tidak bisa hancur, indah dan imanen. Dewa Siva di sini dipahami sebagai satu-satunya Dewa Tertinggi, sebagai pencipta jagat raya, dan dewa-dewa lain dan dewi-dewi hanyalah aspek-aspek-Nya.

*“Om̐ namaḥ sivaya sarvāya deva-devāya vai
namaḥ/
rudrāya bhuvanesāya sivarupāya vai namaḥ//
tvam sivastvam mahādeva Īsvarah paramesvarah/
Brahmā Viṣṇusca Puruṣaḥ Prakrtistathā//
tvam kālastvam yamomṛtyurvaruṇastvam
kuverakah/
Indraḥ sūryaḥ sasānkasca grahanakṣatratārakah//
pṛthvi salilam tvam hi tvamagnirvāyureva ca/
ākāsam tvam param srūnyam sakalam niskalam
tatha//
asucirva sucirvā ‘pi sarvakāmagato ‘pi vā/
cintayoddevamīsānam sa bhahyābhyantarāh
suciḥ//
namaste devadevasa Īsana varadācyuta/
nama siddhi bhavet sveṣu bhuyasca svam
sarvakāryesu sankara
(asli: mama siddham bhuyasca svam ...//
namaste devadevasa tvatprasādādvadāmyaham/
vākey hīne atirikte vā mām kṣamasva surottama//”*

Selanjutnya adalah Mahādevastavah. Ini menjelaskan sifat-sifat Mahādeva, yang berwarna kuning, berpakaian dan dengan duduk di atas Padmāsana. Padmāsana ini sebagai tempat duduk di Bali diwujudkan

di dalam bentuk sebuah sangtuari yang diperuntukkan untuk Dewa Sūrya (Siva). Tetapi di sini muncul Sacīdevī yang adalah istri Indra sebagai sakti Mahadewa. *Stava* ini berbunyi sebagai berikut:

*“Om̐ namo ‘stute mahādeva pītavarṇa pītāmbhara/
padmāsana mahādeva sacī devī namostute//
mahāsuksmām mahākalam mahāsuksmam
mahāvratam/
mahāskandham mahākāyam namo ‘stute
mahādeva//
Brahmā Viṣṇurīśvarasca mahādeva namo ‘stute/
Sarvakāryamprasidhyatāmksamānugrahatāraṇam//*

Pokok persoalan lain yang harus dicatat di dalam *stava* ini adalah bahwa warna kuning telah dihubungkan dengan Mahādeva. Trinitas, Brahma, Viṣṇu dan Īsvara adalah juga Mahādeva. Secara metafisik, ini berarti bahwa mereka adalah aspek-aspek dari Yang Tertinggi sebagai Pencipta, Pemelihara dan Penghancur.

Di samping *stava-stava* ini dipersembahkan kepada Siva, ada juga beberapa *stava* yang melibatkan Dewa Sūrya, yang disebut Sūrya-*stava*. *Stava* yang akan dibahas di sini digunakan di dalam upacara-upacara pagi yang memuja Sūrya, yang di dalam teologi Indonesia tidak lain adalah Siva. *Stava* ini menjelaskan Sūrya yang penuh dengan hiasan dan sangat bermurah hati di dalam memberikan anugerah kepada para pemujanya. Mereka yang bermeditasi tentang Dewa ini akan segera menjadi kaya seperti Kubera dan juga terbebas dari semua jenis

penyakit dan tumbuh penuh dengan energi. Akhirnya *stava* ini berkata bahwa Sadhaka harus bermeditasi tentang Dewa Sūrya.

*“Om raktavarṇa mahātejah svetaḥpadmopariṣṭhita/
sarvalakṣaṇasampurna sarvābharanabhūṣita//
so ‘cirādbhavati loke vittaṇa dhanadopamah/
mucyate sarvarogaistu tejasvī bhalavan bhavet//
varadaḥpadmahastāstu dhyātavyāḥ sādakena tu/
vidhyautpijcininam stotram urgradamastrā kālinī//*

Stava Sūrya yang lain berkata bahwa kita harus menggunakan pujian ini untuk Dewa Sūrya satu hingga tiga kali sehari dan kemudian kita akan mendapatkan apa yang kita inginkan.

*“ādityastavanam dīptam yo narah katheyisyati/
trikālamekakālam vā ‘sivabhaktisamāsrītaḥ//
ādityastavanam proktaṃ yo narah pathate sadā/
yadyatprārthayate samyak sadā ‘pnoti sa manavaḥ//*

Mr. W. F. Van der Kaarden³ yang telah melihat sendiri upacara “Nangluk Merana” di Gianyar, Bali, berkata bahwa pendeta ini memulai ritualnya persis di tengah hari, ketika Matahari mencapai titik tertinggi. Pada ritual ini, Sūrya-stava dan Baruna-stava (Varuṇa) digunakan. Teks-teks seperti dipublikasikan oleh

3 Djawa. No. 1, 2, 3, 16 de Jaargang. 1936. Nangluk merana; Nangluk; untuk menghindari atau mempertahankan, dan Merana di sini berarti “gangguan tanaman”. Upacara ini diadakan untuk menjaga agar tidak terjadi gangguan hasil panen.

pengamat sangat banyak mengalami kerusakan, tetapi meskipun demikian teks-teks itu masih bisa dipahami. Sūrya-stava dimulai dengan suku kata Om, dan kemudian mengikuti pengagungan Sūrya, yang adalah penguasa dunia, dan mata ketiga dunia. Kemudian teks ini menjelaskan *Vahana Dhruve* (bintang kutub) dan berakhir dengan perbandingan panas matahari sebagai Agni dan juga menampilkan bentuk Rudra. *Stava* selanjutnya sebagai Dewi padi.

Tetapi secara keseluruhan ia dianggap sebagai satu-satunya penyebab kesejahteraan dan oleh karena itu pemberi kebahagiaan di dunia ini. Selanjutnya akan kita lihat bahwa ia telah mengambil beberapa karakter lokal. Berikut ini kita mengutip beberapa dari baris-baris penting:

*“Om Srīdevī mahāvaktṛā caturvarṇā caturbhujā/
prajñāvīryasārajneya cintāmanikuru smṛta//
srīdevī satatam murgnā tvam ca namāmi saktitaḥ/
daniksustu mahābhaktyā jñātumar mama stutim//
srīsālikāntarūpā tvam snigdthagatram ca tāṇḍulam/
dadāsi me sadā citram saubhāgyam lokapujitaḥ//
srīvrīhimuktājīvā tvam sarvabhūpanandanī/
dadāsi me sukham nityam jīvitam dhātukānanam//
brahmādistambhāparyantam jagat
sthavarajaṅgamam/
sivāngamiti tatsarvam mām raksātu namo ’stute//*

Pada akhir *stava* ini terdapat salam untuk Srī yang memiliki bentuk Brahmā, Viṣṇu, Īsvara, Mahādeva dan

juga Buddha. Lebih jauh, salam ini diberikan kepada Srī dalam bentuk Dharmaniskalā dan Saddhasrūnyā. Jadi kita telah lihat bahwa *stava* ini menggabungkan teologi Buddhis dengan Saivit. Ini tidak asing untuk masyarakat Bali karena kedua sekte ini berasal dari satu Realitas yang mereka tunjukkan dengan nama Siva-Buddha.

Selanjutnya yang terkait erat dengan *Srī-stava* adalah *stava* yang dipersembahkan untuk Ūma, yang di Bali dianggap meninggalkan sifatnya sebagai pasangan Siva, sebagai seorang putri yang berkuasa atas ladang padi. Di sini sekali lagi *stava* ini mengambil jalan yang berbeda dari konsep Hindu. *Stava* ini terdiri dari hanya beberapa baris saja, dan merupakan salam Pārvati sebagai pasangan Rudra yang memiliki cinta yang penuh dengan keberuntungan, murah hati dan parental. *Stava* penting selanjutnya adalah Ākāsastava, kadang-kadang juga disebut Gaṇapati karena *stava* ini berhubungan dengan Gaesa.

Kat Angelino berkata bahwa *stava* ini biasanya digunakan di dalam festival-festival besar seperti kremasi. *Stava* ini adalah *stava* panjang dan penting untuk kita dari sudut pandang ikonografi dan agama. Secara ikonografis, *stava* ini menjelaskan secara detil bagaimana menggambarkan Ganesa. Secara kegamaan, kita mengetahui karakter Dewa dan peran yang ia mainkan di dalam upacara-upacara. Arti penting diberikan pada karakter sebagai pelindung dan juga kebijaksanaannya (*visvatomukha*). Kita tidak akan menyajikan *stava* secara keseluruhan di sini melainkan hanya memilih baris-baris penting yang akan memungkinkan kita memahami isinya.

*“Devadevasutam devam jagadvignāyakam/
 Hastirūpam mahākāyam sūryakothisamaprabham//
 vāmanam jathilam kāntam haṛasvagrīvam
 mahodaram/
 ghūmrāsudejavarṇandham vikūtham
 prakathongatam//
 ekadantam pralambhostham nāgayajnopavītinam/
 tirakṣaṃ gaja mu (kam) Kṛṣṇa suklatam (?)
 raktavāsasam//
 umāsutam namasyāmi gangāputra namo namah/
 omkāravasathkāram svanarāya namo namah//
 yajnaya yaj nabhotrāya yaj nagoptrāya te namah/
 mantramūrti mahāyogi jātaveda namo namah//
 namodgata namaste ‘stu namaste bhaktavatsala/
 namaste gajavaktrāya namaste candavikram//
 sivāya sivaputrāya devāya paramātmane/
 pārvatīsūnave tubhyam sivamūlāya te namah//”*

S. Levi telah membandingkannya dengan teks Sanskerta yang ditemukan di India di perpustakaan Madras, dengan judul Vinayakastotra,¹ di mana kita temukan empat baris pertama dari teks kita. Sekarang untuk mendapatkan pemahaman secara umum, kita usulkan mengambil Viṣṇu-stava.² Secara teologis, Viṣṇu tidak mendapatkan sebuah posisi seperti Siva. Dr. Majumdar³ telah menunjuk Viṣṇu-stava dari beberapa teks Jawa yang tidak dipublikasikan, yang menjelaskan ciri dan sifat-sifat Dewa Viṣṇu.

BIBLIOGRAPHY

- Het Oud – Javaansche Brahmanda Purana. (original translation) door. Dr. j. Gonda. Bibliotheca Javanica. Kon. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen no. 5.
- Bijdrage tot de kennis der Oud – Javaansche en Balische Theologie, door Dr. Goris . 1926.
- Indian Influences in Old – Balinese Art. pp. 1 – 25. By Dr. W.F. Stutterheim.
- Hindu Javaansche Geschiedenis; door N.J Krom. 1926.
- Sang Hyang Kamahayanikan. ed. by Kats. 1910.
- De Legende van Kunjarakarna, in Verspreide Geschriften. Door Prof. Kern. Deel. X. pp. 1 – 76.
- Calon Arang, In Bijdragen. T.B.G. 1933. deel 82 .pp. 110 – 180.
- Agastya in den Archipel. door Dr. Poerbotjaraka. 1926.
- Mudras auf Bali. Handhaltungen der Priester. durch P. de kat Angelino. 1923.
- Sanskrit Texts Bali. ed. by Sylvian Levi.
- Oriental Institute, Baroda. 1933. Gaekwad's Oriental Series Vol. LXVII.
- Oudheden van Bali I + II. pp. 104 – 202. door Dr. W. F. Stutterheim. 1920.

- De Selamatan Entas – entas der Tenggereezen en de Memukur Ceremonie op Bali. door John Scholte, ed. Handelingen van het eerste Congress 1919. p. 47. etc.
- Het Adatrecht van Bali, door Dr. V. E. Korn. Hoofdstuk. I. IV. VIII.
- De Rijkstempel van Mengwi, door C. J. Grader. ed. in Tijdschrift voor Indische Tall – Lan – en Volkenkunde 1949. p. 394.
- Sedjarah Bali Kuno, oleh Dr. Goris.
- De Kasten Maatschappy in Britisch Indie en Bali, door C. Lekerkerker. B. Bali.
- Island of Bali; Chap. Temple and Religion. by Convarrubias.
- Java. Chap. II. Religion of Bali. by Raffles.
- The Asta – murti Concept of Siva in India, Indochina and Indonesia. (phamphlet) by Kamaleswar Battacharya.
- Suvarnavdipa part. I. Vol. I.+ II. 1938. by Dr. R.C. Mazumdar MA. PhD.
- Secten op Bali; door Dr. Goris. in Mededeelingen van de Kirtya Liefrinck van der Tuuk. Afl. III. Bijlage. I. p. 37.
- Het geloof der Balineezen. door Dr. Goris. Djawa 8ste jg. no. 12. January – April 1928.
- De strijd over Bali en de Zending, door Dr. Goris.
- Bali en de Zending; door Dr. F.D.K Bosch. in Java 1933; Afl. I p. 8.
- Lezing over Land en Volk van Bali; door Tjokorda Gede Raka Sukawati, in Java 1930 January. Afl. 1

en 2.

De Cultuur van Bali; door Dr. W.F. Stutterheim. in Djawa 1937/ 5 – 6.

Nangloek Merana in Gianjar. door W.F. van der Karden, in Java no.1, 2, 3, 16, Jaargang 1936.

Een Nawa Sangha van Lombok (with pictures). door B.M. Goslings.

Cult of Agastya, by O.C. Ganguli. in Rupam Vol. 25. 1926.

Histoical and Cultural Research in Bali; by Prof. Suniti Kumar Chatterjee.

Siva en Buddha in den C.I. Archipel. door. W. H. Rassers. in oosterch genootschap in Nederland verslag van het Congress gehouden te Leiden op 4 en 5 April 1923.

Gedenkboek voor Ned. Indie (Bali Museum). door M.A. Muusens.

Overeenkomst tusschen Javaansche en Balische Feest kalender, door Dr. Goris. From Java. Afl. 3. 1933. p. 311.

Balische Verhalen van den Halve, (original) published by Dr. C. Hooykaas. 1948.

De Positie der Pande Wesi; Dr. Goris, Mededeelingen van de Kirtya Lieftrinck van der tuuk. Afl. I. blz. 41. bijl. II.

Odalan Poera Poeser ing Djagat te Prdjeng; door Dr. Goris.

Mededeelingen van de Kirtya Lieftrinck van der Tuuk. Afl. II. 1930 p. 26.

Godsdienst en gebruiken, door Dr. Goris. 1930.

- De Poera Besakih, Bali's Rijkstempel; door Dr. Goris. in
Java 1937/ 5 – 6 p. 61.
- Indian Literature in China and the Far East. by P.K.
Mukerji. Greater India Society.
- Date of the Introduction of the Saka Year in Java. by
H.B. Sarkar MA. Article no. 4 in R.A.S.B.
Vol. XXIX 1933.
- Tantrism in Cambodia, Sumatra, and Java; by Dr. B.R.
Chatterji, in Modern Review 1930. January.
- The Culture of South-East Asia; by Reginald Le May.
(publ. Goerge Allen and Unwin 1954).
- Les Inscriptions Malaises de Crivijaya, par G. Coedes.
B.E.F.E.O. text XXX. 1930.
- A Record of the Buddhist Religion as practised in India
and the Malay Archipelago, by I- Tsing
(original). Translated by J. Takakusu, BA.
PhD. 1896.
- Deux Itinéraires de China en Indes. Par M. Paul Pelliot. p.
274-275.
- India and the Pacific World. by Dr. Kalodas Nag.
- Java and Bali. by A.A. Bake. p. 351. in Journal Asiatic
Society of Bengal Vol. XXII.1926. Article no.
36.
- The Cultural Contact between Java and Bengal. by H.B.
Sarkar, in Indian Historical Quarterly. Vol. XIII.
1937. p. 589.
- Expansion of Indo-Aryan Culture during Pallava rule. by
Chhabra, B.Ch. in R.A.S.B. vol.I. 1935.
- Yoga en Yantra. door P.H. Pott.
- Indian Cultural Influence in Cambodia. by B.R. Chatterji,

- PhD. University of Calcutta. 1928.
- Inleiding tot de Hindoe-Javansche Kunst. by Dr. N.J. Krom. Hague. 1923.
- Indian Mythology. by Fausboll. 1902.
- Religion in the Vedic Literature. P.S. Desmukh. Oxford. 1933.
- Vaisnavism and Saivism. Sir. R.G. Bhandarkar. Strassburg. 1913.
- Indian Images Part I. (The Brahmanic Iconography). B.C. Bhattacharya.
- The Modern Buddhism and its followers in Orissa. N.N.V. Prachyavidyamaharnava. 1911.
- An Introduction to Tantric Buddhism. S.B. Das Gupta. University of Calcutta. 1950.
- the Essentials of Buddhist Philosophy. (Sinhgon School). Junjiro Takakusu.
- Epochs in Buddhist History. (Garbha and Vajradhatu). Kenneth. J. Saunders.
- Buddhist Esoterism. Bhattacharya. Oxford Univ. Press. 1932.
- Bouddhism. Fujishima.
- Studies in the Puranic Records on Hindu rites and Customs. by R.C. Harza MA. PhD. University of Dacca. 1936.
- Buddhist Records of the Records of the Western World. Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang by Samuel Beal. (London 1906).
- Psalms of Saiva Saint. p. xlvi – xlvii. by T. Isaac Tambyah. (London Lusac Co. 1925).
- The Boddhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit

- Literature. by Har Dayal MA. PhD.1932.
- Aspects of Mahayana Buddhism and its relation to Hinayana. by Dr. N.Dutt. (Luzac. London. 1930).
- Vajrayana (Article). by Benoytosh Bhattacharya. Indian Historical Quaterly Vol. 3. 1927.
- Vajrayana (Article). by Vidhusekhara Bhattacharya. Modern Review. 1930.Vol. 48.
- Mahayana Budhhism in Funan. (Article). K.K. Sarkar M.A. Sino-Indian Studies. Vol.V. Part I. 1955.
- Lectures on Saiva-Siddhanta. by K. Vajravelu Mudaliar BA.LT. Annamalai University. 1953. (Annamalainagar).
- Der Saiva-Siddhanta, eine Mystik Indiens. durch H.W. Schomerus. (Leipzig. 1912).
- Sivajnana Sidhiyar of Arunandi Sivacharya. (original). Translated by J.M. Nallasvami Pillai BA.BL. Madras. Meykandan Press. 1913.
- Some Leading Ideas of Hindusim. by Henry Haigh. Christian Literature Society for India. 1928.
- Elements of Hindu Iconography, in 4 volumes. by T.A. Gopinatha Rao. (The Law Printing House. 1916).
- The Coins of India. by C.J. Brown. (The Heritage of India Series).
- The Thirteen Principal Upanishads. Translated from the Sanskrit original by Robert Ernest Hume; second edition (Oxford University Press).
- The Bhagavadgita. Sanskrit text, Translated by S. Radhakrisnan. (London. George Allen and

- Urwin Ltd).
- Memoire compose a l'epoque de la grande dynastie
T'ang sur les Religiueux Eminents qui Allèrent
chercher la loi dans les pays d' occident par
It-sing. Translated by E. Chavannes (Paris.
1894).
- Religion Philosophy of The Veda.Vol. 131. p. 145. by
Keith. (Harvard Oriental Series. Lanman).
- Doctrine of Sakti in Indian Literature. by Dr. P.C.
Chakravarti, MA. PhD.
- Hindusim and Buddhism. Vol. III. pp. 175 – 176. by Sir
Charles Eliot.
- History of Indian Philosophy. Vol. III. p. 355. Vol. II. p.
312 Vol. I. p. 142. by Dr. Das Gupta.
- Sankhyakarika of Isvara Krsna. (Translation from
Sanskrit). by S.S.S. Sastri. Madras University.
- Sarva – Darsana – Sangraha, Madhava Acharya.
Translated by E.B. Comwell MA.
- Principles of Tantra. Part II (Introduction). by Arthur
Avalon. (London. 1916).
- Yoga as Religion. p. 145. by Das Gupta.
- The Occult Training of the Hindus. by Ernest Wood.
- Hatha – Yoga. by Ernest Wood.
- Fundamental of Hinduism. by Satischandra Chatterjee.
- Agastya in the TamiJ. Land. by K.N. Sivaraja Pillai.
- Manual Indian Buddhism. by Kern.



JEJAK AWAL HINDU DI INDONESIA



Untuk mendapatkan pemahaman tentang perkembangan pesat peradaban Hindu di Indonesia pada masa-masa awal, penting bagi kita mengetahui bagaimana Hinduisme telah memperkenalkan dirinya sendiri di sebuah lahan asing. Pengetahuan ini akan memungkinkan kita untuk mengetahui juga karakter Hinduisme di Indonesia, dan bedanya dengan Hinduisme di India.

Beberapa kesulitan akan kita hadapi pada kajian ini, karena kita tidak memiliki sumber-sumber lain kecuali dari literatur klasik dan prasasti-prasasti yang tidak merujuk langsung pada Hinduisme. Penelitian tentang topik ini memperjelas bahwa sumber-sumber asing memberi kita banyak informasi tentang hubungan kedua negara ini, yakni India dan Indonesia. Sumber-sumber asing ini terdiri dari literatur negara-negara seperti India, Yunani dan Cina, dan juga literatur Arab.

Prasasti-prasasti paling awal yang ditemukan di tanah Indonesia cukup membantu kita hingga pada batas tertentu untuk membentuk sebuah gagasan tentang sifat-sifat pendudukan masyarakat Hindu di Indonesia.

**SARWA
TATTWA
PUSTAKA**



ISBN 978-623-94786-1-2



9 786239 478612