

Sejarah Agama Buddha: Penyebaran Buddhisme di Kepulauan Nusantara (Abad ke-2 SM – Abad ke-10 M).



Aggasi Malik Muhammad

4415111498

**Skripsi ini Ditulis untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan dalam
Memperoleh Gelar Sarjana Pendidikan**

PROGRAM STUDI PENDIDIKAN SEJARAH

FAKULTAS ILMU SOSIAL

UNIVERSITAS NEGERI JAKARTA

2017

ABSTRAK

Aggasi Malik Muhammad. Sejarah Agama Buddha: Penyebaran Buddhisme di Kepulauan Nusantara (Abad ke-2 SM – Abad ke-10 M). **Skripsi.** Jakarta: Program Studi Pendidikan Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Jakarta. Januari 2017.

Pokok soal yang menjadi maksud penelitian ini, yaitu; Pertama adalah memperlihatkan perkembangan Buddhisme di India sebelum memasuki kawasan Kepulauan Nusantara. Dari pokok soal ini akan dihasilkan suatu analisis dan deskripsi mengenai tumbuh dan berkembangnya Buddhisme di India akibat protes keras terhadap Agama Hindu yang tentu saja akan saling bertentangan antara Buddhisme dan Hinduisme. Kedua adalah memperlihatkan jalur-jalur yang ditempuh oleh para penyebar Buddhisme dan atas dasar apa mereka menyebarkan Buddhisme itu. Di dalam persoalan ini akan menggambarkan jalur-jalur yang ditempuh dan kondisi politik di India yang mengakibatkan agama ini dapat sampai di Kepulauan Nusantara yang tentu erat kaitannya dengan jalur perdagangan atau ada sebagian bahkan tidak ada kaitannya sama sekali. Ketiga memperlihatkan bentuk dan corak Buddhisme yang beragam di Kepulauan Nusantara yang ditengarai oleh perbedaan iklim kultural pada setiap daerah di Kepulauan Nusantara.

Penelitian ini menggunakan metode sejarah dan penyajian hasil penelitian dilakukan dalam bentuk deskriptif-analisis. Sumber penelitian yang digunakan terdiri dari sumber sekunder yaitu melalui studi kepustakaan. Di dalam penulisan ini menggunakan kerangka teori evolusi yang diberikan oleh Julian H. Steward mengenai tahapan perkembangan peradaban, terutama dengan metode evolusi multilinear. Sebagai konsepsi yang diberikan oleh Steward, evolusi multilinear digunakan untuk menelaah perbedaan dan kemiripan budaya melalui perbandingan antara runtutan-runtutan perkembangan yang parallel, umumnya di wilayah-wilayah geografis yang terpisah jauh, dimana tugas utama evolusi multilinear adalah menguraikan, menjelaskan kesamaan-kesamaan struktural.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa di dalam perkembangan ajaran Buddha, terutama Setelah Parinirvana Buddha (483 SM) Buddhisme tidak terlalu mendapatkan peran penting dalam masyarakat India. Setelah memasuki masa Kekaisaran Maurya, Ajaran Buddha baru mendapatkan respon di kerajaan yang dipimpin oleh Chandragupta dan terutama oleh Asoka ajaran Buddha baru mendapatkan pengaruh dan perkembangan yang sangat pesat. Kemunculan beragam sekolah dan sekte di dalam agama Buddha sejak Parinirvana Sang Buddha, ditambah dengan pemahaman kompleksitas Buddhisme yang berkembang diberbagai daerah. Perkembangan Buddhisme di Kepulauan Nusantara yang berkaitan dengan konsep Indianisasi memiliki proses dan tahapan perkembangan yang berbeda, sehingga pelaku dari Indianisasi di setiap wilayah Budaya di Kepulauan Nusantara tidak dapat digeneralisir. Kepulauan Nusantara dengan keberagaman masyarakat di dalamnya, harus mengambil sikap terhadap kedatangan budaya baru yang datang dari India, yakni Hinduisme dan Buddhisme. Pada pokoknya, adalah bahwa budaya baru yang datang telah mendorong

masyarakat Kepulauan Nusantara untuk merubah struktur sosialnya dengan membentuk sebuah sistem baru yang dikenal dengan sistem kerajaan.

Tahapan perkembangan peradaban-peradaban di Kepulauan Nusantara dapat dikaji berdasarkan tahapan perkembangan yang diberikan oleh Steward. Meskipun model dari tahapan perkembangan yang dilakukan oleh Steward ditujukan bagi peradaban yang menggunakan dasar ekonomi agraris, namun tidak menutup kemungkinan jika penerapan model steward juga digunakan bagi peradaban yang menggunakan dasar ekonomi non-agraris. Di Kepulauan Nusantara tidak semua iklim-iklim budaya menggunakan dasar ekonomi agraris, sehingga di dalam mencocokkan ciri peradaban-peradaban di Kepulauan Nusantara tentu tidak akan semua mengikuti ciri-ciri yang diberikan oleh Steward. Karena akan ada keterangan yang tidak diberikan oleh Steward tetapi ciri-ciri itu terdapat di dalam Kepulauan Nusantara.

Kata Kunci: Buddhisme, Hinduisme, Kearifan Lokal, Kepulauan Nusantara, Kebudayaan, Peradaban.

ABSTRAK

Aggasi Malik Muhammad. History of Buddhism: The spread of Buddhism in the archipelago (2nd century BC - 10th century AD). **Skripsi.** Jakarta: History Education Studies Program, Faculty of Social Sciences, State University of Jakarta. December 2016.

The subject matter which is the purpose of this study, namely; First, show the development of Buddhism in India before it enters the Nusantara Archipelago. From this subject will produce an analysis and description of the growth and the development of Buddhism in India due to strong protest against Hinduism which of course will be divided between Buddhism and Hinduism. The second is to show the paths be reached by the propagator of Buddhism and on what basis they spreading Buddhism. Inside this issue will describe the pathways taken and the political situation in India that resulted in this religion can get in the archipelago is of course closely related to the trade channel or there are some even nothing at all. The third shows the shape and pattern of Buddhism mixed in the Nusantara Archipelago that is considered by cultural climate differences between regions in the Nusantara Archipelago.

This study uses historical method, and presenting the results of research carried out in the form of descriptive analysis. Sources used in this study consists of secondary sources is through the study of literature. In writing this using the framework of the theory of evolution given by Julian H. Steward on the stages of civilization, especially with multilinear evolutionary methods. As the conception given by Steward, evolution multilinear used to examine the differences and similarities of culture through comparisons between sequence-sequence of developments that parallel, generally in areas isolated island, where the main task of evolution multilinear is describing, explaining similarities structurally.

The results showed that in the development of Buddhism, especially after Parinirvana Buddha (483 BC) Buddhism is not too get an important role in Indian society. Upon entering the Mauryan Empire, Buddhism is a new response in the kingdom led by Chandragupta and especially by Asoka, Buddhism is the new gain influence and a very rapid development. The emergence of diverse schools and sects within Buddhism since Parinirvana Buddha, coupled with a growing understanding of the complexity of Buddhism in various regions. The development of Buddhism in the Nusantara Archipelago that is related to the concept and the process of Indianization have different developmental stages, so that the perpetrators of Indianization in every region of culture in the Nusantara Archipelago can not be generalized. Nusantara Archipelago with the diversity of the communities within it, must take a stand against the arrival of a new culture that came from India, namely Hinduism and Buddhism. In essence, is that the new culture that came encourage people of the Nusantara Archipelago to change social structures by establishing a new system known as the imperial system.

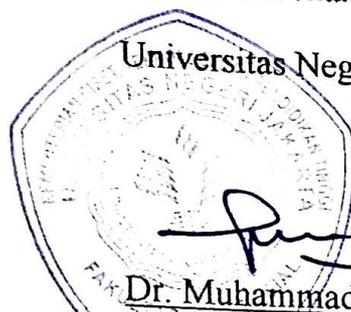
Stages of development of civilizations in the Nusantara Archipelago can be assessed based on the stage of development provided by Steward. Although the model of the stages of progress being made by Steward intended for the

civilization that uses basic agrarian economy, but it is possible if the application of the model is also used for civilization steward who use non-agrarian economic base. In the Nusantara Archipelago are not all climates in culture using agrarian economic base, resulting in the characteristic match civilizations in the archipelago certainly will not all follow the characteristics given by Steward. Because there will be information that is not provided by Steward but these features contained in the Nusantara Archipelago.

Keywords: Buddhism, Hinduism, Local Wisdom, Nusantara Archipelago, Culture, Civilization.

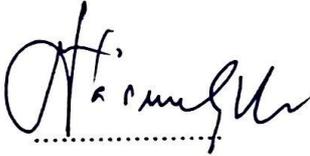
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Penanggung Jawab / Dekan Fakultas Ilmu Sosial



Dr. Muhammad Zid, M.Si
NIP. 19630412 199403 1 002

TIM PENGUJI

No.	Nama	Tanda Tangan	Tanggal
1.	<u>Dr. Abdul Syukur, M. Hum</u> NIP. 19691010 200501 1 002 Ketua		<u>6-2-2017</u>
2.	<u>M. Hasmi Yanuardi, S.S., M. Hum</u> NIP. 19760130 200501 1 001 Sekretaris		<u>6-2-2017</u>
3.	<u>Dr. Umasih, M. Hum</u> NIP. 19610121 199003 2 001 Penguji Ahli (Anggota)		<u>6-2-2017</u>
4.	<u>Sugeng Prakoso S.S., M.T</u> NIP. 19720421 200501 1 014 Pembimbing I (Anggota)		<u>6-2-2017</u>
5.	<u>Sri Martini S.S., M. Hum</u> NIP. 19720324 199903 2 001 Pembimbing II (Anggota)		<u>6-2-2017</u>

Tanggal Lulus : 13 Januari 2017

LEMBAR PERNYATAAN SKRIPSI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Aggasi Malik Muhammad

NIM : 4415111498

Program Studi : Pendidikan Sejarah

Fakultas : Ilmu Sosial, Universitas Negeri Jakarta

Judul Skripsi : Sejarah Agama Buddha: Penyebaran Buddhisme di Kepulauan Nusantara (Abad ke-2 SM – Abad ke-10 M).

Dengan ini saya menyatakan bahwa:

Skripsi ini adalah asli dan belum pernah diajukan untuk mendapat gelar akademik (ahli madya, sarjana, magister, dan/atau doktor), baik di Universitas Negeri Jakarta maupun di Perguruan Tinggi lainnya.

Skripsi ini murni, gagasan, rumusan dari hasil penelitian saya sendiri, tanpa bantuan dari pihak lain, kecuali arahan dari dosen pembimbing. Dalam skripsi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang telah ditulis ataupun dipublikasikan orang lain, kecuali secara tertulis dengan jelas dicantumkan sebagai acuan dalam naskah dengan disebutkan nama pengarang dan dicantumkan dalam daftar pustaka.

Pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya dan apabila di kemudian hari terdapat penyimpangan dan ketidakbenaran dalam pernyataan ini maka saya bersedia menerima sanksi akademik berupa pencabutan gelar yang telah diperoleh karena skripsi ini. Serta sanksi lainnya yang berlaku di Universitas Negeri Jakarta.

Jakarta, Januari 2017
Yang Membuat Pernyataan



(Aggasi Malik Muhammad)

NIM. 4415111498

MOTTO DAN PERSEMBAHAN

“...dan pada akhirnya manusia hanya memproduksi makna dan membuat jejaringnya sendiri entah dengan cara apapun, dan itu semua demi kekuasaan....”

Tulisan ini dipersembahkan

Terutama untuk Ibu ((almh.) Sumiati), Bapak (Osih Pribadi), Adik (Rachmah Agustianty) dan para leluhur Tanah Jawa.

KATA PENGANTAR

Dengan mengucapkan puji syukur kepada Allah SWT yang telah memberikan rahmat dan karunia-Nya kepada peneliti sehingga dapat menyelesaikan skripsi. Skripsi ini dimaksudkan untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Pendidikan Program Studi Pendidikan Sejarah di Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Jakarta.

Banyak kontribusi dari berbagai pihak selama proses penulisan skripsi ini, baik secara langsung maupun tidak langsung. Peneliti menyampaikan terima kasih kepada yang terhormat:

1. Koordinator Program Studi Pendidikan Sejarah, Dr. Abdul Syukur, M. Hum.
2. Sugeng Prakoso, S.S., M.T selaku Dosen Pembimbing I yang telah memberi ide, motivasi, kritik, saran, dan bimbingannya kepada peneliti.
3. Sri Martini, S.S. M. Hum selaku Dosen Pembimbing II yang memberi bimbingan, ide, kritik, saran, dan motivasinya kepada peneliti.
4. (alm.) Adi Nusferadi S.S., M. Hum yang sebelumnya selaku Dosen Pembimbing II yang memberi bimbingan, ide, kritik, saran, dan motivasinya kepada peneliti.
5. Dra. Budiarti, M.Pd, sebagai Pembimbing Akademik peneliti selama menempuh masa studi, yang juga selalu memberikan kritik dan sarannya selama menyelesaikan masa studi peneliti.
6. Dr. Umasih, M. Hum, sebagai Penguji Ahli yang telah memberikan kritik dan sarannya agar skripsi ini menjadi lebih baik.

7. M. Hasmi Yanuardi S.S., M. Hum, sebagai Sekretaris Sidang yang telah memberikan kritik dan sarannya agar skripsi ini menjadi lebih baik.
8. Rekan-rekan Prodi Pendidikan Sejarah angkatan 2011 dan rekan-rekan selain angkatan 2011 yang telah memberikan diskusi dan komunikasi yang menarik selama peneliti menyelesaikan masa studi.

Kepada semua pihak yang telah mendukung dan mendoakan dalam menyelesaikan skripsi ini yang belum tersebut namanya, peneliti sampaikan terima kasih.

Jakarta, Januari 2017

A.M.

DAFTAR ISI

ABSTRAK	i
LEMBAR PENGESAHAN	v
LEMBAR PERNYATAAN	vi
MOTTO DAN PERSEMBAHAN	vii
KATA PENGANTAR	viii
DAFTAR ISI	x
BAB I PENDAHULUAN	
1.1. Latar Belakang Masalah	1
1.2. Pembatasan Masalah dan Perumusan Masalah	7
1.3. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	9
1.4. Metodologi	10
BAB II AJARAN BUDDHA	
2.1. Perkembangan Ajaran Buddha Setelah Parinirvana Sang Buddha	21
BAB III PENYEBARAN DAN SEKTE-SEKTE AJARAN BUDDHA	
3.1. Pelayaran Bangsa India: Proses Indianisasi	48
3.2. Sekolah dan Sekte Ajaran Buddha	64
3.2.1. Sthaviravada atau Theravada	64
3.2.2. Mahisasaka	68
3.2.3. Sarvastivada	69
3.2.4. Haimavata	72
3.2.5. Vatsiputriya – Sammitiya	72
3.2.6. Dharmaguptika	73
3.2.7. Kasyapiya	74

3.2.8. Sautrantika atau Sahkrantivada	75
3.2.9. Mahasamghika	76
3.2.10. Bahusrutiya	83
3.2.11. Caityaka dan Lokottravada	84
3.2.12. Madhyamika	87
3.2.13. Yogacara	90
3.3. Tradisi Besar: Hinayana, Mahayana dan Tantrayana	97
3.3.1. Mahayana	99
3.3.2. Hinayana	107
3.3.3. Tantrayana.....	109
BAB IV PENYEBARAN AGAMA BUDDHA DI KEPULAUAN NUSANTARA	
4.1. Delta Sungai Mahakam (Kutai Kuno).....	120
4.2. Sungai Batanghari (Mo-lo-yu)	129
4.3. Pesisir Timur Sumatra (Srivijaya).....	134
4.4. Lembah Cisadane – Ciliwung – Citarum (Tarumanegara).....	146
4.5. Pulau Jawa Bagian Tengah (Mataram Kuno)	154
4.6. Pulau Bali	233
BAB V KESIMPULAN.....	247
DAFTAR PUSTAKA	258
LAMPIRAN.....	277
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	287

Daftar Lampiran

Garis Keturunan Sekolah Mahasamghika.....	277
Garis Keturunan Sekolah Sthavira	278
Penyebaran Ajaran Buddha Abad 5 – 3 SM	279
Penyebaran Ajaran Buddha Abad 3 SM – 1 SM	280
Penyebaran Ajaran Buddha Abad 1 M – 5 M	281
Penyebaran Ajaran Buddha Abad 5 M.....	282
Perkiraan Peta Kekuatan Politik Asia Tenggara Abad 1-5 M	283
Perkiraan Peta Kekuatan Politik Asia Tenggara Abad 7 M.....	284
Perkiraan Peta Kekuatan Politik Asia Tenggara Akhir Abad 9 M	285
Perkiraan Peta Kekuatan Politik Asia Tenggara Akhir Abad 10 M	286

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Indianisasi merupakan istilah yang secara umum digunakan untuk mendefinisikan persebaran India ke arah timur. George Coedes menjelaskan bahwa Indianisasi adalah “*Expansion of India Culture*” atau ekspansi budaya India.¹ Kalimat Ekspansi budaya India ini juga diungkapkan oleh Bernard Philippe Groslier, namun ekspansi budaya yang dimaksud oleh Groslier bukan merupakan suatu bentuk ekspansi melalui militer yang digunakan oleh peradaban Cina. Ia lebih mendeskripsikan bahwa alasan-alasan ekspansi India dilakukan secara damai tanpa melalui aksi militer seperti yang dilakukan oleh Cina di dalam menanamkan pengaruhnya di Indocina.² Pernyataan lain yang serupa dengan George Coedes dari Helmut Lukas yang merangkum kebanyakan pendapat tentang Indianisasi yang merupakan ilustrasi bagi tersebarnya pengaruh Brahmanisme, Buddhisme dan Sanskrit di Asia Tenggara.³

Berdasarkan konsep Indianisasi, banyak sarjana yang melakukan kajian Indologi dan meneliti tentang ajaran Buddhisme atau tentang kajian wilayah Asia Tenggara dengan mempertahankan bahwa proses Indianisasi selalu dikaitkan

¹ George Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968), 10-14.

² Bernard Philippe Groslier, *Indocina: Persilangan Kebudayaan* (Jakarta-Paris: KPG & EFEO, 2002), 59-68.

³ Helmut Lukas, “Theories of Indianization,” *Sanskrit in Southeast Asia: The Harmonizing Factor of Cultures*, (2003): 1.

dengan teori difusi budaya.⁴ Teori difusi budaya selalu dikaitkan dengan pendapat bahwa unsur-unsur kebudayaan manusia itu pangkalnya satu, dan di satu tempat yang tertentu, yaitu pada makhluk manusia baru saja muncul di dunia ini. Kemudian kebudayaan induk itu berkembang, menyebar, dan pecah ke dalam banyak kebudayaan baru, karena pengaruh keadaan lingkungan dan waktu.⁵ Indianisasi juga terkadang disebut sebagai ‘Hinduisasi’ terutama oleh Coedes.⁶ Namun, menurut D. G. E. Hall;

“...penggunaan yang begitu meluas arti kata Hindu bukan tidak ada bahayanya, karena dalam penggunaan biasa istilah-istilah “Hindu” dan “Buddhis” terdapat perbedaan yang jelas dan didasarkan atas hal-hal yang secara jelas nyata berbeda. Namun, dalam sejarah kedua agama itu di Asia Tenggara tidak selalu mudah untuk menarik garis pemisah yang jelas.”⁷

Di dalam historiografi Asia Tenggara ditemukan beberapa model hipotesis Indianisasi yang selalu diperdebatkan. Di dalam hubungan dagang antara Asia Tenggara dengan India mengakibatkan masuknya pengaruh budaya India di dalam budaya Asia Tenggara. Pada pokoknya pendapat para peneliti dapat dibagi dua; Pendapat *pertama* bertolak dari anggapan bahwa bangsa Indonesia berlaku pasif dalam proses tersebut. Pendapat *kedua* yang tumbuh lebih akhir memberikan

⁴ Lukas, “Theories of Indianization, 2.

⁵ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, (Jakarta: UI Press, 1987), 35. Akan tetapi, pernyataan dengan suatu kerangka konseptual mengenai Indianisasi berdasarkan difusi kebudayaan yang seolah bahwa masyarakat Asia Tenggara hanya nampak menerima begitu saja kebudayaan India secara pasif, Akan tetapi, tentulah budaya itu tidak sedemikian mudah diterima begitu saja. Kebudayaan India itu tidak demikian menyebar secara massal dan diterima begitu saja, akan tetapi disini kita melihat kecenderungan adanya *local genius* yang juga turut serta dalam penggabungan unsur terhadap budaya India. Kebudayaan asli di Asia Tenggara masih bertahan dan nampaknya menjadi kultur primer dalam budaya masyarakat. Mungkin akan digunakan pemakaian kata Indianisasi ini sebagai tersebarnya kebudayaan India disertai dengan *akulturasi* terhadap budaya pribumi.

⁶ Terkadang juga Coedes menyebutnya sebagai ‘Brahmanisasi’. lihat Coedes, *The Indianized States*, 42-43.

⁷ D. G. E. Hall, *Sejarah Asia Tenggara*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1955), 13.

peran aktif kepada bangsa Indonesia.⁸ Para eksponen pendapat pertama selalu beranggapan bahwa telah terjadi kolonisasi oleh orang-orang India.⁹ Hal ini diperkuat oleh R.C. Majumdar¹⁰ sebagai penganut *hipotesis ksatria* yang beranggapan bahwa orang India telah menguasai Asia Tenggara.

Hipotesis lain yang berkaitan dengan Indianisasi adalah N. J. Krom dengan memberikan peranan kepada kaum pedagang. Krom tidak sependapat bahwa golongan Ksatria yang mendominasi kedatangan orang India ini, Karena orang-orang India yang datang melintasi jalur perdagangan yang menghubungkan India dan Cina melalui Selat Malaka. Sehingga tentulah yang berdagang didominasi oleh kaum pedagang yang tergolong kasta waisya, sehingga hipotesis Krom disebut dengan *hipotesis Waisya*.¹¹ Sedangkan hipotesis lain dikemukakan oleh J. C. Van Leur yang menganggap bahwa peran penyebaran budaya India yang terdapat adalah budaya golongan Brahmana. Para pedagang dianggap tidak dapat diharapkan membawa perubahan-perubahan dalam bidang tata negara dan agama. Hal ini lebih pasti lagi jika mengingat bahwa sebagian besar pedagang adalah pedagang keliling (*peddling trader*) dan mereka ini tidak berasal dari golongan masyarakat yang tinggi. Van Leur lebih memberikan peran penyebaran

⁸ Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Zaman Hindu*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2010), 27.

⁹ F. D. K. Bosch, "The Problem of the Hindu Colonization of Indonesia," *Selected Studies in Indonesian Archeology*, (1961): 6. Hipotesis ini disebut Bosch sebagai *hipotesis ksatria*. Pendapat Bosch mengenai hipotesis ini memang mengacu kepada Indonesia, akan tetapi hipotesis ini dapat digunakan dalam konteks yang lebih luas, yaitu Asia Tenggara.

¹⁰ Beberapa karya dari R. C. Majumdar diantaranya: *Ancient Indian Colonies in the Far East: Volume 1 Champa*, (Lahore: The Punjab Sanskrit Depot, 1927); *Ancient Indian Colonies in the Far East: Volume 2 Suvarnadwipa*, (Dacca, Asoke Kumar Majumdar, 1937); *Ancient India Colonization in South-East Asia*, (1955).

¹¹ Secara garis besar Krom berpendapat bahwa peran budaya Indonesia dalam proses pembentukan budaya Indonesia-Hindu sangat penting. Hal tersebut tidak mungkin dapat terjadi jika bangsa Indonesia hidup dibawah tekanan seperti yang digambarkan oleh *hipotesis ksatria*., lihat N. J. Krom, *Zaman Hindu*, (Djakarta: PT Pembangunan, 1955), 70; Bosch, "The Problem of the Hindu Colonization of Indonesia," 7; Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 28.

budaya India pada golongan Brahmana, sehingga hipotesis Van Leur ini lebih dikenal dengan *hipotesis Brahmana*.¹²

Pendapat para eksponen pertama sebenarnya tidak dapat dikatakan sepenuhnya benar, karena mereka mengacu kepada suatu sistem yang difusi.¹³ Di dalam konteks Indianisasi, hal ini jelas telah mengabaikan keberadaan *local genius* yang terdapat di berbagai wilayah Kepulauan Nusantara. Sistem difusi ini seolah merujuk kepada India merupakan suatu tempat yang telah memiliki kebudayaan dan sumber dari kebudayaan sedangkan Asia Tenggara terutama Kepulauan Nusantara tidak memiliki kebudayaan apapun. Di dalam disiplin ilmu antropologi mendefinisikan kebudayaan itu sendiri sebagai suatu keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik manusia sendiri dengan belajar.¹⁴ Berdasarkan pernyataan itu, maka dapat dikatakan manusia yang menempati Asia Tenggara sebelum kedatangan kebudayaan India telah memiliki kebudayaan sendiri.

Pendapat F. D. K. Bosch tersendiri dengan mengambil keterangan dari pernyataan George Coedes mengenai penyebaran budaya India, Bosch melihat

¹²Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 29; N. J. Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, (Bandung: W. van Hoeve LTD – The Hague, 1931), 67-81, 87, 124, 148, 163, 313; J. C. Van Leur, *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*, (Bandung: W. van Hoeve LTD – The Hague, 1955), 99-100.

¹³Koentjaraningrat mengartikan bahwa kebudayaan berasal dari satu tempat atau kebudayaan manusia itu pangkalnya satu, dan di satu tempat yang tertentu, yaitu pada waktu makhluk manusia baru saja muncul di dunia ini. Kemudian kebudayaan induk itu berkembang, menyebar, dan pecah ke dalam banyak kebudayaan baru, karena pengaruh keadaan lingkungan dan waktu. Lihat Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), 181. Jadi jelaslah kiranya bahwa teori difusi budaya untuk kasus Indianisasi itu tidak dapat diterima. Karena tidak ada manusia bahkan dalam konteksnya, masyarakat Asia Tenggara bukanlah masyarakat yang tidak memiliki kebudayaan.

¹⁴Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), 181. Jadi jelaslah kiranya bahwa teori difusi budaya untuk kasus Indianisasi itu tidak dapat diterima. Karena tidak ada manusia bahkan dalam konteksnya, masyarakat Asia Tenggara bukanlah masyarakat yang tidak memiliki kebudayaan.

dari proses penyebaran kebudayaan India oleh pendeta agama Buddha (*bikkhu*) yang telah menyebar keseluruh penjuru dunia. Kedatangan mereka biasanya telah diberitakan terlebih dahulu oleh kalangan istana. Dengan penuh ketekunan kemudian mereka mengajarkan agama mereka. Kemudian dibentuklah sebuah *sanggha* dengan *bikkhu-bikkhunya*. Melalui *bikkhu* ini timbul suatu ikatan langsung dengan India. Kedatangan para *bikkhu* ini mengundang arus balik dari negeri-negeri tersebut ke India. Hipotesis yang Bosch ajukan dikenal sebagai *hipotesis arus-balik (counter current)*.¹⁵ Menurut Bosch, bahwa hubungan dagang antara Indonesia dengan India merupakan salah satu faktor di dalam proses masuknya pengaruh budaya India.¹⁶ Hipotesis-hipotesis itu tidak dapat dikatakan kuat ataupun lemah jika menggunakan generalisasi dalam proses Indianisasi Kepulauan Nusantara yang artinya jika hanya memilih salah satu dari hipotesis tersebut kemudian satu hipotesis itu berlaku untuk seluruh wilayah Kepulauan Nusantara dalam proses Indianisasi. Akan tetapi, Hipotesis-hipotesis itu dapat berlaku untuk satu atau beberapa daerah di Kepulauan Nusantara dan tidak berlaku untuk daerah yang lain di Kepulauan Nusantara.

Kepulauan Nusantara merupakan sebuah wilayah yang luas dengan keragaman masyarakat yang begitu kompleks dan disebabkan oleh keragaman budaya yang terbentuk dengan berbagai macam faktor seperti geografi, teknologi, politik, agama, maupun ekonomi yang telah membentuk identitas tiap-tiap daerah

¹⁵ Bosch, "The Problem of the Hindu Colonization of Indonesia," 14-15.

¹⁶ Bosch, "The Problem of the Hindu Colonization of Indonesia," 11; Hipotesa Bosch ini juga didukung oleh Paul Michel Munoz dalam menjelaskan kebudayaan India di Asia Tenggara. Meskipun begitu, Munoz tidak melakukan penjelasan lebih lanjut dari pernyataan Bosch itu. (Paul Michel Munoz, *Kerajaan-kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia*, (Yogyakarta: Mitra Abadi, 2006), 52-53.

di Kepulauan Nusantara. Di dalam Indianisasi memang dihadapi oleh kenyataan bercampurnya penyebaran antara Hindu dan Buddha di Kepulauan Nusantara sehingga terdapat kesulitan untuk melihat secara terpisah proses di antara keduanya. Terutama Buddhisme yang selalu disebut didalam 'Indianisasi' merupakan bagian yang selalu disinggung bahkan selalu mendapat perhatian terkait konsep, pola penyebaran, dan pengaruhnya dalam membentuk pola kehidupan masyarakat yang kompleks di Kepulauan Nusantara. Kajian mengenai Kepulauan Nusantara masa kuno, biasanya dilihat secara diakronik ataupun sinkronik saja dengan menempatkan analisisnya ke dalam sejumlah unit-unit waktu ataupun dalam ruang tertentu dan tetapi tidak melihat Kepulauan Nusantara dari keduanya, baik ruang maupun waktu.

Kajian sejarah Kepulauan Nusantara selalu terdapat hal yang tidak dideskripsikan, meskipun dengan kata 'Kepulauan Nusantara', tetapi hanya sedikit merepresentasikan saja. Istilah Kepulauan Nusantara mengacu kepada masyarakat heterogen yang memiliki latar historis yang berbeda. Pada kajian-kajian pada dua abad silam, sejarah Kepulauan Nusantara dikaji dengan memberikan rangkaian analisis ke dalam sejumlah unit ke dalam unit-unit ruang dan lebih menggunakan istilah-istilah lama dan berdasarkan kedekatan etnik-linguistik. Wilayah ini dikaji dengan asumsi bahwa masyarakatnya pernah memiliki pengalaman sejarah yang sama pada masa lalu, terutama jika mendeskripsikan Buddhisme. Meskipun harus juga diperhatikan, bahwa tidak semua tempat di wilayah ini memiliki pengalaman yang hampir sama, bahkan di beberapa tempat amat tinggi interaksi dan pengaruh Buddhisme, sedangkan di sisi

lain di beberapa tempat interaksi dan pengaruh Buddhisme tidak begitu kentara sama sekali atau bahkan memang tidak tersentuh oleh Buddhisme. Dalam konteks yang dikemukakan demikianlah, penelitian ini patut dilakukan. Fokus penelitian ini adalah pemikiran tentang proses masuk dan berkembangnya Buddhisme di Kepulauan Nusantara. Pengamatan yang penulis lakukan terhadap kajian sejarah masa kuno di Kepulauan Nusantara, jarang adanya penulisan maupun hipotesis mengenai kajian Buddhisme mengenai proses masuk dan berkembangnya di Kepulauan Nusantara. Selain itu, peran Buddhisme begitu penting di dalam penyebaran budaya India karena berkaitan dengan aktivitas perdagangan.

1.2. Pembatasan Masalah dan Perumusan Masalah

1.2.1. Pembatasan Masalah

Penelitian ini difokuskan untuk menjawab mengenai proses penyebaran Buddhisme di Kepulauan Nusantara yang difokuskan kepada pembabakan awal periode maharaja Asoka di India ketika menyebarkan Buddhisme pada abad ke-3 SM hingga munculnya kerajaan-kerajaan awal di Kepulauan Nusantara. Setelah Asoka memeluk Buddhisme, Asoka merasa tidak puas kalau hanya di India Buddhisme menjadi agama terpenting. Pendeta-pendeta utusannya muncul juga di negeri asing.¹⁷ Pembatasan periodisasi ini akan dikaitkan dengan situasi perdagangan di Kepulauan Nusantara. Penyebaran Buddhisme selalu dikaitkan dengan situasi perdagangan dan cara penyebarannya pun melalui jalur-jalur perdagangan.

¹⁷ Berg, *India Tiongkok dan Djepang Indonesia*, 69-70.

Mengenai pembatasan wilayah penelitian mengacu kepada konsep Kepulauan Nusantara. Konsep Kepulauan Nusantara yang dimaksud adalah batasan-batasan wilayah yang menjadi negara Indonesia sekarang. Akan tetapi, pembahasan di dalam penelitian ini akan lebih mengacu kepada pembatasan yang berdasarkan iklim kultural. Hal ini dilakukan agar memudahkan di dalam mendeskripsikan dan menganalisis proses perubahan budaya masyarakat yang harus disadari bahwa Kepulauan Nusantara memiliki iklim kultural yang berbeda. Sehingga klasifikasi di dalam pembahasan akan lebih merujuk kepada letak geografis dan budaya masyarakat yang dianggap memiliki kemiripan budaya bukan dengan pembatasan yang mengacu kepada pembatasan secara administrasi politik. Konkretnya, klasifikasi itu bukan berdasarkan pembatasan yang terjadi hari ini dengan menggunakan klasifikasi pembatasan daerah otonomi seperti Jawa Barat, Jawa Timur, Sumatra Selatan, Sumatra Barat dan sebagainya. Akan tetapi, pembatasan itu lebih kepada kedekatan kultural yang di dasari akan letak geografis seperti, Dataran Rendah Kedu, Delta Sungai Mahakam, Pesisir Barat Laut Sumatra dan sebagainya.

1.2.2. Perumusan Masalah

Berangkat dari sekedar dugaan atau praduga yang dipikirkan oleh penulis dan juga permasalahan atau isu di atas tidak pernah lahir dari penelitian yang sistematis, maka penulis tergerak untuk mengajukan pertanyaan mengenai proses masuk dan berkembangnya Buddhisme di Kepulauan Nusantara. Di luar pertanyaan itu, pertimbangan penulis untuk menjadikannya karya skripsi adalah

karena belum ada pembahasan yang sistematis dan detail mengenai proses masuk dan berkembangnya Buddhisme di Kepulauan Nusantara.

Secara sistematis maka pertanyaan yang dijadikan acuan untuk mengetahui proses berkembangnya Buddhisme di Kepulauan Nusantara;

1. Bagaimana proses kedatangan dan penyebaran Buddhisme di Kepulauan Nusantara?
2. Mengapa tidak seluruh Kepulauan Nusantara terpengaruh oleh Buddhisme?

1.3. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. 3. 1. Tujuan Penelitian

Ada pokok soal yang menjadi maksud penelitian ini. *Pertama* adalah memperlihatkan perkembangan Buddhisme di India sebelum memasuki kawasan Asia Tenggara. Dari pokok soal ini akan dihasilkan suatu analisis dan deskripsi mengenai tumbuh dan berkembangnya Buddhisme di India akibat protes keras terhadap Agama Hindu yang tentu saja akan saling bertentangan antara keduanya. *Kedua* adalah memperlihatkan jalur-jalur yang ditempuh oleh para penyebar Buddhisme dan atas dasar apa mereka menyebarkan Buddhisme itu. Dalam soal ini akan menggambarkan jalur-jalur yang ditempuh dan kondisi politik di India yang mengakibatkan agama ini dapat sampai di Asia Tenggara yang tentu erat kaitannya dengan jalur perdagangan atau ada sebagian bahkan tidak ada kaitannya sama sekali. *Ketiga* memperlihatkan bentuk dan corak Buddhisme yang beragam di Asia Tenggara yang ditengarai oleh perbedaan iklim kultural pada setiap daerah di Asia Tenggara. Dengan demikian, maka penelitian ini sekedar memberikan

sebuah evaluasi terhadap hipotesis-hipotesis yang telah ada dengan menggunakan pendekatan evolusi multilinear.¹⁸

1. 3. 2. Kegunaan Penelitian

Secara praktis, hasil dari penelitian ini diharapkan setidaknya dapat menjadi sumber rujukan di dalam mempelajari proses masuk dan berkembangnya Buddhisme di Asia Tenggara dan menjadikannya sebagai bahan diskusi kajian Asia Tenggara masa kuno secara teoritis. Selain di dalam bidang keilmuan, penelitian ini juga bermanfaat di dalam bidang pendidikan terutama jika di dalam pembelajaran sejarah, penjelasan akan proses Indianisasi selama ini juga turut serta memberikan pemahaman generalisasi hipotesis penyebaran agama Hindu dan Buddha di Asia Tenggara secara umum dan Nusantara secara khusus.

1. 4. Metodologi

Penelitian ini menggunakan metode sejarah dan penyajian hasil penelitian dilakukan dalam bentuk deskriptif-analisis yang lebih banyak menguraikan kejadian-kejadian dalam dimensi ruang dan waktu. Sesuai dengan kaidah-kaidah penelitian sejarah seperti yang diungkapkan oleh Kuntowijoyo¹⁹, metode sejarah mempunyai lima tahapan yaitu pemilihan topik, heuristik atau pengumpulan sumber yang berkaitan dengan topik, kritik terhadap bahan sumber baik intern maupun ekstern guna mengetahui otentisitas dan kredibilitas sumber, selanjutnya

¹⁸ lihat Bab I bagian Metodologi.

¹⁹ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Bentang, 1999), 114 -115.

fakta yang telah lolos kritik diinterpretasikan dan tahap terakhir disajikan dalam penelitian sejarah (historiografi).

Pada tahap heuristik, penulis berusaha mengumpulkan berbagai data yang berkaitan dengan sejarah Buddhisme dan sistem kepercayaan di Indonesia dan Asia Tenggara melalui studi kepustakaan. Studi kepustakaan dimulai dengan mengunjungi perpustakaan-perpustakaan besar di Jakarta seperti Perpustakaan Nasional, Perpustakaan Daerah Jakarta. Penulis mendapatkan beberapa sumber berupa buku yang termasuk kedalam sumber sekunder. Alasan penelitian ini menggunakan sumber sekunder dikarenakan penulis tidak dapat mengakses sumber primer yang ada berupa prasasti maupun peninggalan arkeologis. Meskipun penulis dapat mengakses sumber-sumber tersebut, namun penulis tidak memiliki kemampuan epigrafi selayaknya para arkeolog yang memiliki kemampuan dengan fokus studi dibidang epigrafi. Meskipun data yang digunakan merupakan sumber sekunder, akan tetapi sumber berupa buku-buku ini ditulis oleh beberapa penulis yang berkonsentrasi bagi penulisan sejarah klasik Asia Tenggara dan beberapa penulis yang memiliki kemampuan di dalam bidang epigrafi, seperti G. Coedes, P. M. Munoz, J. C. van Leur, N. J. Krom, P. Bellwood, J. L. Moens, M. C. Rickleff, D. G. E. Hall, K. R. Hall, R. Ng. Poerbatjaraka, M. Boechari, P. Wheatley dan beberapa penulis sejarah Asia Tenggara yang tidak dapat disebutkan satu-persatu yang kredibilitasnya tidak dapat diremehkan. Bukan hanya sampai disini, pencarian juga penulis lakukan dengan mengunjungi dan mencari sumber di perpustakaan Universitas Gajah Mada (UGM) Yogyakarta, perpustakaan pusat Universitas Indonesia (UI),

perpustakaan UPT Universitas Negeri Jakarta (UNJ) atau dengan melakukan pelacakan sumber yang dianggap penulis relevan untuk pengkajian topik ini.

Setelah mendapatkan sumber data, penulis melakukan tahap kritik terhadap sumber yang telah didapatkan dengan membandingkan isi sumber tersebut dengan sumber - sumber lain. Konkretnya, penulis dalam menjelaskan hubungan dagang dan kontak awal masyarakat Kepulauan Nusantara dengan India sebagian besar akan menggunakan data dari karya Peter Bellwood: *Prasejarah Kepulauan Indo-Malaysia*, Kenneth R. Hall: *A History of Early Southeast Asia; Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, Robert Dick-Read: *Penjelajah Bahari*, dan Paul Wheatley: *The Golden Khersonese*. Sedangkan dalam menjelaskan terbentuknya kerajaan-kerajaan awal di Asia Tenggara, penulis sebagian besar akan menggunakan sumber data dari karya G. Coedes: *The Indianized States of Southeast Asia*,²⁰ P. M. Munoz: *Kerajaan-kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia*, Kenneth R. Hall: *A History of Early Southeast Asia; Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, Oliver W. Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia*, Bernard Phillipe Groslier: *Indocina: Persilangan Kebudayaan* dan artikel-artikel yang diterbitkan oleh BEFEO (*Bulletin de l'Ecole française d'Extreme-Orient*), JSS (*Journal Siam Society*), JMBRAS (*Journal Malayan Branch Royal Asiatic Society*), JSBRAS (*Journal of the Straits of the Royal Asiatic Society*) dan beberapa artikel yang dianggap relevan. Di dalam setiap pembahasan akan ditekankan mengenai peranan

²⁰Beberapa karya Coedes yang telah diterbitkan oleh BEFEO diantaranya; *Inscription de Bhavavarman*, *La stèle de Ta Prohm*, *Une nouvelle inscription du Phnom Băkhèn*, *Le royaume de Crivijaya*, dan beberapa karya Coedes yang dianggap relevan dalam kajian topik ini.

Buddhisme itu sendiri dengan menggunakan sumber data dari karya Hirakawa Akira: *A History of Indian Buddhism from Sakyamuni to Early Mahayana*, karya pengelana Buddhis dari Cina yaitu I-Tsing; *A Record of the Buddhis Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*,²¹ maupun karya-karya dari *Buddha Dharma Education Association* baik berupa e-book maupun jurnal artikel.

Pada tahap interpretasi, dengan meminjam pengertian Louis Gootschlak mengenai historiografi yang diartikan sebagai rekonstruktif imajinatif terhadap peristiwa masa lampau berdasarkan fakta-fakta yang diperoleh melalui proses dan analisa kritis.²² Selain itu pada tahapan intepretasi, penulisan ini berorientasi kepada masalah yang di dalam penulisannya selain menggunakan deskripsi dan narasi, akan lebih mengutamakan analisis. Akan tetapi cara yang dipergunakan, semuanya akan bermuara kepada sintesis. Penafsiran sintesis ini mencoba menggabungkan semua faktor atau tenaga yang menjadi penggerak sejarah. Menurut penafsiran ini, tidak ada satu kategori atau “sebab-sebab” tunggal yang cukup untuk menjelaskan semua fase dan periode perkembangan sejarah. Artinya perkembangan dan jalannya sejarah digerakkan oleh berbagai faktor dan tenaga bersama-sama dan manusia tetap sebagai pemeran utama.²³

Penyajian dari hasil penulisan ini akan dilakukan dalam bentuk analisis. Sebagaimana sejarah dan ilmu-ilmu sosial mempunyai hubungan yang timbal balik. Di dalam penulisan sejarah, menurut Sartono Kartodirdjo dibedakan

²¹ I-Tsing, *A Record of the Buddhis Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*, (Oxford: The Clarendon Press, 1896).

²² Louis Gootschalck, *Mengerti Sejarah*, (Jakarta: UI Press, 1986), 65-68.

²³ Helius Sjamsudin, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Ombak, 2007), 158-170.

menjadi dua, (1) sejarah posesual (sejarah deskriptif-naratif) dan (2) sejarah struktural (deskriptif-analitis). Penulisan ini mengikuti kerangka sejarah struktural yang lebih menerangkan kausalitas atau menjawab pertanyaan ‘mengapa’.²⁴ Penggunaan teori-teori sosial terutama teori antropologi pun digunakan untuk memberikan penjelasan mengenai sebuah fenomena dimana terdapat ketimpangan dalam data yang ditemukan. Ketimpangan itu disebabkan karena data-data arkeologis dan penulisan sejarah terutama untuk periode yang dikategorikan kuno untuk Kepulauan Nusantara dapat dikatakan belum tersusun secara sistematis.

Penulisan ini bukan merupakan penulisan yang dikarenakan telah di temukan materi atau bukti baru dari suatu periode sejarah tetapi penulisan ini berdasarkan tafsir-tafsir baru yang signifikansinya selama ini tidak begitu diperhatikan. Secara teoritis metodologis, pendekatan sejarah multidimensional atau interdisiplin dari ilmu-ilmu sosial dapat memungkinkan diajukan pertanyaan-pertanyaan baru dan diperoleh jawaban-jawaban baru terhadap materi atau bukti lama sejarah yang selama ini maknanya kurang atau tidak mendapat perhatian.²⁵ Dengan menggunakan pengertian dari Sartono Kartodirdjo mengenai unit sejarah dengan mengikuti studi sejarah komparatif.²⁶ Di dalam studi sejarah komparatif, kausalitas dalam sejarah dibutuhkan dalam penulisan ini karena mendeskripsikan suatu perubahan sosial di dalam masyarakat terutama dalam menjawab pertanyaan “bagaimana” dan “mengapa”. Pengertian kausalitas dalam sejarah terutama transformasi struktural menjelaskan bahwa suatu studi sejarah komparatif jelas

²⁴ Sartono Kartodirdjo, *Penekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1993), 123-126.

²⁵ Sjamsudin, *Metodologi Sejarah*, 187.

²⁶ Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial*, 78.

dengan melakukan studi sejarah struktural analitik dan yang hendak diperbandingkan bukan fakta dan proses *an sich* tetapi pelbagai pola, tendensi, dan struktur yang ada “di dalamnya”.²⁷

Mengenai pendekatan dalam penulisan ini menggunakan konsep yang dimaksud oleh Sartono Kartodirdjo sebagai penulisan dengan keterkaitan sejarah dan antropologi. Disiplin ilmu sejarah membatasi diri hanya menggambarkan suatu peristiwa sebagai proses di masa lampau dalam bentuk cerita, di sini sejarah sungguh berbeda dengan antropologi. Kejadian yang terjadi secara “*einmalig*” (sekali terjadi) tidak masuk bidang perhatian antropologi. Akan tetapi, apabila suatu penggambaran sejarah menampilkan suatu masyarakat di masa lampau, dengan pelbagai aspek kehidupan termasuk ekonomi, politik, religius, dan keseniannya, maka gambaran itu mencakup unsur-unsur kebudayaan masyarakat tersebut sehingga di sini ada tumpang-tindih antara bidang sejarah dan antropologi. Pada hakikatnya kedua disiplin itu mempelajari objek yang sama, ialah tiga jenis fakta: *artifact*, *socifact*, dan *mentifact*. Studi tentang kehidupan sehari-hari dalam suatu masyarakat di masa lampau, pranata atau lembaga-lembaga, sistem ekonomi, sosial, politik, struktur masyarakat, struktur kekuasaan, golongan-golongan sosial, kesemuanya memerlukan pendekatan antropologi sosial di satu pihak dan pendekatan sejarah di pihak lain. Sehingga di sini dapat dibuat perpaduan antara pandangan sinkronis yang dimiliki disiplin ilmu antropologi dan diakronis yang dimiliki disiplin ilmu sejarah.²⁸

²⁷ Kartodirdjo, *Pendekatan ilmu-ilmu sosial*, 93-102.

²⁸ Kartodirdjo, *Pendekatan ilmu-ilmu sosial*, 152-154.

Penulisan sejarah kuno atau klasik pernah dirintis oleh C. C. Berg yang melakukan kajian terhadap asal mula sejarah Jawa sebagai suatu tinjauan evolusi dengan menggunakan data yang sejauh ini sangat terbatas pada saat itu. Studi dokumen merupakan salah satu alternatif untuk mengoperasikan teori yang dapat ditawarkan hingga hari ini. Penulisan sejarah Jawa dilakukan dengan dokumen karya sastra seperti *Negrakrtagama*, *Pararaton* dan *Babad Tanah Jawi*. Rekonstruksi sejarah Jawa merupakan studi tentang Penulisan sejarah Jawa, dan masalah umum mengenai intepretasi individu terhadap dokumen tentang Jawa dan harus memahami mentalitas pemimpin Jawa pada saat itu serta struktur-struktur yang mendukungnya.²⁹ Beberapa studi serupa juga dilakukan oleh G. Coedes, N. J. Krom, dan D. G. E. Hall yang memberikan deskripsi dan mensintesiskan periode pra sejarah menjadi sejarah Asia Tenggara sebagai periode yang dimulai dari masa abad awal Masehi. Akan tetapi, karya mereka dikatakan menggunakan disiplin ilmu sejarah, linguistik, antropologi dan arkeologi.³⁰

Didalam penulisan mengenai persebaran Buddhisme di Kepulauan Nusantara, penulisan ini mengikuti model yang digunakan oleh para teoritisi evolusionisme antropologi sebagai suatu perspektif historis yang dimulai oleh para teoritisi evolusionisme abad ke-19. Salah satu yang dijadikan alasan memilih teori evolusionisme adalah dikarenakan di dalam penulisan ini mencoba melakukan kajian terhadap perubahan budaya di Kepulauan Nusantara. Perubahan budaya itu tentu tidak hanya disebabkan oleh salah satu faktor saja. Meskipun

²⁹ C. C. Berg, "Javanese Historiography – A Synopsis of its Evolution", in *Historians of South East Asia*, ed. D. G. E. Hall, (Oxford: Oxford University Press, 1961), 13-23.

³⁰ A. H. Christie, "Some Writings on South East Asian Pre-History", in *Historians of South East Asia*, ed. D. G. E. Hall, (Oxford: Oxford University Press, 1961), 107-108.

kajian ini terfokus pada persebaran Buddhisme dan menentukan corak-coraknya di Kepulauan Nusantara, akan tetapi perubahan budaya ini akan menunjukkan pola serta corak Buddha di Kepulauan Nusantara yang berbeda dengan Buddha sebagaimana awalnya yang tersebar di India. Oleh karena itu, teori evolusionisme dibutuhkan untuk melakukan kajian ini, terutama yang diberikan oleh Julian H. Steward. Steward mendefinisikan evolusi multilinear sebagai suatu metodologi untuk menelaah perbedaan dan kemiripan budaya melalui perbandingan antara runtunan-runtunan perkembangan yang paralel, umumnya di wilayah-wilayah geografis yang terpisah-pisah jauh.³¹

Konsepsi Steward yang terpenting adalah mengenai evolusi multilinear sebagai suatu metodologi untuk menelaah perbedaan dan kemiripan budaya melalui perbandingan antara runtunan-runtunan perkembangan yang paralel, umumnya di wilayah-wilayah geografis yang terpisah jauh. Steward menyatakan, tugas utama evolusi multilinear adalah menguraikan, menjelaskan kesamaan-kesamaan struktural. Hal ini harus dilakukan untuk memilah unsur yang lebih menentukan dari antara unsur yang kurang menentukan dalam suatu runtunan historis. Setidaknya yang digunakan sebagai acuan metodologis Steward sebagaimana yang telah dirancangnya mengenai evolusi budaya: (1) institusi inti lawan institusi peripheral; (2) tipe budaya (3) integrasi sosial budaya. Steward mengungkapkan bahwa dalam semua sistem budaya dapat ditandai institusi yang secara strategis menentukan, dan institusi yang bersifat peripheral. Institusi inti adalah yang paling erat kaitannya dengan cara sesuatu beradaptasi terhadap

³¹ Kaplan, *Teori Budaya*, 64.

lingkungan dan mengeksploitasi lingkungan itu. Lebih lanjut, sementara institusi-institusi inti dalam sebarang budaya dapat meliputi unsur-unsur ideologis, sosiopolitis, dan teknoekonomis.³²

Penulisan ini mengikuti cara pandang Steward tentang evolusi multilinear meskipun pada hakikatnya evolusi multilinear itu akan mengacu kepada konsepsi Steward selanjutnya yang dinamakan ekologi budaya. Steward memang menyarankan untuk memahami fenomena budaya harus memilah unsur yang lebih menentukan dari antara unsur yang kurang menentukan, bahkan cenderung ke arah teknologi dan lingkungan yang dianggap memiliki pengaruh besar dalam mempengaruhi suatu kebudayaan, meskipun sebenarnya menurut Steward, lingkungan hanya sebagai faktor tambahan saja sebagai faktor penentu corak kebudayaan. Tujuan umum ekologi budaya menurut Julian Steward adalah "untuk menjelaskan asal-usul, ciri-ciri dan pola-pola budaya tertentu yang tampak di berbagai daerah yang berlainan"³³ Di dalam penulisan ini tidak akan menerima pendapat yang deterministik semacam itu, meskipun di dalam pengkajian suatu fenomena budaya memang tidak dapat dihindari bahwa ada unsur yang lebih menentukan. Akan tetapi, dalam penulisan ini, keunikan setiap wilayah akan budayanya tidak dapat dideterministikkan semacam itu dengan mengambil premis bahwa progres suatu budaya dikatakan memiliki kemiripan dan hal itu cenderung terlalu generalistik. Karena bagaimanapun, suatu fenomena kebudayaan maupun gejala sosial terlalu kompleks jika hanya menggunakan satu akibat dalam unsur-unsur penyusun kebudayaan sebagai faktor perubahan budaya.

³² Kaplan, *Teori Budaya*, 64-65.

³³ Julian H. Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, (Urbana: University of Illinois Press, 1979), 36.

Metode yang diberikan Steward mengenai evolusi multilinear setidaknya dapat menjelaskan faktor-faktor penyebab perbedaan corak-corak Buddhisme di Kepulauan Nusantara yang disebabkan oleh banyak faktor, meskipun pada hakikatnya Steward lebih menekankan kearah konsepnya tentang ekologi budaya yang terdiri dari tiga langkah dasar yang perlu diikuti dalam studi ekologi budaya ini, yakni (1) melakukan analisis atas hubungan antara lingkungan dan pemanfaatan teknologi dan produksi. Teknologi ini termasuk (2) melakukan analisis atas "pola-pola perilaku dalam eksploitasi suatu kawasan tertentu yang menggunakan teknologi tertentu" dan (3) melakukan analisis atas "tingkat pengaruh dari pola-pola perilaku dalam pemanfaatan lingkungan terhadap aspek-aspek lain dari kebudayaan."³⁴

Fokus penelitian ini secara khusus akan lebih membahas pranata agama sedangkan pranata politik dan sosial-ekonomi akan dibahas secara umum sebagai penunjang pembahasan mengenai pranata agama yaitu Buddhisme. Untuk menjelaskannya, Buddhisme akan dianggap sebagai budaya peripheral yang akan berkompetisi dengan budaya inti milik masyarakat Kepulauan Nusantara dengan unit-unit penyusun budayanya (teknologi, ideologi-agama, struktur sosial dan lingkungan) yang tentu saja setiap wilayah di Kepulauan Nusantara memiliki ciri khas tersendiri. Buddhisme tidaklah hanya dipandang sebagai sebuah unsur penyusun kebudayaan saja yang dimaksudkan adalah unsur agama, tetapi merupakan sebuah unsur yang totalitas. Setelah Buddhisme masuk dan kerajaan-kerajaan awal di Kepulauan Nusantara telah berdiri maka sebagaimana yang

³⁴ Steward, *Theory of Culture Change*, 40-41.

diungkapkan oleh Steward mengenai *levels of Sociocultural Integration*³⁵, Menurut konsep ini total kebudayaan nasional dibagi menjadi dua jenis umum fitur: pertama, mereka yang berfungsi dan harus dipelajari di tingkat nasional; kedua, orang-orang yang berhubungan dengan segmen sosial budaya atau sub kelompok populasi. Sebelumnya termasuk suprapersonal dan lebih atau kurang terstruktur - dan sering secara resmi dilembagakan – fitur, seperti bentuk pemerintahan, sistem hukum, lembaga ekonomi, organisasi keagamaan, sistem pendidikan, penegakan hukum, organisasi militer, dan lain-lain. Lembaga ini memiliki aspek-aspek yang harus dipahami terlepas dari perilaku individu yang terhubung dengan mereka. Berdasarkan konsep Steward, dalam penelitian ini organisasi keagamaanlah yang akan menjadi fokus penelitian Buddhisme berikut perangkat kebudayaan India akan ikut berkompetisi dengan kebudayaan asli dan akan menentukan coraknya di Kepulauan Nusantara.

³⁵ Steward, *Theory of Culture Change*, 47.

BAB II

AJARAN BUDDHA

2.1. Perkembangan Ajaran Buddha Setelah Parinirvana Sang Buddha

Ajaran-ajaran Buddha setelah kematiannya dapat diketahui berdasarkan usaha yang dilakukan oleh Dewan Pertama (*Sangiti*) di dalam mengumpulkan *Dharma* dan aturan-aturan di dalam *Vinaya* yang dikumpulkan secara sederhana.¹ Setelah kematian Buddha hal yang paling dapat di deskripsikan dengan pasti salah satunya adalah mengenai disiplin wihara (*Vinaya*).² Jarang adanya modifikasi terhadap *vinaya* dan lebih banyak diskusi serta perdebatan mengenai *Dharma* disebabkan karena *vinaya* tidak begitu banyak mengalami ketidakcocokan dengan masyarakat ditempat disembarkannya ajaran Buddha. Hal ini sangat berbeda dengan *Dharma* yang selalu diperdebatkan karena *Dharma* merupakan doktrin yang tentu saja berkaitan dengan nilai dan norma mendasar di dalam masyarakat yang telah lama ada dan menjadi sebuah keajegan sehingga *Dharma* sering diperdebatkan

¹ Doktrin-doktrin (*Dharma*) disusun dalam kitab suci (*Sutras*) dan dikumpulkan untuk membentuk keranjang suci (*Sutrapitaka*), sedangkan penjelasan mengenai peraturan disiplin wihara (*Vinaya*) dikumpulkan di dalam keranjang *vinaya* (*Vinaya-pitaka*). *Sutra-pitaka* juga selalu disebut sebagai *Agama* atau ajaran. Lihat Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: From Śakyamuni to Early Mahayana* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1990), 38.; Selama hidupnya, Buddha mengikuti kehidupan berdemokrasi yang ada di dalam sangha. Namun, setelah kematiannya, Buddha tidak menunjuk pengganti dirinya. Lihat P.V. Bapat, 'India and Buddhism', *2500 Years of Buddhism*, (ed.) P. V. Bapat (New Delhi: The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1956), 6.

² Dibandingkan dengan *Dharma*, *Vinaya* dianggap lebih memiliki unsur-unsur yang lebih stabil dan seragam serta tidak banyak diperdebatkan dan dirumuskan ulang. Diskusi dan perdebatan mengenai *vinaya* jarang terdengar, bahkan dalam pembentukan mazhab-mazhab dikemudian hari jarang adanya modifikasi terhadap *vinaya*, kecuali yang bersifat eksternal dan sepele, seperti jubah. Bahkan dalam tradisi Mahayana, cukup banyak mazhab baru yang bersifat dogmatis tetap taat terhadap *vinaya* yang berkaitan dengan salah satu sekolah Hīnayana tertua. Lihat Edward Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha* (Jakarta: Yayasan Penerbit Karaniya, 2010), 6.; H. Hackmann, *Buddhism as A Religion* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1905), 27.; L. M. Joshi, 'Aspects of Buddhism in Indian History' *The Wheel Publication* no. 195-196 (1973): 13-14.

jika tidak sesuai dengan nilai dan norma yang telah berlaku sebelumnya di dalam masyarakat. Perdebatan tersebut akan terlihat dalam tradisi Mahayana dan dalam tradisi Hinayana, tetapi jumlah perdebatan di dalam Mahayana, jumlah perdebatan tentang *Dharma* jumlahnya lebih besar, sehingga kemunculan sekte-sekte yang berkembang di dalam penyebaran ajaran Buddha didominasi oleh perpecahan di dalam tradisi Mahayana.

Tujuan peraturan vinaya adalah untuk memberikan kondisi yang ideal untuk bermeditasi dan melepaskan keduniawian.³ Dengan memperhatikan tata cara dan peraturan-peraturan yang terdapat di dalam Vinaya, telah menimbulkan banyak doktrin yang berkembang dan menjadi permasalahan ketika berbicara tentang doktrin yang lebih umum bagi semua umat Buddha setelah periode kematian Buddha. *Sutra* telah diperbaharui dengan berbagai aturan yang tidak lagi sesuai dengan doktrin awal, termasuk di dalamnya mengenai sejarah kehidupan Buddha.⁴ Di dalam perkembangannya, doktrin-doktrin ini dapat dikelompokkan menjadi dua. Doktrin yang pertama mengenai Teori Penyelamatan, yang mencakup kebutuhan akan penyelamatan, sifatnya, dan metode-metode yang diperlukan untuk mencapainya. Doktrin yang kedua mengenai Tiga “Permata”

³ Hackmann, *Buddhism as A Religion*, 27-28. Meskipun pada perkembangan selanjutnya, terutama pada masa Asoka, pemahaman terhadap Vinaya menjadi beragam. Perbedaan yang terdapat di dalam Vinaya, dapat dilihat atas saran dari Mahakassapa dimana keputusan itu diambil oleh peserta yang berkumpul di Konsili Pertama bahwa tidak ada aturan yang harus dihapuskan dan tidak ada aturan baru yang akan diumumkan. Ketika dievaluasi dalam konteks narasi, keputusan ini adalah wajar. Perhatian utama di balik kinerja konsili adalah untuk menegaskan kerukunan. Lihat Asanga Tilakaratne, “Sangiti and Samaggi: Communal Recitation and the Unity of the Sangha.” *Buddhist Studies Review*, 17.2 (2000), 175.; Menyimpulkan semangat umum dalam administrasi dan hukum awal di biara Budha dengan cara berikut: "komunitas mengorganisasikan berbagai hal dengan pemilihan yang tidak memaksa daripada perintah yang otoriter, dan mencapai keadaan harmoni yang bulat." Lihat Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities, Utopias of the Pali Imaginaire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 447.

⁴ Akira, *A History of Indian Buddhism*, 38.; Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism* (terj.) Paul Peachey (New York: Pantheon Books, 1959), 5.

atau “Pusaka” yaitu: *Buddha, Dharma, dan Sangha*.⁵ Wihara harus berada di kondisi yang higienis dan sebagai tempat tertinggi dari tingkatan kebudayaan ajaran Buddha. Di dalam kehidupan wihara yang sederhana, manusia dapat menemukan kebebasan di dalam usaha untuk meningkatkan spiritualnya. Tetapi secara umum ajaran Buddha mengajarkan tentang bagaimana hidup rasional dan mendiskusikan tentang permasalahan di dalam penderitaan manusia.⁶

Pada masa ini juga diciptakan *Skandhaka* yang membagi dan menyusun berbagai teks tentang pengaturan lembaga dasar dari kehidupan di wihara, persyaratannya, maupun tentang upacara-upacara pengakuan, diskusi tentang jubbah, makanan dan obat-obatan untuk orang yang sakit, serta mengenai peraturan-peraturan yang harus diterapkan untuk menghukum si pelanggar. Selain itu terdapat *Pratimoksa*, karya yang memuat sekitar 250 peraturan, yang merupakan suatu klasifikasi sejumlah pelanggaran yang dilakukan para bhikkhu, di mana terdapat sekitar dua belas resensi yang berbeda, yang semuanya sepakat dalam semua hal yang prinsipil.⁷ Pada intinya ajaran Buddha adalah ajaran tentang penyelamatan. Kebutuhan akan penyelamatan ini timbul karena manusia berada di dalam dunia yang tidak menyenangkan dan tanpa harapan. Kalangan

⁵ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 9-10.

⁶ Teknik arsitektur dan seni berkembang di antara kuil dan *stupa*. Diskursus dalam metode pertanian dan perdagangan dapat ditemukan di dalam *Agama*, dan diskusi mengenai praktek kesehatan dan pengobatan terdapat di dalam *Vinaya*. Lihat Dumoulin, *Zen Buddhism*, 6.

⁷ Peraturan Pratimoksa mencatat empat pelanggaran yang patut dihukum dengan pengusiran secara paksa; hubungan seksual, pencurian, pembunuhan dan pengakuan yang tidak benar akan kekuatan supranatural atau pencapaian spiritual yang tinggi. Mengenai peraturan-peraturan *Pratimoksa* dan tingkatan-tingkatannya. Peraturan-peraturan tersebut harus diucapkan dua kali sebulan, dihadapan sejumlah bhikkhu. Di antara semua teks kitab suci, tidak ada satupun kitab suci yang disangkal, tersebar luas, dan abadi seperti peraturan-peraturan Pratimoksa. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 65.; Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 7.

Buddha mempunyai pandangan bahwa ada hal-hal yang sangat suram pada keadaan yang sayangnya harus manusia hidupi.⁸

Mengenai Tiga Permata di dalam ajaran Buddha sangat penting bagi menjamin kebenaran ajaran ini oleh kenyataan bahwa Buddha telah “Tercerahkan Sempurna”.⁹ Kata “Buddha” bukanlah nama sebenarnya, melainkan sebagai suatu julukan atau panggilan yang berarti “Yang Tercerahkan”. Ini menunjukkan kondisi seorang manusia yang menjadi saluran yang tak terhalangi sama sekali bagi kekuatan spiritual *Dharma*, atau realitas itu sendiri. Nama pribadi dari Buddha secara historis adalah Gautama atau Siddharta, dan merujuk oleh sukunya yang sering disebut Sakyamuni, “orang suci dalam kaum Sakya.” Ajaran Buddha tidak begitu menaruh perhatian besar bagi pribadi Buddha secara historis. Arti penting diri Buddha adalah warisan ajaran-ajaran spiritual tentang *Dharma*.

⁸ Khususnya ketidakkekalan segala sesuatu yang ada di dalam dan di sekitar manusia, yang menandai tidak berharganya aspirasi duniawi manusia, mengingat hakikat dari benda-benda tidak akan pernah memberikan hasil yang abadi atau kepuasan yang kekal. Pada akhirnya kematian merenggut segala sesuatu yang telah manusia kumpulkan, dan memisahkan manusia dari segala sesuatu yang manusia senang. Sia-sialah upaya mencari keamanan di dalam situasi demikian, mencari kebahagiaan dengan kebendaan yang tidak selaras ini!. Penderitaan tanpa akhir dalam lingkaran kelahiran demi kelahiran kembali yang sia-sia (*Samsara*), inilah nasib orang biasa untuk mengubahnya, manusia harus berpacu menuju keselamatan. Petapa Buddhis adalah orang yang takut akan kelahiran dan kematian, sehingga meninggalkan rumah untuk memperoleh penyelamatan. Buddha juga menyetujui teori India Kuno mengenai karma. Lihat, C. V. Joshi, ‘Life and Teaching’, *2500 Years of Buddhism*, (ed.) P. V. Bapat (New Delhi: The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1956), 32.

⁹ Beliau tersadarkan akan hakikat dan arti hidup serta telah menemukan suatu jalan yang pasti untuk keluar darinya. Beliau berbeda dari manusia yang lain, karena beliau menemukan kebenaran atas usahanya sendiri, dan beliau mengetahui segalanya yang dibutuhkan untuk penyelamatan. Permasalahan akan Buddha mengetahui hal lain, atau maha tahu dalam arti terminologi ini yang seluasnya, menjadi perselisihan antar sekte. Akan tetapi, disepakati bahwa Beliau mengetahui segalanya yang diperlukan untuk mencapai kedamaian akhir dan oleh karenanya, Beliau dapat bertindak sebagai pembimbing yang ajeg dan sempurna dalam hal spiritual. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 16-17.

Buddha hidup bersama dengan prinsip spiritual Kebuddhaan yang disebut sebagai “Tathaata” atau “*Tubuh Dharma*” atau “Hakikat Buddha”.¹⁰

Sebagai manifestasi sesuatu, “Buddha Historis” bukanlah peristiwa yang berdiri sendiri, tapi merupakan sesuatu dari serangkaian Buddha yang muncul di dunia ini sepanjang zaman. Pengetahuan tentang para Buddha non-historis nampaknya telah tumbuh bersamaan dengan berlalunya waktu. Pada mulanya ada tujuh Buddha, lalu ada dua puluh empat dan jumlahnya bertambah terus. “Tujuh Buddha” yaitu Sakyamuni dan enam pendahulunya, seringkali direpresentasikan di dalam pohon-pohon Boddhi, di Gandhara, Mathura, dan Ajanta selama periode Asoka dalam bentuk manusia.¹¹

Dharma merupakan hal yang terpenting di dalam Pencerahan ajaran Buddha, hal ini terlihat di dalam keempat kebenaran yang mulia.¹² *Dharma* berhubungan dengan pikiran yang termasuk didalam formasi mental (*samskara*) dan dikategorikan menjadi lima; perhatian (*manaskara*), kecerdasan (*mati*), dan

¹⁰ Kata Buddha itu sendiri diadopsi dari aliran Mahayana. Lihat, Akira, *A History of Indian Buddhism*, 58.; Akan tetapi kalangan Buddhis selalu mempertahankan bahwa hubungan yang terkait dengan diri Gautama dan sisi spiritual-Nya tidak dapat didefinisikan. Secara konsisten mereka juga menentang kecenderungan yang tak mungkin diubah lagi untuk meletakkan kepercayaan mereka pada pribadi nyata yang hidup dan melakukan segalanya untuk mengabaikan pentingnya keberadaan Buddha secara fisik. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 17-18.

¹¹ Dihadapan-Nya untuk pertama kali Beliau bertekad menjadi Buddha. Bersamaan dengan tersebarnya pesimisme tentang keberlangsungan pesan-pesan Sakyamuni, timbullah pemujaan terhadap Maitreya, Buddha Mendatang, yang bersamanya Dharma akan muncul kembali dengan semangat baru. Tidak begitu jauh sebelum memasuki masa kekuasaan Asoka, perhatian mulai beralih kepada Buddha non-historis lainnya dengan berkembangnya teori Bodhisattva dan memunculkan tokoh Dipankara, pendahulu ke dua puluh empat dari Sakyamuni. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 18.

¹² Buddhaghosa mengumpulkan dan mengorganisir studi doktrin ajaran Buddha di Sri Lanka yang menjadi landasan ajaran Buddha Theravada. Lihat, Akira, *A History of Indian Buddhism*, 45.; “Dharma” adalah suatu peristiwa yang tidak bersifat personal, bukan merupakan milik manusia atau pribadi, tetapi hanya berlangsung dengan cara objektifnya sendiri. Merupakan pencapaian yang layak dipuji bagi seorang bhikkhu jika ia berhasil mempertanggungjawabkan isi pikirannya pada dirinya sendiri, dengan bantuan dharma-dharma yang tidak personal ini, di mana tradisi memberinya daftar yang pasti tanpa pernah membawa-bawa kata “saya” yang samar-samar dan merusak. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 24.

kesadaran (*smrti*) juga tecantum di dalam kelompok ini.¹³ Pada masa awal kemunculan ajaran Buddha, jumlah *Dharma* belum ditentukan dengan jelas. Ajaran Buddha pada fase awal menjelaskan mengenai eksistensi individu berdasarkan teori tentang *Dharma* sehingga melihat eksistensinya sebagai kekurangan *Dharma* secara jasmani dan mental.¹⁴

Mengenai Sangha atau komunitas, dibedakan antara persaudaraan yang terlihat dan tidak terlihat. Komunitas yang terlihat pertama-tama terdiri dari para bhikkhu dan bhikkhuni dan dalam arti yang luas juga meliputi pengikut awam, upasaka dan upasika yang mendukung sangha, berlindung pada tiga permata dan berjanji akan mentaati lima aturan.¹⁵ *Sangha sejati*, persaudaraan yang tidak terlihat terdiri dari para Arya yang “mulia” dan “suci”, orang-orang yang sangat berbeda dengan orang biasa atau juga dikenal sebagai “orang awam yang bodoh”

¹³ Identitas dari sejumlah dharma yang berbeda ditentukan dengan menggunakan penalaran. Kemudian dharma diklasifikasikan menjadi lima kelompok (*skandha*), dua belas dasar (*ayatama*), dan delapan belas elemen (*dhatu*). Sikap seperti keyakinan (*sraddha*), dan ketekunan (*virya*) diperlakukan sebagai kekuatan yang mempengaruhi pikiran dan dengan demikian dikategorikan di dalam kelompok ini. Kekotoran batin (*klesa*) seperti nafsu (*raga*), kebencian (*pratigha*), kebanggaan (*mana*), diragukan (*vicikitsa*) dan pandangan salah (*drsti*) merupakan dharma, “haus” (*trsna*) dan kebodohan (*avidya*) dianggap dharma karena mereka memiliki kekuatan tertentu atas pikiran yang dapat dibedakan dari kekuatan dharma lainnya. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 45.

¹⁴ Akira, *A History of Indian Buddhism*, 47-48.; Ajaran Buddha pada periode awal membahas tentang teori *dharma* yang terdiri terutama dari *dukkha*, *anicca*, dan *anatta*. Ketiga hal ini berfokus pada pembahasan mengenai eksistensi individu dalam melihat *dharma* secara jasmani dan mental. Lihat Coomaraswamy, *Buddha and The Gospel*, 91-101.

¹⁵ Buddha Sakyamuni mengklasifikasikan muridnya menjadi empat kelompok; biarawan laki-laki (*bhikkhu*), biarawan perempuan (*bhikkhuni*), penganut awam laki-laki (*upasaka*), penganut awam perempuan (*upasika*). Lihat *Upasakasilasutra, The Sutra on Upasaka Precepts, Dharmaraksa* (Taisho, vol.24, no. 1488), (trans.) Bhikkhuni Shih Heng-Cung (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1994). Di dalam komunitas ini hanya sedikit yang merupakan ‘sangha sejati’. Pemakaian jubah kuning hanya menunjukkan bahwa seseorang mempunyai kesempatan yang sangat baik bagi pencapaian spiritual, tapi tidak dapat menjamin hasil pencapaian spiritualnya. Mengenai pengikut-pengikut awam, status mereka di dalam masyarakat adalah yang paling tidak pasti dan bagi kebanyakan bhikkhu, mereka dianggap hampir tidak mempunyai bobot spiritual sama sekali. Lihat, Hackmann, *Buddhism as A Religion*, 37.

(*bala-prthajana*). Perbedaan antara dua kelompok orang ini sangat penting bagi perkembangan Buddha.¹⁶

Komunitas Buddha bersatu tidak cukup lama dan dalam waktu singkat terbagi menjadi sejumlah sekte. Tradisi Buddha di India pada umumnya menyatakan adanya “delapan belas sekte”, akan tetapi itu hanya sekedar angka tradisi. Sebenarnya terdapat lebih dari tiga puluh sekte, paling tidak dalam hal nama. Buddha tidak menunjuk siapa penggantinya dan agama Buddha tidak mengenal pusat kekuasaan.¹⁷ Ketidakberadaan sumber-sumber dan acuan yang jelas berupa suatu hukum maupun kitab suci dari ajaran Buddha secara tertulis yang dianggap sah dan memiliki otoritas tertinggi membuat ajaran buddha seolah menjadi kehilangan arah, kitab suci yang disusun dengan mengumpulkannya di dalam pitaka sesungguhnya dianggap sebagai sumber terkuat yang memberikan informasi tentang ajaran Buddha dari murid-murid Buddha secara lisan. Penyusunan itu bukan berarti tanpa adanya kepentingan

¹⁶ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 24-25.; Terbaginya ajaran Buddha menjadi berbagai macam sekte diakibatkan bahwa ajaran doktrin-doktrin dasar Buddha disebarkan hanya dengan tradisi lisan. Dua kelompok di dalam Sanggha dipercayai mendiami dua tataran keberadaan yang berbeda, yang masing-masing disebut sebagai “duniawi” dan “melampaui duniawi”. Hanya orang-orang suci yang benar-benar hidup, sedangkan orang-orang duniawi hanya hidup tanpa guna dalam kebingungan – dungu dan tanpa tujuan. Karena tidak puas dilahirkan dengan cara biasa, orang-orang suci ini telah mengalami suatu kelahiran kembali secara spiritual, yang secara teknis disebut “memenangkan jalan”. Dengan kata lain, mereka melepaskan diri dari hal-hal berkondisi dengan sedemikian rupa, sehingga akhirnya mereka dapat berpaling secara efektif pada Jalan menuju Nirvana. Lihat, Hackmann, *Buddhism as A Religion*, 37.

¹⁷ Bukan saja bhikkhu-bhikkhu perorangan yang terus berpergian dari satu tempat ke tempat lain, tapi juga kebiasaan banyak orang dan para bhikkhu untuk berziarah bersama secara teratur ke tempat-tempat suci di Magadha – yang disucikan semasa hidup Buddha dan sesudahnya melalui reliq jasmannya – telah menyebabkan berbaurnya unsur-unsur yang beraneka ragam yang paling berbeda sekalipun. Masalah-masalah yang didiskusikan oleh sekte-sekte tersebut pada umumnya hampir sama, begitu pun asumsi-asumsi yang mendasari penyelesaiannya. Melalui hubungan yang terus dijaga, semua umat Buddha dapat selalu saling memahami. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 139-140.; Karena komunitas yang berbeda menetap di daerah-daerah India yang berlainan, tradisi lokal berkembang, tetapi pada umumnya walaupun ada pembagian secara geografis dan doktrin, sekte yang berbeda ini tetap hidup rukun satu sama lain. Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 26-27.; Romila Thapar, *Asoka and The Decline of the Mauryas* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 141-142.

karena harus disadari pula bahwa ajaran Hindu dan kepercayaan lokal masih sangat kuat, sehingga perbedaan pendapat dan penafsiran akan ajaran Buddha akan terus terjadi, maka kemunculan beragam sekte tidak dapat dihindari.¹⁸ Sekte yang berbeda cenderung mempunyai organisasi dan kitab suci sendiri. Namun demikian, di banyak wihara, anggota sekte yang berbeda ini hidup bersama dalam hubungan yang baik. Secara umum diakui bahwa tujuan tertinggi dapat dicapai melalui jalan yang berbeda. Selain itu sekte-sekte juga menunjukkan toleransinya yang besar satu sama lain, walaupun kadang-kadang cercaan keagamaan yang tajam pun terjadi.¹⁹

Sangha bukan suatu kesatuan yang dapat berdiri sendiri, tetapi tetap harus hidup berdampingan dengan orang awam yang membantunya secara ekonomi dan terkadang menjadi suatu organisasi yang harus saling

¹⁸ Selain itu juga harus dipahami pada masa awal, ajaran Buddha mendapatkan dukungan yang besar dari para pedagang yang tidak menyukai sistem kasta. Para pedagang inilah yang memiliki peran besar dalam penyebaran ajaran Buddha. Di dalam penyebarannya para pedagang cenderung memilih ‘jalan tengah’ sehingga ajaran Buddha beberapa kali mengalami sinkretisme dengan kepercayaan lokal.

¹⁹ Dalam teks Sansekerta dikatakan Sangha sedangkan dalam teks Buddhisme hal ini sering dikatakan sebagai rangka menuju keharmonisan yang ditujukan untuk anggotanya menuju kedamaian dan keharmonisan. Selama melaksanakan meditasi ini, para bhikkhu menghadapi masalah-masalah filosofi seperti, sifat dan klasifikasi pengetahuan, masalah kausalitas, waktu dan ruang, kriteria dan realitas, keberadaan dan ketiadaan suatu “diri”, dan sebagainya. Dengan demikian, perbedaan pendapat menjadi semakin banyak dengan semakin dalamnya kalangan Buddha menyelami implikasi filosofis doktrin mereka. Lihat, Akira, *A History of Indian Buddhism*, 60.; Mereka harus mempunyai satu *Dharma* walaupun harus disadari bahwa rumusan lisan *Dharma* ini tidak mempunyai bentuk yang singkat, apik, dan tegas. *Dharma* ini diteruskan secara lisan supaya orang-orang yang tak cocok tidak menerimanya, akan tetapi *Dharma* begitu banyak sehingga tak seorang pun dapat mengingat semuanya. Akibatnya bagian-bagian yang berbeda dari kitab suci diberikan kepada mereka yang mengerti, yang memahami dengan sepenuh hati tentang Winaya atau Sutra-sutra atau sebagian dari Sutra-sutra atau Abhidharma, dan sebagainya. Pelafal tiap bagian kitab suci ini membentuk perkumpulan yang terpisah dengan otoritasnya sendiri dimana keberadaan mereka ini akan menambah perbedaan-perbedaan di dalam Sangha. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 27.

bertentangan.²⁰ Jadi selalu ada ketegangan antara orang-orang yang menghayati Dharma sebagai cara untuk menghasilkan suatu golongan kecil yang terdiri dari para Arahat yang hidup dalam petapaan di wihara dan yang menaati secara ketat aturan vinaya, dengan orang yang ingin memperbanyak kesempatan penyelamatan bagi orang awam dengan menghadapi otorisasi para Arahat dan berupaya menciptakan aturan-aturan wihara yang lebih longgar.²¹ Perpisahan pertama yang terjadi di dalam ajaran Buddha adalah antara sekolah Mahasamghika dan Sthavira disebabkan oleh masalah status Arahat. Sedangkan lawannya menggunakan nama Sthavira, “sesepuh”, yang menegaskan senioritas dan ortodoksi lebih tinggi.²²

Para penganut ajaran Buddha terbagi menjadi para bhikkhu yang berada di dalam *sangha* dan para penganut ajaran Buddha yang bukan bhikkhu yang

²⁰ Pertentangan-pertentangan di dalam sangha dikarenakan organisasi ini bersifat politik. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 61.; Mengenai pertentangan ini juga dibahas oleh Gokuldas De, *Democracy in Early Buddhist Sangha* (Calcutta: Calcutta University Press, 1962).

²¹ Perkembangan pemikiran filsafat di dalam penyebaran dan perkembangan ajaran Buddha memiliki peranan penting sebagai penyebab munculnya beragam sekolah dan sekte. Penyelamatan pada tingkatan yang lebih tinggi tergantung pada kesadaran meditatif terhadap fakta-fakta aktual yang mengatur proses mental manusia. Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 27-28.; Termasuk ajaran Buddha, di dalam filosofi India selalu membicarakan konsep tentang “jiwa” dan “diri” dimana kedua hal ini membicarakan tentang hal yang berkaitan dengan aspek psikologi dan metafisika. Lihat Pratap Chandra, *The Concept of Self in Early Buddhism* (Bombay-New Delhi: Somaiya, 1978), 190. Perbedaan dan kemunculan sekte-sekte itu tidak semuanya dapat diklasifikasikan secara jelas dan permasalahan yang diperdebatkan oleh umat Buddha terlalu banyak. Namun diantara seluruh sekte-sekte yang tersebar terdapat lima sekte utama sebagai sekte yang penting.

²² Terdapat seorang guru bernama Mahadeva, yang menyatakan bahwa dalam lima hal Arahat tidak memenuhi kualitas sosok ilahi, sebagaimana yang diberikan oleh beberapa bagian dari masyarakat. Antara lain bahwa Arahat itu masih dapat mengeluarkan sperma selagi tidur, dan kenyataan ini, menurutnya, menunjukkan bahwa mereka masih terpengaruh oleh makhluk-mahluk jahat yang mendatangi mereka sewaktu tidur. Mereka juga masih memiliki keraguan-keraguan, tidak mengetahui banyak hal, dan menerima keselamatan dibawah bimbingan yang lain. Tesis ini menimbulkan perdebatan, di mana mayoritas memihak kepada Mahadeva yang kemudian menyebut diri mereka sebagai Mahasamghika. Amukul Chandra Banerjee, “Principal Schools and Sects of Buddhism: India”, *2500 Years of Buddhism*, (ed.) P. V. Bapat (New Delhi: The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1956), 97.; Mahasamghika terus hidup di India hingga akhir, dan perkembangan doktrin yang penting terjadi di tengah-tengah mereka. Semuanya ini pada akhirnya ditentukan oleh keputusan mereka untuk memihak pada orang awam, menentang orang suci, dan dengan demikian menjadi saluran aspirasi populer masyarakat ke dalam agama Buddha. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 29-30.

tidak tinggal di dalam *sangha*. Para penganut ajaran Buddha yang bukan bhikkhu dapat dikatakan sebagai para penganut awam. Sebagian besar mengenai ajaran Buddha adalah pendapat-pendapat yang merupakan inti dalam ajaran Buddha yaitu para bhikkhu yang tidak mempunyai rumah. Namun, timbul pertentangan pendapat dengan bagaimana para penganut ajaran Buddha yang bukan bhikkhu. Klasifikasi tersebut didasari juga oleh adanya kepentingan para penganut ajaran Buddha yang berada di dalam sangha untuk mempertahankan posisi mereka sebagai penganut ajaran Buddha yang 'taat' dan menciptakan golongan diluar *sangha* (penganut awam). Selain daripada itu, terlebih juga kelak para penganut di dalam sangha mempertahankan posisinya atas faktor ekonomi dimana setiap kegiatan yang berhubungan dengan ritual dan kesakralan di'klaim' bahwa kemampuan akan memahami hal-hal yang sakral hanya dimiliki dan dikuasai oleh para bhikkhu dan tentu saja kelak akan menimbulkan konflik antar penganut di dalam sangha (bhikkhu) dan penganut non-sangha (penganut awam).

Para pengikut ajaran Buddha yang bukan bhikkhu atau biasa juga disebut sebagai para pengikut awam memiliki perbedaan yang signifikan dengan para penganut ajaran Buddha yang bhikkhu. Para pengikut awam merasa terikat pada rumahnya dan tidak dapat melepaskan diri untuk hidup tidak berumah, ini disebabkan karena kurang memiliki kualitas yang disebut "Pahala atau prinsip yang berpotensi", yang ditentukan oleh perbuatan di masa lalu dan membatasinya untuk memperoleh kesempatan-kesempatan spiritual. Sejumlah kasus pengecualian dimana para pengikut awam dapat memenangkan keabadian tanpa sebelumnya masuk ke dalam *sangha*. Secara umum, penyelamatan mereka kecil

sekali kemungkinannya sekarang, dan hanya dapat terjamin dengan kondisi bahwa dalam hidup mendatang mereka mengumpulkan “pahala” yang cukup untuk menuju pada kebebasan sosial dalam kehidupan wihara. Satu-satunya tugas religius orang awam adalah meningkatkan kebajikannya; harus menaati “lima aturan” atau setidaknya beberapa darinya, Harus memiliki rasa bakti pada “Tiga Permata”, Harus murah hati terutama kepada *sangha* dan berdana sebanyak mungkin kepada mereka, bukan hanya untuk kehidupan mereka, tetapi juga bangunan-bangunan keagamaan yang tidak didiami siapapun.²³

Para Bhikkhu memperbaiki hubungan terhadap pengikut awam dengan memperbaiki kesejahteraan spiritual maupun material umat. Bhikkhu memperbaiki kesejahteraan spiritual dengan memberi khotbah mengenai aspek-aspek doktrin yang dapat dimengerti dan relevan bagi pengikut awam, juga dengan memberi teladan kehidupan suci yang akan memberi dorongan dan semangat kepada mereka yang masih terikat dengan keduniawian, dan dapat memberi

²³ Para pengikut awam boleh memuja relik Buddha. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 36-39.; W. T. Rhys Davids, *The Question of King Milinda* ((S.B.E.) 1894), 48.; Selain memuja relik Buddha, para pengikut awam juga melakukan ziarah sebagai kegiatan besar keagamaan untuk meningkatkan kebajikan (pahala). Lihat Susan L. Huntington, “Relics, Pilgrimage, and the Personal Experience.” *Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity, Islam* (ed.) Virginia Raguin & Dina Bangdel (Chicago:Serindia, 2010), 41-53.; Para pengikut awam adalah pengikut ajaran Buddha yang rajin melakukan ziarah dan salah satu bentuk donasi mereka terekam di salah satu stupa di Sanci. Lihat Marshall, *Monuments of Sanchi, vol.I, 297-396.*; Meskipun para pengikut awam memberikan donasi mereka, tetapi di situs Sanchi dan Barhut, sebagian besar bukanlah sumbangan dari para pengikut awam. Lihat Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 84. Kegiatan ziarah ini juga terdapat di dalam bagian itu dikatakan tempat kematian Buddha Sakyamuni yang mendesak para pengikutnya untuk mengunjungi tempat-tempat yang berhubungan dengan kegiatan utama kehidupan Sang Buddha. Lihat Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of Digha Nikaya* (Boston: Wisdom Publication, 1987), 263-264.; Para pengikut Buddha awal tidak hanya berkunjung ke situs yang terkait dengan kehidupan Buddha Sakyamuni, tetapi juga tempat-tempat suci yang berhubungan dengan Buddha Manushi dan tokoh-tokoh Buddhis lainnya. Lihat Susan L. Huntington & John C. Huntington, *Leaves From the Bodhi Tree: The Art of Pala India (8th-12th Centuries) and its International Legacy* (Dayton: Dayton Art Institute and the University of Washington Press, 1989), 203-206.

mereka pandangan sekilas tentang kebebasan dan kedamaian yang dapat mereka peroleh di masa depan. Dengan berjalannya waktu, suatu literatur yang luas mengenai cerita-cerita kelahiran (*jataka*) yang menceritakan tentang kehidupan lampau Buddha, sebagai binatang, manusia, dan cerita-cerita yang mendatangkan perbaikan (*avadana*) disusun demi manfaat pengikut awam. Pesan-pesannya terutama mengenai kebaikan kehidupan sekuler. Cerita-cerita ini terus-menerus menekankan tentang doktrin karma dan kelahiran kembali dan juga memacu kelembutan terhadap semua makhluk.²⁴

Umat Buddha memiliki kepercayaan bahwa kesejahteraan materi, kemakmuran ekonomi, dan terbebas dari kelaparan, epidemik, dan perang, yang sebagian besar merupakan usaha dari para bhikkhu. Hal ini dikarenakan, kesejahteraan bangsa terutama tergantung pada kebaikan kekuatan-kekuatan gaib dan spiritual, yang hanya dapat dimengerti oleh bhikkhu dan hanya dapat dipengaruhi oleh mereka sendiri. Semuanya akan berjalan baik bagi orang yang menghormati bhikkhu, menunjukkan rasa hormat pada Buddha dengan pemberian-pemberian yang murah hati pada wihara-wihara dan cetya-cetya (tempat pemujaan), tetapi bangsa yang memalingkan muka dari agama ini pasti akan binasa dalam kesengsaraan. Inilah kepercayaan yang membantu pengembangan lembaga wihara. Akan tetapi, bantuan rakyat yang suka rela dan sporadis dari populasi yang terkait dengan mereka secara kurang meyakinkan seperti ini tidak akan mungkin telah menyebabkan orde ini bertahan lama. Rahasia di balik kelangsungan hidup sosialnya selama berabad-abad terletak pada

²⁴ Di Bharhut, Bodhgaya, Sanchi, Nagarjunakonda, dan Ajanta, kisah-kisah Jataka banyak dipahatkan dalam pahatan dan lukisan. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 39-40.

kemampuan umat Buddha. Untuk memperoleh dukungan dan bantuan lain dari pemerintah atau raja-raja Asia, yang mendukung lembaga-lembaga keagamaan ini dengan dana pemerintah.²⁵

Hubungan dengan pengikut awam selalu berbahaya dan pada dasarnya menjadi kelemahan kecil yang dapat berakibat fatal dari bangunan besar yang menjulang tinggi. Jika ajaran Buddha banyak yang jauh dari ajaran-ajaran yang sebenarnya, hal ini akibat dari ulah penganut awam. Tekanan merekalah yang banyak menyebabkan pembaharuan pada masa-masa selanjutnya. Mahayana lebih memberikan perhatiannya pada pengikut awam, dengan harapan mendapatkan dukungan masyarakat atas pendapatnya bahwa manusia sama pentingnya seperti dharma, atas tentangannya pada keegoisan bhikkhu yang hanya memikirkan kesejahteraannya sendiri, atas kecemanya pada bhikkhu yang “sombong” dan “tinggi hati”, dan atas cerita-ceritanya mengenai perumah tangga yang sejahtera, seperti Vimalakirti, yang melebihi bhikkhu-bhikkhu senior dan paling dihormati dalam hal kemuliaan pencapaian spiritual mereka.²⁶

Sekitar satu abad setelah Parinirvana Sang Buddha, pada fase awal perpecahan ajaran Buddha dibagi menjadi dua sekolah, yaitu Sthaviravada dan Mahasamghika. Sekolah-sekolah ini kemudian mengalami perpecahan yang akhirnya setidaknya memunculkan sebanyak delapan belas sekolah. Selama ini kanon dipelihara oleh berbagai sekolah diperluas dan berubah. Teks-teks dalam bahasa Pali ditransmisikan ke Sri Lanka dan terjemahan Cina dari Vinaya dan

²⁵ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 40- 41.

²⁶ Tekanan masyarakat seperti ini yang akan menyebabkan para bhikkhu lebih bermanfaat bagi orang awam. Ketika ajaran Tantra muncul, mereka memasukkan diri mereka ke dalam keyakinan supernatural dan sebagai ahli perbintangan, penawar segala kekuatan jahat, pembentuk cuaca, penyembuh, dan lain-lain. Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 42-43.

Sutrapitaka saat ini berasal dari periode Buddhisme Nikaya. Istilah "Nikaya Buddhisme" mengacu pada setelah perpecahan awal biara Buddhisme menjadi sekolah Mahasamghika dan Sthavira. Harus diingat, bagaimanapun juga bahwa kelompok lain dari umat Buddha ada pada saat ini. Sebagai contoh, orang awam dalam ajaran Buddha tidak termasuk di dalam Buddha Sangha, tetapi sangat aktif selama dan setelah kehidupan Buddha. Sayangnya, sumber sastra tidak menjelaskan secara rinci setiap keyakinan atau doktrin yang dipegang oleh kelompok-kelompok ini yang dapat dipercaya, meskipun mereka jelas berkumpul di sekitar stupa untuk memuji Sang Buddha dan memperkuat keimanan mereka.²⁷

Nikaya Buddha sering disebut "Buddha untuk murid" atau "Buddha dari orang-orang yang belajar." Namun hal itu tidak menekankan pentingnya mengajar orang lain. Karena Nikaya Buddhisme tampak begitu pasif bagi Buddha Mahayana, mereka menyebutnya dengan istilah Sravakayana (kendaraan dari *sravakas*).²⁸ Literatur dimana sebuah hal yang membedakan sekolah Buddha

²⁷ Meskipun kegiatan kelompok awam ini dipercayai memerankan peranan penting dalam perkembangan dan kebangkitan ajaran Mahayana, akan tetapi arus awal perkembangan ajaran Buddha dilakukan oleh sekolah Nikaya. Ajaran utama Buddha ditransmisikan oleh murid-langsungnya seperti Mahakasapa dan Ananda (Sariputra dan Maudgalyayana telah mendahului Buddha), dan kemudian akhirnya diteruskan kepada para biarawan Buddha Nikaya. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 105-106.; Untuk penggunaan istilah "Nikaya" Lihat I-Ching, *Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago*, (Oxford: Calrendon Press, 1896), T 54: 205a.

²⁸ Istilah "*sravaka*" diartikan dengan "orang-orang yang mendengarkan kata-kata Sang Buddha," dan dengan demikian disebut murid-muridnya. Awalnya, orang awam juga disebut *sravakas*, akan tetapi pada saat munculnya istilah Nikaya Buddha tampaknya telah terbatas hanya pada mereka yang telah ditahbiskan. Doktrin Nikaya Buddha adalah ajaran monastik bagi mereka yang bersedia untuk meninggalkan rumah mereka untuk menjadi seorang biarawan atau biarawati, patuh mengamati sila, dan melakukan praktik keagamaan. Kedua studi doktrinal dan praktik keagamaan diandaikan ditinggalkannya hidup seseorang sebagai kepala rumah tangga. Sebuah garis yang ketat dipisahkan dari mereka yang telah ditahbiskan dari orang-orang awam. Selain itu, Nikaya Buddha adalah bagi mereka yang tinggal terpencil di biara-biara mereka. Sementara jika mengundurkan diri, mereka menjalani kehidupan asketis dan mengabdikan diri untuk pembiayaan beasiswa dan praktik keagamaan. Hal Itu bukanlah jalan ajaran Buddha, yang didedikasikan untuk menyelamatkan orang lain; dikatakan 'bukan' karena penekanannya adalah pada penyelesaian praktik seseorang sendiri. Akibatnya, bagi umat Buddha ajaran Mahayana, Buddha Nikaya telah

Nikaya disebut *Abhidharma*. Istilah "Abhidharma" berarti "studi tentang dharma." Istilah "dharma" mengacu pada doktrin-doktrin yang diajarkan oleh Sang Buddha; mungkin juga merujuk pada kebenaran yang diungkapkan oleh ajaran-ajaran itu.²⁹ Sekolah Sarvastivada berpendapat bahwa Abhidharma diberitakan oleh Sang Buddha. Para pengikut Sarvastivadin percaya bahwa seluruh Tripitaka, dalam arti luas adalah khotbah Buddha. Namun, kesamaan dalam teks-teks *Sutra-pitaka* dan *Vinaya-pitaka* diikuti oleh berbagai sekolah mengungkapkan bahwa isi dasar dari dua koleksi ini ditentukan sebelum fase Buddha Nikaya telah terjadi.³⁰

Dengan peningkatan di dalam literatur *Abhidharma*, sebuah bagian khusus dari kanon, sebuah Abhidharma-pitaka telah didirikan. Sebelum ini, kanon melewati fase transisi di mana materi itu ditempatkan di dalam sebuah "keranjang campuran" (*Ksudraka-pitaka*) dari kanon. Lima belas karya termasuk dalam sumber Pali *Khuddaka-nikaya*. Di antara tulisan yang sangat tua seperti *Dhammapada* (Kata-kata dari Ajaran (doktrin)), *Suttanipata* (Koleksi Sutta), *Theragaha* (pendapat bhikkhu yang dituakan), dan *Therigatha* (pendapat

dianggap usang dengan menyebutnya Hinayana (kendaraan kecil), yang berarti memiliki ajaran yang sempit atau rendah. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 106.

²⁹ Bahkan sebelum isi Sutra-pitaka telah selesai, murid Buddha yang menganalisis ajarannya dengan metode yang serupa dengan yang digunakan kemudian di Abhidharma. Analisis awal sering dimasukkan ke dalam sutra. Setelah Sutra-pitaka telah berhasil dibentuk, investigasi terhadap Abhidharma dianggap sebagai cabang terpisah dari literatur. Studi Abhidharma kemudian disusun menjadi sebuah kumpulan yang disebut *Abhidharma-pitaka*, yang dikombinasikan dengan Sutra-pitaka dan Vinaya-pitaka untuk membentuk "Tiga Keranjang" atau *Tripitaka* dari awal kanon Buddhis. Kanon terbatas pada tiga keranjang. Dalam Sekolah Theravada, istilah "Pali" (atau Pali) digunakan dengan arti "kitab suci" untuk merujuk pada Tripitaka, tetapi tidak untuk merujuk pada komentar di Tripitaka. Akibatnya, Abhidharma dapat diartikan sebagai studi makna ajaran Buddha atau penelitian ke dalam kebenaran yang telah diungkapkan oleh Sang Buddha. Lihat Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, (ed.) H.C. Warren dan D. Kosambi (Harvard: Cambridge University Press, 1950), 87.

³⁰ Sebaliknya, isi sastra *Abhidharma* bervariasi tergantung dengan masing-masing sekolah, yang menunjukkan bahwa sastra ini disusun setelah fase pembentukan dasar sekolah telah terjadi. Abhidharma-pitaka di sebagian besar sekolah mungkin dikumpulkan selama periode yang dimulai pada 250 SM. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 127-128.

Biarawati yang dituakan). Teks-teks lain termasuk didalamnya *Khuddaka-nikaya* disusun di kemudian hari; di antara *Niddesa* dan *Patisambhidamagga*. Dalam kedua ciri dan konten dua karya terakhir ini mirip dengan yang sepenuhnya dikembangkan di dalam sastra *abhidhamma*, dan dengan demikian merupakan tahap sastra diantara *Nikaya* dan karya-karya dari *Abhidhamma-pitaka*.³¹

Teks *Niddesa* dibagi menjadi dua bagian: "Mahaniddesa" dan "Cullaniddesa." Bagian pertama adalah komentar mengenai "Atthaka," empat bab dari *Suttanipata*, Bagian kedua berisi komentar dari dua bagian *Suttanipata*: pada bab kelima ("Parayana") dan pada *Khaggavisana-sutta*, yang terkandung dalam bab pertama. Sejak ke lima bab dari *Suttanipata* tidak dijelaskan dalam urutan dimana mereka ditemukan hari ini di kanon Pali, *Suttanipata* itu tidak di rubah ke dalam format modern dari lima bab setelah teks *Niddesa* disusun. Teks *Niddesa* dan *Patisambhidamagga* hanya ditemukan di kanon Theravada. Tidak ada teks yang mewakili fase transisi ini dari *sutra* ke *Abhidharma* yang ditemukan dalam literatur Sarvastivadin.³²

³¹ Kedua teks digabungkan sekitar 250 SM, dimana waktu ini yang akan membuat mereka sebagai pelopor di dalam literatur *abhidhamma*. Ksudraka-pitaka adalah kumpulan bahan yang telah ditinggalkan dari empat *Agamas* (*Dirghagama*, *Madhyamagama*, *Samyuktagama*, dan *Ekottaragama*) dan selain itu termasuk teks awal dan teks yang kemudian. Mahisasaka, Dharmaguptaka, dan Mahasamghika di antara sekolah-sekolah yang termasuk Ksudraka-pitaka dalam kanon mereka. Salah satu contoh yang masih ada mereka dari bagian seperti kanon ditemukan di dalam Theravada *Tipitaka*, di mana hal itu disebut *Khuddaka-nikaya* berbeda dengan Ksudraka-pitaka. Istilah "ksudraka" (Pali: *Khuddaka*) berarti "kecil" atau tapi arti "campuran" dirasa lebih tepat. Namun, "campuran agama" termasuk dalam kanon Cina. Dalam bahasa Pali *Samyuttanikaya* dan tidak *Khuddaka-nikaya*, istilah "*Khuddaka-nikaya*" diterjemahkan ke dalam bahasa Cina yang diartikan sebagai *hsiao-pu* atau "bagian kecil." *Khuddaka-nikaya* tidak kecil, namun, itu adalah yang terbesar dari lima *Nikayas*. Untuk bagian Ksudraka-pitaka, lihat Etienne Lamotte, *Historie du Bouddhisme Indien des Origines d l'ere Saka* (Louvain: Publications Universitaires, 1958), 174-176

³² Akira, *A History of Indian Buddhism*, 129.; Sumber-sumber yang membahas tentang *Abhidamma-pitaka* sebagian besar didominasi oleh sekolah Theravada dan sekolah Sarvastivada. Meskipun di dalam literatur sekolah-sekolah lain juga terdapat pembahasan tentang *Abhidamma-pitaka*, tetapi tidak sebanyak pembahasan yang diperoleh dari sekolah Theravada maupun dari

Berdasarkan sumber yang diperoleh dari sekolah Theravada, *Abhidhamma-pitaka* terdiri dari tujuh risalah yang disusun berturut-turut antara 250 SM dan 50 SM dan yang tertua adalah mengenai *Puggalapannati* (Deskripsi Jenis Manusia).³³ Literatur ini terdiri dari analisis doktrin Buddha melalui pemeriksaan *dhamma* dari berbagai perspektif. Karya-karya terakhir dari *Abhidhamma-pitaka* untuk dikompilasi adalah *Dhatukatha* (Diskursus Elemen), *Yamaka* (Kitab Pasangan), dan *Patthana* (Hubungan Bersyarat).³⁴ Isi tiga bagian utama dari kanon Theravada adalah *Sutta-*, *Vinaya-*, dan *Abhidhamma-pitaka-* yang ditentukan sekitar abad pertama SM, sebagai studi doktrin Buddha dan praktek, serta komentar (*atthakatha*) ditulis. Sejumlah teks bertahan dan mewakili masa transisi antara karya yang termasuk dalam *Abhidhamma-pitaka* dan penuh dengan komentar. Teks-teks itu adalah *Milindapanha* (Pertanyaan Raja Milinda), yang *Nettipakarana* (Pengantar), dan *Petakopadesa* (Penjelasan – Pitaka). (tiga karya ini termasuk dalam *Khuddaka-nikaya* dari versi kanon Theravada Burma). *Petaka* juga kemungkinan berasal dari aliran ini, tapi sayangnya itu tidak dapat

sekolah Sarvastivada. Abhidharma adalah salah satu literatur penting di dalam ajaran Buddha terutama untuk sekolah Sarvastivada dan Theravada. Lihat P. Williams dan A. Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* (London/New York: Routledge, 2000), 87-95.

³³ *Puggalapannati* disebutkan sebelumnya memiliki daftar tersendiri dari *matika*, sementara sebagian dari risalah lain dari *Abhidhamma-pitaka* didasarkan pada daftar yang terdapat di *Dhammasangani* (Psikologi Etika Buddha). Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 129-130.

³⁴ Sebaliknya, mereka ditemukan dalam urutan sebagai berikut, yang ditentukan oleh Buddhaghosa; *Dhammasangani* (Psikologi Etika Buddha), *Vibhanga* (Buku Analysis), *Kathavatthu* (Tempat Kontroversi), *Puggalapannati* (Deskripsi Jenis Manusia), *Dhatukatha* (Diskursus Elemen), *Yamaka* (Kitab Pasangan), dan *Patthana* (Hubungan Bersyarat). Banyak karya *abhidhamma* lain yang bertahan di Pali, tetapi mereka dianggap ekstrakanonik dan tidak termasuk dalam *Abhidhamma-pitaka*. Ketiga risalah berisi analisis yang lebih rinci dari doktrin, termasuk dinamika hubungan dan interaksi dari berbagai *dhamma*. *Kathavatthu* (Tempat Kontroversi), sebuah karya yang berisi kritik dari ajaran sesat dari sekolah lain, juga disusun selama periode ini. Karya-karya Pali *Abhidhamma-pitaka* tidak diatur dalam urutan komposisi mereka. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 130.

diselamatkan. Karya-karya ini ditulis pada sekitar abad pertama Masehi, setelah isi *Abhidhamma-pitaka* sudah ditetapkan.³⁵

Selama Buddha hidup, penyebaran ajarannya tidak banyak berkembang di luar wilayah kerajaan Magadha dan Kosala. Selama berabad-abad berikutnya pengaruh ajaran Buddha secara bertahap menyebar. Penyebaran ajaran Buddha di India tidak berarti secara serius dan sangat keras bertentangan dengan agama-agama yang ada dan telah lahir di India. Ajaran Buddha tampil sebagai sisi-cabang dari sistem pemikiran Brahmanistik. Meskipun beberapa perbedaan penting (seperti ajaran tentang jiwa, sistem kasta), ajaran Buddha berkembang di India dan sebagian doktrin-doktrinnya tidak diterima sebagai sesuatu yang baru atau tidak pernah terdengar.³⁶ Kesulitan yang lebih besar terletak setelah Parinirvana Buddha mengenai ajarannya dan penggantinya. Dapat diketahui memang Buddha telah menyerahkan kepemimpinan kepada murid yang paling terpercaya, yang pada gilirannya melakukan hal yang sama pada saat menjelang kematiannya, sehingga selama berabad-abad telah terdapat suksesi yang disebut

³⁵ *Milindapanha* didasarkan pada diskusi doktrin Buddha antara seorang raja Yunani Milinda (atau Menandros, 150 SM), yang memerintah di India utara, dan seorang pendeta budha bernama Nagasena. Teks itu ada di Pali dan Cina. Beberapa sekolah selain Theravada menggunakan teks ini. *Petaka* juga tampaknya telah dipelajari di sejumlah sekolah. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 130-131.; Selama Buddha masih hidup telah ada orang-orang yang tidak mau menerima ajaran dan pengaruhnya. Sepupunya, Devadatta, cemburu kepada Buddha dan kemudian bersekongkol dengan Raja Ajatasatru untuk membuat beberapa usaha pembunuhan. Dia juga mencoba untuk menciptakan perpecahan di dalam sangha Buddha dengan membuat kondisi kehidupan yang ketat bagi para bhikkhu Buddha, seperti hidup sepanjang tahun di bawah pohon, sebelumnya juga melarang memakan daging dan ikan, dan menolak semua undangan dari penganut setia ajaran Buddha. Para biarawan seperti Upananda, Channa, Mettiya-Bhummajaka dan Sadvargiya adalah yang paling awal melanggar aturan Vinaya. Selain itu, ada kecenderungan yang sesat dibuat oleh beberapa orang untuk menentang peraturan setelah ditetapkan. Beberapa diantaranya ingin hidup dengan kemudahan dan kenyamanan. Lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 97.

³⁶ Sekilas, oleh karena itu, mungkin tidak sulit bagi ajaran Buddha untuk menjadi ajaran yang dominan di India, meskipun kontroversi pasti akan berlangsung saat kedatangan Buddhisme, karena persaingan dari para Brahmana. Lihat H. Hackmann, *Buddhism as A Religion: Probsthain's Oriental Series Vol. II*, (London, 1905), 36

leluhur, yang terdiri dari tokoh-tokoh terkemuka. Tapi dari leluhur pertama ini terutama yang diketahui adalah dari nilai dekoratif. Perkembangan hierarkis terlalu banyak bertentangan dengan semangat Buddhisme India kuno. Hal itu ada karena tidak ada yang kuat untuk menjaga secara terus-menerus ajaran asli pada sejumlah besar biarawan. Doktrin-doktrin dasar hanya berkembang dan bertahan melalui tradisi lisan. Dengan demikian, di dalam pertumbuhan yang lebih lanjut telah menghasilkan berbagai pemikiran dalam penafsiran doktrin dasar ini.³⁷

Buddhisme ortodoks secara tegas menyatakan bahwa segera sesudah Buddha ke Nirvana, secara akurat didefinisikan dimana perkembangan selanjutnya ini adalah untuk menyelesaikan perdebatan – yakni, dengan konsili yang diadakan langsung setelah Parinirvana Sang Buddha untuk membangun doktrin yang benar. Tentu konsili ini diadakan dengan mengumpulkan ajaran-ajaran Buddha secara lisan, yang disampaikan dengan lantang oleh dua murid yang sangat terhormat, dan yang lain-lain membacanya secara serempak. Konsili ini dikatakan telah terjadi di sebuah gua dari Gunung Vaihara, di lingkungan Rajagriha. Lima ratus bhikkhu dikatakan telah mengambil bagian di dalamnya, dan itu dipimpin oleh Kasyapa.³⁸ Menurut tradisi Pali dicatat baik yang terdapat di dalam literatur kanon maupun non-kanon, tiga konsili diadakan untuk menyusun teks kanon dan keyakinan tentang ajaran Buddha yang murni. Konsili Pertama diadakan di Rajagrha yang berlangsung setelah parinirvana Sang Buddha.³⁹

³⁷ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 98.; Hackmann, *Buddhism as A Religion*, 37.

³⁸ Hackmann, *Buddhism as A Religion*, 37-38.

³⁹ Hal ini dapat diterima secara kritis bahwa Konsili Pertama menetapkan Dharma dan Vinaya dan tidak ada dasar untuk pandangan bahwa Abhidhamma merupakan bagian dari kanon yang diadopsi pada Konsili Pertama. Hal ini menyatakan bahwa Mahakassapa memimpin majelis di mana Upali

Sedangkan penekanan wacana di atas adalah pada kerukunan di dalam ajaran pembebasan sebagai suatu kesatuan. Konsili Pertama memberikan penekanan pada peningkatan kepatuhan terhadap aturan dengan tegas. Hal ini mengambil contoh dari tema yang terdapat pada seluruh laporan dewan, terutama yang jelas terlihat tentang peraturan yang dibuat antara Mahakassapa dan Ananda.⁴⁰ Sebuah wacana yang terdapat di dalam *Samyutta-Nikaya* bahwa Mahakassapa ditujukan untuk pelaksanaan kegiatan asketis bahwa ia tidak mau menyerah dan bahkan secara eksplisit ia diajak oleh Buddha untuk melakukannya.⁴¹ Meskipun hal itu tidak selalu terlihat dalam hal yang mencolok seperti, Perbedaan catatan tentang Vinaya dari Konsili Pertama, mereka sependapat dalam mendeskripsikan perbedaan yang jelas terlihat antara Ananda dan Mahakassapa.⁴²

dan Ananda mengambil bagian penting. Jarang terdapat pertikaian atas hal-hal doktrinal. Akan tetapi konsili ini diharuskan untuk menentukan dan melestarikan kemurnian ajaran Buddha. Lihat B. Jinandana, "Four Buddhist Council", *2500 Years of Buddhism* (ed.) P.V. Bapat (New Delhi: The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1956), 35.; Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 98.

⁴⁰ Mahakassapa dianggap sebagai orang terpenting dalam tata cara praktek kegiatan asketis dan tercatat di dalam *Divyavadana*. Dalam wacana awal Mahakassapa lebih menonjol khususnya sebagai penganut setia untuk praktek asketis dan dengan demikian secara alami berfungsi sebagai lambang dari sikap yang memberikan aspek penting untuk perilaku moral. Lihat E. B. Cowell dan R. A. Neil, *The Divyavadana, A Collection of Early Buddhist Legends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1886), 395.; Selain di dalam *Divyavadana*, hal itu juga tercatat di dalam *Mahavastu*, Lihat E. Senart, *Le Mahavastu, texte sanscrit publie pour la premiere fois et accompagne d'introductions et d'un commentaire* (Paris: Imprimerie Nationale, 1882), 64.

⁴¹ Asanga Tilakaratne, "Personality Differences of Arahants and the Origins of Theravada, A Study of Two Great Elders of the Theravada Tradition: Mahakassapa and Ananda," (ed.) Asanga Tilakaratne, *Dhamma-Vinaya, Essays in Honour of Venerable Professor Dhammavijari (Jotiya Dhirasekera)* (Colombo, Sri Lanka Association for Buddhist Studies, 2005), 236.

⁴² Sebaliknya hal ini mungkin mencerminkan konflik yang sebenarnya antara dua fraksi yang bersaing dalam komunitas monastik setelah Parinirvana Sang Buddha, fraksi asketis cenderung muncul sebagai partai pemenang di dalam catatan Konsili Pertama. Lihat Jean Przyluski, *Le Concile de Rajagraha, introduction a l'histoire des canons et des sectes bouddhiques* (Paris: Paul Geuthner, 1926), 296; Andre Migot, "Un grand disciple du Buddha, Sariputra, son role dans l'histoire du Bouddhisme et dans le developpement de l'Abhidharma", *BEFEO*, 46 (1952): 539.; Erich Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature* (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1956): 161. Andre Bareaux, *Les premiers conciles*

Konsili Kedua yang diadakan di Vaisali seratus tahun setelah Konsili Pertama, yakni pada masa Raja Kalasoka tahun 443 SM. Ajaran sesat mulai memasuki *Sangha* dengan maksud menyebarkan ajaran-ajaran mereka sendiri untuk menyesatkan umat. Untuk mengakhiri kejadian ini, kaisar Kalasoka menyelenggarakan persamuan Agung dan membersihkan tubuh Sangha dari penyelundup-penyelundup serta merencanakan pengiriman pada duta Dhamma ke negeri-negeri lain. Konsili Kedua diketuai oleh Revata dan Yasa serta dihadiri oleh 700 Bikkhu. Tujuan kelompok Mahasamghika yang berusaha untuk memperlunak peraturan-peraturan di dalam vinaya mengalami kegagalan akibat argumentasi yang dikemukakan oleh Yasa di dalam mengungkap kesalahan-kesalahan Bikkhu Vajjis yang telah melanggar Patticiya. Argumentasi Yasa di dalam mengungkap kesalahan Bikkhu Vajjis yang disetujui oleh 700 bikkhu yang hadir.⁴³ Setelah konsili ini, beberapa bikkhu yang hadir di dalam konsili ini dikecam melakukan hal yang tidak lazim dan dianggap sesat. Karena berkumpul di tempat lain, mengadakan konsili saingan dan meresmikan sebuah sekte baru yang disebut Mahasamghika (Mahasangiti), berbeda dengan sekte Theriya.⁴⁴

Perjuangan di dalam mempertahankan kemurnian ajaran Buddha yang dilakukan oleh Revata dan Yasa tidak bertahan lama. Memasuki abad ke-4 SM, pelanggaran dan penyelewengan terhadap ajaran-ajaran Buddha serta perdebatan

bouddhiques (Paris: Presses Univesitaires de France, 1971), 140; Tilakaratne, "Mahakassapa and Ananda", 239; Oksar von Hinuber, "The Foundation of Bhikkhunisangha – A Contribution to the Earliest History of Buddhism", *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, 11 (2008): 26.

⁴³ Warsana, *Pokok-Pokok Ajaran Budhha*, (Jakarta: Penerbit Lembaga Pengkajian Dan Pengembangan Keagamaan Buddha Di Indonesia, 2011), 32.; *Cullavaga*, 426-428.; *Mahavamsa*, ch. iii.

⁴⁴ Pada abad berikutnya terlihat kemunculan delapan belas sekte setelah konsili ini termasuk kemunculan berbagai sekolah yang merupakan garis keturunan sekolah Theravada. *Mahavamsa*, ch. v.

di dalam sangha kembali terjadi. India yang sedang dilanda oleh konflik politik yang sebenarnya menuju kestabilan politik yang cukup berperan dan berpengaruh kemudian bagi eksistensi ajaran Buddha ditangan Asoka. Asoka merupakan raja India yang mendukung ajaran-ajaran Buddha. Setelah berhasil mengalahkan pesaing-pesaingnya di India, Asoka menjadikan ajaran Buddha sebagai agama kerajaannya. Asoka juga memberikan dukungan untuk melaksanakan Konsili Buddha Ketiga untuk menjaga kemurnian ajaran Buddha dengan bertempat di Pataliputta. Sejak biara mereka menjadi kaya, Nikaya Buddha tidak perlu kesulitan untuk biaya hidup dan mereka mampu mencurahkan sebagian besar waktunya untuk praktik keagamaan. Perintah mereka sering mendapat dukungan dan bantuan keuangan dari para penganut awam; raja, ratu, dan pedagang, yang memberikan hadiah berupa perkebunan besar kepada biara-biara. Raja Kaniska yang berasal dari sekolah Sarvastivada juga memberikan dukungannya bagi biara Nikaya Buddha; namun menurut sebuah prasasti, sebelum Kaniska, seorang gubernur jenderal India Utara bernama Kusuluka dan gubernur bernama Patika memberikan hadiah sebidang tanah kepada biara. Di India Selatan, ratu dan keluarga kerajaan dari dinasti Andhra juga mendukung perintah dan ajaran Buddha. Banyak prasasti yang bertahan merekam hadiah mereka yaitu memberikan hadiah berupa tanah. Banyak prasasti lain yang berasal dari abad kedua SM, sedangkan untuk hadiah terbesar bagi biara terdapat pada abad kelima dimana gua-kuil, tanah untuk stupa dan dukungan terhadap ajaran Buddha

diberikan secara menyeluruh. Pada periode abad ke-2 SM, diperkirakan telah terdapat lebih dari dua puluh sekolah yang ada.⁴⁵

Selain menerima dukungan dari berbagai macam hadiah dan sumbangan, ajaran Buddha juga dibantu oleh kelas pedagang. Para pedagang berdagang dengan negara-negara asing dan kota dengan jarak yang jauh, perjalanan di padang pasir dan melalui hutan gelap di karavan atau menyeberang laut untuk mencapai tujuan mereka sebagai pedagang. Untuk mengatasi kesulitan dan bahaya yang mereka temui di perjalanan mereka, pedagang harus berani, sabar, dan mampu membuat keputusan yang tenang dan rasional. Kualitas pemikiran rasional Buddhisme cocok dengan kebutuhan para pedagang. Selain itu, ketika para pedagang bepergian ke luar negeri, mereka harus dapat dengan mudah menyesuaikan diri dengan orang-orang yang berasal dari kebangsaan dan kelas sosial yang berbeda. Sistem kasta yang ketat dalam ajaran Hindu membuat ajaran itu dianggap tidak pantas bagi pedagang. Para petani, sebaliknya, sangat terkait dengan ajaran Hindu. Karena agama Buddha tidak mengakui sistem kasta, tentu hal ini sangat menarik bagi para pedagang.⁴⁶

Para pedagang tertarik tidak hanya dengan sekolah-sekolah Nikaya Buddha, tetapi juga kemudian tertarik pada perintah ajaran Mahayana. Di antara pedagang kaya dan pemimpin dari kelas pedagang seperti Ugra dan Sudatta, beralih ke ajaran Buddha dan dikenal suka bersedekah untuk diberikan kepada anak-anak yatim dan orang miskin. Banyak nama-nama pemimpin pedagang lain yang percaya kepada ajaran Buddha yang dikenal dari sumber Buddhis paling

⁴⁵ Akira, *A History of Indian Buddhism*, 106.

⁴⁶ Akira, *A History of Indian Buddhism*, 106-107.; L. M. Joshi, "Aspects of Buddhism in Indian History." *The Wheel Publication*, 1973, no. 195-196: 11-13.

awal. Pemimpin para pedagang sering digambarkan sebagai penganut ajaran Mahayana. Orang-orang seperti ini mungkin juga memberi sedekahnya kepada ajaran Nikaya Buddha. Dengan bantuan dari kedua raja dan pemimpin pedagang, para anggota Nikaya Buddha dapat mengabdikan diri untuk menikmati beasiswa dan menjalankan praktek mereka. Analisis sistem Abhidharma dan doktrin Buddha yang sangat rinci dirumuskan di biara-biara tersebut. Sejarah dan diskusi-diskusi mengenai sekolah Nikaya menurut tradisi Buddhis Utara, seratus tahun setelah Parinirvana Sang Buddha, pada masa pemerintahan Raja Asoka, "empat kelompok tidak bisa mencapai kesepakatan dalam diskusi tentang lima poin dari doktrin yang diusulkan oleh Mahadeva". Akibatnya, Buddha dibagi menjadi dua sekolah, yang Sthavira dan Mahasamghika.⁴⁷ Mengenai Vinaya, baik dari Mahasamghika maupun Sthavira sepakat bahwa dewan sebanyak tujuh ratus bhikkhu diadakan untuk membahas sepuluh poin dari kontroversi yang diperdebatkan pada konsili yang pertama mengenai peraturan *Vinaya*. Namun, sepuluh poin tidak disebutkan secara spesifik dan dalam sumber Theravada bahwa kegiatan konsili ini adalah penyusunan dan pembahasan mengenai *sutra-pitaka*.⁴⁸

⁴⁷ Empat kelompok tersebut adalah kelompok Naga (Tib. *Gnas-bstan-klu*), kelompok dari daerah perbatasan (Tib. *Sar-phogs-pa*), kelompok belajar (Tib. *Man-du-thos-pa*), dan kelompok terhormat. (Hanya tiga kelompok yang disebutkan dalam terjemahan Tibet, tetapi empat kelompok yang disebutkan dalam terjemahan bahasa Cina. Lihat L. Cousins, "The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools", *The Buddhist Forum Vol II* (ed.) Tadeusz Skorupski, (London: University of London, School of Oriental and African Studies, 1991), 35. Para biarawan yang menolak keputusan dari Mahadeva disebut dengan Sthaviravada. Lihat J. Nattier dan C. S. Prebish, "Mahasamghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism", *History of Religions* 16, 3: 237-272. (repr.) P. Williams, *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, 8 vols (London/New York: Routledge, 2005).; poin yang disampaikan oleh Mahadeva dikarenakan ketidaksetujuan terhadap status arahat. Poin-poin yang dikemukakan oleh Mahadeva mengenai status Arahata, lihat Lamotte, *Historie du Bouddhisme*, 300.

⁴⁸ Rangkaian acara ini disebut sebagai Konsili Kedua, namun sumber-sumber ini belum dapat memastikan apakah *Vinaya* dan *sutra-pitaka* ditata ulang saat ini. Sejak sumber-sumber yang ada disetujui bahwa tujuh ratus biarawan tidak berkumpul dan mengadakan dewan, setidaknya aspek tradisi harus diakui sebagai fakta sejarah. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 107-109.

Catatan tentang Konsili hanya dapat ditemukan dalam sumber-sumber dari Sri Lanka seperti *Dipavamsa*, *Mahavamsa*, dan *Samantapasadika*.⁴⁹ Menurut sumber tersebut, Konsili Kedua diadakan seratus tahun setelah kematian Buddha pada masa pemerintahan Raja Kalasoka.; Konsili Ketiga diadakan pada masa pemerintahan Raja Asoka, yang dinobatkan 218 tahun setelah kematian Buddha. Konsili Ketiga dikatakan telah dipimpin oleh Moggaliputta Tissa, dan doktrin-doktrin yang dibahas di konsili dicatat di dalam *Kathavatthu*. Di dalam tradisi Sri Lanka membedakan antara pemerintahan Kalasoka dan Asoka dan menghubungkan kisah dua dewan. Sebaliknya, di *Samaya*, sebuah karya dalam tradisi Utara, pemerintahan Raja Asoka dikatakan telah terjadi lebih dari satu abad setelah Parinirvana Sang Buddha. Namun perdebatan mengenai waktu diadakannya Konsili Ketiga tidak pernah mencapai kesepakatan. Selain itu, permasalahan dari hasil pada Konsili Ketiga yang telah dikumpulkan, *Kathavatthu*, hanya ditemukan di dalam tradisi Theravada.⁵⁰

⁴⁹ Studi mengenai *Dipavamsa*, *Mahavamsa*, dan *Samantapasadika*, yang disebut juga sebagai *Samaya*, lihat Masuda Jiryo, "Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools," *Asia Major* 2 (1925): 1-78.

⁵⁰ Aturan monastik tidak secara erat diamati dan praktik keagamaan diabaikan. Perselisihan muncul dan untuk memperbaiki pelanggaran tersebut, Moggaliputta Tissa dengan dukungan dari Asoka membereskan permasalahan yang ada. Moggaliputta Tissa kemudian menyusun *Kathavatthu* untuk menjelaskan posisi ortodoks, dirancang oleh seribu arahat, dan mengadakan rapat dewan untuk mengkompilasi Dharma dan membentuk Konsili Ketiga. Isi dari *Kathavatthu* didasarkan pada poin kontroversi yang muncul di antara berbagai sekolah Nikaya Buddha. Sehingga teks mengandaikan penyelesaian berbagai perpecahan dari sekolah. Sekarang teks dari *Kathavatthu* setidaknya bertarikh seratus tahun setelah Asoka, mungkin selama paruh terakhir dari abad kedua SM. Jika teks *Kathavatthu* akurat dapat mencerminkan isu-isu Konsili Ketiga, maka konsili diperkirakan terjadi pada abad kedua SM. Konsili Ketiga tidak disebutkan di dalam literatur dari sekolah lain. Dengan demikian, jika Konsili Ketiga diadakan, konsili hanya melibatkan sekolah Theravada. Di dalam sejarah yang diberikan oleh Konsili Ketiga di Srilanka, bahwa selama pemerintahan Raja Asoka, tatanan Buddha berkembang karena didukung oleh keuangan kerajaan, tetapi banyak orang yang menjadi bhikkhu hanya karena biara menawarkan cara hidup yang mudah. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 109-110.

Moggaliputta Tissa yang juga merupakan guru spiritual Asoka memimpin Konsili yang ketiga di Pataliputta. Konsili ketiga ini disponsori oleh Asoka dan terjadi pada 313 SM. Konsili Ketiga membahas perbedaan yang terdapat di dalam sangha memeriksa serta menyempurnakan kitab suci Pali. Selain itu Asoka meminta agar para bikkhu mengadakan upacara Upasatha setiap bulan dengan harapan membersihkan sangha dari oknum-oknum bikkhu yang bermaksud tidak baik kepada sangha. Hasil dari konsili ini terutama mengulang ajaran Abhidhamma dari Mahakassapa pada Konsili Pertama, sehingga pengertian Tipitaka yang berisi tentang *vinaya*, *sutta*, dan *abhidamma* menjadi lengkap pada konsili ketiga ini.⁵¹ Mogaliputta Tissa juga memilih 10000 orang bhikku yang memahami ajaran Buddha untuk menghimpun dan menyusun ajaran-ajaran Buddha menjadi Tipitaka. Meskipun Tipitaka telah disusun, namun sangha terpecah menjadi dua, Theravada (Sthaviravada) dan Mahasamghika.⁵² Terlepas dari perbedaan pendapat antar sejarawan mengenai konsili ini, pada kenyataannya perbedaan dan perpecahan sekte terus terjadi mengingat juga tradisi lokal serta pengaruh ajaran Brahmanisme masih tetap bertahan meskipun dalam masyarakat-masyarakat tertentu yang melestarikan ajaran ini secara sembunyi-sembunyi. Perpecahan di dalam ajaran Buddha dengan semakin berkembangnya ajaran itu dengan ditambah munculnya sekte-sekte yang kembali mengancam kemurnian ajaran Buddha. Ancaman ini tidak hanya sekedar di dalam sangha yang menjadi

⁵¹ Jinandana, "Four Buddhist Council", 46.; Warsana, *Pokok-Pokok Ajaran Budhha*, 33-34.

⁵² Beberapa ahli sejarah ada yang berpendapat bahwa Konsili Ketiga ini bukanlah konsili umum, hanya merupakan suatu konsili yang diadakan oleh sekte Sthaviravada. Jinandana, "Four Buddhist Council", 46-47.

permasalahan terbesar dari Konsili Pertama hingga Konsili Ketiga. Ancaman bagi ajaran Buddha mulai memasuki ke dalam Tipitaka.⁵³

Untuk mengatasi masalah-masalah yang ada, raja Srilanka, Vattagamani Abhaya mensponsori Konsili Keempat di Alu vihara (Aloka Vihara) di Matale. Konsili Keempat ini dipimpin oleh Rakhita Mahathera dan dihadiri oleh 500 bhikku berlangsung pada awal abad ke-2 SM. Pada konsili ini, Tipitaka kembali diulang dan komentar-komentar dalam Tipitaka disempurnakan. Selain itu, dalam konsili ini, Tipitaka yang sebelumnya hanya dipahami oleh beberapa bhikku terpilih dalam konsili-konsili sebelumnya, Tipitaka beserta komentar-komentarnya mulai ditulis di atas daun lontar.⁵⁴ Konsili yang lain disponsori oleh Kaniska dari Dinasti Saka dari ras Turusuka. Kaniska memegang kekuasaan atas beberapa wilayah termasuk Kabul, Gandhara, Sindh, daerah Barat Laut India, Kashmir dan bagian dari Madhya Desa (Kashmir).⁵⁵

⁵³ Pertentangan-pertentangan yang muncul di dalam Tipitaka terutama penafsirannya diakibatkan oleh kemunculan sekte-sekte dan juga seiring dengan menyebarnya ajaran Buddha ke beberapa daerah, terutama kawasan yang hari ini secara geopolitik dianggap sebagai Asia Timur, Asia Selatan, juga Asia Tenggara.

⁵⁴ Konsili ini dapat dikatakan hanya merupakan konsili yang keempat untuk sekte Theravada. Lihat Warsana, *Pokok-Pokok Ajaran Budhha*, 34-36.

⁵⁵ Jinandana, "Four Buddhist Council", 47-48.

BAB III

PENYEBARAN DAN SEKTE-SEKTE AJARAN BUDDHA

3.1. Pelayaran Bangsa India : Proses Indianisasi

Pelayaran bangsa India ke Asia Tenggara bukan berarti tanpa sebab. Pelayaran itu disebabkan oleh berbagai macam faktor salah satunya adalah faktor ekonomi. Harus diperhatikan bahwa kegiatan industri utama dari peradaban India kuno adalah pertanian, dan hal ini tertera pula dalam ajaran *Rigveda*. Bagi peradaban India kuno, kegiatan pertanian bukan merupakan hal yang mustahil untuk mereka kerjakan.¹ Di dalam kegiatan metalurgi setiap desa-desa memotong dan membakar hutan untuk kebutuhan pembuatan kereta perang dan bahan bakar bengkel pengecoran besi serta bengkel pengolahan emas.² Secara garis besar peradaban India tidak menunjukkan adanya suatu pengembangan dan inovasi dibidang pelayaran. Hal ini dapat dilihat melalui serangkaian besar kegiatan yang dilakukan masyarakatnya yang lebih menekankan kepada bidang pertanian dan domestikasi hewan yang dimulai sejak India mengalami masa revolusi neolitikum³ dan kegiatan itu terus berlanjut pada masa Harappa⁴ dan Mohenjo-

¹ Hal ini dapat dilihat dari sisa peninggalan peradaban India kuno di dataran Punjab di mana masyarakat mengerjakan pembuatan sumur-sumur yang digunakan untuk minum dan kebutuhan sehari-hari serta untuk keperluan irigasi. Lihat A. V. W. Jackson, *History of India Vol. I: From the Earliest times to Sixth Century BCE* (London: The Grolier Society, 1928), 13-20.; N. Daldjoeni, *Geografi Kesenjaraan I: Peradaban Dunia* (Bandung: Alumni, 1955), 116.

² tetapi kegiatan terbesarnya adalah tentang pembuatan emas dan pengecoran besi yang diimplementasikan untuk hiasan maupun kebutuhan perang. Lihat Jackson, *History of India*, I, 21-29.

³ R. J. Braidwood, "The Agricultural Revolution," *Scientific American*, Sept 1960; J. R. Harlan, "The Plants and Animals that Nourish Man." *Scientific American*, Sept 1976.

⁴ S. Piggott, *Prehistoric India* (London, 1950), 194.; C. O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals – the Domestication of Animals and Food Stuffs*, (Boston, 1960), 86.

dar⁵ Selain itu secara vegetasi dan sumber daya alam India pun lebih mendukung kepada kegiatan pertanian dibandingkan dengan kegiatan pelayaran.⁶ Meskipun pada masa setelah kedatangan orang Arya kegiatan pelayaran mulai terjadi dan cukup intens, tetapi kegiatan pertanian masih menjadi pusat kegiatan peradaban India dan perubahan baru nampak ketika India berada di bawah pengaruh Asoka.⁷

Agama Hindu menurut orang-orang India adalah abadi karena tidak diketahui asal mulanya dan nabi mereka. Kitabnya pun, yakni *Veda* dianggap menggunakan bahasa yang mati karena ditulis dengan bahasa Sansekerta seperti bahasa Latin di Eropa yang sudah tidak digunakan lagi dan hanya para ilmuwan saja yang masih menggunakan bahasa itu.⁸ Bahkan para Sejarawan pun sukar untuk menentukan kapan agama Hindu itu terbentuk dikarenakan tarikh waktu yang tidak jelas tetapi diasumsikan yang membawa agama itu adalah orang-orang Arya.⁹ Orang-orang Arya menyebar masuk melalui *pas* Kaiber yang bertepatan dengan mulai runtuhnya peradaban Mohenjo-Daro dan Harappa.¹⁰ Salah satu penyebabnya kemungkinan dikarenakan pergeseran muka air sungai Indus dan

⁵ F. E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals* (London, 1963) 130-140, 197, 198.

⁶ M. S. Randhwa, *A History of Agriculture in India Volume I: Beginning to 12th Century* (New Delhi: Indian Council of Agricultural Research, 1980) 25-43.; S. R. Rao, 50; Piggott, *Prehistoric India*, 159.; Zeuner, *History of Domesticated Animal*, 203, 346, 445, 448.

⁷ Kegiatan domestikasi hewan masih terus berlanjut pada masa Arya. Lihat Piggott, *Prehistoric India*, 250-251.; Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, 300-333; kegiatan ini juga diikuti dengan pengembangan di bidang pertanian. Lihat E. J. Rapson (ed.), *The Cambridge History of India Volume I*, (New Delhi, 1968), 88-91.; Piggott, *Prehistoric India*, 267-268.; serta pengembangan di bidang metalurgi. Lihat K. A. Nilakantasastri, *History of South India* (New Delhi, 1958), 54-55.

⁸ H. J. Van Den Berg, Kroeskamp & I. P. Simandjutak, *Dari Panggung Sedjarah Dunia: India Tiongkok dan Djepang Indonesia* (Djakarta: J. B. Wolters & Gronigen, 1951), 18.; Rapson (ed), *The Cambridge History of India Volume I*, 120-123.; R. C. Majumdar & A. D. Pusalker (ed), *The History and Culture of the Indian People- The Vedic Age*, (London 1950) 457-458.

⁹ Jackson, *History of India Volume I*, 1-2.

¹⁰ Orang-orang Arya dianggap berasal dari daerah stepa di selatan Russia diantara Danube, Volga dan Urals diduga Iran. Lihat Randhwa, *A History of Agriculture in India: Volume I*, 278-289.

Gangga dan perubahannya tampak di dataran Punjab serta perubahan iklim yang drastic sebagaimana yang terjadi pada peradaban Mesopotamia dan Mesir.¹¹

Kedatangan bangsa Arya ke India bukan berarti tanpa ada kontak terlebih dahulu dengan bangsa Dravida yang menghuni Harappa dan Mohenjo-Daro. Berdasarkan persebaran bahasa dan penemuan arkeologi, kontak antara keduanya telah terjadi sejak 4000 SM. Namun secara tiba-tiba gelombang perpindahan bangsa Arya menuju India pada 1500-1000 SM dari Barat Laut memenuhi kota-kota Harappa dan Mohenjo-Daro.¹² Bangsa Aria menggolongkan diri mereka menjadi tiga golongan kasta (1) golongan pendeta dan ilmu pengetahuan disebut *Brahmana*, (2) golongan ningrat bangsawan dan prajurit disebut *Ksatria* (3) golongan petani dan pedagang disebut *Waisya*.¹³ Golongan Brahmana dan Ksatria di dalam agama Hindu merupakan golongan dengan pengaruh terbesar, hal ini juga diceriterakan dalam kisah *Ramayana* dan *Mahabharata*.¹⁴

Kebanyakan golongan Hindu yang berasal dari golongan kedua berpendapat, bahwa orang Brahmana memalsukan ajaran *Veda* karena ketamakannya mencari jalan keagamaannya sendiri. Dengan demikian timbullah

¹¹ Daldjoeni, *Geografi Kesejarahan I*, 117.

¹² Satya Swarup Misra, *The Aryan Problem A Linguistic Approach* (New Delhi: Munishram Manoharlal Publisher Pvt Ltd, 1992), 56-58.

¹³ Sedangkan ada golongan yang terdiri oleh orang Dravida sebagai hamba sahaya dengan sebutan *sudra*. Ada lagi golongan Hindu yang tidak termasuk kedalam kasta itu yakni orang yang dianggap 'bernoda' dalam sebutan Inggris *outcast* atau diluar kasta dengan artian yaitu golongan masyarakat yang semiskin-miskinnya serta sehina-hinanya, mereka disebut juga dengan *Paria* atau sampah masyarakat. Berg, *India Tiongkok dan Djepang Indonesia*, 19.

¹⁴ bagaimana selalu disebut sebut golongan pahlawan perwira, yakni golongan Brahmana dan Ksatria sedangkan dua golongan terendah hampir tidak disebut-sebut. Lihat Berg, *India Tiongkok dan Djepang Indonesia*, 34.; Dick-Read, *Penjelajah Bahari*, 29.; Di dalam *Ramayana* telah dilihat bagaimana kekuasaan orang Brahmana dengan kedudukan yang sangat tinggi. Mereka menerangkan bahwa kasta mereka saja yang tahu akan cara menyampaikan pujaan. Dan hal itu amat penting. Kemudian timbul rasa tamak dalam hati para Brahmana, upah yang diminta hasil dari pekerjaan mereka semakin banyak jumlahnya. Karena mereka tidak pada tempatnya menggunakan kekuasaannya, maka timbul musuh-musuh para Brahmana. Lihat Berg, *India, Tiongkok dan Djepang, Indonesia*, 42.

berbagai jenis aliran agama.¹⁵ Agama Buddha merupakan suatu reaksi terhadap penyimpangan-penyimpangan agama Hindu. Sebelum lahirnya agama Buddha di India telah lahir berbagai macam aliran yang muncul sebagai protes terhadap penyelewengan ajaran *Veda* oleh para Brahmana. Penyelewengan itu dilakukan atas dasar demi keuntungan pribadi Brahmana. Salah satu ajaran yang muncul adalah *Jainisme* yang di dukung oleh Kaisar Dinasti Maurya, Chandragupta I tahun 297 SM.¹⁶

Bagi agama Buddha, penyebarannya amat didukung kuat oleh kemaharajaan Asoka 272 SM. Setelah Buddha wafat, muni pengikutnya melanjutkan pengembangan pengajarannya diseluruh India. Hasil mereka tidak seberapa besar selama 200 tahun. Agama Buddha itu tetap merupakan salah satu agama yang timbul karena perlawanan terhadap agama Brahma yang merosot kedudukannya itu. Karena agama Jaina mempunyai pengikut yang lebih besar dan berhasil mempengaruhi raja-raja Magadha di India utara, supaya menjadi pengikut ajaran Jaina. Lima keturunan raja-raja Magadha membantu mereka. Tiba-tiba beberapa ratus tahun sebelum Masehi agama Buddha menempati kedudukan terpenting. Penyebabnya adalah Asoka yang beralih menjadi pengikut agama Buddha. Segala alat kerajaan yang teratur itu dipakainya untuk menyebarkan agama Buddha.¹⁷ Sebelum Asoka berkuasa, agama Buddha hanya merupakan

¹⁵ Berg, *India, Tiongkok dan Djepang, Indonesia*, 43-44.; Huston Smith, *Agama-agama Manusia* (Jakarta: YOI, 1999), 119.

¹⁶ Donald S. Lopez, Jr, *Asian Religions; in Practice*, (Princeton: Princeton University Press, 1999), 22.

¹⁷ Dalam kesibukannya ia tidak bisa senang hatinya, kalau hanya seluruh India saja yang beralih ke agama Buddha. Kenegara-negara sahabatpun duta-dutanya dikirimkan untuk menyebarkan agama itu. Lihat Berg, *India Tiongkok dan Djepang Indonesia*, 63; Jackson, *History of India Volume I*, 318-319.

kelompok kecil yang berada di dataran tengah India. Kemudian Asoka menambah jumlah *bikkhu*, membangun kuil-kuil peribadatan dan menerjemahkan kitab-kitab dan doktrin-doktrin agama.¹⁸

Penyebab perluasan peradaban India jika ditinjau ulang dalam kajian teks *Mrgendra-Agama* yang menganggap halal pelayaran di laut dengan maksud menaklukan atau mencari keuntungan.¹⁹ Dengan keterangan ini, maka kegiatan pelayaran yang dilakukan orang India terutama beragama Hindu tidak mengalami suatu permasalahan jika argumentasi mengenai berlayarnya orang-orang Aria yang ke seberang pulau dianggap membawa noda dan cemar. Namun mengenai pelayaran itu memang harus diperhatikan berbagai macam fenomena fisik yang terjadi bagi para pelaut maupun pedagang pada abad awal Masehi.²⁰

Keterangan yang diberikan oleh Coedes harus di perhatikan kembali bahwa penyebab berlayarnya orang India ke Asia tenggara yang mengungsi secara besar-besaran akibat serangan Asoka bukan merupakan penyebab utama dari pelayaran orang India, tetapi pelayaran yang dilakukan orang India dikarenakan mencari keuntungan dan dapat saja ditemukan suatu usaha penaklukan. Meskipun telah diperkuat dengan keraguan dalam memikirkan tekanan yang mengimpit massa penduduk India akibat serbuan dari bangsa Kusana²¹ pada abad pertama Masehi maupun petualangan-petualangan kasta tinggi India mengadu untung ke

¹⁸ Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism "From Sakyamuni to Early Mahayana"*, (Hawaii: University of Hawaii Press, 1990), 4; Jackson, *History of India Volume I*, 318.

¹⁹ George Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, 19.

²⁰ Para pelaut dan pedagang harus memahami bagaimana cara kerja angin Muson yang berhembus di Samudera Hindia. Karena angin Muson memainkan peranan penting dan sangat mendominasi untuk bertahan hidup karena bermanfaat bagi pertanian dan pelayaran. Lihat Sila Tripati dan L. N. Raut, "Monsoon wind and maritim trade: a case study of historical evidence from Orissa, India." *Current Science*, 2006, vol. 90 (6): 864.

²¹ Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, 19.; Sylavin Lévi, "Kaniskha et S'âtavâhana," *Journal Asiatique*, Jan-Mar 1936: 94.

seberang lautan.²² Akan tetapi, perlu digaris bawahi bahwa pelayaran orang India ke seberang lautan dikarenakan adanya sebab-sebab perdagangan.

Sebab-sebab perdagangan yang menyebabkan pelayaran orang India berkaitan erat dengan teknologi pelayaran yang dimiliki orang India dan bukti-bukti arkeologis mengenai perdagangan itu. Mendeskripsikan teknologi pelayaran yang dimiliki peradaban India harus diklasifikasikan dengan jelas peradaban India itu sendiri terkait pengembangan teknologi. Pada dasarnya perkembangan peradaban di India didasari dengan kemunculan kota-kota kuno pertama di anak benua itu. Peradaban ini mengandalkan sungai-sungai besar sebagai sumber penghidupan mereka tinggal. Dengan berbagai jenis perahu sungai yang terbuat dari kayu dan gelagah, dan kulit kayu, mereka menyebrangi sungai besar.²³

Diperkirakan sekitar tahun 3012 SM pengembara-pengembara yang datang dari utara membangun kota-kota pertama dan menetap di wilayah itu, setelah dua ribu tahun setelah tanaman pangan ditanam di Mesopotamia dan Mesir. Di desa-desa lain di tenggara India, perkakas-perkakas serupa dengan yang digunakan di Afrika Selatan mengisyaratkan beberapa orang telah bertolak dari pantai Afrika berlayar ke tenggara India dan menetap di sana. Satu-satunya kepastian tahun 3000 SM, India menjalin perdagangan dengan Mesopotamia dengan diketemukannya Batu Pirus dan Lapis Lazuli yang berasal dari utara Mesopotamia ditemukan direruntuhan rumah dua lantai di lembah Sungai Indus.²⁴

²² Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, 19.

²³ Dick-Read, *Penjelajah Bahari*, 27.

²⁴ Bauer, *Sejarah Dunia Kuno*, 34.; Kontak antara India dengan Mesopotamia diperkirakan pada masa Akadia, dimana kontak Mesopotamia dengan India dan selatan balukhistan sejak 2800 SM. Lihat Chandra, *Trade and Trade Routes in Ancient India* (New Delhi: Abhinav Publications, 1977), 32.

Hubungan antara India dan Mesopotamia dapat diketahui dari penemuan segel dengan bercirikan kebudayaan Indus di daerah Ur, Failaka (sebuah pulau di utara teluk Arab), dan Bahrain.²⁵ Mengenai segel juga ditemukan di Lothal, salah satu tempat di Harappa yang terletak di ujung utara Teluk Cambay. Segel ini mungkin terkait dengan perdagangan maritim dari Teluk Arab dan bertarikh 3000 SM. Selain itu ditemukannya cekungan persegi panjang di Lothal diidentifikasi oleh Rao sebagai dermaga tempat berlabuhnya kapal.²⁶ Kemudian batu yang ditemukan di Bahrain dan Oman merupakan batu yang juga ditemukan di lembah Indus dan membuktikan pengaruh Harappa di Dilmun.²⁷ Jadi dapat dipastikan bahwa antara Mesopotamia dan India ada suatu interaksi yang cukup intens sehingga ‘tukar-menukar’ kebudayaan dapat terjadi.

Pelayaran orang-orang India ke Asia Tenggara bukanlah dengan kapal milik India sendiri, namun dengan menggunakan teknologi perkapalan dari bangsa lain, hal ini harus disadari akan sulitnya pelayaran di Samudera Hindia dibandingkan berlayar di Teluk Siam dan Laut Cina Selatan yang lebih mudah.²⁸ Meskipun ada data yang dikemukakan oleh Greenhill dan Hornell mengenai pengembangan teknologi perkapalan tradisional India, Pakistan, dan Afrika

²⁵ A. Parpola, “Indus Script.” *The Encyclopedia of Language and Linguistics: Volume 3*, ed. R. E. Asher (Oxford: Pergamon Press, 1994), 131-132.; D. T. Potts, *The Arabian Gulf in Antiquity: Volume 1* (Oxford: Calrendon Press, 1990), 160-167.; M. Rice, *The Archaeology of the Arabian Gulf: 5000-323 BC* (London:Routledge, 1994), 163-166.

²⁶ S. R. Rao, *Lothal and the Indus Civilization* (London: Asia Publishing House, 1973), 165.; Rao, “A Persian Gulf Seal from Lothal.” *Ancient Cities of the Indus*. ed. G. L. Possehl (New Delhi: Vikas, 1979), 148-152.

²⁷ Potts, *The Arabian Gulf*, 186-189.; J. M. Kenoyer, *Ancient Cities of the Indus Valley* (Oxford: American Institute of Pakistan Studies, 1999), 98-99.

²⁸ Valliers, *Monsoon Seas: The Story of the Indian Ocean* (New York: McGraw Hill Book Co., 1952), 56-57.

Timur, hanya digunakan untuk pelayaran di sungai *Monsoon* di timur Pakistan.²⁹ Dengan data tersebut memperkuat bukti bahwa orang-orang India tidak memiliki kemampuan teknologi perkapalan untuk laut lepas. Meskipun mereka mengetahui mengenai teknik pembuatan kapal, tetapi kapal-kapal itu hanya dapat berlayar di sungai saja. Kemampuan pelayaran terkait navigasi dengan memahami gerakan angin muson dan teknologi perkapalan harus dimiliki. Jika pelayaran di Samudera Hindia harus didukung oleh penguasaan teknologi perkapalan, India tidak memiliki teknologi perkapalan yang mampu untuk melakukan pelayaran di laut lepas pada masa sebelum hingga awal Masehi. Jadi ada beberapa hipotesa yang dapat membawa orang-orang India dapat sampai ke Asia Tenggara.

Pertama bangsa India membeli kapal melalui hubungan yang terjadi antara India dengan kawasan Laut Tengah menjadi sebuah alasan bahwa India selain sebagai pelabuhan dagang, mereka pun membeli kapal-kapal dari negeri lain untuk kegiatan pelayaran mereka. Ketika daerah Mesopotamia dibawah pengaruh *Sargon of Akkad* (2334-2279 SM) yang menguasai Mediterania hingga Teluk Arab, Sargon menyebutkan bahwa ia singgah dengan kapal di Dilmun. Magan dan Dilmun adalah pelabuhan di sungai Agade (Akkad), Sargon berlayar dan menguasai kota Mari dan Elba.³⁰ Kota ini penting sebagai pusat perdagangan yang terletak disepanjang rute perdagangan dari lembah Sungai Indus ke Mediterania.³¹

²⁹ A. Cunningham, *The Stupa of Bharhut: A Buddhist Monument Ornament with Numerous Sculptures Illustrated of Buddhist Legen and History in the Third Century B. C.* (Varanasi: Indological Book House, 1962), 2.; K. S. Ramachandran, "Ancient Indian Maritime Ventures." *India's Contribution to World Thought and Culture.* ed. C. Lokesh (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 75.

³⁰ Potts, *The Arabian Gulf*, 136.

³¹ R. R. Stieglitz, "Long-distance Seafaring in the Near-East." *BiblArch*, (1984), 9: 138.

Bukti perdagangan lain adalah pelayaran yang dilakukan di Laut Magan dengan ditemukannya penggunaan diorite sebagai bahan baku pembautan patung dan monument di Mesopotamia yang dibawa dari Magan.³² Selain itu, perunggu yang di impor dari daerah ini penting bagi perekonomian di ujung selatan Teluk Arab yang tercatat sebagai jalur sibuk perdagangan kuno.³³ Orang-orang Magan mirip dengan orang-orang di daerah Oman sekarang, sebagai orang yang ahli dalam perkapalan, mengoperasikan perdagangan laut mereka sendiri dengan kapal mereka yang bernama baghlas dan bums menuju pelabuhan India, Arab, dan Afrika Timur.³⁴ Sejak tahun 3000 SM saat kekaisaran di Mesopotamia dibawah kekuasaan Dinasti Ur, Magan selalu mengadakan kontak dengan Timur pada tahun 2000 SM dan telah meningkatkan pengaruhnya kepada kebudayaan lembah Sungai Indus.³⁵ Mengenai perahu Magan terdapat di dalam catatan Girsu dari dinasti Ur,³⁶ yang diduga berasal dari Oman sekarang, namun dibuat di daerah Mesopotamia.³⁷ Perahu Magan bentuknya hampir mirip dengan kapal Cina dari abad ke-19 yang berpartisipasi terhadap perdagangan di Timur Jauh.³⁸

³² Potts, *The Arabian gulf*, 190.

³³ W. F. Leemans, *Foreign Trade in the Old Babylonian Period* (Leiden: E. J. Brill, 1960), 121-123.; Potts, *The Arabian Gulf*, 138, 149.; James Hornell, "Sea Trade in Early Times." *Antiquity*, (1941), 15: 236-239.

³⁴ Hornell, "Sea Trade in Early Times." 239.

³⁵ G. Weisberger, "Makan and Meluhha – Third Millenium B. C. Cooper Production in Oman and the Evidence of Contact with the Indus Valley." *South Asia Archaeology*, ed. B. Allchin (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 199.; M. Tosi, "Early Maritime Cultures of the Arabian Gulf and Indian Ocean." *Bahrain Through the Archaeology*, ed. S. H. A. Al Khalifa dan M. Rice (New York: KPI, 1986), 107.; Potts, *The Arabian Gulf*, 150.

³⁶ Potts, *The Arabian Gulf*, 150.

³⁷ S. Cleuziou dan M. Tosi, "Black Boats of Magan: Some Thoughts on Bronze Age Wter Transport in Oman and beyond from the impressed Bitumen Slabs of Ra's al-Junayz, *South Asian Archaeology*, ed. A. Parpola dan P. Koskikallio (Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 1993), 746.

³⁸ Rice, *The Archaeology of the Arabian Gulf*, 250.

Hal ini dapat dilacak dari penemuan arkeologi zaman logam di Mesir dimana *Cheops* atau *Khufu* bertarikh 2650 SM diproduksi dan digunakan di Mesir dengan lantai dari kayu yang kuat untuk dijadikan kapal yang kuat. Perkembangan yang terjadi pada tahun 1850 SM, *Dashur* yang masih merupakan keturunan dari *Cheops*.³⁹ telah membawa penduduk Mesir berlayar di sepanjang pantai timur Afrika.⁴⁰ Kemudian relief ekspedisi Hatshepsut menuju Punt (1460 SM) ditemukan di kuil Deir el Bahri. Relief itu menceritakan tentang 8 kapal yang berlabuh di Punt, memuat barang-barang dan meninggalkan Punt untuk kembali ke Laut merah.⁴¹ Dengan ditemukannya data ekspedisi menuju Punt (*Horn of Africa*), orang-orang Mesir telah menghidupkan perdagangan dari Sinai, selatan Sudan hingga Punt. Perdagangan di selatan Laut Merah sangat penting bagi kota-kota dan memudahkan hubungan antara Mesir dan Punt. Selain itu terbuka juga hubungan antara Mesir dan Mesopotamia melalui Laut Merah – pesisir pantai selatan Arab – Teluk Persia dan hubungan itu pun dapat terjadi melalui lembah Sungai Nil ke utara menuju Laut Tengah.⁴²

Berdasarkan keterangan yang ada di dalam kitab *Jataka* menuliskan mengenai perdagangan dengan Babylonia dan Yunani melalui para pedagang laut. Sebagai contoh burung merak yang di kirim ke Babylonia melalui para pedagang

³⁹ C. A. Ward, *Sacred and Secular: Ancient Egyptian Ships and Boats* (Dubuque: Kendall/Hunt Publishing Company, 2000), 45-58.; P. Lipke, "Retrospective of the Royal Ship of Cheops." *Sewn Plank Boats*, ed. S. McGrall dan E. Kentley (Greenwich: National Maritime Museum, 1984), 19.; R. Steffy, *Wooden Ship Building and the Interpretation of Shipwreck* (College Station: Texas A&M Press, 1994), 27.

⁴⁰ Hornell, *Sea-trade in Early Times*, 214-215.

⁴¹ B. Landström, *Ships of the Pharaohs: 4000 Years of Egyptian Shipbuilding* (New York: Doubleday, 1970), 122-127.; D. Jones, *Egyptian Bookshelf* (London: British Museum Press, 1995), 53-56.

⁴² G. P. Gilbert, *Ancient Egyptian Sea Power* (Canberra: Sea Power Centre – Australia Department of Defence, 2008), 83.

laut. Komoditas lainnya adalah beras, tekstil, gading gajah, emas, dan bahkan gajah dimana barang dagangan ini dijual di pasaran Laut Tengah. Hal ini diperkuat dengan penemuan bukti arkeologi yaitu balok kayu India yang ditemukan di Istana Nebuchadnezar Nimrud (604-562 SM) beranggapan bahwa barang dagang yang tertera di dalam kitab *Jataka* diperdagangkan pada masa ini. Bagaimanapun, perdagangan yang ada di Barat telah membuat perdagangan di kota India menjadi eksis.⁴³

Hipotesa kedua adalah dengan mempekerjakan para pembuat kapal dari Teluk Persia untuk membuat kapal di India. Perkembangan ilmu perkapalan dan pelayaran di India dan Cina⁴⁴, dengan pembangunan jung-jung untuk laut lepas yang mampu mengangkut 600 hingga 700 penumpang, dan pembuatannya memakai teknik yang digunakan di Teluk Persia.⁴⁵ Mengingat hubungan antara India dengan Persia dan Laut Tengah telah terjadi sejak tahun 3000 SM dan perpindahan orang di daerah pelabuhan pun sering terjadi maka kemungkinan ini dapat saja terjadi. Namun, sampai saat ini tidak ditemukan sisa-sisa bengkel atau galangan kapal di India sebagai bukti bahwa orang-orang dari Teluk Persia dipekerjakan di India untuk membuat kapal.

Hipotesa ketiga, bahwa pelayaran orang-orang India yakni dengan menumpang kapal-kapal dari pedagang di Teluk Arab, Laut Merah, Mesopotamia atau bahkan dari Asia Tenggara. Catatan-catatan bangsa Maurya yang berasal dari

⁴³ Phracharaphorn Phanom van Na Ayudhya, "Suvarnabhumi in Ancient International Trade: Tracing the Flow of Commodities according to Greek Accounts and Evidences from the Bay of Bengal." *Asian Economic History Conference*, (Tokyo: Hitotsubasi University, 2012), 1

⁴⁴ Wang Gungwu, "The Nanhai Trade, A Study of the Early history of Chinese Trade in the South China Sea, *JMBRAS*, 1958, 31(2).

⁴⁵ Paul Pelliot, "Quelques Textes Chinois Concernant L'Indochine Hindouisee," *Études Asiatique*, PEFEO, 1925: 446-481.

abad ke-3 SM mengatakan bahwa Raja Chandragupta membentuk suatu markas besar angkatan laut, dan departemen kelautan.⁴⁶ India memiliki hubungan dengan Romawi dan Yunani terutama karena bahan katun yang dihasilkan India.⁴⁷ Selain itu di bidang militer dibuktikan ketika para pelayar dari Romawi datang ke India dengan menggunakan armada kapalnya. Keterkaitan diantara mereka berdua terutama ketika Romawi mengikutsertakan para pemanah yang disebut *Yavana* dan para penguasa India terutama di bagian utara mempekerjakan para pemanah ini untuk melawan serangan Parthia dan Sasaniyah. Sehingga menciptakan hubungan diplomatic yang erat antara India dan Romawi. Sekitar tahun 20 SM, seperti yang dijelaskan oleh Strabo, Raja Pandyas dari India mengirimkan duta besarnya dari pantai Koromandel kepada Augustus untuk mencari sekutu – yang merupakan duta besar pertama dari sekian banyak duta besar yang dikirim dari India dan gajah-gajah India digunakan dalam peperangan Suriah bagi Romawi.⁴⁸

India memang memiliki suatu jaringan perdagangan yang dibentuk terutama pada masa kerajaan Maurya dan peninggalan stupa-stupanya di bagian pantai barat India, bahwa ada satu jalur perdagangan dari Bellary ke arah selatan pantai barat India dan dari Sopara dan Bharuch. Sedangkan di pantai timur

⁴⁶ Para pekerja pada masa kekuasaan Chandragupta dibagi menjadi beberapa bagian salah satunya adalah pekerja kayu. Mereka bukan hanya tukang kayu, dan pembuat lemari, melainkan membuat bajak, pembangun rumah dan bangunan, perahu dan berbagai jenis peralatan dari kayu. Mengenai kegiatan perdagangan India terutama mengenai teknologi perkapalan masa Chandragupta bahwa diantara kegiatan yang dilakukan oleh para pedagang dan aktivitas perdagangan, para pedagang mengangkut barang dagang mereka untuk diangkut ke sungai besar dan bergabung bersama caravan untuk membawanya menuju negara lain. lihat Randhwa, *A History of Agriculture in India Volume I*, 346-348.

⁴⁷ Rapson, *The Cambridge History of India*, 363

⁴⁸ Dick-Read, *Penjelajah Bahari*, 40-41.; Hubungan India – Yunani juga ditunjukkan dengan ditemukannya koin perak *Indo-Greek* dengan gambar Sophytes seorang pangeran dari Punjab (300 SM) yang menggunakan helm bercorak Yunani. Lihat Randhwa, *A History of Agriculture in India*, I, 349

ditemukan jalur perdagangan dari Amarawati sepanjang Bhattirpolu pada masa Asoka hingga ke Tamluk.⁴⁹ Pendapat tersebut diperkuat dengan adanya persamaan bentuk pembuatan kapal-kapal di pantai barat dengan Konkan, Baluchistan, Sindh, Kutch, dan Kathiawar yang hampir serupa dengan pembuatan perahu di Arab.⁵⁰ Persebaran prasasti-prasasti masa Asoka menunjukkan adanya percampuran didaerah Raichur dan Kurnol yang merupakan daerah Karnataka dan Andhra Pradesh. Selanjutnya adanya prasasti-prasasti yang letaknya dekat pertambangan emas menunjukkan adanya hubungan erat dengan perdagangan.⁵¹

Pada masa raja-raja Satavahana jalur perdagangan lebih berkembang dengan ditemukannya gua-gua disepanjang lembah Godavari dan lembah Krishna. Selanjutnya jalur perdagangan dari Kalyan ke Nasik melalui Thalgaat hingga Maheswar,⁵² kemudian ke Bharuch hubungan melalui Ajanta ke Paithan dan ke Ter selanjutnya ke arah timur. Selanjutnya kitab-kitab Buddhist menyebutkan hubungan pelabuhan-pelabuhan di India dengan Svarnabumi yang di duga sebagai Burma.⁵³ Selanjutnya pada masa Satavahana ditemukan 800 gua bersifat agama Buddha yang memiliki prasasti-prasasti yang memberikan informasi mengenai pembangunannya dan penyumbang-penyumbang dari berbagai tempat dan periode. Dari informasi tersebut diperoleh gambaran bahwa agama Buddha

⁴⁹ C. Maloney, *The Effect of Early Coastal Sea Traffic on the Development of Civilization in South India* (Pennsylvania: University Pennsylvania, 1968), 286.

⁵⁰ James hornel, *The Originis and Ethnological Significance of Indian Boat Designs* (Calcutta: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, 1920) 139.

⁵¹ Praba Himansu Ray, *Monastry and Guild*. (Delhi, 1986), 30.

⁵² Himanshu, *Monastry and Guild*, 31.; Moti Chandra, *Trade and Trade Routes in Ancient India* (New Delhi, 1977), 103.; Persebaran koin Indo-Greek yang dilakukan sejak masa Maurya mengalami perkembangan yang cukup berarti pada masa Satavahana. Hal ini menunjukkan bahwa hubungan India dengan Laut Tengah semakin erat. lihat Randhwa, *A History of Agriculture in India Volume I*, 388.

⁵³ B. C. Law, *Geography of Early Buddhism* (London, 1932), 70.

mempunyai peran dalam perkembangan pemukiman Dengan ditemukan mata uang yang tersebar di wilayah Sopara, Bhokardan dan daerah-daerah timur Dekan lainnya menunjukkan adanya perkembangan jalur perdagangan India.⁵⁴

Dalam naskah Tandulanali Jataka disebutkan mengenai Bodhisattva yang menceritakan raja Varanasi membeli kuda, gajah, permata, dan emas. Selain itu disebutkan adanya penggunaan kuda sebagai transportasi ke Varanasi untuk berdagang. Dari kitab tersebut diperoleh suatu gambaran bahwa seorang tokoh Bodhisattva dikaitkan dengan pemimpin pedagang di Varanasi. Selanjutnya dari kitab-kitab tersebut diperoleh mengenai cara berdagang, baik melalui darat maupun melalui laut. Apabila diperhatikan kitab Periplus diperoleh penjelasan jalur perdagangan perdagangan India dengan kerajaan-kerajaan bagian barat dari India hingga Afrika dan Roma. Selanjutnya perdagangan ke arah selatan disebutkan dalam prasasti-prasasti berbahasa Brahmi yang ditemukan di India maupun Srilanka. Beberapa mata uang Satavahana berukiran perahu-perahu yang ditemukan di Kondapur memberi gambaran bahwa pelayaran memegang peran penting pada masa itu.⁵⁵

Pada abad ke-3 SM di India perdagangan telah cukup maju dengan adanya perserikatan pedagang-pedagang yang disebut dengan gilda. Gilda ini merupakan suatu ciri khas dalam perekonomian masa itu. Pada masa pemerintahan Asoka, gilda-gilda ini berkembang karena di dukung oleh agama Buddha. Perdagangan India mulai meluas di antaranya ke arah barat, selatan India tetapi juga disebutkan ke arah timur India. Hubungan yang telah terjalin antara India dan

⁵⁴ Ferdinandus, *Hubungan India Kuno dengan Asia Tenggara*, 2.

⁵⁵ Himansu, *Monastery and Guild*, 107-120.

Laut Tengah telah menyebabkan perdagangan “bahan-bahan mewah” melejit.⁵⁶ Beralih ke daerah timur India, berdasarkan pada literatur Buddhis yang memperlihatkan bahwa masyarakat India kuno terutama di daerah timurnya sangat tertarik dengan aktivitas kemaritiman, pelayaran samudera dalam waktu enam bulan lamanya pada masa awal kemunculan Buddha. Sejak kontak pertama antara Asia Barat, Roma, Cina dan Asia Tenggara. India mengirimkan pedagang dan misionarisnya ke beberapa tempat dan pada masa pemerintahan Darius yang Agung dari Persia, Yunani dan India telah melakukan kontak pertama pada 510 SM. Setelah mengetahui kinerja angin Muson pada abad pertama Masehi perahu dari Roma berperan untuk menyebrangi Samudera Hindia.⁵⁷

Perdagangan antara Eropa dan Mesopotamia dengan India dimulai sejak abad ke-4 SM. Semenjak invasi yang dilakukan oleh Alexander I (327-325 SM), Saat Alexander membawa pasukannya kembali menuju Yunani, Alexander membagi pasukannya menjadi tiga bagian. kelompok pertama kembali melalui jalur darat, kelompok kedua menyusuri dan mengamati garis pantai, dan yang terakhir menemukan sarana menyebrangi laut untuk kembali ke Alexandria.

⁵⁶ Jean Filliozat, “Les États Hindouises d’Indochine et d’Indonesie.” oleh George Coedes, *Journal Asiatique*, 1949a: 366-369.; Perdebatan mengenai “bahan-bahan mewah” yang dimaksud berkisar diantara rempah-rempah dan emas. Namun, berdasarkan pernyataan yang dibuat oleh Sylvain Levi, bahwa emaslah yang menarik orang India ke Timur Jauh.; Coedes, *The Indianized*, 20; Beberapa pelabuhan-pelabuhan penting pada masa itu adalah Broach, Arikamedu, Kaverippattinam, Taxilia, Tamralipti. Perdagangan sangat ramai dengan negara-negara di bagian barat India seperti Peradaban Yunani, Romawi dan negara-negara sekitarnya. Perdagangan antara India dengan Romawi telah membuka jaringan perdagangan India dengan Asia Tenggara yang diakibatkan adanya permintaan rempah-rempah dari Romawi dan India telah kehilangan sumber emas di Siberia yang disebabkan terputusnya jalan-jalan kafilah yang disebabkan oleh perpindahan bangsa-bangsa pada masa itu. Lihat Romila Thapar, *A History of India Volume I* (New York, 1981) 109-135.

⁵⁷ Patit Paban Mishra, “India – Southeast Asian Relations,” *Teaching Southeast Asia*, (2001), 1 (1): 105.; Pelayaran menuju India selain disebabkan oleh ekspansi Darius tahun 513 SM dari Persia untuk menaklukan Lembah Indus, Hecataeus Miletus tahun 500 SM mengakui gagasan bahwa bumi berbentuk seperti sebuah piringan, dimana Eropa dan Asia berukuran sama. Lihat T. Suárez, *Early Mapping of Southeast Asia* (Singapore: Periplus Edition (HK) Ltd., 1999).

Kelompok terakhir dikenal karena pencapaiannya mengenai pengetahuan navigasi Hippalus yakni memanfaatkan angin muson dari pelaut lokal. Istilah ‘Hypalus’ digunakan dalam Era Helenistik untuk merujuk angin dan selama masa kekaisaran Romawi istilah itu diubah menjadi Hippalus. Paparan pengetahuan untuk rute langsung perdagangan maritim mungkin diperkenalkan oleh Himyarite, sebuah kerajaan kuno Yaman atau Kerajaan Askum di Laut Merah yang mengoperasikan perdagangan maritim dengan para pedagang India pada abad ke-1 SM. Penggunaan Hippalus telah membuka kontak antara provinsi Romawi Aigiptos (Mesir) dengan India dari abad ke-1 SM. Pelabuhan Laut Merah seperti Berenice, kapal-kapal besar melintasi Samudera Hindi menuju kerajaan-kerajaan di India bagian selatan seperti Pandya, Chola, dan Cheras.⁵⁸

Di dalam teks *Mahaniddaesa* dikatakan bahwa perdagangan India di daerah timur; Kalamukha, Suvarnabhumi, Vessunga, Vepatha, Takkola, Tamali, Tambapanni dan Jawa. Tempat pertama dapat dikategorikan sebagai Arakan dan dataran rendah Burma.⁵⁹ Orang-orang India memang memiliki suatu jaringan dagang yang luas, namun permasalahan mereka tidak memiliki teknologi perkapalan yang mumpuni untuk pelayaran laut atau hanya sekedar menyusuri garis pantai merupakan masalah lain. Akan tetapi, mengenai sebab-sebab

⁵⁸ Seiring dengan hal ini, telah bertambahnya pengetahuan tentang sumber komoditas yang signifikan seperti lada, emas, cangkang kura-kura, gading, dan timah yang dikuasai oleh orang-orang Arab, India dan pedagang lokal Asia Tenggara. Lihat D. Saraya, *History of the Indian Ocean* (Bangkok: Muang Boran Publishing, 2011).; Para pedagang berlayar melewati samudera dengan berharap memperoleh keuntungan dari Varanasi, Vidhea dan Champa (Bhagalpur). Lihat Madan Mohan Singh, “India’s Oversea Trade as Known from the Buddhist Cannons.” *IHQJ*, 1963, Vol . XXXVII, (ed.) Nirakar Mahalik, “Maritim Trade of Ancient Orissa.” *Orissa Review*, 2004 : 39.

⁵⁹ Majumdar, “Suvarnadvip,” *IHQJ*, 1963, vol. XXXVII, (ed.) Mahalik, “Maritim Trade.” 39.; Tamali berdasarkan identifikasi yang dilakukan Sylvain Levi dikategorikan sebagai Tamralinga di Semenanjung Malaya. Lihat P. T. Srinivas Iyengar, “The Trade of India.” *IHQJ*, (1927), II, (ed.) Mahalik, “Maritim Trade.” 39.

pelayaran orang India ke Asia Tenggara sudah tentu diawali dengan perdagangan dan dari ketiga kemungkinan tentang bagaimana orang-orang India dapat sampai ke Asia Tenggara, semua kemungkinan tersebut dapat saja terjadi untuk kasus pelayaran orang-orang India. Maka dengan mengambil kesimpulan G. R. Tibbets:

“Mayoritas ilmuwan abad ke-19 merasa sangat yakin bahwa bangsa India bukanlah bangsa pelaut, mengandung kebenaran yang kukuh”.⁶⁰

Dengan mengambil kesimpulan dari sebab-sebab tersebarnya peradaban India dikarenakan adanya suatu hasil dari usaha-usaha untuk berdagang⁶¹ dan semangat penyebaran agama Buddha⁶² yang didukung dan didominasi oleh pelayaran samudra meskipun orang-orang India sendiri tidak memiliki kemampuan membuat teknologi kapal untuk pelayaran samudera.

3.2. Sekolah dan Sekte Ajaran Buddha

3.2.1. Sthaviravada atau Theravada

Sumber yang memberikan deskripsi awal tentang ajaran Buddha dapat ditemukan dalam literatur Pali milik sekolah Theravada, sekolah yang dikatakan sebagai sekolah Buddha tertua atau dapat dikatakan bahwa sekolah inilah yang dianggap sebagai sekolah ortodok dari ajaran Buddha. Sekolah ini mengakui bahwa Buddha memiliki sifat sebagai seorang manusia dan Buddha sering digambarkan memiliki kelemahan sebagai seorang manusia, meskipun ia juga

⁶⁰ G. R. Tibbets, “Pre-Islamic Arabia and South East Asia” dalam Jurnal *The Royal Asiatic Society*, Vol. XXIX (3) 1956: 192.

⁶¹ Sylvain Lévi, “Les ‘Marchands de mer’ et Leur Role dans le Bouddhisme Primitif”, *Bulletin de l’Association Francaise des Amis de l’Orient*, (1929), 7: 19-39.

⁶² Sylvain Lévi, “Manimekhalâ, divinité de la mer”, *The Indian Historical Quarterly*, (1930), 6 (4): 282.; Lévi, “On Manimekhalâ, the ‘Guardian Deity of the Sea’”, *IHQ*, (1931b) 7: 173, 371.

diakui sebagai manusia yang memiliki kualitas yang luar biasa sebagai seorang manusia.⁶³ Ajaran Buddha yang diajarkan di sekolah ini masih dalam bentuk yang sangat sederhana. Sekolah Sthaviravada ini meminta kita untuk 'menjauhkan diri dari segala yang jahat, untuk mengumpulkan semua yang baik dan untuk memurnikan pikiran kita'. Hal-hal ini dapat dicapai dengan praktek yang disebut sila, samadhi, dan prajna. Sila atau perilaku yang baik adalah hal yang sangat dasar dari semua kemajuan dalam kehidupan manusia. Sebuah rumah tangga harus menjauhkan diri dari pembunuhan, pencurian, dusta, perilaku seksual yang salah dan semua minuman memabukkan. Jika ia menjadi seorang bhikkhu, ia harus mengamati empat aturan yang tersisa dari perilaku yang baik untuk rumah tangga dan menahan diri lebih jauh dari menggunakan karangan bunga atau dekorasi pribadi; ia harus menghindari kursi yang lembut dan tempat tidur, tidak harus menggunakan emas atau perak, atau menonton tarian, atau menghadiri konser atau pertunjukan, atau makan setelah tengah hari. Kadang-kadang perilaku yang baik juga digambarkan dengan menahan diri dari cara-cara hidup yang jahat (*dasa akusalakarmapatha*), yaitu, pembunuhan, pencurian dan perilaku seksual yang salah; kepalsuan, fitnah, ucapan kasar dan bicara yang sia-sia; keserakahan,

⁶³ Dia diceritakan di beberapa bagian Catuma-sutta sebagai Devatideva, namun di sisi lain Buddha diceritakan dia tidak sabar dengan perilaku beberapa bhiksunya, ia menolak perilaku bhikkhu seperti rakyat yang tidak disiplin, seperti suara para nelayan di pasar ikan. Dia juga memiliki kelemahan sebagai manusia ketika ia mengatakan bahwa ia berusia delapan puluh tahun dan bahwa ia memiliki rasa sakit di punggungnya. Lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 101.; Devatideva dapat disamakan dengan istilah "*The chief god of all the gods*". Lihat Monier Monier-Williams, *Buddhism: In its Connexion with Brahmanism and Hinduism and in its Contrast with Christianity* (London: John Murray, Albemarle Street, 1889), 153.

sakit-akan dan pandangan filosofis yang salah. Samadhi, meditasi, harus dicapai dengan salah satu cara dari empat puluh jenis meditasi.⁶⁴

Filosofi dari sekolah ini sangat sederhana, semua fenomena duniawi tunduk kepada tiga karakteristik – mereka disebut Anitya, tidak kekal dan sementara; dukkha, atau penderitaan; dan anatma, yaitu tidak ada diantaranya yang dapat dikatakan sendirian, tidak ada yang substansial, tidak ada yang permanen. Semua hal senyawa yang terdiri dari dua elemen – nama, bagian non-materi, dan rupa, bagian materi. Mereka lebih lanjut digambarkan sebagai sesuatu yang tiada tetapi terdiri dari lima kelompok konstituen (*skandha*), yaitu, rupa, kualitas material, dan empat non-material kualitas-sensasi (*vedana*), persepsi (*Sanjna*), struktur jiwa (*samskara*), dan kesadaran (*vijnana*). Unsur-unsur ini juga diklasifikasikan menjadi dua belas organ dan objek rasa (*ayatanani*) dan delapan belas dhatu. Hal ini terdiri dari enam organ indera; mata, telinga, hidung, lidah, tubuh dan pikiran dan objek yang sesuai dengan akal, yaitu; objek material, suara, bau, rasa, hal nyata dan segala sesuatu yang dapat ditangkap hanya dengan pikiran (*dharmayatana*). Dalam klasifikasi terakhir, harus menambahkan enam kesadaran

⁶⁴ . Tujuan dari meditasi ini adalah untuk menjaga pikiran seseorang agar berada dalam keadaan yang seimbang dan sempurna sehingga memungkinkan untuk mendapatkan pengetahuan benar berdasarkan seharusnya. Hal ini dilakukan dengan cara membudidayakan pengetahuan. Membudidayakan pengetahuan (*prajna*) membantu seseorang memahami dalam satu waktu yang sama mengenai Empat Kebenaran Mulia dan Hukum Asal-mula Ketergantungan, yang mencoba menjelaskan fenomena kehidupan dengan menunjukkan keterkaitan hidup yang sebelumnya dan dengan yang berikutnya. Karma, tindakan individu, peraturan semua kehidupan, dan seluruh alam semesta terikat oleh itu, sehingga karma adalah seperti poros dari roda kereta yang bergulir. Lihat Banerjee, “Principal Schools and Sects of Buddhism: India”, 101-102.

ke daftar dua belas ayatana, yaitu, kesadaran mata, telinga, hidung, lidah, tubuh dan pikiran dan dengan demikian tiba di delapan belas dhatu.⁶⁵

Dalam Abhidhammattha-sangaha, (sekitar abad ke-8 s/d abad ke-12 M) filosofi psiko-etika sekolah ini, Anuruddhacarya, seorang penulis, memberikan keterangan empat kategori utama sebagai berikut: kesadaran (*citta*), sifat mental (*caitasika*), kualitas materi (*rupa*), dan nirwana. Kesadaran diklasifikasikan menjadi delapan puluh sembilan jenis (121 jenis menurut klasifikasinya), sifat mental menjadi lima puluh dua, dan kualitas materi berjumlah dua puluh delapan. Nirwana adalah tempat bahagia yang bebas dari nafsu, sakit dan khayalan; pada kenyataannya adalah tempat yang tidak dapat digambarkan.⁶⁶

Apabila seorang individu memahami hakikat dari segala sesuatu, ia mencoba untuk meninggalkan kehidupan duniawi karena ia menemukan tidak ada yang berarti di dalamnya. Dia menghindari dua hal, baik mengumbar kesenangan indera dan penyiksaan diri, mengikuti Jalan Tengah (*Madhyama-pratipat*), dan kehidupannya sesuai dengan Jalan Mulia Berunsur Delapan yang terdiri dari Pandangan Benar, Ketetapan Benar, Perkataan Benar, Tindakan Benar, Penghidupan Benar, Usaha Benar, Perhatian Benar, dan Konsentrasi Benar. Ia menyadari bahwa semua penderitaan duniawi adalah karena keinginan atau mendambakan *Ursna* dan bahwa ada kemungkinan baginya untuk membawa penderitaannya berakhir dengan mengikuti Jalan Mulia Berunsur Delapan. Ketika

⁶⁵ Oleh karena itu, sekolah ini adalah sekolah Buddha yang paling ortodoks dan memiliki konsepsi yang majemuk dari unsur alam semesta. Lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 103.

⁶⁶ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 103.; Abhidharma merupakan bagian terpenting dari pengajaran sekolah Theravada dimana terdapat 3 bagian terpenting dari Abhidharma; Fisik, Mental, dan Kesadaran. Lihat 1981 P. M. Williams, "On the Abhidharma Ontology", *Journal of Indian Philosophy*, 9 (1981), 227-257.

ia mencapai keadaan yang sempurna dengan adil, ia menjadi 'manusia berharga', atau Arahat.⁶⁷

3.2.2. Mahisasaka

Kebingungan yang berkaitan dengan sekolah ini adalah banyak pihak yang memiliki wewenang dan sebagian besar disebabkan oleh kenyataan bahwa terdapat dua kelompok sekolah ini yang menonjol di dua periode yang berbeda. Menurut sumber Pali, menurut Vajjiputtaka sekolah ini berasal dari sekolah Sthaviravada dan memunculkan Sarvastivada, sementara Vasumitra mengatakan bahwa sekolah ini berasal dari Sarvastivada. Sebelumnya Mahisasaka mungkin dapat ditelusuri kembali dalam teks Purana, seperti yang disebutkan sebelumnya, tidak diizinkan untuk pengambilan keputusan di dalam Konsili Pertama Rajagrha. Sekolah ini juga menyebar ke Sailan. Dalam bait pengantar dari *Jatakaatthakatha* dikatakan bahwa penulis dibujuk untuk menulis bersama Buddhadeva, seorang sahabat yang lahir di dalam tradisi Mahisasaka. Seperti Theravada, Mahisasaka sebelumnya percaya pada pemahaman simultan kebenaran. Bagi mereka masa lalu dan masa depan tidak ada, sedangkan kesembilan dharma *asamskrta* dilakukan. Mahisasaka awalnya seperti Theravada, mempercayai keberadaan masa lalu dan masa depan, namun tidak mempercayai periode diantara keduanya '*antharabhava*'. Sangat menarik untuk dicatat bahwa Mahisasaka kemudian

⁶⁷ 'Kehidupan dimana semua kelahiran merupakan bagian akhir, di mana kehidupan suci sepenuhnya tercapai, di mana semua yang harus dilakukan telah dilakukan, dan tidak ada lagi yang kembali ke kehidupan duniawi.' Lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 103-104.

bertentangan pandangan dengan Sthaviravada. Seperti Sarvastivada, mereka percaya pada keberadaan masa lalu, masa depan dan antara-bhava.⁶⁸

3.2.3. Sarvastivada

Sekolah Sarvastivada adalah salah satu sekolah diantara sekolah-sekolah Buddhis yang mengadopsi bahasa Sansekerta sebagai media sastra mereka. Sekolah Sarvastivada memiliki kedekatan dengan Sthaviravada. Dengan menurunnya pengaruh Sthaviravada di India, sekolah ini menanggung beban perjuangan melawan tradisi Mahayana. Acarya Vasubandhu, penulis dari Abhidharmakosa, berasal dari sekolah ini sebelum akhirnya berpindah kepada ajaran Mahayana akibat pengaruh saudaranya Asanga. Sekolah ini berkembang di India terutama daerah Punjab dan perbatasan provinsi barat laut (sekarang Pakistan) dan Kaniska (abad ke-1 Masehi) adalah seorang raja yang menjadi pelindung sekolah itu. Pada masa pemerintahannya konsili diadakan dan dikatakan bahwa konsili ini diselenggarakan di bawah bimbingan dari Vasumitra, teks-teks Buddhis dari Sutra, Vinaya dan Abhidharma diperintahkan untuk diukir pada lembaran tembaga dan disimpan di dalam stupa. Namun, lembaran yang terukir ini masih belum ditelusuri.⁶⁹

Ketika Menandros (Menander, Milinda) memeluk ajaran Buddha akibat diskusinya dengan Nagasena, Milinda memperbaiki keadaan ajaran Buddha di

⁶⁸ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 104-105.; Bhikkhu Analayo, "The First Sangiti and Theravada Monasticism", *Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies (SIJBS)*, vol. IV (2015), 3.

⁶⁹ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 105.; Analayo, "The First Sangiti and Theravada Monasticism", 3.; Mengenai perkembangan sekolah Buddhis di Punjab, lihat juga L. Petech, *Northern India according to the Shui-Ching-Chu* (Rome, 1950), 63-80.

India dengan bantuan dari Nagasena. Sebuah karya yang dinamakan “Pertanyaan raja Milinda”, juga terdapat di dalam terjemahan Cina yang diterjemahkan pada abad ketiga, keempat, dan kelima Masehi. Versi kedua dilakukan oleh seseorang yang tidak diketahui identitasnya dan diperkirakan pada 317 dan 420 M, dimana keduanya memiliki perbedaan, yang satu telah selesai diterjemahkan, sedangkan yang satu lagi belum selesai. Tetapi keduanya dikenal sebagai “Sutra dari Bhikkhu Nagasena”. Keduanya dianggap sebagai naskah asli yang mengandng dialek India, dan merepresentasikan doktrin dari sekolah Sarvastivada.⁷⁰

Keyakinan bahwa segala sesuatu ada (*sarvam asti*), dianjurkan oleh sekolah ini mungkin kembali kepada pengertian Samyutta-Nikaya di mana ekspresi, *sabbhum atthi*, terjadi. Ini adalah kepercayaan yang diberikan oleh sekolah ini. Seperti Sthaviravada, Sarvastivada adalah kaum realis umat Buddha. Mereka percaya masa sekarang berkaitan dengan masa lalu dan masa depan. Seperti sekolah Vatsiputriya, Sammitiya dan sebagian sekolah yang berasal dari garis keturunan Mahasamghika, mereka memberontak terhadap dominasi Arahata yang telah mencapai posisi yang unggul, tak tertandingi di antara kalangan Sthaviravada. Seperti Sthaviravada, Sarvastivada juga membantah kekuatan transenden yang dianggap berasal dari Buddha dan Bodhisattva oleh sekolah Mahasamghika. Hal itu adalah kepercayaan mereka bahwa kehidupan suci sangat memungkinkan bagi dewa dapat memiliki kekuatan gaib. Mereka mempercayai adanya *antara-bhava*. Mereka menyatakan bahwa Bodhisattva masih sebagai

⁷⁰ Pertanyaan dan diskusi Menander dengan Nagasena, lihat *Milindapanha*, (ed.) V. Treckner (London, 1880).; lihat juga dalam terjemahan bahasa Inggris oleh T. W. Rhys Davids (London, 1890). Untuk keterangan doktrin Sarvastivada yang diambil dari *Milindapanha*, lihat Demieville, “Les versions, chinoises du Milindapanha”, 1-259.

orang biasa (*prthag-jana*) dan bahkan Arahata tidak bebas dari efek tindakan masa lalu dan masih harus tetap belajar.⁷¹

Mereka mempercayai *nairatmya*, tidak adanya zat yang kekal di dalam diri individu, meskipun mereka mengakui realitas permanen dari semua hal. Seperti Sthaviravada, mereka percaya pada pluralitas elemen di alam semesta. Menurut mereka, ada tujuh puluh lima elemen, tujuh puluh dari elemen itu tergabung dalam *samskrta*, dan ada tiga elemen yang tidak tergabung disebut *asamskrta*; diantaranya *akasa* atau ruang, *pratisarikhyanirodha*, atau penghentian melalui pengetahuan, dan *apratisarikhyanirodha*, atau penghentian yang tidak melalui pengetahuan, tetapi melalui proses alami dari tidak adanya kondisi yang diperlukan. Tujuh puluh dua dharma *samskrta* dibagi menjadi empat kelompok: rupa, atau materi yang berjumlah sebelas jenis, termasuk salah satunya yang disebut *avijnapti-rupa*, tindakan nyata dalam bentuk penekanan terhadap jiwa; citta dan pikiran. Empat puluh enam dharma berhubungan dengan jiwa (*citta-samprayukta dharma*) dan empat belas dharma yang tidak terhubung dengan pikiran (*eittaviprayukta*), yang terakhir menjadi golongan dari yang semula tidak digolongkan sebagai bagian dari mental atau material, walaupun tidak mungkin aktif tanpa dasar mental atau material. Tujuh puluh lima elemen tersebut dihubungkan dengan hubungan kausal. Menurut sebagian pengikutnya, sekolah ini juga disebut sebagai Hetuvadin.⁷²

⁷¹ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 106.

⁷² Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 106-107.

3.2.4. Haimavata

Banyak yang memberikan pendapat dan menunjukkan bahwa sekolah Haimavata awalnya terletak di daerah Himalaya. Vasumitra, menyebutkan bahwa Haimavata adalah pewaris dari sekolah Sthaviravada, tetapi dalam sumber lain seperti Bhavya dan Vinitadeva memandang sekolah ini sebagai cabang dari sekolah Mahasamghika. Seperti sekolah Sarvastivada, Haimavata percaya bahwa Bodhisattva adalah manusia biasa, tetapi tidak seperti Sarvastivada, mereka mengatakan bahwa para dewa tidak bisa menjalani kehidupan suci brahmacarya dan bidah tidak bisa memiliki kekuatan ajaib.⁷³

3.2.5. Vatsiputriya – Sammitiya

Sekolah Vatsiputriya yang dengan keberadaannya, sub-sekte Sammitiya telah berhasil diidentifikasi, dikelompokkan berbeda di antara umat Buddha dengan pertimbangan pembelaan mereka tentang pada teori pudgala. Sekolah ini mempercayai ayat-ayat dalam kitab suci yang mengandung kata pudgala dan berpendapat bahwa, tanpa adanya pudgala, kelahiran kembali tidak bisa direnungkan.⁷⁴ Pembelaan terhadap ajaran ini, Vatsiputriya-Sammitiya mengutip sutra dimana Sang Buddha menyatakan bahwa terdapat lima Skandha.⁷⁵

Vasubandhu di dalam Abhidharmakosa menolak pandangan ini. Pudgala itu, menurut Vatsiputriya, itu tidak sama, atau berbeda dari skandha. Seperti

⁷³ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 107.

⁷⁴ Tentang teori Pudgala, lihat Bhikkhu Thich Thien Chau, *The Literature of the Personalists (Pudgalavadins) of Early Buddhism* (terj.) S. Boin-Webb (Ho Chi Minh City, Buddhist Research Institute, 2000); lihat juga L. C. D. C. Priestley, *Pudgala Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self* (Toronto: Centre for South Asian Studies, University Toronto, 1999).

⁷⁵ S. Collins, *Selfless Persons* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 164-165

Sarvastivada, mereka percaya bahwa status sebagai Arahat bisa jatuh dan bahwa bidah juga bisa mencapai kekuatan ajaib. Dewa, menurut sub-sekte Vatsiputriya, Sammitiya, tidak bisa berlatih tentang kehidupan suci. Mereka juga percaya *Antara-bhava*, dan seperti para pengikut Abhidharma, percaya pada tahap antara trans pertama dan kedua dari Sautrantika, di mana vitarka, yang merupakan aplikasi pertama dari pikiran, menghilang, tapi vicara, atau refleksi melanjutkan sisanya. Seperti Mahisasaka, mereka percaya pada lima faktor dari Jalan Mulia. Dikatakan bahwa selama pemerintahan Harsa, sekolah dilindungi oleh adiknya, Rajyasri. Para pengikut sekolah ini juga disebut Avantika.⁷⁶

3.2.6. Dharmaguptika

Sekolah Dharmaguptika memisahkan diri dari Mahisasaka dengan alasan perbedaan pendapat mengenai 'hadiah' kepada Buddha atau kepada sangha. Sekolah Dharmaguptika memberikan hadiah kepada Sang Buddha dan sangat menghormati stupa Buddha seperti yang terlihat jelas pada peraturan mereka di dalam Vinaya. Seperti Mahisasaka, mereka juga percaya bahwa Arahat bebas dari nafsu dan bidah tidak bisa mendapatkan kekuatan supranatural. Sekolah Dharmaguptika populer di Asia Tengah dan Cina, dan memiliki Sutra, Vinaya dan Abhidharma sendiri.⁷⁷

Di dalam vinaya Dharmaguptaka, Vinayamatra, dan di dalam vinaya Theravada, setelah Ananda menyebutkan bahwa Buddha mengizinkan untuk

⁷⁶ Avantika atau warga Avanti. Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 107-108.

⁷⁷ Aturan Pratimoksa diikuti di biara-biara Cina. Lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 108.

menghapuskan aturan-aturan kecil⁷⁸ di dalam vinaya yang telah mengarahkan kepada diskusi diantara para bhikkhu yang mengusulkan beragam interpretasi tentang aturan kecil. Diskusi tentang aturan kecil ini di dalam vinaya Dharmaguptaka, Vinayamatrka, dan vinaya Mahisasaka terus berlangsung setelah mereka berhasil menyelesaikan catatan-catatan tentang Konsili Pertama yang terlebih dahulu mendiskusikan hasil diskusi dari Mahakassapa dan biarawan Purana. Purana juga dijadikan sumber dan ditampilkan di dalam vinaya Theravada, yang melaporkan bahwa ia lebih suka mengingat Dharma dan Vinaya dengan apa yang telah mereka dengar.⁷⁹

3.2.7. Kasyapiya

Sekolah Kasyapiya hanya memiliki sedikit perbedaan dengan sekolah Sarvastivada dan Dharmaguptika dan lebih dekat dengan sekolah Sthaviravada. Oleh karena itu mereka juga disebut Sthavariya. Sedangkan di dalam sumber-sumber Tibet menyebut mereka sebagai Suvarsaka. Kasyapiya memodifikasi sebagian poin dalam Sarvastivada, Kasyapiya terutama

⁷⁸ Aturan kecil ini merupakan suatu celah yang dapat menciptakan pertentangan dan tidak keharmonisan dalam ajaran monastik Buddha. Tentang hal ini, maka para biarawan berkumpul jika mereka memiliki keraguan maupun segala sesuatu yang tidak pasti tentang Buddha, Dharma, Sangha, maupun tentang “Jalan”, yang mendorong mereka untuk mendiskusikan segala hal dan mengklarifikasinya sekarang selama Buddha masih hidup. Hal ini menjadi kesempatan bagi Ananda untuk mengklarifikasi mengenai istilah “aturan kecil”. Lihat Banerjee, “Principal Schools and Sects of Buddhism: India”, 108.

⁷⁹ Vinaya Dharmaguptaka, Vinayamatrka, dan laporan vinaya Mahisasaka menyatakan keberadaan bahwa konsili ini dimaksudkan untuk menghindari perselisihan mengenai aturan yang harus diikuti setelah kematian Sang Buddha yang dapat membahayakan bagi keharmonisan tradisi monastik Buddhis. Lihat Analayo, “The First Sangiti and Theravada Monasticism”, 3-4.; “Kita perlu memperhatikan tindakan-tindakan yang diperlihatkan dalam ketentuan umum, pertama dan terutama da yan sangat penting, yaitu jaminan solidaritas Sangha sebagai sebuah kelompok untuk salah satu cara berperilaku (*Vinaya Tilakaratne*, “Sangiti and Samaggi: Communal Recitation and the Unity of the Sangha.”, 196.; “Tujuan terpenting dari pembacaan setiap dua minggu sekali tentang Patimokkha adalah menjamin kesatuan Sangha”. Lihat Bhikkhu Nanatusita, *Analysis of the bhikkhu patimokkha* (kandy: Buddhist Publication Society, 2014), xxxviii.

mempercayai bahwa kehadiran masa lalu ada karena ada masa sekarang. Kasyapiya terkadang juga direpresentasikan sebagai sekolah yang telah melakukan kompromi antara unsur-unsur sekolah Sarvastivada dan Vibhajyavada dan juga mengakui Tripitaka dari versi mereka sendiri.⁸⁰

3.2.8. Sautrantika atau Sahkrantivada

Menurut sumber-sumber Pali sekolah Sahkrantivada berasal dari sekolah Kasyapiya dan sekolah Sautrantika berasal dari Sahkrantivada, sedangkan menurut Vasumitra keduanya adalah sama. Sebagai nama yang sama, sekolah ini percaya sankranti, atau perpindahan dari satu kehidupan ke kehidupan lain. Menurut pengikutnya, dari lima *skandha* dari seorang individu, hanya ada satu skandha halus yang mengalami perpindahan, seperti terhadap seluruh pudgala dari Sammitiya. *Skandha* ini memiliki persamaan dengan sekolah Kasyapiya adalah pudgala nyata. *Pudgala* sama dengan kesadaran halus yang meresapi seluruh tubuh sesuai dengan yang dipahami oleh sekolah Mahasamghika, dan identik dengan *alaya-vijnana* dari Yogacara. Ada kemungkinan bahwa sekolah ini meminjam doktrin pudgala dari Mahasamghika dan kemudian sekolah Yogacara mengikutinya. Hal ini juga dipercayai bahwa setiap orang memiliki potensi dalam dirinya untuk menjadi Buddha, salah satu doktrin dari Mahayana. Dengan pandangan seperti itu, sekolah ini dianggap menjadi jembatan antara tradisi Sravakayana (Hinayana) dan tradisi Mahayana.⁸¹

⁸⁰ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 108-109.

⁸¹ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 109.

Sekolah Sautrantika berkaitan dengan penolakan banyak unsur di dalam *Abhidharma* yang menjadi sasaran kritik tajam dari sekolah ini. Sekolah Sautrantika lebih menyukai *Sutra*, yang terdiri dari para ahli sutra dan menjadi oposisi dari *Abhidharma* yang tercermin dalam persaingan di dalam pelafalan dan penafsiran kitab suci.⁸²

3.2.9. Mahasamghika

Secara umum diyakini bahwa sekolah Mahasamghika adalah pelopor dari ajaran tradisi Mahayana. Mereka mengadaptasi aturan yang ada dari doktrin Vinaya dan memperkenalkan hal-hal yang baru, sehingga merevolusi Sangha. Selain itu, mereka membuat perubahan dalam pengaturan dan interpretasi dari Sutra dan teks-teks Vinaya. Mereka mengkanonisasi sutra, yang mereka klaim sebagai perkataan Sang Buddha. Mereka menolak bagian-bagian tertentu dari kanon yang telah diterima di Konsili Pertama, dan tidak mengakui sebagai ucapan Buddha, *Parivara*, *Abhidhamma*, *Patisambhida*, *Niddesa* dan bagian dari *Jataka*. *Abhidhamma* disusun di dalam Konsili Ketiga yang diadakan pada masa

⁸² Hal ini sebagaimana yang terjadi pada bagian awal perkembangan ajaran Buddha dimana masing-masing kelompok mencoba melakukan pelafalan dan pelestarian dari bagian-bagian tertentu dari kitab suci. Pada waktu itu telah terbentuk kelompok-kelompok yang mengkhususkan diri dalam bagian tertentu dari kanon sutra. Dengan munculnya Abhidharma sebagai analisis sistematis dan tentunya telah memunculkan kelompok-kelompok yang mengkhususkan diri kepada analisis filosofis, perpecahan sehari-hari dan akhirnya perpecahan itu menjadi hal yang nyata, sehingga sekolah Sautrantika menolak untuk mendiskusikan Abhidharma. Lihat *International Association of Buddhist Studies* (Vol. 26, 2, 2003). Lihat juga Williams dan Tribe, *Buddhist Thought*, 118-122.

Asoka. Teks *Patisambhida*, *Niddesa* dan bagian dari *Jataka* tidak diterima sebagai Buddhavacana bahkan hingga hari ini.⁸³

Di dalam vinaya Mahasamghika, dinyatakan bahwa Buddha meminta Ananda untuk mengingatkan dia tentang perlunya menghapuskan aturan kecil dari dirinya sebelum Buddha meninggal. Namun, pada Konsili Pertama, Ananda kemudian harus menghadapi kritik karena ia tidak mengingatkan bahwa Buddha menunjuknya untuk melakukan hal ini. Di dalam vinaya lainnya, setuju dengan Mahaparinibbana-sutta dan Dirgha-agama bahwa Buddha hanya memberikan izin untuk menghapuskan aturan ini, tanpa menunjukkan bahwa ia berniat untuk melakukannya sendiri. Vinaya Mahasamghika melaporkan mengenai diskusi ini tentang aturan kecil yang dihapuskan setelah Konsili Pertama. Diskusi ini melibatkan ribuan bikkhu yang tidak berpartisipasi di dalam Konsili Pertama setelah mencatat berbagai pendapat yang berbeda dan aturan yang harus dihapuskan. Hal ini sebanding dengan yang dilaporkan di dalam vinaya lain, vinaya Mahasamghika melanjutkan perkumpulan ini dengan saran radikal yang disuarakan oleh kelompok yang dikenal dengan “enam bhikkhu”.⁸⁴

⁸³ Pendapat yang berbeda untuk keaslian mereka sebagai teks kanonik, karena karya-karya ini merupakan hasil komposisi dari periode yang selanjutnya. Semua teks-teks ini merupakan tambahan dan tidak termasuk dalam koleksi kanonik dari Mahasamghika. Sehingga mereka harus dikompilasikan lagi dengan teks-teks Dhamma dan Vinaya dan juga termasuk teks-teks yang telah ditolak pada konsili oleh Mahakassapa. Sehingga telah memunculkan sebuah bagian sebanyak dua kali lipat yang ada di dalam teks Kanon. Kompilasi yang diberikan dari Mahasamghika memilih Acariyavada yang membedakannya dari Theravada, dan disusun di Konsili Pertama. Lihat Banerjee, “Principal Schools and Sects of Buddhism: India”, 110.

⁸⁴ Kelompok yang dimaksud ini adalah kiasan yang diulang dalam vinaya-sastra dan bertanggung jawab untuk semua jenis kerusakan. Lihat Analayo, “The First Sangiti and Theravada Monasticism”, 3.; Menurut vinaya Mahasamghika, kelompok enam ini memberikan saran berikut: “Sesepuh jika diberkahi masih hidup, dia akan menghapuskan aturan sepenuhnya.” Lihat Bhikku Analayo, “The Case of Sudinna: On the Function of Vinaya Narrative, Based on a Comparative Study of the Background Narration to the First Parajika Rule.” *Journal of Buddhist Ethics*, 19 (2012): 417.

Yuan Chwang mencatat bahwa Mahasamghika memiliki teks kanon lengkap mereka sendiri yang mereka bagi menjadi lima bagian, yaitu, *Sutra*, *Vinaya*, *Abhidharma*, *Dharani* dan bagian-bagiannya.⁸⁵ Menurut Yuan Chwang, aturan di dalam *Vinaya* Mahasamghika sama dengan yang disusun di dalam Konsili Pertama oleh Mahakassapa. Yuan Chwang juga menulis bahwa ia mempelajari risalah dari Abhidhamma dengan dua biarawan di Dhanakataka di Selatan. Dia membawa 657 teks Sansekerta dari India dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Cina atas perintah Kaisar. Di antara teks-teks itu terdapat lima belas teks Mahasamghika yang meliputi Sutra, Vinaya dan Abhidharma. Pada periode yang lebih awal, Fa-hsien telah mengambil transkrip lengkap dari Vinaya Mahasamghika di Pataliputra untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Cina. Katalog ini melengkapi daftar nama-nama dari dua teks Vinaya Mahasamghika, Bhiksu-vinaya dan Bhiksuni-vinaya, yang masih ada hanya di Cina. Karya asli dari sekte Mahasamghika yang masih ada hanya Mahavastu, atau Mahavastu-Avadana. Ini adalah buku pertama dari Vinaya-pitaka dari sekolah Lokottaravada dan merupakan sekolah yang memisahkan diri dari sekolah Mahasamghika.⁸⁶

⁸⁵ H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* (Strassburg, 1896), 4.; Lihat juga T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, Vol. II (London, 1904-05), 160.

⁸⁶ Menurut kedua buku itu, para Buddha lokottara (*supramundane*) hanya terhubung secara eksternal dengan kehidupan duniawi. Berdasarkan konsepsi ini, Sang Buddha memberikan banyak kontribusi untuk pertumbuhan filosofi ajaran Mahayana. Biografi Sang Buddha adalah tema pokok dari Mahavastu dan memberikan penjelasan tentang sejarah pembentukan Sangha dan konversi yang pertama. Hal ini ditulis sebagian dalam bahasa Sansekerta dan sebagian dalam bahasa Prakrit atau dialek campuran bahasa India dengan bahasa Sansekerta. Penulisan itu diperkirakan antara abad ke-2 SM dan abad ke-4 M. Beberapa prasasti dapat memberikan bukti lebih lanjut mengenai keberadaan kanon Mahasamghika. Dalam prasasti yang ditemukan di Amaravati, terdapat istilah *Vinaya-dhara*, *Mahavinaya-dhara*, dan *Samyukta-bhanaka*, digunakan untuk penyebutan biarawan dan biarawati. Demikian pula, prasasti yang ditemukan di Nagarjunakonda terdapat kata *Digha-majjhima-pamcamatuka-osaka-vacakanam*, *Digha-majjhima-nikaya-dharena*, dan sebagainya. Dari beberapa prasasti ini dapat dikatakan bahwa kanon Mahasamghika setidaknya diperkirakan berasal pada awal abad pertama Masehi. Menurut Vinitadeva (abad ke-8 M), sekolah Mahasamghika menggunakan bahasa Prakrit sebagai media sastra mereka. Lihat Banerjee,

Setelah 200 tahun Parinirvana Sang Buddha, sekolah Mahasamghika terpecah menjadi sekolah Ekavyaharika, Lokottaravada, Kukkutika (Gokulika), Bahusrutiya dan Prajnaptivada yang tidak lama kemudian muncul sekolah-sekolah di Sailan. Setelah itu ada sekolah Caityaka, disebut demikian karena kultus mereka berasal dari caitya (kuil). Sekolah Sailan dan Caityaka telah membuka jalan bagi kemunculan dan pertumbuhan ajaran Mahayana. Sekolah Sailan juga disebut sekolah Andhaka di dalam kronik Srilanka karena popularitas mereka yang besar di negara Andhra. Di dalam komentar Pali, disebutkan bahwa 'baik Cetiavada (Caityavada) dan sekolah Andhaka hanyalah berupa nama, catatan, dan provinsi tempat mereka pernah ada. Di antara sekolah-sekolah yang lahir dari sekolah Mahasamghika, sekolah Caityaka dan sekolah Saila adalah sekolah yang paling menonjol dan memiliki pengaruh besar di daerah selatan.⁸⁷

Pada awalnya Mahasamghika tidak memiliki banyak perkembangan di dalam penyebarannya karena harus menghadapi oposisi yang kuat dari para biarawan ortodoks yaitu sekolah Theravada (Sthaviravada). Mereka harus berjuang keras untuk membangun dan mengembangkan ajarannya yang hanya berpusat di daerah Magadha. Namun, secara bertahap sekolah Mahasamghika terus mendapatkan kekuatan dan menjadi sebuah sekte yang kuat. Hal ini diperkuat oleh kenyataan bahwa sekte ini mendirikan pusat-pusat kegiatannya di Pataliputra dan Vaisali yang kemudian menyebar ke daerah utara dan selatan India. Yuan Chwang juga mencatat bahwa 'Mayoritas orang-orang awam di Pataliputra mengikuti sekolah Mahasamghika. I-Tsing (671-695 M), juga

"Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 110-111.; P. M. Harisson, "Sanskrit Fragments of a Lokkottaravadin Tradition," *Hercus et al.* (1982), 224.

⁸⁷ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 110-111.

menyatakan bahwa ia menemukan sekolah Mahasamghika di Magadha. Selain di Magadha, ada beberapa sekolah Mahasamghika juga ditemukan di daerah Lata dan Sindhu (India Barat) dan beberapa lagi ditemukan di utara, selatan dan timur India. Sebuah tulisan yang ditemukan pada *Mathura Lion Capital* (120 SM) mencatat bahwa seorang guru bernama Budhila diberi sebuah hadiah sehingga diperkirakan bahwa ia telah mengajarkan ajaran sekolah Mahasamghika. Ini adalah epigrafi awal yang menyatakan keberadaan sekolah Mahasamghika.⁸⁸

Di Andarah (Afghanistan) Yuan Chwang menemukan tiga biara milik sekolah ini, yang membuktikan bahwa sekolah ini juga cukup populer di daerah barat laut India. Gua di Karle, Bombay mencatat desa yang diberikan untuk pembangunan aula bagi para penganut mazhab Mahasamghika. Dengan keterangan ini kemungkinan dipastikan bahwa sekolah Mahasamghika juga memiliki pusat kegiatan di Karle dan memiliki pengaruh atas orang-orang di daerah barat India. Sekolah Mahasamghika tidak hanya terbatas di daerah Magadha saja tetapi kemudian tersebar di daerah utara dan barat India serta memiliki penganut yang tersebar di seluruh negeri. Namun demikian, tidak benar jika cabang-cabang dari sekolah Mahasamghika terkonsentrasi hanya di daerah selatan. Prasasti di Amaravati dan Nagarjunakonda menyebutkan Hamghi (Ayirahaghana), Caityika (Cetiavadaka), Mahavanaseliyana (Apara-mahavanaseliya), Rajagiri-nivasika (Rajasaila), Puvasele, Siddhathika, Bahusrutiya dan sekte Mahisasaka yang sebagian besar dari sekolah ini hanya berkembang di daerah

⁸⁸ Guci Wardak yang ditemukan di Afghanistan berisi reliq dari Sang Buddha dan telah disampaikan kepada para guru dari sekolah Mahasamghika oleh salah satu Kamalagulya pada masa pemerintahan Huviska. Lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 113-114. Nalinaksha Dutt, *Buddhist Sects in India* (Delhi: Mooltilal Banarsidas, 1978), 49.

setempat. Pembangunan stupa di Amaravati, kuil dan monumen, serta beberapa situs di Nagarjunakonda menunjukkan bahwa di kedua daerah ini telah berkembang pusat-pusat penting dari cabang sekte Mahasamghika dan juga dijadikan sebagai tempat ziarah. Dengan demikian jelas bahwa sekolah Mahasamghika memperluas kegiatan mereka baik di daerah utara dan selatan. Namun, mereka mendapatkan pengaruh yang lebih besar di daerah selatan, khususnya di daerah Gunlur dan Krishna di mana popularitas Caityaka dan Saila sebagai sub-sekte telah banyak memberikan kontribusi bagi keberhasilan penyebaran ajaran dari sekolah Mahasamghika. Nama Andhaka membuktikan bahwa Saila memiliki popularitas yang besar di Andhra. Doktrin-doktrin umum dari Mahasamghika dengan semua sub-sektenya dijelaskan dalam *Katha-vatthu*, *Mahavastu* dan karya-karya dari Vasumitra, Bhavya dan Vinitadeva.⁸⁹

Sekolah Mahasamghika, seperti sekolah Theravada, menerima prinsip utama ajaran Buddha, dalam hal ini, tidak ada perbedaan pandangan diantara keduanya. Secara fundamental seperti konsep Empat Kebenaran Mulia, Delapan Jalan, non-eksistensi jiwa, *karma*, *pratitya-samutpada*, tiga puluh tujuh Bodhipaksiya-dharma, dan tahapan kemajuan spiritual. Menurut mereka para Buddha lokottara (supra-duniawi); mereka tidak memiliki *dharma sasrava*; tubuh mereka, panjang hidup mereka dan kekuatan mereka terbatas; mereka tidak tidur atau mimpi; mereka sendiri kerasukan dan selalu dalam keadaan *samadhi* (meditasi); mereka tidak memberitakan dengan nama; mereka memahami segala

⁸⁹ Sekolah Bahusrutiya dan Caityaka yang merupakan cabang selanjutnya dari Mahasamghika memiliki pandangan yang agak berbeda dari Mahasamghika yang asli. Lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 113-114. Nalinaksha Dutt, *Buddhist Sects in India* (Delhi: Moltlal Banarsidas, 1978), 49.

sesuatu dalam beberapa saat (*ekaksanika-citta*); sampai mereka mencapai Parinirvana, para Buddha memiliki *ksayajriana* (pengetahuan tentang pembusukan) dan *anutpadajriana* (non-kemunculan pengetahuan). Singkatnya, segala sesuatu mengenai Buddha adalah hal yang transendental. Konsep Buddha dalam sekolah Mahasamghika memberikan kontribusi terhadap pertumbuhan selanjutnya mengenai teori Trikaya dalam ajaran Mahayana. Dengan demikian konsepsi Mahasamghika meyakini Buddha estetik yang kemudian memunculkan konsepsi Bodhisattva. Menurut mereka, para Bodhisattva juga memiliki sifat supra-duniawi, dan tidak melewati empat tahapan seperti makhluk-makhluk biasa. Mereka memasuki rahim ibu mereka dalam bentuk gajah putih dan keluar dari rahim di sisi kanan. Mereka tidak pernah mengalami perasaan nafsu (*kama*), kedengkian (*vyapada*) atau cedera (*vihimsa*). Untuk kepentingan semua jenis makhluk hidup, mereka lahir dari kehendak mereka sendiri secara bebas dalam bentuk apapun tergantung dengan keberadaan yang mereka pilih. Semua konsepsi ini menyebabkan pendewaan para Buddha dan Bodhisattva.⁹⁰ Jadi sekolah Mahasamghika sangat berbeda dari sekte lain dalam hal doktrinal serta dalam aturan disiplin mereka. Para pengikut sekolah mengenakan jubah kuning dan bagian bawah yang ditarik erat ke kiri.⁹¹

⁹⁰ Sebuah bagian dari Mahasamghika, (penganut Mahadewa, menyatakan bahwa Arahata juga memiliki kelemahan, bahwa mereka dapat diajarkan oleh orang lain, bahwa mereka masih memiliki tingkat ketidaktahuan, dan tingkat keraguan, dan bahwa mereka dapat memperoleh pengetahuan hanya dengan bantuan orang lain. Jadi, Arahata bukanlah tahap akhir pengudusan). Lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 114.

⁹¹ R. Kimura, *History of Early Buddhist Schools*, Vol. III, Oriental, 126; Lihat juga I-Tsing, *A Record of the Buddhist Religion*, 66-67.; awal kelahiran sekte Mahasamghika adalah di Kashmir, ... Sangharama, di sisi sungai terdapat biara yang merupakan milik sekte Mahasamghika dan menampung sekitar seratus biarawan. Pada periode awal penyebaran, 'guru sastra' Bodhila atau Buddhatara telah menyusun *Tsih-chin-lun (Tattvasanchayashastra)* di tempat ini. Sangharama ini

3.2.10. Bahusrutiya

Sekolah Bahusrutiya disebutkan di dalam prasasti di Amaravati dan Nagarjunakonda dan merupakan cabang dari sekolah Mahasamghika. Nama ini diambil dari guru yang sangat terpelajar dalam pengetahuan Buddhis (Bahusrutiya). Ajaran fundamental dari Bahusrutiya, mempertahankan bahwa ajaran Buddha tentang *anityata* (kesementaraan), *duhkha* (penderitaan), *Sunya* (tidak adanya semua atribut), *anatman* (non-eksistensi jiwa) dan *nirwana* (kebahagiaan akhir) *lokottara* (transendental). Ajaran-ajarannya antara lain *laukika* (duniawi). Pada titik ini Bahusrutiya dapat dianggap sebagai pendahulu dari ajaran Mahayana. Menurut mereka, tidak ada modus yang dapat menyebabkan keselamatan (*nirvanika*). Lebih lanjut, Sahgha tidak tunduk pada hukum duniawi. Mereka juga menerima lima proposisi dari Mahadewa sebagai pandangan mereka. Dalam beberapa hal doktrin mereka memiliki banyak kesamaan dengan sekolah Saira, sementara di sisi lain mereka sangat erat dan bersekutu dengan Sarvastivada. Di dalam Paramartha, sub-sekte ini melakukan suatu upaya untuk mendamaikan dua sistem utama dalam ajaran Buddhisme - Sravakayana (Hinayana) dan Mahayana.⁹²

Sekolah Bahusrutiya sering digambarkan sebagai 'jembatan antara sekolah ortodoks dan sekolah Mahayana', karena mereka mencoba untuk menggabungkan kedua unsur ajaran dari sekolah itu. Harivarman percaya *atma-nairatmya* (tidak adanya jiwa pada individu) dan *dharma-nairatmya* (jiwa dari segala sesuatu). Seperti para pengikut Sthaviravada, sekolah Mahasamghika percaya pada

tampaknya telah diberikan sebagai nama desa hari ini yang disebut Sangrom, yang terletak setengah mil dari Baramulla. Lihat Ganhar, *Buddhism in Kashmir and Ladakh*, 87.

⁹² Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 116.

pluralitas alam semesta yang terdapat delapan puluh empat elemen. Seperti ajaran Mahayana, ia menyatakan ada dua macam kebenaran-konvensional (*samvrti*) dan mutlak (*Paramartha*). Selain itu ia juga menyatakan bahwa, dari sudut pandang kebenaran konvensional, *atma* atau klasifikasi alam semesta menjadi delapan puluh empat elemen, tetapi, dari sudut pandang kebenaran mutlak, hal itu tidak ada. Dari sudut pandang kebenaran mutlak itu seluruhnya kekosongan (*sarva-Sunya*). Dia percaya pada teori *Buddha-kaya* serta *dharma-kaya*, yang dapat dijelaskan terdiri dari perilaku yang baik (*sila*), konsentrasi (*samadhi*), wawasan (*prajna*), pembebasan (*Vimukti*) dan pengetahuan-wawasan-pembebasan (*Vimukti-jnana-darsana*). Meskipun ia tidak mengenali sifat transendental absolut dari Buddha, ia masih percaya pada kekuatan khusus dari Sang Buddha, seperti sepuluh kekuatan (*dasa Balani*), dan empat jenis kepercayaan (*vaisaradya*) yang juga diakui oleh sekolah Sthaviravada. Dia percaya bahwa sekarang adalah hal yang nyata, sementara masa lalu dan masa depan itu tidak ada.⁹³

3.2.11. Caityaka (Caityavada) dan Lokottaravada

Sekolah Caityaka berasal dari gagasan Mahadewa, yang dikemukakan pada 200 tahun setelah Parinirvana Sang Buddha. Mahadewa juga adalah orang yang mendirikan Mahasamghika. Dia mengakui lima poin dari Mahasamghika, dan membentuk Sangha yang baru. Sejak ia tinggal di gunung di mana terdapat caitya (kuil), nama Caityaka diberikan kepada para pengikutnya.⁹⁴ Selanjutnya,

⁹³ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 117.

⁹⁴ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 117. Nagarju S., *Buddhist Architecture of Western India*, (Delhi, 1981), 34.

nama ini juga disebutkan di dalam prasasti Amaravati dan Nagarjunakonda. Dapat dicatat di sini bahwa Caityavada adalah pelopor dari sekolah Sāila.⁹⁵

Sekolah Caityaka dan Lokottaravada adalah sama, Vasumitra dan Bhavya setuju dengan Kathavatthu sejauh tiga sub-sekte yang saling berkaitan dan jika nama cetiya dianggap sebagai alternatif untuk Lokottaravada. Dalam Mahavastu, merupakan teks yang diakui oleh sekolah Lokottaravada, cabang dari Mahasamghika, penyembahan Caitya lebih diperhatikan dan lebih menonjol. Mahasamghika, Ekavyavaharika dan Caityaka (atau Lokottaravada) pada umumnya memiliki doktrin umum dengan perbedaan kecil, yang belum secara seksama dibedakan oleh Vasumitra. Lokottaravada dikembangkan berhaluan pada konsep Mahayana, dan bahkan sekolah ini yang membuka jalan bagi munculnya sekolah Mahayana. Konsepsi Lokottaravada hanya muncul di bagian pengantar dari Mahavastu, dan terbukti bahwa teks awalnya (Theravada) dan bahwa, seiring perjalanan waktu, bab pengantar telah ditambahkan oleh Lokottaravada.⁹⁶

Secara umum, doktrin dari sekolah Caityaka mengambil doktrin-doktrin dasar dari sekolah Mahasamghika. Namun, ada sedikit perbedaan terutama yang paling kentara adalah bahwa sekolah Caityaka yang pertama kali mendewakan Buddha dan Bodhisattva, doktrin ini yang pada akhirnya telah menyebabkan pendewaan Buddha dan Bodhisattva di dalam ajaran Mahayana. Konsepsi mereka yang berasal dari Sambhogakaya memunculkan teori Trikaya yang merupakan salah satu fitur yang menonjol dari ajaran Mahayana. Penyembahan caitya dan pembuatan hadiah yang dianjurkan oleh cabang sekolah Mahasamghika adalah

⁹⁵ Dutt, *Buddhist Sects in India*, 49.

⁹⁶ Dutt, *Buddhist Sects in India*, 57, 64, 76.

sebagian besar bertanggung jawab di dalam evolusi bentuk Buddhisme yang populer. Sehingga karenanya, sekolah Mahasamghika dikatakan sebagai perintis dari gerakan Mahayana, di mana agama Buddha dapat menarik lebih banyak orang dibandingkan dengan sebelumnya.⁹⁷

Komentar yang terdapat pada *Katha-vatthu* menyebutkan beberapa sekolah, yaitu Rajagirika, Siddhatthaka, Pubbaseliya, Aparaseliya, Vajiriya, Uttarapatha, Vetulya dan Hetuvada.⁹⁸ Mengenai sekolah Vajiriya hanya terdapat sedikit informasi yang didapat. Sekolah Uttarapathaka mendominasi di daerah utara termasuk juga Afghanistan. Mereka mempercayai doktrin Tathata yang merupakan Keunikan dari tradisi Mahayana. Sekolah ini menyatakan bahwa bahkan kotoran dari para Buddha itu harum. Mereka menyatakan bahwa hanya ada satu jalan, bukan empat seperti yang dipelihara oleh sekolah ortodoks, dan bahkan orang awam bisa menjadi Arahata. Vetulyaka atau Mahasunyavada mempertahankan pendapat bahwa Buddha atau Sangha tidak memiliki eksistensi yang nyata, tetapi hanya berupa ide-ide yang abstrak. Mereka juga mempercayai pandangan yang tampaknya dipengaruhi oleh sekolah Tantra, bahwa hubungan seks dapat dimasukkan pada belas kasih, bahkan dalam kasus seorang petapa.⁹⁹

Prasasti yang berasal dari abad ke-2 s/d ke-3 M menunjukkan keberadaan sekolah-sekolah Buddhis seperti sekolah Sarvastivada, Mahasamghika, Caityaka,

⁹⁷ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 118-119. Dutt, *Buddhist Sects in India*, 65.

⁹⁸ Dutt, *Buddhist Sects in India*, 65.; Empat sekolah pertama dikenal juga dengan sebutan sekolah Andhaka. Lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 119.

⁹⁹ Hetuvada, sebagaimana yang telah diamati, diidentifikasi oleh beberapa catatan termasuk ke dalam sekolah Sarvastivada, sedangkan komentar *Katha-vatthu* menganggap mereka sebagai suatu sekolah yang berbeda dan menurut pandangan mereka bahwa wawasan tidak hanya untuk orang-orang di dunia dan kebahagiaan mungkin diserahkan oleh satu orang ke orang lain. lihat Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 119. T. J. F. Tillemans, *Trying to be Fair to Madhyamika Buddhism* (Calgary AB: University of Calgary, 2001), 2.

Sammitiya, Bhadraniya, Mahisasaka, Purvasailiya, Aparasailiya, Bahusrutiya, Dharmottariya, dan Kasyapiya. Catatan perjalanan dari Yuan Chwang dan I-Tsing pada abad ke-7 M, memberikan informasi rinci tentang jumlah biara yang ada dan sekitar para penghuni yang merupakan anggota dari beberapa sekolah Buddhis. Dalam laporan I-Tsing ini ada referensi untuk sekte tertentu tergabung dalam sekte ortodoks atau Sravakayana dan Vinaya Pembaharuan, tetapi secara umum, masyarakat Buddhis, dibagi menjadi dua kelompok utama, Vinaya Ortodoks yang lama atau Sravakayana dan Vinaya Pembaharuan atau Mahayana.¹⁰⁰

3.2.12. Madhyamika

Ajaran Buddha Mahayana dibagi menjadi dua sistem pemikiran: Madhyamika dan Yogacara. Madhyamika memberikan penekanan pada pemikiran mereka kepada madhyama-pratipat (Jalan Tengah). Dalam khotbah pertamanya di Banaras, Buddha mengajarkan Jalan Tengah, yang bukan penyiksaan diri ataupun kehidupan yang ditujukan untuk kenikmatan indra. Namun, jalan tengah, seperti yang dianjurkan oleh para penganut sistem Madhyamika, tidak memiliki pengertian yang sama. Namun, jalan tengah, seperti yang dianjurkan oleh para penganut sistem Madhyamika, tidak sepenuhnya sama. Di sini, jalan tengah berarti Kebebasan non-penerimaan dari dua pandangan mengenai keberadaan dan non-keberadaan, kekekalan dan non-kekalan, diri dan non-diri, dan sebagainya. Singkatnya, Madhyamika menyatakan bahwa Jalan Tengah yang dikemukakan di

¹⁰⁰ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 119-120.

Banaras oleh Sang Buddha memiliki arti etika, sedangkan Jalan Tengah yang dikemukakan oleh Madhyamika adalah konsep metafisik.¹⁰¹

Sekolah Madhyamika dikatakan berasal dari Nagarjuna atau Arya Nagarjuna (abad ke-2 M). Nagarjuna diikuti oleh para pemikir Madhyamika, seperti Aryadeva (abad ke-3 M.), Buddhapalita (abad ke-5 M), Bhavaviveka (abad ke-5 M), Candrakirti (abad ke-6 M) dan Shantideva (abad ke-7 M). Nagarjuna menulis sejumlah karya yang disebut Madhyamika-Karika dan dianggap sebagai karya terbesarnya. Karya dari Nagarjuna ini menyajikan secara sistematis mengenai filsafat sekolah Madhyamika, yang beberapa diantaranya mengajarkan bahwa aspek *sunyata* adalah mutlak. Tidak ada perbedaan antara *samsara* dan *nirwana* atau *sunyata*.¹⁰²

Madhyamika tumbuh secara logis dari Agama Buddha awal dengan tiga doktrinya, jalan tengah, tiadanya ego permanen, dan elemen-elemen (Dharma-Dharma) yang bersifat sementara serta mengalami kematian, tetapi Madhyamika mengembangkan ajaran itu sampai pada pendapat bukan hanya individu, melainkan juga elemen-elemen dianggap tidak nyata. Nagarjuna menjelaskan realitas tertinggi sebagai sunyata atau kosong, alirannya disebut Madhyamika karena mengerjakan ajaran tengah dimana eksistensi dan non eksistensi hanya

¹⁰¹ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 120.; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*. (London: Allen and Unwin Ltd., 1955), 274.

¹⁰² Indian Philosophy, Vol. 1, p. 661. Beberapa catatan yang berkaitan dengan Nagarjuna terutama dalam tradisi Cina dan Tibet, beberapa diantaranya mungkin dapat dikatakan otentik dan memiliki kemiripan dengan tradisi Cina *Dazhidulu (Ta-chih-tu Lun; Mahaprajnaparamita Sastra)*. Lebih lengkap tentang topik ini, lihat Chr. Lindtner, *Nagarjuniana*, (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982).; Filosofi Madhyamika di dasari oleh Nagarjuna yang memberikan kritik dan 'serangan' terhadap para cendekiawan Abhidharma. Sedangkan Aryadeva menambah kritik terhadap sekolah Buddhis non-filosofis. Pekerjaan terpenting dari Aryadeva adalah sebuah risalah yang disebut Empat Ratus Ayat (*Catuhshatakakarika*). Deskripsi lengkap tentang Empat Ratus Ayat Aryadeva, lihat K. Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. viii: Buddhist Philosophy from 100 to 350 AD* (delhi: Motilal Banarsidas, 1999).

memiliki kebenaran relatif, sedangkan kebijaksanaan sejati adalah pengetahuan tentang makna kekosongan yang nyata. Mengenai kekosongan yang sejati tergantung pada pengertian dari bentuk Agama Buddha ini, tetapi ajaran ini sering dimengerti secara salah. Kekosongan adalah kekosongan semata-mata dalam pengertian bahwa ia bebas dari pembatasan-pembatasan pengetahuan yang relatif dan hanya pencerahan saja yang dapat menjelaskan apakah kekosongan itu sebenarnya.¹⁰³ Filsafat Madhyamika pada pokoknya adalah doktrin logis yang ditujukan pada skeptisme yang meliputi segalanya, dengan cara menunjukkan bahwa semua pernyataan tersebut tidak dapat dipertahankan. Ini juga berlaku pada pernyataan-pernyataan tentang yang Absolut.¹⁰⁴

Menjelang awal abad ke-5 M, sekolah Madhyamika terpecah menjadi dua aliran pemikiran: sekolah Prasangika dan sekolah Svatantra. Sekolah Prasangika menggunakan metode *reductio ad absurdum* dalam membentuk dalilnya, sementara sekolah Svatantra menggunakan penalaran independen. Sekolah Prasangika didirikan oleh Buddhapalita dan sekolah Svatantra oleh Bhavaviveka. Sebuah studi dari Madhyamika berhasil mengungkapkan bahwa dialektika adalah inti dari filsafat Madhyamika.¹⁰⁵

¹⁰³ Beatrice Lane Suzuki, *Agama Buddha Mahayana* (Jakarta: PT Karaniya, 2009), 88.

¹⁰⁴ Mereka semuanya cenderung salah dan hanya “kenangan yang menghalilintar” dari Buddha saja yang dapat mengadilinya. Secara *soteriology*, segala sesuatunya harus ditanggalkan dan dilepaskan, sehingga yang tinggal hanyalah Kekosongan Absolut, dan penyelamatan pun diperoleh. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 58-59.

¹⁰⁵ Dapat disebutkan bahwa sekte T'ien-fai dan San-lun di Cina menganjurkan doktrin *sunyata* dan dengan demikian jelas kedua sekte ini merupakan kelanjutan dari sistem filsafat Madhyamika India. Sekte Sanron di Jepang juga mengikuti sistem ini. Lihat Banerjee, “Principal Schools and Sects of Buddhism: India”, 122.; tentang Buddhapalita, lihat W. L. Ames, “The Notion of *Svabhava* in the Thought of Candrakirti”, *Journal of Indian Philosophy*, 10 (1986), 161-177. Kedua sekolah, Prasangika dan Svatantra pada prinsipnya memiliki metode pengajaran yang sama.

Guru Besar bagi sekolah Prasangika adalah Candrakirti, yang menulis komentar ke sejumlah pekerjaan Madhyamika. Salah satu komentarnya adalah *Prasannapada* terhadap *Madhyamakakarika* yang merupakan komentar lengkap tentang pokok-pokok filsafat karya Nagarjuna. Komentar Chandrakirti bersama berada di Tibet dan mengintegrasikan filsafat Madhyamika ke dalam jalan spiritual Mahayana. *Madhyamakavatara* dan komentarnya merupakan buku resmi sekolah untuk studi Madhyamika di Tibet dan menempati peran di dalam kurikulum sekolah Madhyamika. Selain *Madhyamakavatara*, di Tibet para pengikut Prasangika juga menyebutkan menurut Santideva (695-743 M), juga terdapat *Bodhicaryavatara*, seperti *Madhyamakavatara*, sebuah pernyataan untuk dari jalan Bodhisattva menuju Kebuddhaan, tetapi dibedakan oleh puisi yang sensitif dan semangat yang membuatnya sebagai salah satu permata dari Buddha dan sebagai sastra spiritual dunia.¹⁰⁶

3.2.13. Yogacara

Sekolah Yogacara adalah salah satu sub-sekte terpenting dari ajaran Mahayana. Sekte ini didirikan oleh Maitreya, atau Maitreyanatha (abad ke-3 M), Asanga (abad ke-4 M), Vasubandhu (abad ke-4 M), Sthiramati (abad ke-5 M), Dinnaga (abad ke-5 M), Dharmapala (abad ke-7 M), Dharmakirti (abad ke-7 M), Santaraksita (abad ke-8 M) dan Kamalasila (abad ke-8 M) adalah nama-nama guru yang tercatat dari sekolah ini. Mereka secara bertahap melanjutkan karya-karya pendiri dengan tulisan-tulisan mereka dan diajarkan di sekolah tingkat yang

¹⁰⁶ P. Williams, "Introduction – Some Random Reflections on the Study of Tibetan Madhyamika", *The Tibetan Journal*, XIV, (1989), (1): 1-9.

tinggi. Sekolah Yogacara mencapai puncak kejayaan dan pengaruhnya pada masa Asanga dan Vasubandhu. Sebutan Yogacara diberikan oleh Asanga sedangkan istilah Vijnanavada digunakan oleh Vasubandhu. Yogacara, yang didirikan oleh dua cendekiawan besar Mahayana dalam banyak hal memiliki persamaan dengan aliran Madhyamika. Semua fenomena berasal dari pikiran dan tidak ada suatu apapun yang eksis selain pikiran. Seperti yang dilakukan oleh kaum Hinayana, Vijnanamatra berlanjut dengan pembagian analitis terhadap Pancaskandha dan elemen-elemen.¹⁰⁷

Pada masa Nagarjuna bayang-bayang awal pemikiran Yogacara telah terlihat, tetapi filsafatnya sendiri baru dirumuskan pada abad ke-4 M. Vasubandhu dan Asanga adalah nama-nama besar di sini, kaum Yogacara mengemukakan suatu teori filsafat utama, yang mempercayai bahwa Yang Absolut itu juga dapat dipandang sebagai “Batin”, “Pikiran”, atau “Kesadaran.” Teori mereka bersifat idealis metafisik, di mana kesadaran menciptakan objek dengan kemampuan batinnya sendiri. Akan tetapi, batin dapat terjadi dengan sendirinya tanpa objek apa pun. Secara soteriologi, kaum Yogacara bertujuan untuk mencapai “tindakan pengertian yang tidak lagi menggunakan suatu objek”. “Penyelamatan diperoleh jika di dalam diri sendiri kita dapat menghasilkan aktivitas pemikiran, yakni hanya “pikiran saja”, kesadaran murni, dan semuanya di luar pemisahan subjek

¹⁰⁷ Hasilnya berbeda dengan Hinayana dalam hal menegaskan bahwa bukan hanya objek-objek yang mengalami perubahan, substansi-substansi juga tidak kekal menurut sistem pemikiran ini, spirit dan materi adalah satu dan semua objek eksternal adalah hasil dari satu pikiran. Lihat Suzuki, *Agama Buddha Mahayana*, 88.; Keterangan lengkap dari daftar ini, lihat J. A. Silk, “The Yogacara Bhiksu” (ed.) Silk, *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2000), 265-314.

dan objek.¹⁰⁸ Dua sistem ini jelas berbeda dalam minat dan perhatiannya. Oleh karena itu, polemik-polemik yang kadang mereka tunjukkan satu sama lain hanya sedikit pengaruhnya dan mendapat bagian kecil dalam tulisan-tulisan mereka. Secara keseluruhan masing-masing aliran puas dengan uraian-uraian ajarannya sendiri tanpa terlalu memperhatikan saingan-saingannya.¹⁰⁹

Disebut sekolah Yogacara karena sekolah ini menekankan latihan *yoga* (meditasi) sebagai metode yang paling efektif untuk pencapaian kebenaran tertinggi (*bodhi*). Sepuluh tahapan kemajuan spiritual (*dasa bhumi*) dari Kebodhisattvaan harus dilewati sebelum bodhi bisa dicapai. Sekolah ini juga dikenal sebagai *Vijnanavada* karena *Vijnaptimatra* (kesadaran) menjadi realitas. Singkatnya sekolah ini mengajarkan idealisme subjektif, atau berpikir sendiri adalah sesuatu yang nyata. "Yogacara membawa keluar sisi praktis filsafat, sementara Vijnanavada membawa keluar fitur spekulatif." Larikavatara-sutra, sebuah karya penting dari sekolah ini, menyatakan bahwa hanya pikiran (*cittamatra*) sebagai hal yang nyata, sementara objek-objek eksternal tidak. Mereka tidak nyata seperti mimpi, fatamorgana dan "langit-bunga". *Cittamatra*, dalam hal ini berbeda dari *alayavijnana* yang merupakan repositori kesadaran yang mendasari subjek-objek dualitas. *Alayavijnana* lahir dari *Tathagata* (*Tathagata-garbha*). *Vijnaptimatratra-siddhi*, yang ditulis oleh Vasubandhu merupakan karya dasar dari sistem ini. Berdasarkan karya ini, menolak segala keyakinan dalam realitas dunia objektif, mempertahankan bahwa citta

¹⁰⁸ Beckh, *Buddhismus*, 112.; Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 59.

¹⁰⁹ Bagi pengikut ajaran Madhyamika, doktrin Yogacara dianggap sebagai penentang yang sukar dipahami, sedangkan kaum Yogacara menganggap doktrin Madhyamika sebagai tahap permulaan dari doktrin mereka sendiri, namun yang telah kehilangan inti yang benar dan esoterik dari ajaran Buddha. Lihar Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 59-60.

(*cittamatra*) atau *vijnana* (*vijnana matra*) adalah satu-satunya realitas, sementara *alayavijnana* berisi tentang bibit fenomena, baik subjektif dan objektif. Seperti air yang mengalir, *alayavijnana* selalu berubah kesadarannya. Dengan realisasi Kebuddhaan, tentu saja yang berhenti sekaligus. Menurut Sthiramati, komentator pada karya-karya Vasubandhu ini, *alayavijnana* mengandung benih-benih semua dharma termasuk yang menghasilkan ketidakmurnian. Dengan kata lain, semua dharma ada pada *alayavijnana* dalam kondisi potensial. Kaum Yogacara lebih lanjut menyatakan bahwa seorang ahli harus memahami *pudgala-nairatmya* (ketiadaan diri) dan *dharma-nairatmya* (non-keberadaan hal duniawi). *Pudgala-nairatmya* diwujudkan melalui penghapusan nafsu (*klesavarana*), dan *dharma-nairatmya* diwujudkan oleh penghapusan tabir yang menutupi pengetahuan yang benar (*Jayavarman*) dengan cara pengetahuan yang benar. Kedua *nairatmya* ini (non-substansial) yang diperlukan untuk pencapaian pembebasan.¹¹⁰

Sekolah Yogacara mengakui tiga tingkatan dari pengetahuan: *parikalpita* (ilusi), *paratantra* (empiris), dan *parinispanna* (mutlak). *Parikalpita* adalah atribut palsu ide imajiner ke objek yang dihasilkan oleh sebab kondisi nya. Ini

¹¹⁰ Banerjee, "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", 122-123.; kaum Yogacara mengemukakan suatu teori filsafat utama, yang mempercayai bahwa Yang Absolut itu juga dapat dipandang sebagai "Batin", "Pikiran", atau "Kesadaran." Teori mereka bersifat idealis metafisik, di mana kesadaran menciptakan objek dengan kemampuan batinnya sendiri. Akan tetapi, batin dapat terjadi dengan sendirinya tanpa objek apa pun. Secara soteriologi, kaum Yogacara bertujuan untuk mencapai "tindakan pengertian yang tidak lagi menggunakan suatu objek". Penyelamatan diperoleh jika di dalam diri sendiri kita dapat menghasilkan aktivitas pemikiran, yakni hanya "pikiran saja", kesadaran murni, dan semuanya di luar pemisahan subjek dan objek. Lihat Beckh, *Buddhismus*, 112.; Lihat juga A. K. Chatterjee, *The Yogacara Idealism*, (Delhi: Motilal Banarsidas, 1975), 101.; Dua sistem ini jelas berbeda dalam minat dan perhatiannya. Oleh karena itu, polemik-polemik yang kadang mereka tunjukkan satu sama lain hanya sedikit pengaruhnya dan mendapat bagian kecil dalam tulisan-tulisan mereka. Secara keseluruhan masing-masing aliran puas dengan uraian-uraian ajarannya sendiri, tanpa terlalu memperhatikan saingan-saingannya. Bagi kaum Madhyamika, doktrin sedangkan kaum Yogacara menganggap doktrin Madhyamika sebagai tahap permulaan dari doktrin mereka sendiri, namun yang telah kehilangan inti yang benar dan esoterik dari ajaran Buddha. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 59-60.

hanya ada di imajinasi seseorang dan tidak sesuai dengan kenyataan. *Paratantra* adalah pengetahuan tentang obyek yang diproduksi oleh sebab dan kondisi nya. Ini adalah pengetahuan relatif dan melayani tujuan praktis kehidupan. *Parinispanna* adalah kebenaran tertinggi atau tathata, mutlak. *Parikalpita* dan *paratantra* sesuai dengan *samvrti-satya* (kebenaran relatif), dan *parinispanna* untuk *Paramartha-satya* (kebenaran tertinggi) yang merupakan sistem dari Madhyamika. Dengan demikian Yogacara memiliki tiga jenis pengetahuan, dua diantaranya berasal dari sistem Madhyamika. Yogacara berbeda dari Madhyamika hanya dalam hal atribut kualitas dengan realitas. Madhyamika menyatakan bahwa realitas adalah kesadaran murni (*vijñanamaya*), sedangkan Yogacara meyakini bahwa realitas adalah sunyata.¹¹¹

Sekolah Yogacara telah menguraikan rumusan akhir tentang doktrin *Trikaya* (tiga tubuh Buddha). Buddha dijelaskan hidup dalam tiga tingkatan yang berbeda. Sebagai tubuh-Dharma (*Dharmakaya*), Beliau adalah Absolut, Kebenaran, dan Realitas itu sendiri. Di dalam “tubuh komunal”-Nya atau “tubuh kebagiaan”-Nya (*Sambhogakaya*), Buddha memperlihatkan diri-Nya kepada para Bodhisattva semesta dan makhluk-mahkluk lain yang melebihi manusia dan mengajarkan Dharma pada mereka di alam-alam non-duniawi, membangkitkan kebahagiaan suka cita dan cinta kasih. Akhirnya tubuh fisik atau perubahan (*Nirmanakaya*), yaitu tubuh yang terlihat manusia yang muncul pada saat tertentu di bumi dan merupakan “hati” yang dikirim oleh Buddha sejati unruk melaksanakan tugas-Nya di dunia. Sebagai upaya perbaikan skolastik, banyak

¹¹¹ Banerjee, “Principal Schools and Sects of Buddhism: India”, 123-124.

kaum Yogacara masih menambahkan tubuh yang keempat. Tubuh substansial (*Svabhavikakaya*) yaitu dasar dari ketiga tubuh lainnya. Namun catatan peringatan juga perlu dikemukakan. Pada umumnya dikatakan bahwa doktrin *Trikaya* ini dirumuskan pertama kalinya oleh kaum Yogacara sekitar tahun 300 M, tetapi pada dasarnya tidak ada hal yang benar-benar baru di dalamnya. Tiga tubuh ini telah diketahui berabad-abad sebelumnya. Identifikasi satu sisi dari Buddha dengan Dharma telah sering dilakukan pada periode setelah kematian Buddha dan merupakan inti ajaran Buddha. Mengenai tubuh yang kedua, ada tradisi yang telah berlangsung lama tentang “tiga puluh dua ciri manusia luar biasa” yang jelas tidak merupakan ciri-ciri tubuh yang dapat dilihat oleh semua, tetapi melekat pada tubuh yang mulia yang hanya terlihat oleh mata orang yang percaya dan hanya bermanifestasi di hadapan kelompok orang suci.¹¹²

Walaupun anggapan tentang tubuh “mulia” ini telah lama ada, namun semua referensinya sebelum tahun 300 M adalah samar-samar dan sukar dimengerti. Mungkin terjadi bahwa doktrin tentang masalah ini belum berkembang sepenuhnya sebelum abad ketiga. Akan tetapi, mungkin juga karena dianggap sebagai masalah yang amat suci dan karena bersifat rahasia, yang hanya dapat dijelaskan secara lisan kepada orang-orang yang secara kualitas mampu mendengarnya, sedangkan yang lainnya harus puas dengan gambaran atau petunjuk yang samar-samar saja. Bisa jadi kemerosotan yang berkelanjutan disertai dengan penduniawian doktrin yang semakin meningkat. Pada masa-masa sebelumnya seorang bhikkhu bahkan dilarang untuk membacakan teks dari *Sutra*

¹¹² Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 60-61.

kepada pengikut awam. Anathapindika adalah salah seorang penyokong sangha yang terbesar, di mana hanya di atas ranjang kematiannya, setelah bertahun-tahun menghormati Bhagawa dan membantu Sangha. Ia diizinkan mendengar dari *Sariputra*, suatu nasihat tentang sifat objek-indra yang tidak memuaskan, karena seperti yang dikatakan *Sariputra* padanya, masalah-masalah ini disimpan untuk bhikkhu-bhikkhu berjubah kuning dan tidak biasanya diajarkan kepada pengikut awam berjubah putih (*upasaka-upasika*). Belakangan *Sutra-sutra* itu tidak bersifat rahasia lagi dan selanjutnya ajaran-ajaran yang lebih rahasia yang ada dibalikny diungkapkan satu-persatu. Sebenarnya kaum Yogacara selalu menegaskan bahwa yang mereka lakukan adalah menerangkan makna “esoterik”, yang sudah diketahui sejak semula tapi tidak pernah disebarakan kepada semua orang.¹¹³

Jika demikian halnya, maka apa yang dalam sejarah Buddha kelihatan sebagai inovasi doktrin. Seringkali bukan lain dari peralihan perlahan-lahan antara ajaran-ajaran esoterik. Pada mulanya, bahkan hingga masa Asoka, sebagian besar doktrin, kecuali beberapa pribahasa moral dan sebagainya, bersifat esoterik. Pada masa Tantra, doktrin-doktrin yang paling esoterik pun dituliskan. Proses ini dapat dipahami sebagai kompensasi terhadap makin banyaknya kegagalan untuk mencapai tujuan-tujuan spiritual yang diinginkan. Para bhikkhu yang tidak mampu untuk merealisasi pencapaian batin, akan ikut serta dalam kegiatan penampilan luar penyebaran doktrin-doktrin mereka di antara penduduk biasa.¹¹⁴

¹¹³ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 61-62.

¹¹⁴ Dari fakta bahwa suatu pertanyaan hanya dapat dibuktikan pada masa selanjutnya, kita tidak dapat menyimpulkan dengan meyakinkan bahwa pernyataan itu sebenarnya ditemukan pada masa itu. Yang mungkin adalah bahwa pada saat itu ajaran tidak lagi menjadi hak istimewa dari orang-orang yang telah dihabiskan dan telah lebih kurang menjadi milik umum. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 62.

3.3. Tradisi Besar: Hinayana, Mahayana dan Tantrayana

Komunitas Buddha bersatu tidak lama dan dalam waktu singkat terbagi menjadi sejumlah sekte. Tradisi Buddha di India pada umumnya menyatakan adanya “delapan belas sekte”, akan tetapi itu adalah sekedar angka tradisi. Sebenarnya terdapat lebih dari tiga puluh sekte, paling tidak dalam hal nama. Buddha tidak menunjuk siapa penggantinya dan agama Buddha tidak mengenal pusat kekuasaan. Karena komunitas yang berbeda menetap di daerah-daerah India yang berlainan, tradisi lokal berkembang, tetapi pada umumnya walaupun ada pembagian secara geografis dan doktrin, sekte yang berbeda ini tetap hidup rukun satu sama lain. Bukan saja bhikkhu-bhikkhu perorangan yang terus berpergian dari satu tempat ke tempat lain, tapi juga kebiasaan banyak orang dan para bhikkhu untuk berziarah bersama secara teratur ke tempat-tempat suci di Magadha – yang disucikan semasa hidup Buddha dan sesudahnya melalui relik jasmaninya – telah menyebabkan berbaurnya unsur-unsur yang beraneka ragam yang paling berbeda sekalipun. Permasalahan yang didiskusikan oleh sekte-sekte tersebut pada umumnya hampir sama, begitu pun dengan asumsi-asumsi yang mendasari penyelesaiannya. Melalui hubungan yang terus dijaga, semua umat Buddha dapat selalu saling memahami.¹¹⁵

Ketidakberadaan sumber-sumber dan acuan yang jelas berupa suatu hukum maupun kitab suci dari ajaran Buddha secara tertulis yang dianggap sah

¹¹⁵ Dalam teks-teks ajaran Sarvastivada, biasanya pengertian Abhidharma ditemukan dengan rasa "mengacu pada *dharmā*," sementara dalam teks-teks Pali yang paling sering digunakan dengan arti "*dharmā superior*." Karakteristik utama dari *Abhidharma* adalah penekanan pada analisis (*vibhanga*). Masalah yang diperiksa dari berbagai perspektif untuk sampai pada pemahaman yang komprehensif tentang isu-isu. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 139-140.; Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 26-27.; Romila Thapar, *Asoka and The Decline of the Mauryas* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 141-142.

membuat ajaran buddha seolah menjadi kehilangan arah, kitab suci yang disusun dengan mengumpulkannya di dalam pitaka sesungguhnya dianggap sebagai sumber terkuat yang memberikan informasi tentang ajaran Buddha dari murid-murid Buddha secara lisan. Penyusunan itu bukan berarti tanpa adanya kepentingan karena harus disadari pula bahwa ajaran Hindu dan kepercayaan lokal masih sangat kuat, sehingga perbedaan pendapat dan penafsiran akan ajaran Buddha akan terus terjadi, maka kemunculan beragam sekte tidak dapat dihindari. Selain itu juga harus dipahami pada masa awal, ajaran Buddha mendapatkan dukungan yang besar dari para pedagang yang tidak menyukai sistem kasta. Para pedagang inilah yang memiliki peran besar dalam penyebaran ajaran Buddha. Di dalam penyebarannya para pedagang cenderung memilih 'jalan tengah' sehingga ajaran Buddha beberapa kali mengalami sinkretisme dengan kepercayaan lokal. Dengan bersinkretik-nya ajaran Buddha, maka kemunculan sekte-sekte tidak dapat dihindari.

Sekte yang berbeda cenderung mempunyai organisasi dan kitab suci sendiri. Namun demikian, di banyak wihara, anggota sekte yang berbeda ini hidup bersama dalam hubungan yang baik. Secara umum diakui bahwa tujuan tertinggi dapat dicapai melalui jalan yang berbeda. Selain itu sekte-sekte juga menunjukkan toleransinya yang besar satu sama lain, walaupun terkadang cercaan keagamaan yang tajam bukanlah tidak diketahui. Mereka harus mempunyai satu Dharma walaupun harus disadari bahwa rumusan lisan Dharma ini tidak mempunyai bentuk yang singkat, apik, dan tegas. Dharma ini diteruskan secara lisan supaya orang-orang yang tak cocok tidak menerimanya, akan tetapi Dharma begitu

banyak sehingga tak seorang pun dapat mengingat semuanya. Akibatnya bagian-bagian yang berbeda dari kitab suci diberikan kepada mereka yang spesialis, yang memahami dengan sepenuh hati; Winaya atau Sutra-sutra atau sebagian dari Sutra-sutra atau Abhidharma, dan sebagainya. Pelafal tiap bagian kitab suci ini membentuk perkumpulan yang terpisah dengan otoritasnya sendiri dimana keberadaan mereka ini akan menambah perbedaan di Sangha.¹¹⁶

Perbedaan di dalam Sangha dan Dharma telah memunculkan beragam sekolah dan sekte yang memiliki identitas yang berebeda. Sekolah dan sekte itu tidak hanya berkembang disatu wilayah tempat dimana sekte itu pertama kali tumbuh, namun juga menyebar ke berbagai wilayah termasuk ke Asia Tenggara. Asia Tenggara pada bab sebelumnya telah dideskripsikan dengan kerumitan geografis dan kompleksitas budaya masyarakatnya, sehingga menjadikan penyebaran ajaran Buddha di Asia Tenggara jika ditinjau dari sisi iklim kultural, merupakan sebuah pekerjaan yang cukup sulit, hal ini diperparah jika pembahasan menggunakan batasan administratif hari ini.

3.3.1. Mahayana

Memasuki awal abad pertama masehi, di dalam ajaran Buddha muncul tradisi Mahayana, yang secara harfiah “Kendaraan Besar”. Mahayana timbul karena melemahnya semangat lama yang menghasilkan semakin sedikit arahat. Serta tekanan-tekanan di dalam doktrin selagi mereka berkembang, dan juga

¹¹⁶ Dalam teks Sansekerta dikatakan Sangha sedangkan dalam teks Buddhis hal ini sering dikatakan sebagai rangka menuju keharmonisan yang ditujukan untuk anggotanya menuju kedamaian dan keharmonisan. Lihat, Akira, *A History of Indian Buddhism*, 60.; Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 27.

karena tuntutan pengikut awam mengenai hak-hak sederajat dengan para bhikkhu.¹¹⁷ Pengaruh asing juga banyak mempengaruhi kemunculan Mahayana. Tradisi Mahayana berkembang di Barat Laut India dan India Selatan, daerah di mana ajaran Buddha paling banyak terkena pengaruh non-India, seperti pengaruh seni Yunani dalam bentuk Hellenistik dan Romawi, maupun pengaruh pandangan dari Mediterania dan Persia. Penyilangan ini menyebabkan agama Buddha Mahayana cocok untuk di bawa ke luar India. Agar dapat disebarakan ke luar India, agama Buddha pertama-tama harus dimodifikasi dengan pengaruh-pengaruh asing, serta menjalani tahap pendahuluan proses de-Indianisasi. Sebelum ajaran Buddha diterima oleh kebudayaan asing, ajaran Buddha harus menerima pengaruh dari asing terlebih dahulu. Secara garis besar, hanya ajaran Buddha dalam bentuk modifikasi Mahayana yang mampu hidup di luar India.¹¹⁸

Mahayana secara bertahap telah membentuk diri setelah perpecahan sangha pada Konsili Kedua dan dirangsang oleh kondisi yang terjadi ketika dinasti Kushana berkuasa. Hal ini dapat dilihat dari keberadaan Asvagosha dan Nagarjuna sebagai guru besar yang tinggal di Kashmir pada periode ini.¹¹⁹ Mahayana berkembang dengan bentuk yang tidak sistematis yang berlangsung antara tahun 100 SM hingga 500 M meskipun setelah tahun 150 M, berkembang dalam bentuk filsafat yang sistematis, dengan terbentuknya dua aliran, Madhyamika dan Yogacara. Sekitar tahun 100 SM, terdapat anggapan bahwa

¹¹⁷ H. Bechert dan R. Gombrich (ed.), *The World of Buddhism* (London: Thomas & Hudson, 1984), 90.

¹¹⁸ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 48.; Perbedaan antara Mahayana dan Hinayana terdapat di dalam praktek dan cara manusia berdoa kepada sang Buddha. Lihat Akira, *A History of Indian Buddhism*, 296.

¹¹⁹ Ganhar, *Buddhism in Kashmir and Ladakh*, 64.

pernyataan-pernyataan dalam doktrin yang ada telah usang dan tak berguna. Dengan keyakinan bahwa Dharma perlu dirumuskan ulang untuk memenuhi kebutuhan zaman, populasi, dan keadaan sosial yang baru, mereka mulai membuat literatur baru. Pembentukan literatur ini merupakan salah satu ledakan energi kreatif yang paling luar biasa yang dikenal dalam sejarah manusia dan ini bertahan hingga empat sampai lima abad. Mereka percaya bahwa pengulangan saja tidak dapat menopang ajaran yang ada. Jika tidak diimbangi dengan pembaruan, ajaran Buddha akan tetap menjadi kuno dan kehilangan sifatnya yang memberi kehidupan.¹²⁰

Jadi sikap Mahayana terkesan cukup logis dan yang lebih sulit dimengerti adalah bahwa mereka dengan yakin menyatakan tulisan-tulisan baru ini, yang jelas-jelas disusun berabad-abad setelah Parinirvana Sang Buddha, sebagai Sabda Buddha sendiri.¹²¹ Untuk memberi tempat pada dispensasi baru ini, mereka mengikuti cara Mahasamghika yang mengecilkan pentingnya Buddha historis dan menggantikannya dengan Buddha perwujudan Dharma (*Dharmakaya*). Di dalam “*Saddharma Pundarika Sutra* (Sutra Teratai Hukum Kebenaran)” dinyatakan bahwa Buddha, jauh sebelum pencapaian di Bodhgaya, kira-kira tahun 500 SM atau kapan pun tepatnya, hidup selama berkalpa-kalpa, dari keabadian hingga

¹²⁰ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 48.

¹²¹ Kelompok Mahayana mengidentifikasi dirinya sebagai “baru” dengan menyebut bahwa mereka merupakan tradisi non-monastik yang tidak sejalan dengan para bhikkhu ortodok yang berpikiran sempit. Para pengikut awam nampaknya telah mengambil inisiatif di dalam urusan keagamaan dan memprakarsai perubahan agama. Lihat Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* (London & New York: Routledge, 2009), 25.

keabadian, dan mengajarkan Dharma sepanjang waktu di pelbagai tempat dalam manifestasi yang tak terhingga banyaknya.¹²²

Konsep Buddha sebagai perwujudan Kebenaran Absolut, yang tak lekang oleh waktu, memungkinkan Beliau mengungkap Kebenaran Absolut pada waktu yang berlainan. Tidak merasa cukup dengan hal ini, para Mahayanis berusaha menghubungkan tulisan-tulisan baru mereka dengan Buddha historis melalui sejumlah fiksi mitologis. Mereka mengaskan bahwa mereka telah menerima ajaran dari Buddha saat hidup-Nya, parallel dengan Konsili di Rajagrha, yang menyusun Sutra Hinayana, maka Sutra Mahayana telah disusun oleh suatu dewan Boddhisattva di gunung mistis Vimalasvabhava; bahwa naskah-naskah itu secara ajaib telah tersimpan selama lima abad di bawah tanah istana naga, atau pada Raja Gandharva arau raja para dewa.¹²³

Sepanjang mengenai tujuan, ada peralihan dari cita-cita Arahat menjadi cita-cita Boddhisattva. Tujuan kearahatan, yang telah menggerakkan agama Buddha pada masa setelah kematian Buddha, sekarang dilanjutkan oleh generasi Mahayana. Orang-orang suci Mahayana berusaha menjadi seorang “Boddhisattva” dari kata *Bodhi* “Pencerahan”, dan *sattva*, “mahkluk” atau “hakikat”. Menurut kepercayaan aliran Mahayana, tujuan tertinggi bukannya menjadi arhat, tetapi menjadi Boddhisattva.¹²⁴ Suatu cara penyelamatan baru

¹²² Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 48-49.

¹²³ Sebagaimana yang dinyatakan oleh Nagarjuna, “lima ratus tahun setelah Parinirvana, ketika Dharma, secara perlahan-lahan mengalami keterpurukan, berada dalam bahaya besar,” maka pusaka masa lampau ini ditemukan kembali, didengungkan, dan diberitakan, untuk kembali menghidupkan doktrin. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 49-50.

¹²⁴ Selain Boddhisattva, kultus ibadah stupa merupakan hal terpenting dari ajaran Mahayana yang melibatkan persaingan tertentu dengan disiplin monastik. Terdapat perkembangan keagamaan alternatif yang berpusat pada Boddhisattva dan Buddha, yang menunjukkan perbedaan berperilaku dengan kaum awam yang terdapat di biara Buddha. Lihat Akira, *History of Indian Buddhism*, 256-

disusun, di mana belas kasih mempunyai tingkat yang sama dengan kebijaksanaan dan ditandai oleh kemajuan bertahap melalui enam “Kesempurnaan” (*Paramita*). Belas kasih seorang Bodhisattva disebut “agung” karena tidak terbatas dan tidak membedakan satu dengan yang lain. Seorang Bodhisattva memutuskan untuk menjadi penyelamat bagi semuanya, tanpa memperhatikan nilai mereka dan tuduhan mereka atas niatnya. Pada masa setelah kematian Buddha dan sebelum masa Asoka, kebijaksanaan orang-orang suci mendapat penonjolan penuh, tetapi sekarang keinginan mereka yang tidak egois untuk membuat orang lain berbahagia senilai dengan kebijaksanaan itu. Pencerahan adalah pemahaman hidup, kekuatan-kekuatan yang membentuknya, cara-cara mengakhirinya, dan realitas dibalik itu.¹²⁵

Seorang Bodhisattva haruslah orang yang sabar. Ia ingin menjadi seorang Buddha, tetapi jarak dari kesempurnaan transenden seorang Buddha, Yang Mengetahui dan Merupakan Segalanya, nyaris tidak terbatas. Dalam satu kehidupan hal ini tidak mungkin terlewat. Ia memerlukan kehidupan yang tidak terhingga dan seorang Bodhisattva harus bersedia menunggu berkalpa-kalpa sebelum ia mencapai tujuannya. Namun ia dibedakan dari kebuddhaan hanya oleh

274.; untuk perilaku pengikut awam theravada, lihat Gombrich, *Theravada Buddhism*, 118.; Hal ini telah menimbulkan pertentangan secara tidak langsung antara Mahayana yang mengembangkan tradisi ibadah stupa dan Bodhisattva dengan tradisi Hinayana yang mengembangkan tradisi disiplin monastik. Pertentangan itu terjadi bukan hanya dalam kalangan para biarawan saja, tetapi juga pertentangan antara pengikut awam.

¹²⁵ Para Mahayana setuju bahwa pencerahan ini tidak secara otomatis disertai dengan keinginan untuk menolong yang lain. Diantara orang-orang yang mencapai Pencerahan, mereka membedakan tiga jenis, dua diantaranya “egois”, yang satu “tidak egois”, yang “egois adalah para Arahant dan para Pratyekabuddha, yang dikatakan mewakili gagasan Hinayana, “kendaraan kecil”. Mereka digambarkan menjauhkan diri dari masalah-masalah duniawi dan menginginkan keselamatan mereka sendiri saja. Yang “tidak egois” adalah para Buddha, dan pencarian akan Pencerahan yang tidak egois dari pihak seorang Bodhisattva disebut “Kendaraan Buddha”, “Kendaraan Agung” (*Mahayana*). Lihat Abdul Mujahid Manal, *Sejarah Agama-agama* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 37.; Suwanto T, *Buddha Dharma Mahayana* (Jakarta, Majelis Agama Buddha Mahayana Indonesia).

satu rintangan kecil, yakni kepercayaan kepada suatu diri pribadi, atau anggapan bahwa ia adalah individu yang terpisah, kecenderungannya yang tetap tentang “saya dan milik saya” (*ahamkarama-makara*). Melepaskan diri adalah tugas utama seorang Bodhisattva. Dengan dua tindakan aktif dengan pengorbanan diri dari dirinya – secara aktif dengan pengorbanan diri dan pelayanan tanpa ego, serta secara kognitif dengan memahami ketiadaan suatu diri. Yang pertama dikarenakan oleh belas kasihnya, yang kedua karena kebijaksanaannya, yang didefinisikan sebagai kemampuan untuk memahami realitas sejati, memahami “hakikat sejati” dari segala hal, mengenai asal dan apa sesungguhnya hal itu. Diyakini bahwa aksi dan kognisi harus selalu berdampingan sehingga menghasilkan buah spiritual.¹²⁶

Keyakinan baru mencakup makhluk-makhluk suci, atau lebih tepatnya orang daripada dewata. Kontribusi lain dari *Mahayana* yang khusus adalah perbedaan dalam sepuluh tingkatan yang harus dilewati oleh Bodhisattva dalam jalan menuju kebuddhaan. Doktrin ini mencapai perumusan akhir pada abad ketiga di dalam “Dasabhumi Sutra (Sutra Sepuluh Tingkatan)”. Enam tingkatan pertama adalah sejalan dengan enam “kesempurnaan” dan masing-masing ditandai oleh latihan, salah satunya secara intensif. Oleh karenanya, tingkat keenam adalah kesempurnaan kebijaksanaan dan dengan ini, Bodhisattva “berhadapan langsung” (*abhimukhi*) dengan realitas itu sendiri. Dengan demikian ia dapat terbebaskan dari terror kelahiran dan kematian dan jika menginginkan, ia dapat memasuki Nirwana. Namun karena belas kasihnya, ia tidak memanfaatkan

¹²⁶ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 58.

kesempatan ini, tetapi tetap tinggal di dunia ini untuk waktu yang lama membantu semua makhluk dalam Samsara. Walaupun berada di dunia, sekarang ia bukan lagi milik dunia. Dalam empat tingkat terakhir, Bodhisattva memperoleh apa yang disebutkan dalam teks sebagai “kedaulatan atas dunia” dan ia menjadi makhluk supranatural yang dianugerahi berbagai kekuatan menakjubkan. Dari Bodhisattva yang berada pada enam tingkat pertama, “Bodhisattva yang lebih tinggi” dari empat tingkat terakhir berbeda dalam kelayakannya untuk menjadi objek pemujaan religius. Para Pengikut segera berpaling kepada semua jenis Bodhisattva seperti, Avalokitesvara, Manjusri, Maitreya, Ksitigarbha, Samantabhadra, dan lainnya.¹²⁷

Perkembangan Bodhisattva yang mistis disertai dan bahkan didahului oleh perkembangan para Buddha yang mistis juga, yang dianggap bersemayam di surga-surga di sepuluh penjuru. Di Timur hidup Aksobhya, “Yang Tak Tergoyahkan”. Di Barat terdapat kerajaan Buddha “Cahaya Tanpa Batas”, Amitabha, tidak selalu jelas dibedakan dengan Amitayus, Buddha yang “memiliki usia yang tak terbatas”. Ada banyak Buddha yang lebih tinggi lainnya, bahkan jumlahnya tidak terbatas dan kebanyakan dari mereka mempunyai “kerajaan” sendiri, suatu dunia yang bukan dari dunia ini. Tanah “suci” karena bebas dari

¹²⁷ Jenis-jenis Bodhisattva ini berjumlah begitu banyak dan terkadang berbaaur dengan unsur-unsur tradisi lokal, seperti Avalokitesvara di Cina diidentifikasi sebagai Guanyin, di Sri Lanka dianggap sebagai Tara. Lihat D. T. Suzuki, “Impressions of Chinese Buddhism”, *The Eastern Buddhist*, 6 (1935), 341.; deskripsi lengkap tentang Avalokitesvara, lihat J. C. Holt, *Buddha in the Crown: Avalokitesvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1991). Deskripsi tentang Manjusri, lihat C. C. Garma Chang (ed.), *A Treasury of Mahayana Sutras* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1983), 170, 175.; untuk Ksitigarbha, lihat S. F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 14.; untuk Asobhya, lihat J. Nattier, “The Realm of Aksobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism,” *Journal of International Association of Buddhist Studies*, 23 (1), (2000), 73, 79-80.

kekotoran dan keadaan-keadaan yang merugikan.¹²⁸ Amitayus adalah sebanding dengan *Zurvan Akaranak* (Waktu Yang Tak Terbatas) dari Iran, seperti halnya pemujaan Amitabha banyak diambil dari penyembahan matahari bangsa Iran dan mungkin berasal dari kerajaan Kushana di perbatasan antara India dan Iran.¹²⁹

Suatu doktrin ontologi yang saling berkaitan disusun; berkaitan dengan unsur-unsur, seperti “Kekosongan”, “Kesedemikianan”, dan sebagainya. Ajaran-ajaran kebijaksanaan tentang ontologi atau hakikat realitas, merupakan inti terdalam dari doktrin Mahayana. Ajaran-ajaran ini sangat halus, dalam, dan sulit dimengerti dan menolak upaya-upaya keras untuk meringkasnya, karena ajaran-ajaran ini tidak dimaksudkan sebagai pernyataan-pernyataan definitif tentang fakta-fakta definitif dan karena secara jelas dikatakan bahwa ajaran ini tidak menjelaskan apa pun, tidak menyatakan apa pun secara khusus, karena realitas tertinggi yang ada di luar pengalaman manusia terletak di luar jangkauan pengertian intelektual dan ungkapan verbal. Bagaimana pun, doktrin ontologi dari Mahayana ini berkembang secara logis melalui filsafat Mahasamghika dan bertentangan secara langsung dan sadar dengan doktrin Sarvastivada.¹³⁰

¹²⁸ Selain itu, Boddhisattva memiliki sepuluh tahapan yang semuanya dicapai melalui tahapan-tahapan meditasi, lihat R. E. Jr. Buswell dan R. M. Gimello (ed.) *Path to Liberation: The Marga and its Transformation in Buddhist Thought* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992), 11.; J. Nattier, *A Few Good Men: The Boddhisattva Path According to The Inquiry of Ugra (ugrapariprccha)* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), 151, 171.

¹²⁹ Bechert & Gombrich, *The World of Buddhism*, 210.

¹³⁰ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 58.; Harun Hadiwidjono, *Agama Hindu dan Buddha* (Jakarta: PT. Gunung Mulia, 2010), 93.

3.4.2. Hinayana

Walaupun Mahayana berkembang, sekolah-sekolah Hinayana yang lama tetap berjalan.¹³¹ Tentu saja perkembangan-perkembangan yang baru mempengaruhi mereka juga. Mereka mengadopsi beberapa teori Mahayana, baik dengan cara meminjam secara langsung atau pun karena terpapar pengaruh yang sama yang membentuk Mahayana. Ide tentang Bodhisattva kini terkenal dalam literatur Jataka yang umum dan luas yang menceritakan kehidupan Buddha sebelumnya. Pada mulanya cerita-cerita ini adalah dongeng, perumpamaan, anekdot-anekdot, dan lain-lain, yang diambil dari cerita rakyat bangsa India yang banyak tersimpan. Cerita-cerita yang sedang beredar ini kemudian diambil untuk kepentingan kalangan Buddha yang ditampilkan sebagai peristiwa-peristiwa dalam kehidupan Buddha historis. Untuk waktu yang lama cerita-cerita tersebut hanya menggambarkan kejayaan dan sisi spiritual Sang Guru (*Bhagawan*). Barulah pada masa selanjutnya cerita ini disusun kembali dalam bentuk cerita tentang Bodhisattva. Dalam kaitannya dengan Jataka, diuraikan tentang “sepuluh kesempurnaan” yang sesuai dengan enam kesempurnaan dalam Mahayana.¹³²

Pengakuan terhadap fakta bahwa keadaan makin memburuk dan masa-masa untuk Arahat telah berlalu, menimbulkan rasa hormat yang lebih besar terhadap aspirasi pada tujuan-tujuan sekunder, seperti kelahiran kembali di antara

¹³¹ Pembahasan mengenai Hinayana telah banyak dibahas dalam sekolah-sekolah yang merupakan garis keturunan sekolah Sthaviravada.

¹³² Juga tentang belas kasih dan cinta kasih yang dalam literatur kuno bukan merupakan bagian utama dan dipandang rendah, sekarang menjadi utama dalam cerita-cerita kehidupan Bodhisattva, di sini Bodhisattva selalu berarti Buddha dalam kehidupan sebelumnya. Begitu pun doktrin “kekosongan” sekarang lebih ditekankan daripada masa lalu. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 63. *Dhyana* dan *arupa* menjadi hal terpenting didalam tradisi Hinayana, lihat Dumoulin, *Zen Buddhism*, 11.

dewa-dewa atau bersama Maitreya, Buddha Mendatang, yang sekarang berada di Surga Tushita. Tetapi secara keseluruhan kelonggaran-kelonggaran ini dibuat dengan agak enggan. Secara praktis sumber-sumber Hinayana tak pernah menyebut tentang kaum Mahayana, baik secara positif maupun negatif. Mereka agak meragukan semua pembaharuan ini dan mereka menolak untuk menganggap serius pernyataan bahwa banyak usaha Mahayana yang baru itu merupakan Sabda Buddha. Sebenarnya mereka menolak usaha ini dengan menganggapnya sebagai “ramuan” dan tidak layak untuk dipertimbangkan secara serius. Kesaksian yang mengesankan dari semua ahli Hinayana dengan sepenuhnya berdiam diri dan hening mengenai masalah Mahayana menunjukkan dengan jelas pendapat mereka terhadap semua kesemarakan ini.¹³³

Tidak mundur dengan perkembangan Mahayana, kaum Hinayana merumuskan perkembangan doktrinnya sendiri, yaitu menyusun implikasi-implikasi logis terhadap Abhidharma mereka. Penguraian dan sistematisasi Abhidharma berlangsung selama empat abad pertama Masehi. Setelah itu Abhidharma diselesaikan oleh dua aliran utama yaitu oleh Vasubandhu untuk kaum Sarvastivada dan Buddhaghosa untuk kalangan Theravada. Sekitar tahun 400 M, kaum Hinayana mencapai kesempurnaan berdasarkan kapasitas mereka. Setelah itu tidak ada lagi yang terjadi dan Hinayana India walaupun masih bertahan selama 800 tahun kemudian, meninggalkan sedikit catatan tentang

¹³³ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 63-64.

aktifitas intelektual yang lebih kreatif. Vasubandhu sendiri merasa bahwa ia telah tiba di akhir zaman dan ia mengakhiri “Abhidharmakosa”-nya.¹³⁴

Pembentukan Abhidharma merupakan salah satu hasil karya terbesar intelektual manusia. Dalam periode ini orang berusaha menentukan secara sistematis berapa banyak jenis “dharma” atau unsur-unsur pokok pengalaman yang harus dipergunakan. Kalangan Sarvastivada membuat daftar berisi 75 dharma, sedangkan Theravada percaya ada 174 dharma yang diperlukan. Perbedaan keduanya tidak begitu serius dibandingkan dengan yang terlihat. Daftar Theravada jauh lebih panjang karena mereka membagi lagi satu unsur Sarvastivada yaitu bagian pikiran menjadi 89 jenis kesadaran. Selebihnya daftar itu terutama berbeda dalam susunan, urutan penyebutan, dan istilah juga mengenai rincian kecil. Faktor dasar telah disusun ketika dua mazhab ini masih bersatu dan hanya sentuhan terakhir yang ditambahkan pada periode selanjutnya.¹³⁵

3.4.3. Tantrayana

Hal terpenting di dalam perkembangan ajaran Buddha adalah munculnya aliran Tantra. Tantra adalah pencapaian pemikiran kreatif Buddha di India yang ketiga, tertinggi, dan terakhir. Perkembangan Tantra mengalami tiga tahap, yang pertama disebut Mantrayana dimulai abad ke-4 M dan mencapai kemajuan setelah tahun 500 M. Tahap ini memperkaya ajaran Buddha melalui tradisi yang bersifat gaib, serta memanfaatkannya sebagai alat atau perlengkapan yang mempermudah mencapai tujuan pencerahan. Dengan cara ini banyak mantra, mudra, mandala,

¹³⁴ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 64.

¹³⁵ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 65.

dan makhluk-mahkluk luhur baru diperkenalkan ke dalam agama Buddha walaupun belum secara sistematis. Setelah tahun 750 M terjadi perkembangan yang sistematis yang disebut Vajrayana, yang mengkoordinasikan ajaran-ajaran terdahulu dalam suatu kumpulan yang berisi Lima Tathagata. Kecenderungan-kecenderungan dan perkembangan sistem berikutnya memperbaharui penampilan mereka. Hal yang patut diperhatikan adalah Sahajayana. Sebagaimana halnya sekolah Ch'an di Cina, Sahajayana menekankan pula praktik-praktik meditasi dan pengembangan intuisi yang diajarkan melalui teka-teki, paradoks-paradoks, dan patung-patung, serta menghindari kemungkinan berubah menjadi sistem filsafat yang statis dengan mempertahankan ajaran-ajaran atau prinsip yang tidak tegas. Memasuki abad ke-10 M, ada Kalacaraka, "Roda Waktu" yang ditandai dengan luasnya sinkretisme berbagai aliran, dan penekanan pada astrologi.¹³⁶

Mantrayana muncul di Selatan dan Barat Laut India. Pengaruh-pengaruh non-India, yaitu dari Cina, Asia Tenggara, dan daerah-daerah perbatasan di sekitar India, memiliki peranan penting dalam pembentukan gerakan ini. Gerakan ini juga banyak menyerap gagasan-gagasan dari suku bangsa asli India sendiri. Tantra berusaha memberikan peranan terhormat kepada semua roh, bidadari, peri, makhluk halus, raksasa dan hantu-hantu yang telah menghantui imajinasi penduduk, juga kepada perbuatan gaib yang tidak asing bagi penduduk pertanian maupun penduduk nomaden. Langkah selanjutnya untuk mempopulerkan ajaran ini, dimaksudkan untuk memberikan dasar yang lebih kuat di dalam masyarakat. Akan tetapi, sepanjang menyangkut kepentingan kaum elit, ada perbedaan penting

¹³⁶ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 93-94.; Johnston, *Buddhist China*, 83.

dimana non-Buddhis menggunakan ilmu gaib dalam rangka untuk memperoleh kekuasaan, sedangkan umat Buddha menggunakannya untuk membebaskan diri mereka dari kekuatan asing untuk menemukan jati diri.¹³⁷

Tantra terpisah dari Mahayana dalam hal pendefinisian dan tipe manusia ideal dan juga dalam cara pengajaran. Tujuannya masih sama, yaitu Kebuddhaan, walaupun tidak lagi terjadi di masa depan, berkalpa-kalpa kemudian, tetapi saat ini, “dengan tubuh ini”, “dalam satu pikiran” yang diperoleh secara ajaib dengan cara-cara yang baru, cepat, dan mudah. Orang suci yang ideal menurut Tantra adalah *Siddha* atau ahli mukjizat, walaupun agak mirip dengan Bodhisattva yang telah melewati tahap kedelapan dengan kekuatan-kekuatan yang ajaib dan berkembang sempurna.¹³⁸

Mengenai metode pengajaran, Mahayana telah menuliskan doktrinnya dalam Sutra dan Sastra yang merupakan dokumen umum dan tersedia bagi siapa saja yang tertarik untuk mendapatkannya dan cukup cerdas untuk memahaminya. Sebagai gantinya, pada masa Tantra pembentukan literatur kitab suci Tantra yang baru dan luas, yang merupakan dokumen-dokumen rahasia yang hanya diperuntukkan bagi beberapa orang terpilih yang telah diinisiasi dengan cara yang tepat oleh seorang Guru dan diungkapkan secara sengaja dalam bahasa yang misterius dan ambigu; yang tidak akan mempunyai makna apa-apa tanpa penjelasan lisan dari seorang guru yang telah diinisiasi dengan benar dan memahami rahasianya. Prinsip-prinsip umum ajaran Tantra dapat disimpulkan

¹³⁷ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 94-95.; T. Suwanto, *Buddha Dharma Mahayana* (Jakarta: Majelis Agama Buddha Mahayana Indonesia, 1995), 124.

¹³⁸ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 95.; Kemunculan gerakan Tantra menjadikan elemen mistis menjadi bagian di dalam ajaran Buddha (Dumoulin, *Zen Buddhism*, 5).

dengan kepastian tertentu, tetapi rincian konkretnya, yang memuat latihan yoga yang sebenarnya dan mengandung pesan-pesan yang benar, ada di luar jangkauan manusia. Berbeda dari mahayanis sebelumnya, pengarang-pengarang Tantra tidak lagi mengaitkan kitab suci mereka dengan Sakyamuni tetapi secara terang-terangan mengaitkannya dengan beberapa Buddha mistis yang dikabarkan telah membabarkan ajaran-ajaran ini di masa yang sudah lama berlalu.¹³⁹

Dasar-dasar bagi ketuan yang benar-benar baru ini sesungguhnya sudah terdapat di mazhab Yogacara. Mazhab ini mensistematisasikan pengalaman-pengalaman yang diperoleh dalam meditasi trans yang berorientasi ke sebelah dalam diri, dan para yogi yakin bahwa pandangan yang mereka lihat dalam keadaan trans itu lebih mengandung realita daripada apa yang disebut “fakta”. Akibatnya mereka menyatakan bahwa karya-karya tertentu terjadi berkat inspirasi “Maitreya” mislanya, dan lupa menyebut nama pribadi pengarang yang menurunkan inspirasi tersebut. Dengan demikian, mereka menimbulkan kesulitan besar bagi penelitian sejarah modern. Walaupun dalam pandangannya, mereka telah memberitahukan hal-hal yang penting dan yang dibutuhkan. Untuk waktu yang lama kaum Yogacara juga menunjukkan minat yang besar terhadap cara-cara yang lebih rahasia untuk menyampaikan informasi, dan Mahayanasamgraha dari Asanga memuat klasifikasi yang baik tentang cara-cara yang diperbolehkan dalam menyampaikan “makna tersembunyi”, dimana seseorang mengatakan sesuatu yang berbeda dari apa yang sebenarnya ingin dikatakannya. Sebenarnya dari

¹³⁹ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 95-96.

cabang Yogacara Mahayana inilah timbul gagasan dan pelaksanaan Tantra.¹⁴⁰ Cara yang baru ini melemahkan sistem wihara dengan mendorong pertemuan kecil murid-murid yang sangat patuh pada gurunya. Mereka menyebabkan Sangha membubarkan diri menjadi kelompok-kelompok yogi independen, dan banyak dari mereka percaya bahwa secara spiritual mereka begitu maju sehingga tidak memerlukan lagi peraturan wihara yang mengikat, sedangkan yang lainnya dengan kekuatan mereka yang luar biasa, suka mengejek kehidupan bhikkhu-bhikkhu yang membiara.¹⁴¹

Pada mulanya perkembangan Mantrayana ini merupakan reaksi alam terhadap tren sejarah yang semakin tidak sesuai dan mengancam kepunahan ajaran Buddha India. Untuk mempertahankan dan melindungi diri, penganut-penganutnya semakin banyak menggunakan kekuatan mukjizat dan meminta pertolongan dari makhluk-mahkluk luhur, yang keberadaan sebenarnya telah dibuktikan mereka sendiri melalui pelaksanaan meditasi trans. Di antara ini, perhatian besar ditujukan kepada makhluk luhur berpenampilan menyeramkan seperti “Pelindung Dharma”, yang disebut juga vidyaraja, “raja adat dan pengetahuan suci” yang bermaksud baik tetapi menampilkan wajah yang mengerikan untuk melindungi orang yang percaya. Umat Buddha pada masa itu mengandalkan makhluk-mahkluk luhur feminine. Sekitar tahun 400 M, Tara dan Prajnaparamita di puja sebagai Bodhisattva kosmis.¹⁴²

Bersama mereka, tidak lama kemudian, bergabung “Lima Wanita Pelindung” dengan Mahamayuri, “Pea Hen yang agung” di kepala mereka.

¹⁴⁰ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 96-97.

¹⁴¹ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 97.

¹⁴² Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 97.

Belakangan praktisi meditasi tingkat lanjut membangun keseluruhan makhluk luhur perempuan seperti Cunda, Vasudhara, Usnisavijaya, Vajravahni, Buddhacolana, dan lain-lain. Para praktisi seni gaib memuja secara khusus “ratu-ratu adat dan pengetahuan suci”, dan dakini-dakini atau “pejalan angkasa”; dan masyarakat banyak didorong untuk berpaling kepada makhluk luhur sesuai untuk memenuhi kebutuhan mereka, seperti memberikan anak, melindungi mereka dari penyakit, dan sebagainya. Setelah tahun 700 M, Tantra disebut “kiri” karena menambahkan pendamping-pendamping Buddha dan Bodhisattva. Ini disebut Vidya dari Prajna, yang secara harfiah berhubungan dengan Ennoia dan Sophia dari Gnostic.¹⁴³

Kepercayaan akan kegaiban, mukjizat dan keajaiban merupakan bagian internal dari ajaran Buddha, walaupun sering terjadi dengan cara mengenali suatu fakta yang telah terbukti daripada sebagai suatu masalah yang sangat penting untuk dipraktikkan. Tetapi dengan memudarnya kekuatan spiritual Dharma, dan sejarah dirasakan semakin bertentangan, untuk menangkis bahaya dan mendapatkan pertolongan, manusia semakin mengandalkan ilmu gaib. Setelah tahun 300 M, secara sporadik segala jenis mantra secara perlahan-lahan dimasukkan ke dalam kitab suci. Hal ini disebut sebagai Dharani. Setelah tahun 500 M, semua prosedur-prosedur gaib yang umum berujung pada upacara-upacara, juga pada lingkaran-lingkaran dan diagram-diagram gaib. Hal ini dilakukan untuk melindungi kehidupan spiritual kalangan elit dan untuk

¹⁴³ Suatu upacara yang sepertinya erotik sering menyertai cara pemujaan Vidya. Lihat Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 97-98.

memenuhi keinginan orang banyak Mudra atau gerakan-gerakan ritual sering digunakan untuk menguatkan kemanjuran doa.¹⁴⁴

Selain itu terdapat mandala yang merupakan suatu keindahan harmonis yang masih menarik rasa estetika manusia. Lingkaran-lingkaran gaib yang merupakan ciri tempat suci atau tempat murni untuk upacara. Akan tetapi, susunan mandala Buddhis yang khas telah berkembang di Asia Tengah dan banyak mengikuti pola yang terdapat pada masa Dinasti Han di Cina. Mandala mengungkapkan kekuatan kosmis dan spiritual secara mitologi atau personifikasi yang diwujudkan dalam gambar-gambar makhluk luhur, dan yang ditunjukkan melalui bentuk-bentuk visual, ataupun dengan suku kata yang memungkinkan manusia untuk membangkitkan mereka jika dibacanya dengan cara yang tepat, membuat manusia mampu mengungkapkan ketakutan, keinginan-keinginan primitif, dan nafsu-nafsu rendah yang terpendam. Dengan simbol-simbol ini manusia dapat mengikat, menguasai, dan melarutkan kekuatan alam semesta, mengadakan pembaharuan dari semua hal-hal ilusi di dunia samsara ini dan mencapai penyatuan kembali dengan cahaya dari batin yang absolut.¹⁴⁵

Mandala adalah bentuk khusus dari diagram kuno yang dianggap sebagai proses penting, dan yang berkembang dari satu prinsip utama yang berotasi mengelilingi satu sumbu pusat, Gunung Semeru, *aksis mundi*. Diagram-diagram ini bukan saja digambarkan dalam mandala, tapi juga pada jambangan-jambangan ritual, istana-istana raja, stupa-stupa, dan kuil-kuil. Sehubungan dengan kesamaan antara makrokosmos dan mikrokosmos, drama alam semesta ini hadir kembali

¹⁴⁴ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 98-99

¹⁴⁵ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 99-100.

pada setiap individu, yang batin dan jasmaninya dianggap sebagai mandala, sebagai suatu kancah Pencerahan. Konstruksi dan rancangan mandala, pengundangan makhluk luhur, biasanya diatur dengan aturan yang ketat dan ketaatan pada ibadah ritual yang dirumuskan dengan baik.¹⁴⁶

Ledakan kreatif dari Tantra pertama telah menimbulkan kekacauan asumsi tentang adanya kosmis dan spiritual dan Vajrayana-lah yang menertibkan tradisi-tradisi yang telah berkembang luas namun tidak jelas ini. Vajrayana menerapkan pembagian rangkap lima atas semua kekuatan kosmis, di mana setiap kelompok dipimpin oleh salah seorang dari lima Tathagata. Kelima Tathagata itu adalah Vaicorana, Aksobhya, Ratnasambhava, Amithaba, dan Amoghasiddhi. Suatu system hubungan-hubungan magis, indentifikasi, transformasi, dan transfigurasi yang rumit dan berbelit-belit menghubungkan semua kekuatan dan fakta-fakta alam semesta dengan lima “kelompok” ini. Tubuh manusia secara khusus dianggap sebagai mikrokosmos yang mewujudkan seluruh alam semesta dan merupakan perantara untuk mencapai kebenaran. Manusia dapat mendengar persamaan antara yang terlihat, yang terdengar dan yang teraba dan segalanya yang dimaksudkan untuk menyatukan kekuatan-kekuatan pikiran, ucapan, dan tubuh dalam rangka mencapai kesempurnaan akhir atau Pencerahan.¹⁴⁷

Vajrayana telah dirumuskan sebagai “seni hidup yang memungkinkan manusia memanfaatkan setiap aktivitas tubuh, ucapan, dan pikiran sebagai alat bantu di dalam jalan pembebasan”. Akan tetapi, makna sebenarnya dari ajaran Vajrayana tidak selalu mudah untuk dipastikan karena di sini ia dapat

¹⁴⁶ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 100.

¹⁴⁷ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 100-101.

menyamarkan bentuk tertinggi dalam bentuk terendah, orang suci tampak sebagai orang biasa, yang paling transenden menjadi yang paling membumi, dan pengetahuan yang paling bijaksana disembunyikan dengan paradoks-paradoks yang paling aneh. Hal ini merupakan suatu terapi kejutan yang sengaja ditujukan terhadap ajaran Buddha yang pada saat itu mengalami over intelektualisasi. Perumpamaan seksual yang amat banyak terutama dimaksudkan untuk mengejutkan tingkah laku yang kebhikkhu-bhikkhuan. Pencerahan, yaitu hasil perpaduan dalam penyatuan antara laki-laki dan perempuan dalam luapan kebahagiaan cinta. Kesatuan mereka di dalam pencerahan merupakan kebahagiaan tertinggi yang tidak dapat terlukiskan (*mahasukha*).¹⁴⁸

Perkembangan selanjutnya bagi ajaran Buddha di India Utara sangat dipengaruhi oleh perlindungan raja yang diberikan secara kebetulan. Pada abad ke-7 M, Raja Harsavardhana, melindungi ajaran Buddha dan pada mulanya ia telah lebih menyukai Sammitiya dan kemudian, mungkin sebagai akibat kunjungan Yuan Chwang pada tahun 630-644 M, lebih condong kepada Mahayana, sekalipun yang menjadi agamanya adalah Sivaisme. Akan tetapi, Dinasti Pala dari Bengala (750-1150 M), yang melalui dukungannya kepada universitas-universitas Buddhis yang besar. Dari abad ke-6 hingga abad ke-9 M, Nalanda menjadi pusat pemikiran-pemikiran yang hidup bagi seluruh dunia Buddha. Di bawah Dinasti Pala, pusat-pusat baru dibangun di India Timur, khususnya Vikramasila dan Odantapuri. Kedua pusat ini bersama-sama dengan

¹⁴⁸ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 101.

Jaggadala dan Somarupa, merupakan pusat penyebaran kebudayaan Buddhis ke Asia selama abad ke-9 hingga abad ke-12 M.¹⁴⁹

I-Tsing, yang mengunjungi Nalanda sekitar tahun 700 M, berkata tentang sekte-sekte yang ada di sana, bahwa, “Mereka berada di tempat masing-masing dan tidak saling melibatkan diri”. Sebenarnya ajaran Buddha yang resmi pada periode ini merupakan campuran Prajnaparamita dan Tantra. Setelah naik tahta, Raja Dharmapala (770-810 M) sangat menghormati Guru Haribhadra, seorang ahli yang termahsyur mengenai Prajnaparamita dan Abhisamayalankara dan pada saat yang sama ia juga tidak mengabaikan para penerjemah Guhyasamaja, sebuah teks Tantra. Bhikkhu-bhikkhu dan universitas-universitas ini menggabungkan metafisika dan ilmu gaib. Tingkat perhatian mereka diungkapkan dengan baik oleh laporan Taranatha tentang salah satu di antara mereka. “Dengan terus menerus mengamati wajah Tara yang suci, segala keraguannya hilang. Ia mendirikan delapan sekolah Prajnaparamita, empat sekolah Guhyasamaja, masing-masing satu untuk setiap tiga jenis Tantra dan ia juga membangun banyak sekolah untuk mengajarkan logika Madhyamika. Ia meracik banyak obat-obatan kehidupan dan membagikannya kepada orang lain, sehingga orang yang lanjut usia, yang sudah 150 tahun atau lebih, menjadi muda kembali.¹⁵⁰

Di dalam mengembangkan Tantra, begitupun di dalam mengembangkan logika, umat Buddha mendahului umat Hindu. Kedudukan sosial dan pendapatan kelompok-kelompok agama di India pada abad pertengahan tergantung pada kecakapan yang mereka perlihatkan di dalam perdebatan-perdebatan agama.

¹⁴⁹ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 101-102.

¹⁵⁰ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 102-103.; I-Ching, *Record of the Buddhist Religion as Practiced*, xvii.

Dalam konteks ini, pengetahuan atas peraturan-peraturan yang dapat menentukan mana yang valid dengan cara mengambil kesimpulan dari yang tidak valid akan memberikan keunggulan. Perdebatan-perdebatan dari sekte kepercayaan di India menimbulkan teori-teori logika dan epistemologi di antara umat Buddha. Tren baru ini berasal dari Nagarjuna, tetapi umat Buddha yang pertama mengajarkan sistem artikulasi logika adalah Dinnaga (450 M) murid Asanga. Ia juga memprakarsai epistemologi yang sistematis di antara umat Buddha, mendiskusikan sumber-sumber pengetahuan, kebenaran persepsi dan kesimpulan, serta objek pengetahuan dan realita dunia luar. Selama periode ini, pelajaran mengenai logika mencapai puncaknya pada Dharmakirti (600-650 M) dan Dharmottara (850 M) yang mengatasi masalah yang mencekam filsafat Eropa modern. Perhatian ini berlangsung terus hingga berakhirnya agama Buddha di India dan dari periode ini dibawa ke Tibet, dan pada tingkatan yang lebih rendah, ke Cina dan Jepang. Pelajaran logika dari Yogacara berkembang secara alami dari beberapa pertanyaan yang telah diajukan kaum Vaibhashika, dan mereka memelihara filosofi Buddha ini mengikuti perkembangan zaman dan bahkan seringkali lebih maju dari zamannya.¹⁵¹

¹⁵¹ Conze, *Sejarah Singkat Agama Buddha*, 103-104.

BAB IV

PENYEBARAN AGAMA BUDDHA DI KEPULAUAN NUSANTARA

4.1. Delta Sungai Mahakam (Kutai Kuno)

Di daerah Kalimantan, ketujuh prasasti di atas tiang yang ditemukan di Kerajaan Kutai berasal dari sekitar tahun 400 M.¹ Prasasti-prasasti itu berasal dari Raja Mulawarman, cucu seseorang bernama Kudungga² dan anak Aswawarman yang dikatakan pendiri dinastinya (*vamsakartri*). Prasasti-prasasti tersebut mengenai sebuah tempat pemujaan yang bernama *waprakeswara* yang diduga sebagai Siva, atau Agastya ataupun seorang dewa setempat, secara pasti merupakan monumen yang berkaitan dengan kematian.³

Selain itu, hampir diseluruh Pulau Borneo terdapat jejak Indianisasi yang kurang lebih masih belum jelas, sepanjang Sungai Kapuas, Rata dan Mahakam. Sebuah arca Buddha perunggu yang indah, gaya Gupta, ditemukan di Kota Bangun,⁴ selain itu juga ditemukan arca-arca yang bersifat kehiduan diantaranya mukhalingga yang ditemukan di Sepauk, dan arca Ganesa yang ditemukan di Serawak.⁵ Di daerah Kutai; selain prasasti-prasasti yang sudah disebut, di Kutai telah ditemukan gua Gunung Kombeng, dan di muara Sungai Rata, arca-arca

¹ Chatterjee, *India and Java*, II, (Greater India Society Bulletin 5, 1933), 8-19.; Chhabra, "Three more yupa inscriptions of King Mulawarman from Kutei (East Borneo)", *JGIS*, (1945), 12(1): 14-17

² Chhabra, "Three more yupa inscriptions", 39.; Braddell, "An Introduction to the Study of Ancient Times in the Malay Peninsula and the Straits of Malacca, Part III: The Pre-Funan Period", *JMBRAS*, (1937), 15(3): 118-119.

³ Nicholaas J. Krom, *Hindoe-Javaansche geschiedenis* (s-Gravenhage: M. Nijhoff, 1926), 72; Sastri, "Agastya", 515.

⁴ Selain itu, untuk arca Buddha perunggu yang ditemukan di Kota Bangun juga diidentifikasi memperlihatkan gaya seni Gandhara, dimana terlihat pada sikap tangan dan hiasan jala pada telapak tangan arca Buddha Kota Bangun, lihat A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, (Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1959), 31-32.

⁵ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 75-76.

Brahmanis dan Buddhis yang penarikannya belum diketahui.⁶ Sedangkan berita tertua dari Cina yang memiliki keterkaitan dengan Kalimantan berasal dari zaman Dinasti T'ang.⁷

Tidak adanya perhatian dari pihak Cina, terkait dengan pulau Kalimantan disebabkan Kalimantan tidak terletak pada jalur niaga Cina yang utama, walaupun di daerah Serawak ditemukan beberapa buah benda yang berasal dari zaman Dinasti Han yang berkuasa sekitar 220 SM.⁸ Ternyata kurangnya perhatian terhadap sejarah daerah Kalimantan tetap terus berlanjut hingga masa-masa setelah periode abad ke-5 M, sehingga di dalam keseluruhan sejarah kebudayaan Asia Tenggara, daerah ini masih tetap merupakan suatu daerah yang terlupakan.⁹ Namun, dengan sedikit lebih meyakinkan bahwa tentu benda-benda bersifat Buddha ataupun Hindu yang ditemukan di daerah Kalimantan, sudah tentu melalui hubungan niaga yang berlangsung sejak lama.

Adanya perkiraan bahwa budaya India yang masuk ke Pulau Kalimantan dipengaruhi oleh kedatangan orang-orang Brahmana yang didukung oleh penemuan prasasti Yupa yang akan dibahas dibawah ini yang sudah tentu penulisan bahasa Sanskerta hanya dikuasai oleh para Brahmana. Selain itu,

⁶ Mengenai indianisasi di Borneo, lihat Ordhendra Coomar Gangoly, "On Some Hindu Relics in Borneo", *JGIS*, (1936), 3(1): 97.; Griswold, "The Santubon Buddha and its Context", *Sarawak Museum Journal*, (1962), 10: 363.; keterangan tentang arca-arca India gaya Gupta dan Pala yang kecil di Sambas, lihat, Yeok Seong Tan, "Preliminary Report on the Discovery of the Hoard of Religious Objects, near Sambas, West Borneo", *Journal of the South Seas Society*, (1948), 5(I): 31-42.; mengenai lokasi Barhinadiva diusulkan di daerah Borneo, nama itu disamakan dengan P'o-ni yang oleh orang Cina ditujukan untuk Borneo, namun dugaan itu belum pasti, lihat Pelliot, "Deux itinéraires de Chine en Inde", 296.

⁷ Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 141.

⁸ Tom Harisson & Stanley J. O' Connor, *Gold and Megalithic Activity in Prehistoric and Recent West Borneo*, (Ithaca: Cornell University Press, 1970), xiv, 15.

⁹ Ayatrohaedi, "Tom Harisson & Stanley J. O' Connor, Gold and Megalithic Activity in Prehistoric and Recent West Borneo", *BKI*, (1974), 130: 186.

terdapat pengaruh yang juga dibawa oleh para Ksatria dimana terdapat ide-ide pembentukan kerajaan dan susunan masyarakat yang hierarki. Anggapan bahwa peran bangsa India lebih besar dikarenakan hingga saat ini belum diketemukan bukti yang mendukung bahwa orang-orang dari Kalimantan ini melakukan pelayaran. Selain itu tidak ada bukti tentang ide terbentuknya kerajaan awal di pulau ini dipengaruhi oleh eksistensi Fu-nan yang telah muncul terlebih dahulu sebagai sebuah kekuatan politik di kawasan daerah Delta Mekong.

Jika merujuk kepada perdagangan pada masa proto-sejarah pun, daerah ini ter'isolasi' oleh kegiatan perdagangan Asia Tenggara terutama oleh pandangan orang-orang Dong Son yang pada saat itu telah mengenal teknologi perkapalan yang menyebabkan persebaran benda budaya mereka di kawasan kepulauan. Terlepas daripada hal itu, kemungkinannya yang dilakukan oleh masyarakat Kalimantan terutama daerah aliran Sungai Mahakam mengembangkan budaya mereka sendiri sebelum menerima budaya dari peradaban India. Akan tetapi masih menjadi sebuah permasalahan yang belum terpecahkan ketika mereka secara tiba-tiba mengembangkan kekuatan politik yang didasari oleh ciri-ciri kehinduan pada abad ke- 5 M.

Selain benda-benda berupa arca perunggu yang ditemukan di daerah utara dan timur Pulau Kalimantan, terdapat penemuan beberapa buah prasasti yang bercorak Hindu dan menunjukkan bahwa sebagian daerah itu telah terpengaruh oleh budaya India. Pada tahun 1879 ditemukan beberapa buah prasasti di Bukit Berubus, Muara Kaman yang dipahatkan pada tiang batu. Tiang batu itu disebut *yupa*, yaitu nama yang disebutkan pada prasasti-prasastinya sendiri. Sampai saat

ini telah ditemukan tujuh buah *yupa*, dan tidak menutup kemungkinan masih terdapat *yupa* lain yang belum ditemukan. Prasasti-prasasti yang ditemukan di Kalimantan Timur itu semula ditemukan hanya sebanyak empat buah *yupa*,¹⁰ tetapi kemudian tiga buah *yupa* yang lainnya ditemukan lagi.¹¹

Keterangan-keterangan yang diberikan di dalam prasasti Mulawarman menunjukkan bahwa kehidupan keagamaan yang tercatat adalah ajaran Hindu.¹² Upacara *vratyastoma* ini yang dijadikan jalan oleh orang-orang di Pulau Kalimantan yang telah terpengaruh oleh peradaban India, untuk meresmikannya sebagai anggota masyarakat suatu kasta yang dikenal di dalam ajaran Hindu. Upacara penerimaan orang luar kasta ke dalam kasta itu, dilakukan dengan memperhatikan kedudukan asal orang yang bersangkutan. Karena brahmana lokal sendiri tentu saja pada taraf pertama tidak berhak memimpin upacara *vratyastoma*, dapat dipastikan bahwa pada mulanya yang memimpin upacara tersebut adalah para brahmana agama Hindu yang langsung datang atau didatangkan dari India. Dalam hal ini hampir tidak dapat dipastikan bahwa pendeta yang memimpin upacara itu dilakukan kepada Mulawarman, kemungkinan sekali upacara itu telah dipimpin oleh brahmana setempat. Di dalam hal ini, para brahmana yang berulang kali disebutkan pada prasasti-prasastinya, dengan sendirinya tentulah sebagian terdiri dari kaum brahmana India, dan sebagian lainnya kaum brahmana lokal.¹³

Selain ajaran Hindu, tidak menutup kemungkinan bahwa di dalam kerajaan Kutai kuno, juga terdapat pemeluk ajaran Buddha. Hal ini didukung

¹⁰ Chhabra, "expansion of Indo-Aryan Culture During Pallava Rule, 16.; Krom, *Zaman Hindu*, (terj.) Arief Effendi, (Djakarta: Pembangunan, 1954), 16.

¹¹ Chhabra, "Three more *yupa* inscriptions of King Mulawarman", 370-374.

¹² Chhabra, "Three more *yupa* inscriptions of King Mulawarman", 370-374.

¹³ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 43.

dengan penemuan arca Buddha dari perunggu yang ditemukan di sepanjang Sungai Kapuas, Rata dan Mahakam. Sebuah arca Buddha perunggu yang indah, gaya Gupta, juga ditemukan di Kota Bangun. Dengan ditemukannya bukti-bukti ini secara tidak langsung menunjukkan bahwa di kerajaan Kutai juga terdapat pemeluk ajaran Buddha. Meskipun eksistensi dari berbagai kegiatan-kegiatan keagamaan Buddha belum dapat dideskripsikan, akan tetapi dengan teridentifikasinya arca Buddha bergaya gupta, kemungkinan ajaran Buddha yang dipeluk oleh orang-orang di Kalimantan adalah jenis ajaran Buddha Nikaya, yang terutama terdiri dari kelas pedagang yang mendukung ajaran Buddha dan berkembang pada masa Asoka berkuasa atau semasa periode Gupta. Kemungkinan adalah, bahwa mereka datang melalui rute perdagangan laut hingga sampai ke Kalimantan dalam motif perdagangan. Meskipun hingga saat ini belum dapat dipastikan secara pasti mengenai hasil komoditas dari pulau ini yang dicari oleh para pedagang dari India, tetapi kemungkinannya mereka mencari komoditas berupa kayu-kayu wangi (Cendana dan gaharu) yang kemungkinannya jenis kayu ini merupakan komoditas perdagangan dari Pulau Kalimantan.

Dari semua prasasti Yupa, hampir tidak ada kemungkinan untuk mengungkapkan bagaimana kira-kira kehidupan masyarakat pada zaman kerajaan ini. Hal ini disebabkan oleh prasasti-prasasti itu dapat dikatakan tidak sedikit pun berbicara tentang masyarakatnya. Ini tidak berarti bahwa tidak dapat dibayangkan bagaimana keadaan masyarakat pada masa itu. Ditulisnya prasasti-prasasti Mulawarman dengan menggunakan bahasa Sanskerta dan huruf Pallawa, merupakan petunjuk untuk menduga keadaan masyarakat ketika itu. Walaupun

tidak jelas, dapat dipastikan bahwa ketika itu telah ada sebagian penduduk kerajaan ini yang hidup di dalam suasana peradaban India. Mengingat bahwa bahasa Sanskerta pada dasarnya bukanlah bahasa rakyat India sehari-hari, melainkan merupakan bahasa resmi untuk masalah keagamaan, dapatlah disimpulkan bahwa ketika itu di Kutai kuno sudah ada golongan masyarakat yang menguasai bahasa Sanskerta. Ini berarti bahwa kaum brahmana pada saat itu merupakan suatu golongan tersendiri di dalam masyarakat Kutai kuno.¹⁴

Golongan lainnya adalah kaum ksatria, yang terdiri dari kerabat Mulawarman. Golongan ini sampai pada masa tersebut rupanya terbatas kepada orang-orang yang sangat erat hubungannya dengan raja saja. Di luar kedua golongan yang secara resmi hidup dalam suasana peradaban India itu, masih terdapat golongan lain yang dapat dikatakan berada di luar pengaruh India. Mereka adalah rakyat Kutai kuno pada umumnya, yang terdiri dari penduduk setempat, dan masih memegang teguh agama asli leluhur mereka. Kemungkinan, disamping mereka yang terdiri dari penduduk asli, juga terdapat kaum brahmana yang berasal dari India, yang tentu telah turut memegang peran yang cukup penting di dalam usaha penghinduan keluarga raja Mulawarman. Memang menjadi permasalahan mengenai kegiatan upacara tersebut apakah sesuai dengan ketentuan yang berlaku di India. Namun, jika dilihat jenis-jenis benda yang dihadiahkan raja kepada brahmana, seperti lembu, minyak, dan lampu, dapat diperkirakan bahwa upacara dilakukan berpedoman dengan aturan-aturan dari

¹⁴ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 43-44.

India. Akan tetapi, sejauh mana aturan itu ditaati, termasuk penggunaan musik untuk mengiringi upacara, belum dapat dipastikan karena sedikitnya data.¹⁵

Berlainan tentang masyarakatnya, yang lebih banyak diketahui adalah mengenai kehidupan keagamaan pada zaman Mulawarman. Ini antara lain disebabkan oleh semua prasasti yang telah ditemukan sampai saat ini membicarakan upacara selamatan di dalam memperingati salah satu kebaikan atau pekerjaan yang dilakukan oleh Mulawarman. Disebutkannya nama Angsuman, yaitu sebutan dewa matahari di dalam agama Hindu, memberikan kepastian bahwa setidaknya Mulawarman adalah penganut agama Hindu. Petunjuk ke arah ini lebih jelas lagi karena di dalam prasastinya yang lain disebutkan upacara sedekah yang dilakukan oleh Mulawarman bertempat di *waprakeswara*, sebidang tanah yang dianggap suci. Di dalam upacara itu telah dihadiahkan sebanyak 20.000 ekor sapi untuk para brahmana, sehingga untuk memperingati kejadian tersebut para brahmana itu merasa bahwa sudah pada tempatnya jika mereka mendirikan sebuah *yupa*.¹⁶

Waprakeswara adalah suatu tempat suci untuk mengadakan persajian, disebutkan dalam dua prasasti diantara tujuh buah prasasti *yupa*. *Waprakeswara/baprakeswara* berasal dari kata *vapra/vapraka* yang berarti pagar, jadi *waprakeswara* adalah suatu tempat yang berpagar, mungkin semacam punden desa.¹⁷ Selain itu, *waprakeswara* atau *baprakeswara* adalah nama lain dari *Agastya* atau *Haricandana*. *Agastya* adalah pendeta (rsi), murid penting dari

¹⁵ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 44.

¹⁶ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 44-45.

¹⁷ Hariani Santiko, "Waprakeswara: Tempat Bersaji Pemeluk Agama Weda?", *Amerta*, Berkala Arkeologi, (1989), no. 11: 2.

Dewa Siwa, dan dianggap menjadi perantara antara dewa dengan manusia.¹⁸ Namun, *waprakeswara* juga dapat diartikan sebagai *ksetra*, bukan *prasada*.¹⁹ Kebiasaan memberikan benda-benda upacara untuk persembahan kepada dewa adalah kebiasaan pada zaman Weda. Jadi, diperkirakan *waprakeswara* adalah lapangan suci untuk bersaji sesuai dengan aturan kitab Weda dan brahmana.²⁰ Di dalam prasasti-prasti dari Jawa, *baprakeswara* merupakan nama yang disebut bersama Haricadana dan Agastya dalam bagian kutukan, seperti dalam prasasti: Sugih manek 837 S, Gilikan 1, Sangguran, dan Sarangan 851 S, yang menyebut Baprakeswara, Haricadana, dan Agasti maharesi.²¹

Dengan keterangan-keterangan tersebut dapat dipastikan bahwa agama yang dipeluk oleh Sang Raja Mulawarman adalah agama Siwa, agama yang kemudian sangat umum di tanah Jawa; dan para brahmana disebut di dalam Sang Mulawarman itu, pastilah brahmana yang beragama Siwa. Dari bunyi semua prasastinya dapat diduga bahwa Mulawarman adalah seorang raja yang sangat baik hubungannya dengan kaum brahmana. Ini dibuktikan dengan kenyataan, pada setiap prasastinya, selalu dikatakan, bahwa *yupa-yupa* yang mengagungkan namanya itu, semuanya didirikan oleh kaum brahmana, sebagai semacam pernyataan terima kasih atau penghormatan mereka kepada sang raja, atas kebaikan-kebaikannya kepada mereka.²²

Beberapa istilah dalam prasasti belum dapat dimengerti maknanya dengan jelas, misalnya *jivadana*. Istilah ini mungkin dapat diartikan menyedekahkan

¹⁸ Poerbatjaraka, *Agastya in den archipel*, (Leiden: Brill, 1926).

¹⁹ Santiko, "Waprakeswara", 3.

²⁰ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 46.

²¹ Santiko, "Waprakeswara", 3-6.

²² Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 47.

binatang atau ternak atau mungkin berarti pemberian pengampunan atau membatalkan hukuman mati.²³ Beberapa prasasti yang telah ditranskripsikan memberikan keterangan tentang kondisi keagamaan kerajaan terutama untuk kalangan istana, atau kerabat kerajaan yang seolah terwakili oleh perbuatan yang dilakukan oleh Mulawarman, namun untuk kegiatan masyarakatnya belum dapat teridentifikasi dengan baik.

Selain kegiatan peternakan, masyarakat kerajaan Kutai juga berperan di dalam kegiatan perdagangan, dengan ditemukannya arca perunggu Buddha bergaya gupta. Dengan ditemukannya arca Buddha perunggu bergaya gupta itu, sudah pasti telah ada kegiatan perdagangan yang terutama juga dibawa oleh para pemeluk ajaran Buddha beraliran Nikaya dari India, dimana sebagian besar pendukungnya adalah pedagang, dan sudah tentu para pedagang tidak mungkin singgah di sebuah pelabuhan atau sebuah tempat tanpa adanya komoditas yang ditawarkan oleh pelabuhan atau tempat itu.

Diperkirakan, pemeluk ajaran Buddha di Kalimantan di masa kerajaan Kutai kemungkinannya hanya dipeluk oleh orang-orang dari India saja. Hal ini karena belum ditemukan bukti bahwa masyarakat lokal telah memeluk ajaran Buddha. Selain itu mengenai ajaran Buddha sendiri tidak disebutkan di salah satu prasasti Mulawarman, tetapi hanya dibuktikan dari arca-arca sezaman. Sehingga menimbulkan anggapan bahwa ajaran Buddha seolah luput dari pandangan raja Mulawarman. Karena memang perlu diketahui juga bahwa ajaran Buddha menerapkan disiplin monastik yang cukup rumit dan tidak begitu ekspansif dalam

²³ Chhabra, "Three more yupa inscriptions of King Mulawarman", 373.

bidang politik, dan tidak memberikan sebuah ide untuk menciptakan sebuah susunan masyarakat dan struktur politik berupa kerajaan. Kegiatannya hanya berada pada lingkungan-lingkungan tertentu yang bersifat eksklusif dan terbatas saja. Meskipun ajaran Buddha dipeluk oleh para pedagang India, mereka hanya memanfaatkannya untuk kepentingan pelayaran mereka agar mendapatkan keberkahan dan keselamatan di dalam perjalanan mereka.

4.2. Sungai Batanghari (Mo-lo-yu)

Hampir bersamaan dengan kedatangan utusan dari Jawa (Ho-ling), tahun 640 M, *Sejarah Baru Dinasti T'ang* mencatat pada tahun 644-645 kedatangan utusan pertama dari Mo-lo-yu. Negeri yang dimaksud ini diperkirakan adalah negeri Malayu yang terletak di pantai timur Sumatra dan yang pusatnya diperkirakan di daerah Jambi. Peziarah I-ching pernah singgah dan tinggal disana pada tahun 671M. Di dalam perjalanannya, I-ching tinggal di dalam kota Fo-shih yang dikelilingi oleh Benteng.²⁴ I-ching tinggal di Sriwijaya selama enam bulan, kemudian I-ching singgah di Kerajaan Malayu. Dimana perjalanan antara Sriwijaya ke Malayu memakan waktu 15 hari, I-ching menuliskan:

“Sang Raja memberi bantuan kepada Saya dan mengirim Saya ke negeri Malayu, yang sekarang telah menjadi bagian Sriwijaya. Saya tinggal disitu selama dua bulan, kemudian berangkat dari situ menuju Chieh-cha (Kedah).”²⁵

Dari keterangan I-ching tersebut memang dapat diketahui bahwa Mo-lo-yu berada dibawah kekuasaan Shih-li-fo-shih (Sriwijaya).²⁶ Dari uraian di atas jelas

²⁴ Chavannes, *Memoire Compose a l'epoque de la grande dynastie T'ang*, 119.

²⁵ Wheatley, *The Golden Khersonese*, 41-42

²⁶ Pelliot, “Deux itineraires de Chine en Inde”, 342.

bahwa kerajaan Malayu itu di tengah pelayaran antara Sriwijaya dan Kedah. Pelayaran dari Sriwijaya ke Kedah melalui Selat Malaka. Demikianlah kerajaan Malayu terletak di suatu tempat di Selat Malaka. Ketika itu Kerajaan Malayu masih merupakan kerajaan Merdeka.²⁷ Pada waktu yang hampir bersamaan pendeta Wu-hing juga berangkat dari negeri Cina ke India melalui Sriwijaya dan Malayu, yang menunjukkan bahwa negeri Malayu terletak antara Sriwijaya dan Kedah. Keterangan yang diberikan I-ching tentang pelayaran Wu-hing sebagai berikut:

“Sesudah berlayar satu bulan lamanya, Wu-hing sampai di Sriwijaya, Sang raja menerimanya dengan baik dan menghormatinya sebagai tamu yang datang dari negara putra dewata T’ang Agung. Ia menumpang perahu raja menuju Kerajaan Malayu. Setelah berlayar lima belas hari lamanya, ia sampai di sana. Lima belas hari kemudian ia sampai di Kedah. Pada akhir musim dingin ia berganti kapal dan berlayar ke arah barat. Sesudah tiga puluh hari berlayar ia sampai di Nagapatana. Dari situ ia berlayar lagi selama dua puluh hari menuju Simhala (Srilanka).”²⁸

Di dalam penyebutan negara-negara di Laut Selatan yang memeluk agama Buddha, terutama aliran Buddha Hinayana, I-ching menyebut Kerajaan Malayu sebagai kekecualian. Negara-negara yang bersangkutan dari barat ialah: P’o-lu-shih, Malayu, Shih-li-fo-shih (Sriwijaya), Mo-ho-sin, Ho-ling, Tan-tan, Pen-pen, P’o-li, Chueh-lun, Fo-shih-po-lo, O-shan, Mo-chia-man.²⁹ Di dalam uraiannya tentang negara-negara di Laut Selatan, I-ching menggunakan kata *chou*, artinya: daerah, negara. Dalam penyebutan negara-negara di Laut Selatan, I-ching menyebut Malayu sebelum Shih-li-fo-shih (Sriwijaya). Dengan kata lain Malayu

²⁷ Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, Suwarnabhumi*, 30.

²⁸ Chavannes, *Memoire Compose a l’epoque de la grande dynastie T’ang*, 144.

²⁹ Takasaku, *A Record of Buddhist Religion*, 10.; Wheatley, *The Golden Khersonese*, 54.

terletak di sebelah barat/baratlaut Sriwijaya. Di dalam uraian itu I-ching menjelaskan bahwa Malayu terletak antara P'o-lu-shih dan Shih-li-fo-shih.³⁰

I-ching juga menyebutkan negara Malayu di dalam uraiannya tentang Ch'ang-min yang berlayar dari Ho-ling ke India.

“Ch'ang-min berlayar dengan kapal yang panjangnya 200 kaki dan dapat membawa penumpang antara 600 dan 700 orang menuju Ho-ling. Dari sini ia menumpang perahu ke negeri Malayu dengan maksud untuk meneruskan pelayarannya ke India. Tetapi muatan kapal itu terlalu berat, sehingga karam tidak jauh dari pangkalannya dan Ch'ang-min meninggal.”³¹

Berdasarkan pada uraian I-ching, jelas bahwa dalam abad ke-7 M Malayu memegang peranan penting di dalam lalu-lintas pelayaran dari Kanton ke negara-negara di sebelah barat Selat Malaka. Oleh karena I-ching juga pernah berlayar dari Sriwijaya ke Malayu, maka Malayu juga mempunyai hubungan dengan Sriwijaya. Dari pernyataan I-ching, Sriwijaya terletak di sebelah timur Malayu. Jadi pelayaran dari Malayu ke Sriwijaya mengambil arah ke timur. Dari uraian I-ching diatas dapat ditetapkan bahwa dalam abad ke-7 M Malayu ialah nama kerajaan dan pelabuhan, letaknya di suatu tempat di Selat Malaka antara Sriwijaya dan Kedah atau antara Shih-li-fo-shih dan Po-lu-shih. Karena kebiasaan bahwa nama ibukota sama dengan nama kerajaan, demikianlah nama Malayu itu juga nama ibukota Kerajaan Malayu. Oleh karena Malayu juga merupakan pelabuhan, maka letaknya berada di tepi laut. Jalan lalu lintas yang menghubungkan daerah pedalaman dan ibukota/pelabuhan biasanya sebuah sungai besar. Oleh karena itu kiranya Malayu terletak di muara sungai besar yang mengalir ke Selat Malaka.³²

³⁰ Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, Suwarnabhumi*, 31.

³¹ Chavannes, *Memoire Compose a l'epoque de la grande dynastie T'ang*, 43.

³² Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, Suwarnabhumi*, 32.

Berdasarkan arca Amogapasha yang dipahat pada prasasti raja Kertanegara yang ditemukan di Padang Roco dekat Sungai Langsat di wilayah Sumatra Barat. Di dalam prasasti terdapat penyebutan Suwarnabhumi dan Malayu. Srimat Tribhuanaraja Mauliwarmadewa ialah raja Suwarnabhmi atau raja Malayu. Oleh karena arca Amogapasha itu dimaksudkan untuk ditempatkan di daerah Dharmasraya, maka tempat penemuan arca itu termasuk wilayah Dharmasraya. Dharmasraya termasuk wilayah Jambi pedalaman. Dengan keterangan tersebut, kerajaan Malayu terletak di daerah pedalaman Jambi. Oleh karena I-ching dengan jelas menyatakan bahwa ibukota Kerajaan Malayu juga merupakan pelabuhan Malayu, pada abad ke-7 M ibukota Kerajaan Malayu terletak di tepi laut. Oleh karena jalan lalu lintas yang menghubungkan pelabuhan/ibukota dengan daerah pedalaman di wilayah Jambi ialah Sungai Batang Hari, pelabuhan Malayu kiranya terletak di muara Sungai Batang Hari.³³

Kerajaan Malayu hanya satu kali mengirimkan utusan ke negeri Cina pada tahun 644/645 M. dari pernyataan I-ching sepulangnya dari Nalanda pada 685 M dapat diketahui bahwa Kerajaan Malayu telah dikuasai oleh Sriwijaya yang menurut I-ching terletak di sebelah timur Malayu. Peristiwa itu merupakan kejutan bagi I-ching, karena pada tahun 672 M Kerajaan Malayu itu merupakan negara yang merdeka. Itulah sebabnya I-ching dalam penyebutan Malayu selalu membubuhkan keterangan 'yang sekarang menjadi bagian Sriwijaya'. Sebab utama penaklukan Malayu oleh Sriwijaya ialah penerapan politik perluasan wilayah Sriwijaya. Dengan penguasaan atas Malayu, Sriwijaya menguasai lalu

³³ Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, Suwarnabhumi*, 33-41.

lintas pelayaran dan perdagangan di Selat Malaka. Penguasaan Malayu karenanya menjadi sumber utama kebesaran dan kemakmuran Sriwijaya dalam abad ke-7 dan ke-8 M. Oleh karena menurut pernyataan I-ching Sriwijaya terletak di timur Malayu sejauh lima belas hari pelayaran, maka Sriwijaya tersisih dari lalu lintas pelayaran dan perdagangan antara negara-negara yang terletak di sebelah barat selat di satu pihak, dan di sepanjang pantai timur Semenanjung Malayu, Semenanjung Indocina dan Cina di lain pihak.³⁴

Setelah I-ching pulang dari India, setelah tinggal selama sepuluh tahun di Universitas Nalanda, ia sekali lagi menetap empat tahun di Fo-shih antara tahun 685 dan 689 M, untuk menyalin serta menerjemahkan ke dalam bahasa Cina teks-teks Buddhis berbahasa Sanskerta. Setelah perjalanan ke Guangzhou untuk mencari asisten, pada tahun 689 M, ia kembali menetap di Fo-shih dan menulis kedua karyanya “tentang agamawan-agamawan terkemuka yang pergi mempelajari ajaran Buddha di negeri-negeri barat” dan “tentang ajaran kebatinan yang disampaikan dari laut-laut selatan”.³⁵ Pada tahun 692 M, I-ching mengirimkan naskah-naskah terjemahannya ke Cina dan ia sendiri kembali ke Cina pada 695 M. Selama masa singgahnya yang terakhir itu, ia mencatat dalam karyanya yang kedua bahwa Mo-lo-yu yang dia singgahi pada tahun 671 M, telah menjadi negeri Shih-li-fo-shih.³⁶

³⁴ Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, Suwarnabhumi*, 42.

³⁵ Coedes, *The Indianized States*, 82.

³⁶ Takasuku, *A Record of the Buddhist Religion*, 10; O. W. Wolters, “Srivijayan Ekspansion in the Seventh Century”, *AA*, (1961), 24(3/4):418.

4.3. Pesisir Timur Sumatera (Sriwijaya)

Kehidupan keagamaan Sriwijaya pun menjadi permasalahan yang cukup rumit meskipun I-ching telah memberikan keterangan tentang keagamaan di Sriwijaya yang bercorak Buddhisme. Kehidupan keagamaan Sriwijaya pun sesungguhnya memiliki permasalahan, terutama pada bagian awal terbentuknya kekuatan politik dari kerajaan ini. Karena tidaklah dapat diwakili bahwa keterangan yang diberikan oleh I-ching dapat dikatakan bahwa kerajaan Sriwijaya sebagai kerajaan yang bercorak Buddhisme. Karena pada kenyataannya akan dapat dipahami bahwa telah terjadi jatuh-bangunnya pengaruh Hindu dan Buddha di kerajaan Sriwijaya dari proses peletakan dasar kerajaan hingga memasuki abad ke-11 dimana kerajaan Sriwijaya menjadi “pusat” dari perkembangan dan pengajaran Buddhisme. Hal ini dapat diketahui berdasarkan keterangan yang diberikan dari prasasti-prasasti yang dianggap berasal dan berkaitan dengan Sriwijaya, serta keterangan dari catatan kronik Cina dan Arab-Persia tentang kerajaan Sriwijaya.

Untuk periode abad ke-7 hingga abad ke-8 M dapat dilihat berdasarkan keterangan yang diberikan di dalam prasasti Kota Kapur mengenai penamaan “Sri Paduka Wijaya”,³⁷ meskipun tidak diketahui secara pasti apakah penamaan itu merupakan nama seseorang tokoh yang tidak begitu diketahui identitasnya, namun dapat dipastikan bahwa ia merupakan kepala dari sebuah negara Melayu yang telah mengenal peradaban Hindu yang bernama *Sriwijaya*.³⁸ Selain itu, prasasti yang ditemukan di Semenanjung Tanah Melayu (Thailand Selatan), yaitu di

³⁷ H. Kern, “Inscriptie van Kota Kapur (eiland Bangka; 608 Caka)”, 393-400.

³⁸ Coedes, “Le Royaume de Crivijaya”, 2.

Wiang Sa (sebelah selatan Teluk Ban Don) memberikan keterangan bahwa pendeta kerajaan yang bernama Jayanta diperintahkan untuk membangun tiga buah stupa; waktu Jayanta meninggal, muridnya yang bernama Adhimukti membangun dua buah caitya dari bata di dekat stupa itu.³⁹

Peranan awal para biksu Buddha yang menyebarkan ajaran agama Buddha di Pulau Sumatra memang tidak terlepas dari ajaran Nikaya Buddha sebagaimana bukti adanya intensitas dan motif ekonomi yang cukup besar pada periode awal tentang pencatatan Sriwijaya, sekitar abad ke-6 hingga abad ke-7 M. Peranan para pedagang yang menganut ajaran Buddha tentu dapat menarik para pedagang di pesisir timur pantai Sumatra untuk mempelajarinya. Ajaran Nikaya Buddha yang cenderung lebih fleksibel dan menerima unsur-unsur dari budaya lokal nampaknya menjadi alternatif awal pengenalan unsur-unsur ajaran Buddha di Pulau Sumatra. Setelah itu berdasarkan pencatatan prasasti Wiang Sa, jika benar berkaitan dengan kerajaan Sriwijaya, dimana seorang pendeta yang diperintahkan membangun dua buah caitya (kuil) dari bata di dekat stupa, menunjukkan bahwa ajaran Buddha telah masuk ke dalam kalangan istana. Dengan melihat unsur caitya (kuil) ini, merujuk kepada ajaran sekolah Caitya, meskipun sebagai sekolah turunan dari sekolah Mahasamghika, namun sekolah ini yang merupakan pelopor dari gerakan Mahayana. Secara tidak langsung, di dalam kerajaan Sriwijaya jika berdasarkan pada prasasti ini, terdapat pemeluk ajaran Buddha dari sekolah Caityaka yang beraliran Mahayana.

³⁹ Finot, "Inscriptions du Siam et de la Peninsule malaise (Mission Lunet de Lajonquiere)", *BCAI*, (1910): 153.

Kehadiran para pedagang melalui jalur perdagangan trans-Asia yang telah terbentuk pada abad ke-3 M. Para pedagang inilah yang kemungkinannya membawa Arca Buddha dengan gaya Amaravati itu. Dimana arca-arca itu menggambarkan Buddha Dipankara, yang namanya berkaitan dengan kata “pulau” (*dipa, dvipa*) yang menjadi pelindung para pelaut. Selain berdagang, para pedagang yang memeluk ajaran Buddha ini membawa serta arca-arca Buddha yang termasuk ke dalam langgam Amaravati dengan serta membawa ajaran sekolah Caityaka yang dimana ajaran sekolah ini menekankan kepada konsep pemujaan terhadap arca Bodhisattva dan relik Buddha. Aliran ini cukup bersinergi dengan ajaran Nikaya Buddha, dimana keduanya memperbolehkan para penganut awam, dalam konteks Sriwijaya, para pedagang untuk menjadi Arahat. Doktrin dari sekolah Caityaka yang pertama kali mendewakan Buddha dan Bodhisattva, doktrin ini yang pada akhirnya telah menyebabkan pendewaan Buddha dan Bodhisattva di dalam ajaran Mahayana. Dengan disiplin doktrin yang tidak terlalu ketat dan memudahkan bagi para pemeluknya, baik dari kalangan istana maupun non-istana, ajaran dari sekolah Caityaka ini masuk di dalam kehidupan keagamaan Sriwijaya.⁴⁰

Hal ini juga berkaitan dengan isi dari prasasti Kedukan Bukit mengenai ziarah untuk mencari kekuatan gaib yang memperkuat dugaan bahwa pemikiran dari sekolah Caityaka-lah yang mempengaruhi pemikiran dari Dapunta Hyang, yang sebenarnya juga merupakan doktrin yang dipercaya merupakan ajaran Nikaya Buddha. Dimana kesejahteraan bangsa terutama tergantung pada kebaikan

⁴⁰ Mengenai doktrin aliran Caityaka, lihat Bab 3.

kekuatan-kekuatan gaib dan spiritual, yang hanya dapat dimengerti oleh biksu dan hanya dapat dipengaruhi oleh mereka sendiri. Semuanya akan berjalan baik bagi orang yang menghormati biksu, menunjukkan rasa hormat pada Buddha dengan pemberian-pemberian yang murah hati pada wihara-wihara dan cetya-cetya (tempat pemujaan), tetapi bangsa yang memalingkan muka dari agama ini pasti akan binasa dalam kesengsaraan.⁴¹

Prasasti berangka tahun 684 M, sumber pertama bertanggal yang memberikan keterangan tentang adanya pengaruh aliran Buddhisme di India Belakang, secara tidak langsung mengesahkan tulisan I-ching mengenai pentingnya Sriwijaya sebagai pusat ajaran Buddha,⁴² dan mengenai pelbagai aliran Buddhisme di laut-laut Selatan. I-ching menegaskan bahwa terdapat Mulasarvastivada, salah satu sekte terbesar dari aliran Theravada yang berbahasa Sanskerta,⁴³ di tempat itu diterima secara luas, namun disebutkan ada penganut-penganut Buddhisme Mahayana di Malayu.⁴⁴ Dia juga mencatat adanya *Yogacaraabhumisastra*⁴⁵ di Sriwijaya, salah satu karya terpenting dari Asanga, pendiri aliran mistik Yogacara atau Vijnanavadin.⁴⁶

Adapun harapan (*pranidhana*) Jayanasa yang mengharapakan agar manusia memperoleh kebahagiaan yang dimulai dengan kebahagiaan materiil semata-mata, tetapi yang sedikit demi sedikit meningkat ke tingkat moral dan tingkat mistik

⁴¹ Lihat Bab 3 bagian Ajaran Buddha.

⁴² Salah seorang guru I-ching yang pernah tinggal disana, yaitu Sakyairt, lihat Takasuku, *A Record of the Buddhist Religion*, lviii, lix, 184.; mengenai para peziarah lainnya yang pernah tinggal dan singgah di Sriwijaya, lihat Chavannes, *Memoire Compose a l'epoque de la grande dynastie T'ang*, 63-64, 126, 144, 159.

⁴³ Takasuku, *A Record of the Buddhist Religion*, 76-77.

⁴⁴ Takasuku, *A Record of the Buddhist Religion*, 11.

⁴⁵ Chavannes, *Memoire Compose a l'epoque de la grande dynastie T'ang*, 76-77.

⁴⁶ Lihat bab III tentang Sekolah dan Sekte.; Rene Grousset, *Les philosophies indiennes*, II (Paris: Desclee, 1932), 7-149.

sampai ke Pencerahan, harapan itu memberi kesan bahwa semua ini sesuai dengan ajaran Sarvastivada Mahayana.⁴⁷ Bahkan, doktrin yang tercermin di dalam harapan itu barangkali telah diwarnai Tantrisme.⁴⁸ Ajaran Tantrisme kemungkinan telah ada di Sumatra sejak akhir abad ke-7 M. Keberadaan ajaran Tantrisme, dapat saja terjadi pada masa Dharmapala dari Kanci, yang sezaman dengan peziarah Hsuan-tsang, jika keturunan spiritual dari ahli logika Dignana, seorang murid Asanga, yang setelah tiga puluh tahun meninggalkan universitas Nalanda untuk pergi ke Suvarnavdipa.⁴⁹ Sekalipun pada tahun 684 M Sriwijaya belum tersentuh oleh Tantrisme, kira-kira tiga puluh tahun kemudian konon diterimanya kunjungan seorang India bernama Vajrabodhi, yang telah membawa doktrin Tantra ke Cina, dan singgah di Sriwijaya pada tahun 717 M.⁵⁰ Peninggalan-peninggalan arkeologi di daerah Palembang, meskipun agak sedikit, terutama dari segi arsitektur, menegaskan tulisan I-ching dan data-data epigrafi. arca-arca yang ditemukan disitu semuanya bersifat Buddhis dan arca-arca Bodhisattva sangat jelas lebih banyak.⁵¹

Setelah tahun 742 M, utusan terakhir dari Shih-li-fo-shih yang terakhir dikirim ke Cina,⁵² sumber-sumber yang ada hanya memberikan keterangan hingga tahun 775 M: pada waktu itu sebuah prasasti dalam bahasa Sanskerta yang diukir pada sisi pertama batu bertulis di Wat Sema Muang, mengungkapkan bahwa

⁴⁷ La Valle Poussin, "Correspondence", *BEFEO*, (1930a), 30: 656-657.

⁴⁸ Coedes, "Les inscriptions malaises de Crivijaya", *BEFEO*, 30(1-2):, 55-57.

⁴⁹ Lihat bab III tentang Sekolah dan Sekte.; A. Scheifner, *Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, (St. Petersburg, 1869), 160.

⁵⁰ Pelliot, "Deux itineraires de Chine en Inde", 336.

⁵¹ Stutterheim, "Note on a newly Found Fragment of a Four-Armed Figure from Kota Kapur (Bangka)", *IAL*, (1937b), 11: 105-109.

⁵² Pelliot, "Deux itineraires de Chine en Inde", 335.

kerajaan dari Pulau Sumatra telah sampai di Semenanjung Tanah Melayu, di Nakhon Si Thammarat (Ligor). Di situ, seorang raja Sriwijaya, yang kemungkinan bernama Dharmasetu, membuat sebuah tempat pemujaan yang dipersembahkan kepada Buddha dan kepada Bodhisattva Padmapani dan Vajrapani, begitu pula beberapa bangunan lain.⁵³ Hal ini berkaitan dengan arca kecil Lokesvara yang ditemukan dalam sebuah tambang timah di daerah Perak. Arca ini menunjukkan kecocokan-kecocokan yang tidak dapat disangkal dengan seni Sriwijaya.⁵⁴ Sedangkan disisi lain dari prasasti ini menyebutkan seorang raja bernama Wisnu dengan gelar *sarwarimadawimathana* (pembunuh yang sombong tiada bersisa).⁵⁵

Dapunta Hyang seperti yang dijelaskan di dalam prasasti Kedukan Bukit, dimana Dapunta Hyang membuat *wanua* serta transkripsi yang diberikan di dalam prasasti Talang Tuwo mendirikan sebuah kebun buah-buahan untuk umum dan ia memerintahkan untuk mengukir sebuah teks yang mengungkapkan harapan dari pendirian kebun ini dan semua yang berpartisipasi dalam pembuatannya dapat memberikan berkah kepada semua makhluk dan dapat membantu mereka untuk memperoleh pencerahan. Argumen ini diperkuat dengan fragmen prasasti D. 161 yang ditemukan di Palembang yang isinya serupa dengan prasasti Kedukan Bukit. Meskipun fragmen prasasti itu sudah tidak utuh lagi, kata-kata yang masih terbaca sangat berguna untuk menyempurkan isi prasasti Kedukan Bukit. Misalnya, nama bulan *Asada* yang tidak terbaca di dalam prasasti Kedukan Bukit, ternyata tercantum dengan jelas pada fragmen prasasti D. 161 tersebut.⁵⁶ Pada pecahan

⁵³ Coedes, "Le Royaume de Crivijaya", 29-31.

⁵⁴ Wales, "Archeological Reseearch in Malaya", *ABIA*, (1937c), 12: 41.

⁵⁵ Coedes, "Le Royaume de Crivijaya", 17-31.

⁵⁶ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 14-15.

prasasti itu tercantum kalimat: *wihara ini, wanua ini*. Jadi *wanua* yang dimaksudkan adalah sebuah wihara (rumah peribadatan). Harus dipahami kembali bahwa prasasti Kedukan Bukit adalah suatu peringatan tentang suksesnya ekspedisi militer Sriwijaya. Terlebih jika membaca baris kesembilan prasasti Kedukan Bukit secara lengkap, *Laghu mudita datang marwuat wanua*, yang berarti; “lega gembira datang membuat rumah wihara”. Kata *mudita* biasanya dipakai untuk hal-hal yang berhubungan dengan perasaan keagamaan.⁵⁷

Mengenai prasasti Talang Tuwo yang memiliki keterkaitan dengan prasasti Kedukan Bukit, menggambarkan tentang keinginan raja Dapunta Hyang Sri Jayanasa untuk membuat taman buah-buahan. Dimana pada prasasti ini, juga disebutkan tentang ajaran-ajaran Buddha Mahayana yang menjadikan prasasti Talang Tuwo sebagai bukti tertua ajaran Buddha dengan tradisi Mahayana di Asia Tenggara.⁵⁸ Dengan keterangan ini menunjukkan bahwa Dapunta Hyang merupakan penganut ajaran Buddha tradisi Mahayana. Di Bukit Seguntang juga ditemukan arca besar Buddha dengan gaya Amaravati yang membuktikan bahwa rakyat Sriwijaya, terutama keluarga raja, memeluk agama Buddha dengan tradisi Mahayana.⁵⁹ Hal ini bukan berarti bahwa di Sriwijaya tidak terdapat pemeluk

⁵⁷ Nia Kurnia Solihat Irfan, *Kerajaan Sriwijaya: Pusat Pemerintahan dan Perkembangannya*. (Jakarta: Girimukti Pustaka, 1983), 48

⁵⁸ Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, 84.; Sastri, *History of Srivijaya*, 31, 38.; Haryati Soebadio & C. A. M. Sarvaas (eds), *Dynamic of Indonesian History*, (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1978), 65-66.; Satyawati Suleiman, *Consise Ancient History of Indonesia*, (Jakarta: The Archaeological Foundation, 1974), 17.

⁵⁹ Arca-arca Buddha gaya Amaravati pada umumnya berdiri dan berpakaian jubah biarawan bergelombang, sering merupakan peninggalan tertua dari kedatangan orang India di India Belakang. Arca-arca itu menggambarkan Buddha Dipankara, yang namanya berkaitan dengan kata “pulau” (*dipa, dvipa*) yang menjadi pelindung para pelaut, lihat Foucher, *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, 77-84.

dengan tradisi Hinayana. Dengan keterangan yang diberikan oleh I-ching,⁶⁰ bahwa di negeri-negeri “laut selatan” dijumpai pemeluk ajaran Buddha dengan tradisi Hinayana, kecuali di Melayu. Dengan ini secara garis besar dapat disimpulkan bahwa di Sriwijaya terdapat pemeluk-pemeluk ajaran Buddha baik dari tradisi Mahayana, maupun Hinayana.

Berkembangnya kerajaan Sriwijaya sebagai pusat perdagangan diikuti oleh perkembangan dibidang keagamaan, terutama perkembangan agama Buddha. Sriwijaya sebagai sebuah kekuatan politik secara mengejutkan mampu menarik perhatian para pendeta-pendeta agama Buddha untuk singgah di wilayahnya. Memang tidak begitu diketahui mengenai sebab-sebab ini, tetapi berdasarkan keterangan yang diberikan oleh I-ching,⁶¹ “di Sriwijaya berdiam seorang guru agama Buddha yang termahsyur, Sakyakirti. Di dalam kota Sriwijaya yang berbenteng terdapat lebih dari seribu pendeta Buddha yang rajin mempelajari dan meneliti ajarannya. Mereka mempelajari seluruh masalah secara nyata seperti di Madhyadesa (India). Aturan dan upacara mereka semuanya tidak berbeda dengan India. Oleh karena itu, jika ada pendeta Cina yang ingin pergi ke India untuk mendengarkan kuliah atau membaca naskah-naskah Buddha asli, alangkah baiknya jika ia berdiam dahulu di Sriwijaya selama satu atau dua tahun untuk berlatih aturan-aturan umum, dan sesudah itu barulah ia berangkat ke India.”

Hal terumit di dalam kasus keagamaan di Sriwijaya adalah mengenai keagamaan Dinasti Sailendra. Terlepas dari perdebatan tentang asal-usul Dinasti Sailendra, kasus bertambah rumit lagi jika memahami isi dari Prasasti Telaga Batu

⁶⁰ I-Ching, *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago*, T 2125; T54: 205c.

⁶¹ I-Ching, *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago*, 34.

yang berisi tentang data-data susunan ketatanegaraan Sriwijaya, seperti: *yuvvaraja* (putra mahkota), *pratiyuvvaraja* (putra raja kedua), *rajakumara* (putra raja ketiga), *rajaputra* (putra raja keempat). Memang pertanyaan apakah keempat putra raja ini memiliki hak atas takhta ayah mereka, atau hanya putra pertama dan putra kedua saja yang berhak atas takhta ayah mereka. Dengan mengambil model yang terjadi dari beberapa kerajaan setelah Sriwijaya, dapat diperhatikan bahwa wilayah kerajaan dapat dibagi menjadi dua bagian yang diberikan kepada putra raja yang pertama maupun putra raja yang kedua.

Di dalam konteks kerajaan Sriwijaya, pemecahan kedua wilayah ini berdasarkan penyebutan di dalam Prasasti Kota Kapur yang mengatakan raja Sriwijaya hendak menaklukan *bhumi Jawa*, yang diikuti dengan tidak ada lagi utusan yang dikirimkan ke negeri Cina dari Tarumanegara. Memang tidak ada satu prasasti atau pun keterangan yang diberikan oleh kronik Cina tentang negeri yang telah ada di bagian tengah pulau Jawa yang eksis bersamaan dengan kerajaan Tarumanegara. Ataupun tidak ada suatu alasan yang jelas jika memang kerajaan Sriwijaya dipecah menjadi dua dengan salah satu dari bagian Dinasti Sailendra kemudian memusatkan diri di bagian tengah pulau Jawa. Mungkin jika memang benar dibagian tengah pulau Jawa telah ada Dinasti Sanjaya, apakah motif dari berpindahnya pusat kekuasaan ke tengah Pulau Jawa oleh Dinasti Sailendra yang jika benar berasal dari Sriwijaya bertujuan untuk mengawasi Dinasti Sanjaya.

Akan tetapi, jika melihat prasasti Nalanda yang dikeluarkan oleh Dewapaladewa, menyebutkan bahwa kakek dari Balaputradewa adalah raja Jawa

yang berarti bahwa memang secara fakta yang ada bahwa pusat kekuasaan dari Dinasti Sailendra yang berada di tengah pulau itu tidak dapat diragukan lagi, meskipun motif dari pemindahan kekuasaan masih menjadi sebuah permasalahan. Hal ini bertambah berat, jika menyadari bahwa di Jawa Tengah berkembang ajaran Hindu yang didasari oleh prasasti Tuk Mas dan prasasti Canggal, yang diperkirakan sezaman dengan prasasti Talang Tuwo pada abad ke-7 M.⁶²

Hal mengenai kehidupan keagamaan Sailendra di tengah Pulau itu adalah sinkretisme antara ajaran Buddha dengan Hindu, jadi dinasti Sailendra menganut ajaran Hindu-Buddha.⁶³ Sinkretisme ini nampak jelas dalam prasasti Kelurak yang berisi tentang pembangunan arca *Bodhisattva Manjusri*, yang merupakan sintesa dari Triatna Buddha (Buddha, Dharma, Sangha dan Trimurti Hindu (Brahma, Wisnu, Maheswara).⁶⁴ Keterangan dari adanya pembangunan arca *Bodhisattva Manjusri*, semakin memperkuat bahwa begitu besar pengaruh dari ajaran Buddha tradisi Mahayana terutama dari sekolah Caityaka. Selain itu dengan adanya *Bodhisattva Manjusri*, menambah kemungkinan bahwa kelas pedagang pun yang merupakan diluar istana menganut ajaran Buddha Nikaya. Para pedagang tidak hanya tertarik dengan sekolah-sekolah Nikaya Buddha, tetapi juga kemudian tertarik pada perintah ajaran Mahayana,⁶⁵ yang dipastikan disini dipengaruhi oleh ajaran sekolah Caityaka.

Selain aliran Nikaya dan Caityaka yang berkembang di Sriwijaya, terdapat aliran Tantra yang juga turut serta di dalam proses perkembangan keagamaan

⁶² Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, 79, 87.

⁶³ Przulski, "The Sailendravamsa", 31-32.; Soebadio & Sarvaas, *Dynamics of Indonesian History*, 69-70.

⁶⁴ Bosch, "De Inscriptie van Keloerak", 1-64.

⁶⁵ Lihat bab 3.

kerajaan Sriwijaya sendiri. Berdasarkan transkripsi dari Prasasti Telaga Batu tentang kutukan bagi siapapun yang melanggar dan tidak setia kepada raja Sriwijaya. Aliran Tantra kemungkinan masuk bersamaan dengan ajaran Caityaka dan Nikaya melalui jalur perdagangan. Karena perlu dimengerti bahwa para biksu ajaran Buddha juga berperan sebagai pedagang. Selain itu secara doktrin politik keagamaan yang kental dari Asoka yang memerintahkan penyebaran Buddhisme ke negara-negara tetangga.

Perumusan tentang kutukan ini berarti bahwa meskipun kutukan itu merupakan sebuah ancaman bagi para calon pemberontak, ia juga merupakan peringatan yang welas-asih dari raja dalam menasehati para bawahannya terkait dengan bahayanya melakukan pemberontakan. Oleh karena itu ajaran Tantra menawarkan sebuah jalan keluar yang sederhana bagi para penguasa yang merasa mengalami dilema dalam berperan sebagai pimpinan kerajaan dan dalam menjalankan keyakinannya; antara hukuman bagi yang membangkang dan pengampunan yang penuh ikhlas. Ritual-ritual Tantrik juga menetapkan ikatan mistis dan spiritual antara para Raja dan punggawa mereka yang sangat percaya takhayul, oleh karena itu akan semakin mempermudah pengendalian. Ritual-ritual magis ajaran tantra menghasilkan *sortigles* dan simbol-simbol magis, yang digunakan para raja untuk menganugerahi atau mengancam para punggawa dan vasal-vasalnya. Untuk semua alasan ini, ajaran Tantra dengan cepat mendapat popularitas di kalangan istana Asia Tenggara sebagai sarana kekuasaan yang sangat berguna bagi para raja Buddhisme dan penganut Siwa.⁶⁶

⁶⁶ Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia*, 172.

Hingga permulaan abad ke-11 M kerajaan Sriwijaya dapat dikatakan masih merupakan pusat dari pengajaran agama Buddha yang bertaraf internasional. Rajanya saat itu bernama Sri Culamaniwarman dan mengaku dirinya dari keluarga Sailendra. Untuk menghadapi ancaman dari Jawa, Culamaniwarman mengadakan hubungan persahabatan dengan Cina dan Cola, yang saat itu merupakan kekuatan besar di Asia Tenggara.⁶⁷ Pada masa pemerintahan Culamaniwarman ini, pendeta Dharmakrti salah seorang pendeta tertinggi di Suvarnadwipa dan tergolong ahli di masa itu, menyusun kritik tebtabg *Abhisamayalandra* sebuah kitab ajaran Buddha.⁶⁸ Kemudian dari tahun 1011 hingga 1023 M seorang biksu dari Tibet bernama Atisa datang ke Suvarnadwipa dan belajar agama kepada Dharmakrti. Daerah kekuasaan Culamanivarman meliputi Sriwijaya dan Semenanjung Tanah Melayu (Kedah).⁶⁹

Dari berita Cina dapat diperoleh keterangan bahwa pada tahun 1003 M raja se-li-chu-la-wu-ni-fu-ma-tiau-hwa (Sri Culamaniwarmadewa) mengirim dua utusan ke Cina untuk membawa upeti. Mereka mengatakan bahwa negaranya didirikan sebuah bangunan suci agama Buddha untuk memuja agar kaisar panjang umur. Mereka memohon agar kaisar memberikan nama dan genta. Bangunan suci itu kemudian diberi nama Cheng-tien-wa-shou.⁷⁰ Dalam tahun 1008 M datang lagi satu perutusan dari raja yang bernama Se li-ma-la-pi (Sri Marawi) ke Cina. Mungkin yang dimaksudkan disini ialah Sri Marawijayottunggawarman. Utusan

⁶⁷ Poesponegoro dan Notosusanto (ed.), *SNI II*, 90.

⁶⁸ Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, 141.

⁶⁹ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 231.; Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, 141.

⁷⁰ Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 92.; Ferrand, "L'empire sumatranais de Crivijaya", 19.

selanjutnya datang di Cina pada 1016, 1017, dan 1018 M.⁷¹ Berdasarkan keterangan ini, seolah menunjukkan Culamaniwarmadewa memerintah tidak lama, ia digantikan oleh anaknya yang bernama Marawijayotunggawarman.⁷² Sekitar tahun 1005-1006 M, yaitu pada masa pemerintahan ke-21 dari raja Cola yang bernama Rajakesariwarman Rajaraja I, raja Marawijayotunggawarman mendirikan sebuah bangunan suci agama Buddha di Nagipattana dengan bantuan raja Cola itu. Bangunan ini kemudian diberi nama Culamaniwarmawihara.⁷³

4.4. Lembah Cisadane – Ciliwung – Citarum (Tarumanegara)

Pulau Jawa telah disebutkan di dalam *Ramayana* sebagai *Yavadvipa*,⁷⁴ dan dalam Ptolemaeus sebagai *Iabadiou*.⁷⁵ Berita lainnya yang juga tidak dipastikan kebenarannya ialah berita Cina yang berasal dari tahun 132 M. Di dalam berita itu disebutkan bahwa raja Ye-tiao yang bernama Pien, meminjamkan materai emas dan pita ungu kerajaannya kepada maharaja Tiao-pien. Ye-tiao dapat disamakan dengan Yawadwipa sedangkan Tiao-pien merupakan lafal Cina dari nama

⁷¹ Wolters, "Tambralinga", *BSOAS*, (1958), 21(3): 604.

⁷² Coedes, "Le Royaume de Crivijaya", 7.

⁷³ Walter Elliot, "The Edifice formely known as the Chinese of Jana Pagoda at Negapatnam", *Indian Antiquity*, (1878), 7: 224.; K. V. Subrahmanya Aiyer, "The Larger Leiden Plates of Rajaraja I", *Epigraphica Indica*, (1936), 22: 229.; Sastri, *History of Sri Vijaya*, 76.

⁷⁴ Levi, "Pour l'histoire du Ramayana", *JA*, (1918): 80.

⁷⁵ Demieville, "'Le Lin-Yi', 1947", 346.; Ferrand, "Ye-tiao, Sseu-tiao et Java", *JA*, (1916), 8(3): 520.; Pelliot, "Deux itineraires de Chine en Inde", 266.; untuk menerjemahkan nama ini, para ahli masih mencari nama yang memiliki kemiripan dengan transkripsi *Yavadvipa*, *Ye-p'o-ti*, dan *She-po*. Marco Polo juga menggunakan ungkapan "Jawa Minor" untuk Sumatra. Namun, penamaan itu kadang juga menunjukkan Sumatra, Borneo dan Semenanjung Melayu, lihat, Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, 53.; Selain itu transkripsi mengenai Iabadiou dapat disamakan dengan nama dalam Sanskerta, *Yawadwipa*, yang berarti pulau Jelai. Selain itu Iabadiou tidak mengacu kepada Pulau Jawa saja, tetapi juga Pulau Sumatra, karena di Sumatra juga terdapat jelai, atau bahkan mungkin mengacu ke Kalimantan Barat Daya, lihat Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 59.

Sanskerta Dewawarman.⁷⁶ Di Jawa, tentang peninggalan-peninggalan tentang peradaban India adalah empat prasasti yang ditemukan di bagian paling barat pulau, dimana daerah ini dianggap strategis.⁷⁷ Prasasti-prasasti ini diperkirakan berasal dari masa setelah Mulawarman, tahun 450 M. Prasasti-prasasti ini merupakan peninggalan dari Purnawarman, raja negeri Taruma.⁷⁸ Kerajaan Taruma masih tetap ada hingga pada abad ke-7 M dengan mengirimkan utusan ke Cina pada tahun 666-699 M.⁷⁹ Banyak hal yang masih merupakan dugaan tentang negeri-negeri yang terbentuk di Pulau Jawa pada awal-awal abad Masehi terutama jika mencoba mentranskripsikan sumber-sumber Cina yang diperkirakan menyebut tentang negeri yang diduga berada di Pulau Jawa.

Telah banyak ahli arkeologi yang mencoba menentukan tentang negeri-negeri yang disebutkan dalam sumber Cina sejak abad ke-5 M, yaitu: *Ye-p'o-t'i*, yang pada tahun 414 M disinggahi oleh peziarah Buddha dari Cina yang bernama Fa-hsien waktu berlayar pulang dari India ke China; Fa-hsien di tempat itu menemukan pertapa-pertapa, tetapi jejak dari Buddhisme sangat sedikit.⁸⁰ *She-p'o*, tempat agamawan Gurnawarman, merupakan mantan pangeran dari Kashmir, menyiarkan agama Buddha tidak lama sebelum tahun 424 M; *She-p'o* mengirim utusan ke Cina pada tahun 433-435 M⁸¹; *Ho-lo-tan* ditempatkan di daerah Pulau

⁷⁶ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 61-62.

⁷⁷ Vogel, "The earliest Sanskrit inscriptions of Java", *Publicaties van het Oudheidkundige Dienst van Nederlandsch-Indie*, (1925), I: 15-25.

⁷⁸ F. M. Schmitger, "Tarumanagara", *TBG*, (1934), 74: 187.

⁷⁹ Pencatatan ini berdasarkan kronik Dinasti T'ang yang menyebut Taruma sebagai *To-lo-mo*, lihat Pelliot, "Deux itineraires de Chine en Inde", 284.

⁸⁰ Hsuan-tsang, *Si-yu-ki: Buddhist Records of Western World*, (terj.) S. Beal (London: Trubner, 1884), lxxxii.

⁸¹ Pelliot, "Deux itineraires de Chine en Inde", 274-275. Mengenai Gunavarman, lihat Pachow, "The Voyage of Buddhist Missions", 9.; mengenai *she-p'o* lihat, L. C. Damais, "Bibliographie indonesienne, II, review from Poerbatjaraka, 1952", *BEFEO*, (1957), 48(2): 641.

She-p'o dan juga mengirim utusan ke Cina pada 430 dan 452 M.⁸² Jejak-jejak kaki Purnavarman disamakan dengan jejak kaki Visnu yang memungkinkan, telah didudukinya suatu negeri setelah ditaklukan secara militer, namun yang terjadi disini ialah penaklukan secara damai setelah pengeringan dan pengurangan sebagian daerah yang dewasa ini masih sangat berawa dan tergenang di sebagian tahun. Oleh karena itu, data-data mengenai hal ini hanya didapatkan dari sumber-sumber Cina dan prasasti-prasasti yang menunjukkan eksistensi kerajaan Tarumanegara.

Kehidupan keagamaan dikerajaan Tarumanegara, dapat dilihat dari catatan yang diberikan oleh Fa-hsien tentang daerah ini, baik Aruteun dan Tarumanegara sedikit sekali dijumpai orang yang beragama Buddha, tetapi banyak dijumpai orang-orang Brahmana dan mereka yang agamanya buruk.⁸³ Memang mengenai agama “kotor” ini ada eksponen yang menyatakan bahwa agama yang dimaksud adalah Siwa Pasupata, yang didasari oleh catatan Hsuan-tsang, yang mengatakan adanya kaum brahmana dan pemeluk agama palsu. Karena yang dimaksudkan Hsuan-tsang di India adalah agama Siwa Pasupata, maka diduga agama inilah yang dianggap tersebar di Tarumanegara.⁸⁴

Sementara itu, ada yang berpendapat dengan menghubungkan agama kotor itu dengan agama orang Parsi (Majusi), yang mengenal upacara penguburan dengan menempatkan jenazah demikian saja di dalam hutan. Dengan ditunjang

⁸² Pelliot, “Deux itineraires de Chine en Inde”, 271-272.; Dalam hal *Ho-lo-tan* persoalan lebih rumit karena rajanya, yang mengirim utusan pada tahun 434 M, bernama Shih-li-p'i-ch'o-yeh, yang merupakan transkripsi sempurna dari Sriwijaya, lihat, W. T. Kao, “A Primary Chinese Record Relating to Ho-lo-tan, and Miscellaneous Notes on Srivijaya and Fo-che”, *JMBRAS*, (1956), 29(1): 163.

⁸³ Groeneveldt, *Nusantara dalam catatan Tionghoa*, 10-11.

⁸⁴ Moens, “Srivijaya, Yava en Kataha”, 60-61.

pendapat bahwa Ye-po-ti sebagaimana diberitakan Fa-hsien itu sebenarnya tidak terletak di Jawa, tetapi di Kamboja. Agama kotor itu ditafsirkan sebagai agama yang telah lama ada sebelum masuknya pengaruh India ke Nusantara. Hal ini dikarenakan agama ini mempunyai upacara-upacara yang berbeda dengan kedua agama India yang dikenal oleh Fa-hsien (Buddha dan Hindu), tidak mustahil jika disimpulkan, bahwa penamaan agama kotor itu ditafsirkan sebagai ketidaktahuan Fa-hsien akan sistem dan kehidupan keagamaan asli di Indonesia pada masa itu, yang dapat dipastikan masih dianut oleh bagian terbesar penduduk Tarumanegara. Hal ini lebih dapat diterima, apalagi bahwa Tarumanegara dianggap sebagai negara pertama di Jawa Barat yang menerima pengaruh India. Sudah dapat dipastikan bahwa tradisi-tradisi yang sudah berakar sebelumnya, tidak demikian saja hilang dengan adanya kepercayaan baru. Penggalan-penggalan prasejarah yang dilakukan di daerah Pasirangin (Bogor) lebih menunjang pendapat ini karena berdasarkan dugaan sementara dapat diketahui bahwa tradisi prasejarah di daerah tersebut yang diperkirakan menjadi pusat kerajaan Tarumanegara, masih berlangsung sampai menjelang abad ke-10 M.⁸⁵

Berdasarkan catatan yang diberikan oleh Fa-hsien, mengenai telah adanya pemeluk agama Buddha di kerajaan Tarumanegara, meskipun dengan jumlah yang sedikit. Hal terkait bagaimana ajaran Buddha dapat masuk ke pulau Jawa memang tidak diberikan penjelasan sedikitpun, bahkan data-data yang mendukung pun nampak tidak begitu banyak membantu. Akan tetapi, dari catatan yang diberikan oleh Fa-hsien, setidaknya dapat diperkirakan bahwa ajaran Buddha

⁸⁵ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 64.

di dapat masuk ke Jawa melalui para pedagang yang secara tidak langsung menunjukkan jenis aliran Buddha yang masuk ke Tarumanegara.

Sebagaimana yang terjadi untuk permasalahan yang terjadi di daerah lain yang sangat minim dengan sumber data arkeologi, aliran Nikaya mungkin yang lebih mendominasi karena berkaitan dengan kedatangan para pedagang India di negeri ini. Pemeluk agama Buddha untuk periode awal ini di kerajaan Tarumanegara di dominasi oleh orang-orang diluar kepulauan Indonesia yang sebagian besar berasal dari India dan negeri-negeri sekitar India, namun secara pasti belum dapat teridentifikasi dengan baik. Namun setelah kedatangan Fa-hsien ke negeri Tarumanegara diperkirakan ajaran Buddha tidak hanya dianut oleh orang-orang India saja, tetapi oleh masyarakat lokal sebaaian besar yang berprofesi sebagai pedagang, terutama pedagang yang kegiatannya adalah perdagangan antar pulau.

Tentu ajaran Buddha dibutuhkan para pedagang antar pulau dimana mereka mencari objek pemujaan dan membutuhkan perlindungan di dalam melakukan pelayaran antar pulau tanpa menghilangkan unsur-unsur kepercayaan yang sebelumnya telah lama mereka yakini. Memang, ajaran Nikaya yang merupakan turunan dari ajaran Mahayana, memberikan kesempatan kepada dewan-dewan Sangha dan para penganut awam untuk melakukan adaptasi ajaran Buddha terhadap kepercayaan lokal. Sehingga, untuk sementara dugaan ini berpandangan kepada penganut ajaran Buddha di kerajaan Tarumanegara adalah pemeluk ajaran Nikaya yang awalnya dipeluk hanya oleh orang-orang India saja,

namun dengan berjalannya waktu ajaran Buddha pun pada akhirnya dipeluk oleh rakyat Tarumanegara.

Mengenai masa-masa setelah kunjungan Fa-hsien ke Tarumanegara, berkaitan dengan ditemukan *unur* (bukit, gundukan tanah) yang di dalamnya terdapat struktur bata, ada yang berupa candi, dan kolam, salah satu candi yang telah di pugar adalah candi Jiwa.⁸⁶ Sedangkan *unur* lainnya yang telah ditemukan adalah *unur* Blandongan.⁸⁷ Di Candi Blandongan ditemukan tablet tanah liat berrelief Buddha yang ditemukan di bawah tangga. Tablet berrelief ini berbentuk segi empat dan belum dapat terbaca, penanggalannya menunjukkan abad ke-2 sampai ke-12 M.⁸⁸ Sehingga dapat sedikit diketahui bahwa ajaran Buddha mengalami perkembangannya pada abad-abad setelah abad ke-5 M dengan ditemukannya situs candi Jiwa dan Blandongan ini.

Ajaran Buddha ini diperkirakan dipeluk oleh rakyat Tarumanegara dan bukan oleh kalangan istana, meskipun tidak menutup kemungkinan pula bahwa beberapa kerabat istana juga memeluk ajaran ini. Namun, hingga saat ini belum ada bukti yang menunjukkan bahwa di kalangan kerabat raja ada yang memeluk ajaran Buddha. Sedangkan di kalangan rakyat, ajaran Buddha lebih diterima, karena lebih fleksibel dibandingkan dengan ajaran Hindu yang menghendaki persyaratan rumit untuk menjadi anggotanya dan dengan struktur hierarki yang ketat serta tidak menghendaki adanya mobilitas sosial. Masyarakat luas tidak

⁸⁶ Peter E. J. Ferdinandus, "Recent Archaeological Exavations in Blandongan Site, Batujaya Karawang, West Java", *Aspects of Indonesian Archaeology* 25, (Jakarta: Badan Pengembangan Kebudayaan dan Pariwisata, Deputi Bidang Pelestarian dan Pengembangan Kebudayaan, Bagian Proyek Penelitian dan Pengembangan Arkeologi, 2002), 25

⁸⁷ Ferdinandus, "Recent Archaeological Exavations in Blandongan Site", 7-10.

⁸⁸ Ferdinandus, "Recent Archaeological Exavations in Blandongan Site", 11, 22, 30.

begitu memperhatikan dan membutuhkan peraturan-peraturan ketat dan susunan yang hierarkis bagi kehidupan mereka, hal yang akan mereka pilih cenderung lebih mempertimbangkan hal-hal pragmatis demi kepentingan di dalam memenuhi kebutuhan kehidupan mereka.

Meskipun ditemukannya situs candi Jiwa dan Blandongan, yang seolah memberikan sedikit keterangan bahwa ajaran Buddha telah menembus lapisan atas masyarakat. Karena tempat peribadatan berupa kuil besar atau candi seyogyanya tidak terlepas dari peran kalangan istana dan kalangan intelektual kerajaan. Akan tetapi, perlu dicermati pula, untuk kasus hal itu sebagian besar terjadi untuk agama Hindu, dan perlu digarisbawahi bahwa para pedagang yang menganut ajaran Buddha, mereka juga terdiri dari kalangan intelektual dan penguasa faktor-faktor ekonomi terutama apa yang disebut pada bab sebelumnya dengan ‘kepala serikat dagang’ yang tentu memberikan bantuan di dalam pembangunan monumen-monumen bercorak Buddhis.

Prasasti-prasasti yang ditemukan dan diduga berkaitan dengan Tarumanegara adalah prasasti Pasir Awi dan Muara Cianten yang hingga kini belum dapat ditranskripsikan.⁸⁹ Selain prasasti dan berita Cina, ditemukan juga arca-arca yang dijadikan sebagai sumber data mengenai kerajaan Tarumanegara. Arca Rajasri yang menggambarkan rajasri seperti yang dikemukakan di dalam prasasti Tugu⁹⁰ dan memperlihatkan sifat-sifat Wisnu-Surya, sedangkan Purnawarman sendiri dianggap sebagai penganut mazhab itu.⁹¹ Data-data yang ditemukan dan berkaitan dengan kerajaan Tarumanegara, memang lebih kepada

⁸⁹ Krom, “Inventaries der Hindoe-Oudheden”, 28, 32.

⁹⁰ Moens, “Was Purnawarman van Taruma een Saura?”, 94.

⁹¹ Moens, “Was Purnawarman van Taruma een Saura?”, 97.

deskripsi tentang ajaran Hindu yang dengan begitu jelas di deskripsikan. Dengan ditemukannya arca-arca Hindu ini memberikan keterangan, bahwa kerajaan Tarumanegara tetap eksis hingga abad ke-8 M, meskipun setelah periode ini tidak ada lagi kabar dari kerajaan Tarumanegara.

Arca Wisnu Cibuaya 1 yang berasal dari abad ke-7 M setidaknya memberikan deskripsi tentang aliran seni yang ada di Jawa bagian Barat. Arca ini memiliki persamaan dengan arca-arca yang ditemukan di daerah Semenanjung Tanah Melayu, Siam, dan Kamboja.⁹² Arca ini memiliki aliran seni Pallawa di India Selatan, yang terutama berkembang pada abad ke-7 hingga ke-8 M.⁹³ Arca Wisnu Cibuaya 2, ditemukan di tempat yang sama dengan arca pertama, yaitu di desa Cibuaya, namun mengenai asalnya tidak begitu banyak diketahui, namun diduga arca itu berkaitan dengan seni Pala pada abad ke 7 hingga ke-8 M.⁹⁴ Seni-seni ini diperkirakan berkaitan dengan kalangan istana, terutama kerajaan Tarumanegara yang masih eksis hingga abad ke-7 M dengan nama To-lo-mo dalam transkripsi Cina.⁹⁵

Temuan lain yang diduga berkaitan dengan Tarumanegara ditemukan di daerah pantai bagian utara Jawa Barat, di Buni, Karawang yang diduga berasal dari masa pra-aksara akhir yang menghasilkan gerabah-gerabah yang memiliki corak tertentu dan dikenal sebagai gerabah Buni. Persebaran gerabah Buni tidak hanya di Buni, tetapi meliputi wilayah yang cukup luas dan memanjang di pantai

⁹² Stutterheim, "De Archeologische Verzamelingen", *JBG*, (1938), 5: 138.

⁹³ Boisselier, "Le Visnu de Tjibuaja (Java Occidental) et la Statuaire de Sud Est Asiatique, *Atribus Asiae*, (1959), 22(3): 210-216.

⁹⁴ R. M. Sutjipto Wirjosuparto, "The Second Visnu Image of Cibuaya in West Java", *MISI*, (1963), 2: 170-187.

⁹⁵ Moens, "Srivijaya, Yava en Kataha", 78.

utara Jawa bagian barat.⁹⁶ Kerajaan Tarumanegara diperkirakan masih tetap eksis hingga abad ke-8 M, meskipun budaya-budaya pasca keruntuhan Tarumanegara masih terus berlangsung.

4.5. Pulau Jawa Bagian Tengah (Mataram Kuno hingga Abad ke-10 M)

Setelah Sanjaya mendirikan kembali kerajaan, pada tahun 732 M, ia meninggal akibat penderitaan yang amat sangat, selama delapan hari ingin mematuhi apa yang dikatakan oleh gurunya. Sanjaya digantikan oleh putranya yang bernama Sangkhraha atau bernama lengkap Rakai Panangkaran Dyah Sangkhara Sri Sanggramadhananjaya, karena takut akan Sang Guru yang tidak benar lalu Panangkaran meninggalkan agama Siwa, dan menjadi penganut ajaran Buddha Mahayana, dan memindahkan pusat kerajaannya ke timur di sebelah timur Bengawan Solo, atau ke daerah Purwodadi-Grobogan dan membangun candi-candi kerajaan.⁹⁷

Sebuah teks yang lebih baru menganggap bahwa Sanjaya telah melakukan penaklukan-penaklukan menakjubkan di Bali, Sumatra, Kamboja, sampai di Cina.⁹⁸ Sebuah prasasti bertanggal tahun 907 M menggambarkan bahwa Sanjaya sebagai seorang pangeran Mataram, dan sebagai yang pertama dalam sebuah garis keturunan.⁹⁹ Pangeran yang kedua berdasarkan prasasti Kalasan, disebutkan adalah Panangkaran, di bawah kekuasaan dinasti Sailendra yang memerintah pada

⁹⁶ I Made Sutayasa, "Ragam Hias Gerabah Prasejarah dari Kompleks Buni", *Manusia Indonesia*, (1969).

⁹⁷ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 140.

⁹⁸ Damais, "Bibliographie indonesienne, II", 633-637.

⁹⁹ Stutterheim, "Een belangrijke oorkonde uit de Kedoe", *TBG*, (1927), 67: 173-216.;

778 M.¹⁰⁰ Dari berbagai keterangan itu, hal yang menyita perhatian mengenai kekuatan politik di Jawa bagian tengah ini adalah tentang Wangsa Sailendra atau *Sailendrawangsa*.

Istilah *Sailendrawangsa* ditemukan pertama kali pada prasasti Kalasan (778 M),¹⁰¹ yang kembali muncul di dalam prasasti Kelurak (782 M),¹⁰² dan prasasti Ratu Baka (795 M)¹⁰³ dan di dalam prasasti Kayumwungan (824 M)¹⁰⁴ yang juga muncul di prasasti Ligor B.¹⁰⁵ Prasasti-prasasti itu semuanya menggunakan bahasa Sanskerta dan ditambah dengan beberapa nama wangsa di India dan Asia Tenggara yang memiliki arti sama dengan Sailendra, yaitu raja gunung.¹⁰⁶ Mengenai peristilahan itu terkait dengan asal-usulnya terbagi menjadi beberapa eksponen, karena berdasarkan beberapa hasil telaah dari berbagai prasasti yang ditemukan, baik di India maupun di Asia Tenggara dengan didasari oleh kemiripan padanan kata atau pun mengenai arti dari sebuah istilah dalam bahasa Sanskerta yang memiliki arti yang sama, yaitu penyebutan ‘raja gunung.’

Eksponen pertama yang diungkapkan oleh Majumdar menyatakan bahwa wangsa Sailendra di Indonesia, baik yang di Jawa atau pun di Sriwijaya, berasal dari Kalingga di India Selatan.¹⁰⁷ Nama Sailendra, “raja gunung”, adalah padanan dari (Siva) Girisa, dan barangkali mengungkapkan adaptasi Hindu dari kepercayaan-kepercayaan Nusantara yang menempatkan kediaman dewata berada

¹⁰⁰ Coedes, *The Indianized States*, 88.

¹⁰¹ Bosch, “De inscriptie van Kelurak, 27-62.

¹⁰² Bosch, “De inscriptie van Kelurak, 1-56.

¹⁰³ Casparis, *Inscripties uit de Cailendra Tjid*, 21-22.

¹⁰⁴ Casparis, *Inscripties uit de Cailendra Tjid*, 38-41.

¹⁰⁵ Coedes, “Le Royaume de Crivijaya”, 29-31.

¹⁰⁶ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 113.

¹⁰⁷ Majumdar, “Les rois Cailendra de Suvarnadvipa

di atas gunung.¹⁰⁸ Nama itu menandakan bahwa pendatang-pendatang baru itu yang dianggapnya berkerabat dengan raja-raja Sailodbhava dari Kalingga, berasal dari India.¹⁰⁹ Namun dengan munculnya wangsa Sailendra dengan gelar mereka, *maharaja*, di Nusantara, merupakan “peristiwa internasional yang penting”.¹¹⁰ Hal ini dapat dikaitkan dengan menimbulkan sebuah anggapan yang patut dipertanyakan tentang “raja-raja gunung” yang mencoba menghidupkan kembali gelar raja-raja dari Fu-nan yang merupakan penyembah taat lingga Girisa,¹¹¹ dan menampilkan diri sebagai penguasa-penguasa sejagat. Hipotesis ini diperkuat dengan nama *Naravarnagara*, ibukota Fu-nan yang terakhir di bagian selatan Semenanjung Indocina,¹¹² dalam bentuk *Varanara* dalam sebuah prasasti yang berasal dari abad ke-9 M yang menyebutkan bahwa sebagai pemegang pemerintahan di negeri itu adalah seorang raja bernama Bhujayyatunggadewa, yang merupakan pendiri dinasti Sailendra di Jawa.¹¹³

Eksponden kedua berpendapat bahwa wangsa Sailendra di Indonesia itu berasal dari Fu-nan atau Kamboja yang didasari oleh ejaan Fu-nan dalam berita-berita kronik Cina yang berasal dari bahasa Khmer kuno *vnam* atau *bnam* yang berarti dalam bahasa Khmer sekarang adalah *phnom*. Raja-raja Fu-nan disebut *parwatabhupala*, yang berarti raja gunung sama dengan kata Sailendra. Setelah kerajaan itu runtuh sekitar tahun 620 M, ada anggota wangsa Sailendra itu yang

¹⁰⁸ Przyluski, “The Sailendravamsa”, *JGIS*, (1935), 2(1): 25-36.

¹⁰⁹ Majumdar, *Ancient Indian Colonies in the Far East II*, 159.; Meskipun dugaan ini menimbulkan banyak keberatan, lihat Sastri, “Origins of Cailendras”, *TBG*, (1935a), 75: 610.; Sastri, *History of Sri Vijaya*, (Madras: University of Madras, 1949), 46-50.

¹¹⁰ Majumdar, *Ancient Indian Colonies in the Far East II*, 159.

¹¹¹ Coedes, “On the origin of the S’ailendras of Indonesia”, 66-70.

¹¹² J. Sions, *Asie de Moussons II: Inde, Indochine, Insulinde*, (Paris: Armand Collins, 1929), 403.

¹¹³ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 184-185.; *Naravara* juga muncul di dalam Prasasti Kelurak, lihat Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tjid*, (Bandung, A. C. Nix & Co, 1950), Prasasti Indonesia I., 191.

menyingkir ke Jawa, dan muncul sebagai penguasa di sini pada pertengahan abad ke-7 M, dengan menggunakan nama wangsa Sailendra.¹¹⁴

Eksponden ketiga berpendapat bahwa argumentasi yang dikemukakan oleh eksponden kedua didasarkan atas tafsiran yang meragukan dari satu bait di dalam prasasti Kuk Prah Kot, yang memberikan petunjuk bahwa raja-raja Sailendra di Jawa menganggap dirinya keturunan wangsa Sailendra Fu-nan. Istilah Sailendra itu menunjukkan bahwa raja-raja itu menganggap dirinya berasal dari Sailendra yang berarti raja gunung, dan merupakan sebutan bagi Siwa = Girisa. Dengan perkataan lain, raja-raja wangsa Sailendra di Jawa itu tentu menganggap leluhurnya ada di atas gunung. Hal ini merupakan petunjuk bahwa istilah Sailendra itu asli Indonesia.¹¹⁵

Eksponden keempat berpendapat bahwa wangsa Sailendra di Jawa berasal dari daerah Pandya di India Selatan.¹¹⁶ Jelasnya, wangsa Sailendra itu berasal dari India Selatan, yang semula berkuasa di Palembang, tetapi pada tahun 683 M melarikan diri ke Jawa karena serangan dari Sriwijaya dari Semenanjung Tanah Melayu.¹¹⁷ Sedangkan yang terakhir menentang dengan anggapan bahwa Sanjaya dan keturunan-keturunannya itu ialah raja-raja dari wangsa Sailendra, asli Indonesia, yang semula menganut ajaran Siwa, tetapi saat Rakai Panangkaran berkuasa berpindah agama menjadi pengikut ajaran Buddha Mahayana. Pendapat ini didasari oleh kitab *Carita Parahyangan*, yang memuat keterangan Rahyang Sanjaya telah menganjurkan anaknya Rahyangta Panaraban, untuk meninggalkan

¹¹⁴ Coedes, "On the origin of the S'ailendras of Indonesia", 66-70.

¹¹⁵ Przulski, "Cailendravamsa", 25-36.

¹¹⁶ Sastri, "Origins of the Cailendras", 605-611.

¹¹⁷ Moens, "Srivijaya, Yava en Kataha", 1-10.

agama yang dianutnya, karena ia ditakuti oleh semua orang. Nama Rahyangta Panaraban diidentifikasi sebagai Rakai Panangkaran.¹¹⁸

Mengenai penafsiran dan dugaan asal-usul Sailendra yang dikemukakan oleh beberapa eksponen semakin bertambah rumit dengan melihat dari beberapa prasasti yang disebutkan di berbagai prasasti di Asia Tenggara daratan mengenai ekspedisi yang dilakukan oleh wangsa Sailendra ke Champa pada masa pemerintahan Satyavarman (Isvaraloka) pada 774 M yang menghancurkan tempat pemujaan di Po Nagar di Nha Trang. Serangan dari Jawa pada tahun 787 M yang menghancurkan candi Bhadradhipatisvara di sebelah barat ibu kota Virapura.¹¹⁹

Penemuan prasasti batu berbahasa Melayu kuno di Desa Sojomerto, Kabupaten Pekalongan menyebutkan Dapunta Selendra, nama ayah dan ibunya, yaitu Santanu dan Bhadrawati, dan istrinya bernama Sampula. Masih terdapat beberapa tokoh yang disebutkan, tetapi namanya tidak dapat terbaca seluruhnya. Demikian pula tentang istilah yang menunjukkan hubungan antara tokoh-tokoh ini dengan Dapunta Selendra tidak terbaca seluruhnya. Tokoh ini diberi predikat Hyang, jadi mungkin sekali tokoh yang diperdewakan, dan dianggap sebagai leluhur Dapunta Selendra.¹²⁰ Dapatlah disimpulkan bahwa wangsa Sailendra berpangkal kepada Dapunta Selendra. Kenyataan bahwa ia menggunakan bahasa Melayu kuno di dalam prasastinya menunjukkan bahwa ia orang Indonesia asli, mungkin sekali berasal dari Sumatra, karena di Sumatralah dijumpai lebih banyak

¹¹⁸ Poerbatjaraka, "Crivijaya, de Cailendra- en Sanjayavamsa", 254-264.

¹¹⁹ Lihat bab IV bagian Pesisir Timur Semenanjung Indocina.

¹²⁰ Boechari, "Preliminary report on the discovery of an Old Malay inscription at Sojomerto", *MISI*, III, (Oktober, 1966) 2&3: 241-251.

prasasti yang berbahasa Melayu kuno.¹²¹ Sehingga dengan hal ini, pernyataan di dalam prasasti Kota Kapur tentang penaklukan *bhumi Jawa* semakin jelas jika didasari oleh prasasti Sojomerto ini.

Prasasti Kalasan, Kelurak, dan Abhayagirivihara dan prasasti Plaosan Lor semuanya menggunakan huruf *siddham* dan berbahasa Sanskerta. Ini pun merupakan sesuatu hal yang baru.¹²² Huruf *siddham* itu banyak dipakai di India Utara dan Sri Lanka. Rakai Panangkaran, telah meninggalkan gurunya yang lama lalu berpindah agama dan mengambil seorang guru baru yang menganut agama Buddha dari India Utara atau Sri Lanka. Di dalam prasasti Kelurak memang disebutkan adanya seorang guru dari Gaudidwipa yang telah memimpin upacara pentahbisan arca Manjusri (di candi Sewu). Gaudi atau Gauda ada di daerah Benggala. Di dalam prasasti Abhayagiriwihara disebutkan adanya hubungan dengan Sri Lanka.¹²³

Pada tahun 782 M, di bawah pemerintahan seorang raja Sailendra yang dikatakan “pembunuh pahlawan-pahlawan musuh”,¹²⁴ Gelar ini juga ditemui di dalam prasasti Ligor B dimana disebut nama raja Wisnu, pembunuh musuh-musuh yang sombong tiada bersisa, dan karena ia keturunan wangsa Sailendra, ia bergelar Sri Maharaja¹²⁵ dan yang dinobatkan dengan nama Sangramadhananjaya,¹²⁶ seorang guru asal Gaudi (Benggala Barat), yang

¹²¹ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 117.

¹²² Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 140.

¹²³ Casparis, “New evidence on cultural relations between Java and Ceylon in Ancient Times”, 241-248.

¹²⁴ Coedes, “Le Cailendra, ‘tuer des heros enemis’”, *Bingkisan Budi: A Volume of Oriental Studies Presented to Professor Ph. S. van Ronkel*, (Leiden, 1950), 58-70.

¹²⁵ Coedes, “Le Royaume de Criwijaya”, 17-31.; Coedes, “Le Cailendra, ‘tuer des heros enemis’”, 58-70.

¹²⁶ Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tjid*, 102.

dinamakan Kumaragsoha, mensucikan sebuah arca dari Bodhisattva Manjusri di Kelurak. Arca ini sekaligus menyatukan ketiga permata agama Buddha (Triatna), Trimurti, brahmanis dan semua dewata.¹²⁷ Rupanya karena pengaruh dari Benggala Barat dan dari universitas Nalanda inilah, maka aksara dari India Utara untuk sementara dipakai dalam prasasti-prasasti di Kalasan dan Kelurak dan kemudian di Kamboja.¹²⁸

Dinasti Sailendra semakin menunjukkan eksistensinya sebagai kekuatan yang berdaulat dengan kewibawaan agung atas dinasti setempat yang memerintah di dataran rendah Kedu. Di dalam prasasti Kalasan disebutkan “hiasan Dinasti Sailendra” bukanlah Maharaja Panangaran, pemesan monumen dan prasasti itu, tetapi seorang raja atasan maharaja itu.¹²⁹ Raja pertama yang diketahui dari dinasti setempat yang memerintah dataran rendah Kedu sepertinya Sang Ratu i Halu, yang terbukti ada dan diperkirakan tahun 768 M.¹³⁰ Akan tetapi ada sesuatu yang sudah pasti, yaitu bahwa munculnya wangsa Sailendra ditandai dengan melejitnya Buddhisme Mahayana secara tiba-tiba. Pada tahun 778 M, Maharaja Panangaran, atas permintaan guru-guru kebatinannya, sebuah tempat pemujaan yang dipersembahkan kepada dewi Tara dan mengikatkan Desa Kalasa kepadanya.¹³¹

¹²⁷ Bosch, “De inscriptie van Keloerak”, 1-56.

¹²⁸ Bosch, “De inscriptie van Keloerak”, 26.

¹²⁹ F. H. van Naerssen, “The Cailendra Interregnum, *IA*, (1947a), 249-253.

¹³⁰ Damais, “Epigrafische Aantekeningen, I: Lokapala-Kayuwangi; VI: Sang-Ratu – Cri Maharaja”, *TBG*, (1949), 83(1): 21-25.

¹³¹ J. L. A. Brandes, “Een Nagari-opschrift gevonden tusschen Kalasan en Prambanan”, *TBG*, (1886), 31: 240-260.; Bosch, “De inscriptie van Keloerak”, *TBG*, (1928), 68: 1-64; Chatterjee, *India and Java*, II, 44-48.

Bangunan itu adalah candi Kalasan, letaknya di dataran rendah Prambanan, di sebelah timur kota Yogyakarta.¹³²

Pada masa awal wangsa Sailendra menetap di Jawa itulah, kira-kira abad ke-8 M, dibangun monumen-monumen Buddhis terbesar di dataran rendah Kedu yang kronologinya masih belum pasti. Kalasan, candi Tara, yang bertahun 778 M menurut prasastinya, merupakan patokan yang membantu menggali monumen-monumen lainnya. Candi Sari, tempat tinggal biarawan yang ada tempat pemujaannya agaknya sejaman dengan Kalasan, sedangkan Candi Sewu dengan candi perwaranya yang berjumlah 250 buah, yang benar-benar merupakan *mandala* dari batu, seharusnya agak lebih baru. Monumen terbesar adalah Borobudur, mikrokosmos Buddhis, mandala batu, dan juga adalah candi kedinastian Sailendra,¹³³ yang dihiasi oleh bas-relief yang menggambarkan beberapa dari teks-teks utama Buddhisme Mahayana,¹³⁴ dengan candi-candi turutannya; Candi Mendut dengan tiga arca gaya pasca-gupta yang indah dengan relief Sang Buddha sedang menyampaikan ilmunya diapit oleh dua Bodhisattva dan Candi Pawon.¹³⁵ Namun melihat paleografi prasasti-prasasti kecil sejaman pendiriannya, namun hal ini tidak dapat dianggap dari jaman sebelum abad ke-9 M, artinya pada akhir masa wangsa Sailendra. Dari segi keagamaan, kompleks

¹³² Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, (s-Gravenhage: M. Nijhoff, 1923), 257-264.; Moens, "Srivijaya, Yava en Kataha", 55.; lihat juga keterangan ini pada E. B. Vogler, "Ontwikkeling van de gewijde bouwkunst in het Hindoeïstische Midden-Java", *BKI*, (109): 249.

¹³³ Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tijd*, 204.

¹³⁴ Terutama *Jatakamala, Lalitavistara, Gandavyuha, Karmavibhanga*, lihat Moens, "Barabudur, Mendut en Pawon en hun onderlinge samenhang", *TBG*, (1951), 84: 326.

¹³⁵ Moens, "Barabudur, Mendut en Pawon en hun onderlinge samenhang", *TBG*, (1951), 84: 326.

candi ini¹³⁶ berhubungan dengan Buddhisme esoterik Vajrayana, yang kemudian akan dikodifikasikan dalam karya berjudul *Sang Hyang Kamadhyanikan*.¹³⁷

Kemunculan wangsa Sailendra memang bertepatan dengan perubahan penyebutan di dalam berita-berita Cina dari zaman dinasti Song Awal (420-470 M) menyebut Jawa dengan sebutan She-p'o, berita-berita Cina dari berita Cina dari zaman dinasti T'ang (618-906 M) menyebut Jawa dengan sebutan Ho-ling, sampai tahun 818 M, untuk kemudian berubah lagi menjadi She-p'o mulai tahun 820-856 M.¹³⁸

Kehadiran wangsa Sailendra telah memicu pengungsian besar-besaran ke Jawa Timur dari orang-orang pendukung agama sebelumnya yang setia pada agama Hindu. Peninggalan agama ini masih ada dalam bentuk monumen-monumen tertua di dataran tinggi Dieng dan prasasti Sanjaya. Mereka menunjukkan bahwa agama Hindu berkembang subur pada abad ke-7 M dan dalam paruh pertama abad ke-8 M. Sumber-sumber Cina yang menempatkan antara tahun 742 M dan 755 M pemindahan ibukota Ho-ling ke timur dan dari *She-p'o* ke *P'o-lu-chia-ssu* oleh raja Chi-yen,¹³⁹ didukung oleh adanya sebuah prasasti Sanskerta dari tahun 760 M¹⁴⁰ di Dinoyo, di sebelah barat laut Malang. Prasasti ini adalah prasasti yang paling tua dari bagian timur Pulau Jawa.¹⁴¹

¹³⁶ Krom, *Hindoe-Javaansche geschiedenis*, 152.

¹³⁷ Krom, *Hindoe-Javaansche geschiedenis*, 219.

¹³⁸ Damais, "Etudes Sino-Indonesiennes, III. La transcription chinoise Ho-ling comme designation de Java", *BEFEO*, (1964), 52: 140-141.

¹³⁹ Pelliot, "Deux itinéraires de Chine en Inde", 225.; *P'o-lu-chia-ssu* ditranskripsikan sebagai suatu ungkapan Jawa: *waruh Gresik* "pantai pasir" yang menunjukkan tempat itu adalah Gresik, lihat Ferrand, "Le K'ouen-louen", 304.; Sedangkan kemungkinan nama *P'o-lu-chia-ssu* merupakan nama tempat lain di daerah Jawa Timur, lihat Moens, "Srivijaya, Yava en Kataha", 58.

¹⁴⁰ Bosch, "De Sanskrit inscriptie op den steen van Dinaja (682 caka)", *TBG*, (1916), 57: 410-444.; Bosch, "Het lingga heilendom van Dinaja", *TBG*, (1924), 64(1): 277-291.

¹⁴¹ Stutterheim, "Oudheidkundige aanteekeningen", *BKI*, (1937), 95: 397-401.

Disebutnya pendirian sebuah tempat pemujaan untuk Agastya oleh seorang putra dari Raja Dewashima, Gajayana,¹⁴² yang memerintah di Kanjuruhan.¹⁴³ Pangeran-pangeran yang memuja Siva itu memiliki hubungan kekerabatan dengan Sanjaya, adalah penjaga dan pelindung sebuah lingga yang bernama Putikeswara, yang mewujudkan inti kerajaan. bukti kuat yang pertama mengenai hal ini seperti yang dilakukan oleh Bhadresvara dari My Son di Champa. Di Kamboja, pada masa Angkor, dimana kultus itu akan menjadi sebuah agama resmi.¹⁴⁴

Mengenai Gajayana mungkin dapat ditranskripsikan sebagai Ki-yen yang memindahkan ibukota kerajaan Ho-ling ke timur, namun hal ini jelas tidak begitu meyakinkan.¹⁴⁵ Hal yang menjadikan keberatan terutama mengenai pembuatan arca Agastya dari kayu cendana yang dibuat oleh nenek moyang raja Gajayana. Selain itu, dari kata-kata di dalam prasasti terbayang bahwa raja sebelumnya Dewasingha, ayahnya, telah memerintah dengan tenang di kerajaan Kanjuruhan. Jadi, tidak mungkin kiranya Gajayana diidentifikasi sebagai Ki-yen. Bahkan mungkin harus disimpulkan bahwa kerajaan Kanjuruhan itu tidak ada hubungannya sama sekali dengan kerajaan Ho-ling atau Mataram di Jawa Tengah. Apabila yang dimaksud dengan arca Agastya dari kayu cendana yang telah dibuat oleh nenek moyang raja Gajayana itu tidak lain dari sebuah patung pemujaan nenek moyang yang biasa dibuat oleh kesatuan masyarakat yang belum menganut agama Hindu/Buddha, jadi semacam *mulabera*, yang kemudian setelah kelompok itu menganut kebudayaan India dan berkembang menjadi suatu kerajaan,

¹⁴² R. Ng. Poerbatjaraka, *Agastya in den archipel*, (Leiden: Brill, 1926), 109-110.

¹⁴³ Negeri itu ditranskripsikan sebagai Kanjuruhan, lihat Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tijd*, 499.

¹⁴⁴ Coedes, *The Indianized States*, 90.

¹⁴⁵ Damais, "Bibliographie indonesienne, II, 645-647.

ditingkatkan menjadi semacam patung *dewaraja*.¹⁴⁶ Kalau demikian halnya, Dewasingha dan Gajayana itu ialah keturunan kepala daerah yang menguasai Kejuron dan sekitarnya, yang telah mengangkat dirinya menjadi raja dalam gaya India, lengkap dengan pentahbisannya.¹⁴⁷

Prasasti Dinoyo hanya memberikan sedikit keterangan bagi sejarah bagian timur Pulau Jawa dalam paruh kedua abad ke-8 M, sedangkan sumber-sumber Cina hanya menyebutkan adanya utusan-utusan dari Ho-ling pada tahun 767 dan 768 M.¹⁴⁸ Namun, kehadiran dan eksistensi wangsa Sailendra dapat dilihat dari beberapa keterangan yang menyebutkan upaya penyerangan dan penaklukan terhadap semananjung Indocina. Pada tahun 767 M, Tongking mendapatkan serangan dari gerombolan-gerombolan yang menurut babad Vietnam datang dari She-p'o (Jawa) dan dari K'un-lun (Nusantara pada umumnya). Gubernur Chang P'oi mengalahkan mereka di dekat Son Tay dan mereka dipukul mundur ke arah laut.¹⁴⁹ Pada tahun 774 M, menurut prasasti yang ditemukan di Nha Trang, "orang-orang yang terlahir di negeri-negeri lain", "orang-orang yang hidup dari makanan yang lebih menjijikan dari mayat, yang mengerikan sama sekali hitam dan kurus, menakutkan dan jahat seperti maut, yang datang dengan kapal-kapal. Mencuri lingga dan membakar tempat pemujaan. Mereka dikejar dengan kapal-kapal yang mantap dan dikalahkan di laut oleh raja Champa Satyavarman".¹⁵⁰ Pada tahun 787 M, "balatentara dari Jawa yang datang dengan kapal-kapal laut

¹⁴⁶ Mengenai hal ini, lihat Herman Kulke, *The Devaraja Cult*, Data Paper no. 108, Southeast Asia Program, (Dept. Of Asian Studies, Cornell University, 1978), 26.

¹⁴⁷ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 127.

¹⁴⁸ Pelliot, "Deux itinéraires de Chine en Inde", 286.

¹⁴⁹ Maspero, *Le royaume de Champa*, 97-98.

¹⁵⁰ Barth, *Inscriptions sansrites du Cambodge*, 252.

membakar sebuah tempat pemujaan lain”.¹⁵¹ Kira-kira pada masa yang sama, batu bertulis yang didirikan di Nakhon Si Thammarat (Ligor) oleh raja Sriwijaya dipahat sesudah kira-kira tahun 782 M dengan awal sebuah prasasti yang tidak terselesaikan, atas nama seorang raja yang memakai nama pribadi Visnu, “penghancur musuh-musuhnya” yang di dalam teks itu, “bergelar *maharaja* untuk menunjukkan bahwa ia berasal dari wangsa Sailendra”.¹⁵² Jelas yang dimaksudkan di dalam prasasti ini adalah raja dari prasasti Kelurak, yaitu Sangramadhananjaya.¹⁵³ Hal ini menimbulkan dugaan sementara, bahwa wangsa Sailendra memerintah di Sriwijaya sejak permulaan, dan bahwa selama paruh kedua abad ke-8 M dan sebagian besar abad ke-9 M, bagian tengah Jawa berada di bawah kekuasaan kerajaan Sriwijaya.¹⁵⁴

Berdasarkan kondisi dokumentasi yang ada, dapat ditekan bahwa Jawalah yang tampil dan bukannya negeri asal wangsa Sailendra dari Nusantara – yang seperti diungkapkan sebelumnya, mereka menyatakan diri, memiliki hubungan dengan “raja-raja gunung” di Fu-nan – tetapi sebagai wilayah tempat untuk pertama kalinya mereka terbukti keberadaannya di Nusantara. Tetapi hal ini juga tidak berarti bahwa Sriwijaya pada abad ke-8/9 M, berada dibawah kekuasaan tetangga-tetangganya disebelah timur¹⁵⁵, sebab keterangan yang diberikan di dalam prasasti Nalanda, hanya berlaku untuk paruh kedua abad ke-9

¹⁵¹ Barth, *Inscriptions sansrites du Cambodge*, 217.

¹⁵² Coedes, “Le Royaume de Criviaya”, 5.

¹⁵³ Coedes, “L’inscriptions de la stele de Ligor: etat present de son interpretation”, *Oriens Extremus*, (1959), 6(1): 42-48.

¹⁵⁴ Krom, *De Sumatraansche periode der Javaansce Geschiedenis*, (Leiden: Brill, 1919), (trans.) in *BEFEO*, 19(5): 127-135.

¹⁵⁵ Bosch, “Bespreking: A Javanese Period in Sumatran History, door W. F. Stutterheim”, *TBG*, (1929), 69: 135-136.

M. Menurut teks itu, Suvarnavdipa (Sumatra dengan jajahan-jajahannya di Semenanjung Tanah Melayu) pada waktu itu diperintah oleh seorang Balaputra, artinya “anak bungsu”, dari Raja Samaragrawira: yang dia sendiri merupakan anak dari seorang raja Yawabhumi (Jawa). “hiasan dinasti Sailendra, yang memakai nama diikuti gelar penghancur pahlawan-pahlawan musuh”. Orang Sailendra dari Jawa ini rupanya sama dengan yang disebutkan di dalam prasasti-prasasti Kelurak dan Ligor, dan anaknya Samaragrawira agaknya dapat diidentifikasi dengan Raja Samaratungga yang memerintah di Jawa pada 824 M. Anak bungsu Samaragrawira ini bisa saja memerintah di Sumatra demi dan dibawah wewenang ayahnya. Keadaan ini sama dengan yang terjadi abad ke-11 M di Bali: di sana terlihat anak bungsu dari raja Jawa memegang fungsi sebagai wakil raja. Dari hal itu dapat disimpulkan bahwa dalam paruh kedua abad ke-9 M, Jawa dan Sumatra menjadi satu di bawah kekuasaan seorang Sailendra yang memerintah di Jawa, tetapi tidak ada alasan untuk mengira bahwa dalam paruh kedua abad ke-8 M sudah demikian keadaannya.¹⁵⁶

Sebaliknya, dapat dikatakan jika wangsa Sailendra dari Jawa menuntut hak atas Kemboja pada abad ke-8 M, karena pendiri kerajaan Angkor membuka pemerintahannya dengan suatu upacara yang dimaksudkan untuk membebaskannya dari kekuasaan Jawa. Hubungan ini disebabkan oleh sebuah peristiwa yang versinya dalam bentuk novel ditulis oleh seorang Arab pada awal abad ke-10 M.¹⁵⁷ Setelah seorang raja Khmer menyatakan keinginannya melihat di depannya, di atas nampan, kepala Maharaja, raja Zabag (Javaka),

¹⁵⁶ Coedes, *The Indianized States*, 92.

¹⁵⁷ Ferrand, *Le voyage du marchand arabe Sulayman en Inde et en Chine redige en 851, suivi de remarques par Abu Zayd Hasan (vers 916)*, (Paris: Les Clasique de l’Orient, 1922), 98-102.

pernyataannya dilaporkan kepada raja Zabag itu. Maka raja itu, dengan dalih suatu perjalanan untuk bersenang-senang di pulau-pulau kerajaannya, menyuruh mempersiapkan armadanya untuk suatu ekspedisi melawan Kamboja. Maharaja menuju ke hulu untuk mengikuti sungai yang menuju ke ibukota, menangkap raja Kamboja dan menyuruh pancung kepalanya, lalu menteri Khmer ditugasinya mencarikan penggantinya. Sekembalinya di negerinya, Maharaja menyuruh mengawetkan kepala yang dipancung itu dan mengirimnya dalam sebuah jebangan kepada raja yang menggantikan raja yang dipancung kepalanya dengan sepucuk surat yang memberi hikmah peristiwa itu.¹⁵⁸

Meskipun kisah itu masih diragukan kebenarannya, diperkirakan bahwa wangsa Sailendra memanfaatkan melemahnya Kamboja pada waktu terpecah-belahnya untuk menuntut hak-hak atas negeri itu yang dulu dipegang oleh tuannya yang lama, yaitu “raja-raja gunung”. Tetapi mungkin perbuatan luar biasa dari maharaja itu dalam kenyataan harus dianggap dilaksanakan oleh Raja Jayanasa dari Srwijaya pada akhir abad ke-7 M.¹⁵⁹

Di Jawa, sumber-sumber Cina yang menyebut untuk tahun 813 atau 815, dan tahun 818 M, utusan-utusan terakhir dari Ho-ling,¹⁶⁰ menyatakan utusan-utusan pada tahun 820 dan 831 M dikirim oleh She-p’o.¹⁶¹ Hendaknya diingat bahwa She-p’o, yang pada abad ke-5 M menunjuk kepada seluruh atau sebagian Pulau Jawa, pada abad ke-8 M adalah nama ibu kota Ho-ling yang ditinggalkan antara tahun 742 dan 755 M untuk P’o-lu-chia-ssu yang letaknya lebih ke timur.

¹⁵⁸ Coedes, *The Indianized States*, 92-93.

¹⁵⁹ Lihat bagian Pulau Sumatra tentang penaklukan-penaklukan oleh Jayanasa pada abad ke-7 M.

¹⁶⁰ Pelliot, “Deux itinéraires de Chine en Inde”, 286.

¹⁶¹ Pelliot, “Deux itinéraires de Chine en Inde”, 286-287.

Perpindahan ibu kota itu disebabkan oleh munculnya wangsa Sailendra Buddhis ke atas takta di Jawa Tengah. Bahwa She-p'o tampil kembali pada 820 M, dapat ditafsirkan atau sebagai penyatuan bagian tengah dan timur di bawah wangsa Sailendra, atau yang jauh lebih masuk akal sebagai berkuasanya kembali pangeran-pangeran beraliran Siva yang tadinya telah mengungsi ke timur, di bagian tengah pulau itu.¹⁶²

Hal yang tidak diketahui dari pengganti-pengganti Panangkaran, pendiri Kalasan, tidak lebih dari nama-nama mereka. Prasasti dari Balitung tahun 907 M yang sudah disebut mendaftarkan tanpa memberitahukan hubungan kekerabatannya para Maharaja Panunggalan. Warak dan Garung yang ada prasastinya dari tahun 819 M¹⁶³ dan yang barangkali menjadi agamawan, suatu hal yang menjelaskan namanya Patapan dalam sebuah prasasti bertahun 850 M.¹⁶⁴

Raja yang memerintah pada tahun 824 M ialah Samaratungga¹⁶⁵ yang tidak disebut dalam daftar prasasti tahun 907 M, oleh karena ia salah seorang anggota wangsa Sailendra atasan dari dinasti Sanjaya yang pewarisnya adalah Balitung. Barangkali, kalau melihat kemiripan nama-nama mereka, ia harus diidentifikasi dengan Samaragrawira, putra dari raja Sailendra dari Jawa yang disebut di dalam prasasti Nalanda.¹⁶⁶

Kemudian lagi seorang Rakai Patapan dengan nama Pu Manuku yang tertulis di dalam prasasti Munduan tahun 728 Saka (21 Januari 807 M) dan di dalam prasasti Tulang Air tahun 772 Saka (15 Juni 850 M). Di dalam prasasti

¹⁶² Coedes, *The Indianized States*, 107-108.

¹⁶³ Damais, "Etudes d'Ephigraphie Indonesienne", 27.

¹⁶⁴ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 31.

¹⁶⁵ Damais, "Etudes d'Ephigraphie Indonesienne", 27.

¹⁶⁶ Coedes, *The Indianized States*, 94.

Munduan itu Rakai Patapan pu Manuku membatasi tanah-tanah di Munduan dan Haji Huma, untuk dianugerahkan kepada hambanya yang bernama Sang Patoran, dengan diberi kewajiban untuk menggembalakan kambing. Orang yang ditugaskan menggembalakan kambing bernama Sang Madmak. Ia lalu membuat perumahan di tempat ketinggian di tanah-tanah tersebut. Oleh karena itu, perumahan itu dinamakan di Walawindu. Selanjutnya daerah itu dibebaskan dari kewajiban membayar pajak jual beli, dan semua denda-denda atas semua pelanggaran hukum di daerah itu tidak perlu dibayarkan kepada Rakai Patapan. Ketentuan itu berlaku bagi Sang Patoran dan mereka yang tinggal di Walawindu (sebagai gembala kambing). Penetapan *sima* itu disaksikan oleh semua patih di wilayah Patapan, yaitu Kayumwungan dan Mantyasih, dan pejabat-pejabat dari Air Warungan, Petir, Pandakyan, dan pejabat Desa Munduan dan Haji Huma.¹⁶⁷

Raja sebelum yang terakhir yang disebut dalam prasasti tahun 907 M adalah Pikatan yang ada prasastinya tahun 850 M.¹⁶⁸ Pikatan diperkirakan memerintah pada tahun 842 M dan dikenal dengan nama Kumbhayoni dan Jatiningrat.¹⁶⁹ Ia menikahi putri Pramodhawardhani, anak raja Sailendra, Samaratungga yang merupakan suami dari putri Tara dari Sriwijaya. Hal yang menonjol di dalam pemerintahan Pikatan adalah persengketaan dengan iparnya Balaputra “anak bungsu” Samaragrawira, alias Samaratungga. Kemenangannya atas Balaputra pada tahun 856 M¹⁷⁰ nampaknya menjadi sebab yang mendorong keberangkatan Balaputra ke Sriwijaya, negeri ibunya Tara. Menurut prasasti

¹⁶⁷ Moh. Oemar, “Prasasti Munduan”, *Seminar Nasional II*, (Yogyakarta, 1970).

¹⁶⁸ Damais, “Etudes d’Ephigraphie Indonesienne”, 31.

¹⁶⁹ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 289-290.

¹⁷⁰ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 294-297; Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tjid*, 107-109.

Nalanda (860 M) pada waktu itu Sriwijaya diperintah oleh “anak bungsu” (*Balaputra*) dari Samaragrawira.¹⁷¹ Maka lebih tepat dikatakan seorang raja Sailendra yang memerintah di Jawa daripada seorang raja Sailendra dari Sumatra, seperti yang dimaksudkan kemudian dalam catatan yang paling kuno mengenai Maharaja dari Zabag (Javaka) dalam karya seorang penulis Arab, Ibn Khordadzhbeh.¹⁷²

Setelah Samaratunga wafat atau mengundurkan diri dari pemerintahan, Rakai Pikatan menggantikannya sebagai maharaja di Medang. Karena ia menganut ajaran Siwa, ia memerintahkan membangun candi kerajaan yang lain dengan berlandaskan agama Siwa, yaitu percandian Loro Jongggrang di Prambanan. Ini diketahui dari prasasti Siwagerha tahun 778 Saka (12 November 856 M).¹⁷³ Kemudian untuk menunjukkan bahwa ia tidak ingin sama sekali mengabaikan candi kerajaan yang dibangun oleh Rakai Panangkaran, yaitu candi Plaosan Lor, dan mungkin juga untuk menjaga perasaan permaisurinya yang beragama Buddha, ia menambahkan sekurang-kurangnya dua candi perwara berupa bangunan stupa pada percandian itu. Ini dapat dilihat dari tulisan pada dua bangunan stupa di kanan kiri jalan masuk ke candi induk sebelah utara, yang bertulisan *astupa sri maharaja rakai pikatan*, dan *anumoda rakai gurunwangi dyah saladu*.¹⁷⁴

¹⁷¹ Lihat bagian sebelumnya tentang sailendra

¹⁷² Ferrand, *Relations de voyages et textes geographiques arabes, persans et turks relatifs a l'Extreme Orient, du VIIIe au XVIIIe siecles*, (Paris: E. Leroux, 1913-1914), 23-24, 29-30; “L’empire sumatranais de Crivijaya”, *JA*, (July-Sept, 1922a), 52-53.; Sastri, *History of Sri Vijaya*, 62.

¹⁷³ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 280-330.

¹⁷⁴ Mengenai tulisan ini dapat diamati di candi Plaosan Lor, lihat Casparis, “Short Inscriptions from Tjandi Plaosan Lor”, *Berita Dinas Purbakala*, no. 4, (1950a).

Namun kemerosotan kekuasaan wangsa Sailendra di bagian tengah Jawa, yang diiringi pulihnya kultus-kultus Hindu yang kelihatan dalam sebuah prasasti di sekitar Prambanan (863 M), berakibat bertambah kukuhnya kekuasaan mereka di Sumatra. Hal ini tampak dalam sumber-sumber Arab dan Persia: memang sudah pasti bahwa pada abad ke-10 M, Zabag sama dengan San-fo-ch'i dari sumber Cina, artinya kerajaan dengan Sriwijaya di Sumatra.¹⁷⁵

Hal yang diketahui mengenai hal ini kira-kira pada pertengahan abad ke-9 M, hanyalah bahwa “Maharaja dari Suvarnavdipa” adalah seorang “anak bungsu” (*Balaputra*) raja dari Jawa Samaragrawira (=Samaratungga), dan seorang cucu dari raja Sailendra yang “raja dari Jawa dan pembunuh pahlawan-pahlawan musuh”, mungkin sekali Sangramadhananjaya dari prasasti Kelurak, artinya raja Sailendra yang disebutkan pada sisi kedua batu bertulis di Nakhon Si Thammarat.¹⁷⁶ Melalui ibunya Tara, ia adalah cucu dari Raja Dharmasetu yang pernah diidentifikasi sebagai Dharmapala dari dinasti Pala di Benggala,¹⁷⁷ tetapi jauh lebih besar ia raja Sriwijaya, pemesan pendirian bangunan yang telah mendorong diukirnya prasasti pada sisi pertama batu bertulis di Nakhon Si Thammarat.¹⁷⁸ Balaputra itu mungkin sekali raja Sailendra yang pertama di Sriwijaya. Ia menyuruh bangunkan sebuah biara di India, atau tepatnya di Nalanda.¹⁷⁹ Kepada biara itu, Raja Devapala, dalam tahun ke-39 dari pemerintahannya (kira-kira tahun 860 M), menyerahkan beberapa desa:¹⁸⁰

¹⁷⁵ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 165.

¹⁷⁶ Hirananda Shastri, “The Nalanda Copper Plate of Devapaladeva”, *EI*, (1924), 17(7): 310-327.

¹⁷⁷ W. F. Stutterheim, *A Javanese period in Sumatran History*, (Surakarta: de Blikken, 1929), 9-12.

¹⁷⁸ Sastri, “Sri Vijaya” *BEFEO*, (1940a), 40(2): 267.

¹⁷⁹ Bosch, “Een Oorkonde van het groote klooster te Nalanda”, *TBG*, (1925), 65(3): 509-588.

¹⁸⁰ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 297.

Kemerosotan kekuasaan wangsa Buddhis Sailendra di bagian tengah Jawa, terbukti kebenarannya oleh adanya sebuah prasasti beraliran Siwa dari tahun 863 M di dekat kompleks Prambanan yang memiliki hubungan dengan kultus Agastya.¹⁸¹ Dibangunnya monumen-monumen Hindu di kompleks Prambanan pada awal abad ke-10 M, menguatkan sumber ini.¹⁸² Akan tetapi janganlah lalu disimpulkan bahwa Buddhisme sama sekali hilang dari daerah itu monumen-monumen Buddhis di Borobudur, Plaosan dan Sojiwan¹⁸³ membuktikan kebalikannya, dan banyak petunjuk yang menunjukkan adanya toleransi yang timbal balik antara Buddhisme dan Hinduisme, dan dalam hal-hal tertentu, sinkretismenya sama kuatnya di Jawa seperti di Kamboja.¹⁸⁴

Prasasti Tulang Air yang didapatkan kembali sebanyak dua prasasti di alas batu yang cukup besar, berasal dari dekat candi perot, di daerah Temanggung. Kedua batu berisi naskah yang sama, namun salah satunya dalam kondisi yang memprihatinkan.¹⁸⁵ Prasasti yang satu lagi berisi tentang penetapan *sima* di Desa Tulang Air oleh Rakai Patapan pu Manuku pada hari Minggu Pahing, paringkelan Tungalai, hari-bulan 15 Juni 850 M. Pada waktu itu yang menjadi raja adalah Rakai Pikatan. Disusul kemudian dengan daftar para pejabat tinggi kerajaan, para pembantu mereka yang hadir pada penetapan *sima*, para pejabat daerah dan pejabat desa yang bertindak sebagai saksi. Struktur prasasti semacam itu dijumpai

¹⁸¹ Kern, "Het Sanskrit op eenen steen afkomstig (van Pereng), uit (de buurt van) Prambanan (785 Caka)", *VG*, (1917a), 6: 277.; Krom, "Epigrafische bijdragen II. De inscriptie van Pereng", *BKI*, (1919a), 75: 16.; Poerbatjaraka, *Agastya in den archipel*, 45.

¹⁸² Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, I, 440.; Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 172.

¹⁸³ Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, II, 4.; Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 171.

¹⁸⁴ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 171.

¹⁸⁵ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 211-243.

pada prasasti Wanua Tengah tahun 785 Saka (10 Juni 863 M), yang menetapkan *sima* ialah Rakai Pikatan pu Manuku, sedang yang menjadi raja ialah Rakrayan Kayuwangi pu Lokapala. Mengingat persamaan struktur itu, dan kenyataan bahwa di dalam daftar raja-raja Mataram yang terdapat di prasasti Mantyasih, Rakai Kayuwangi disebut setelah Rakai Pikatan, dan Rakai Pikatan sesudah Rakai Garung dan diidentifikasi Rakai Patapan pu Palar yang disebutkan di dalam prasasti Gondosuli I sebagai Rakai Garung.¹⁸⁶

Rakryan i Garung pernah juga mengeluarkan prasasti, yaitu prasasti Garung tahun 741 Saka (819 M). Di dalam prasasti ini ia tidak memakai gelar *sri maharaja*. Akan tetapi, di situ dikatakan bahwa pemerintahnya diturunkan kepada Sang Pamgat Amarati pu Mananggungi, agar daerah Mamrati dibebaskan dari beberapa jenis pungutan.¹⁸⁷

Dari pihak Cina, utusan-utusan yang dikirim pada tahun 860 dan 873 M oleh She-p'o merupakan sumber-sumber utama dari keterangan-keterangan yang diberikan oleh *Sejarah Baru Dinasti T'ang* tentang negeri dan penduduknya¹⁸⁸ bahwa mereka membuat pertahanan dari kayu, bahkan rumah-rumah besar pun ditatapi daun palem. Ranjang mereka dari gading dan tikar mereka dari kulit bambu. Negeri itu menghasilkan kulit penyu, emas, perak, cula badak dan gading... mereka mempunyai abjad dan mengetahui tentang astronomi... gadis-gadisnya ada yang berbisa; apabila orang bersetubuh dengan mereka, ia mendapatkan borok yang menyakitkan lalu mati, akan tetapi tubuhnya tidak membusuk. Rajanya hidup di kota Djawa (Djapa), akan tetapi leluhurnya Ki-yen

¹⁸⁶ Poerbatjaraka, *Riwajat Indonesia I*, 124-126.

¹⁸⁷ Poerbatjaraka, "Transcripties van koperen platen", *OV*, (1920), 136.

¹⁸⁸ Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 19-20.

dahulu hidup lebih ke timur di kota Pa-lu-ka-si. Di pelbagai tempat ada 28 kerajaan kecil yang semuanya mengakui keunggulan Djawa. Menterinya ada 32 orang, dan perdana menterinya adalah *da-tso-kan-hiung*.

Beberapa sumber epigrafi yang didapatkan tentang daerah ini; pada tahun 856-860 M, Rakai Dyah Lokapala.¹⁸⁹ Pada tahun 863-882 M, Rakai Kayuwangi, alias Sajjanotsawatunga,¹⁹⁰ pada tahun 887 M, Rakai Gurungwangi,¹⁹¹ pada tahun 890 M, Rakai Limus Dyah Dewendra, yang memerintah sebelah timur,¹⁹² pada tahun 896 M, Rakai Watuhumalang.¹⁹³ Semua pangeran itu meninggalkan prasasti didataran rendah Kedu, di sekitar Prambanan. Di daerah Yogyakarta sekarang, pusat negeri Mataram di tempatkan. Nama ini yang secara retrospektif dipakai untuk kerajaan Sanjaya. Pada abad ke-10 M akan menjadi nama resmi untuk negeri yang meliputi bagian tengah dan timur pulau ini dan di bawah suatu kekuasaan, kemudian hanya mengacu kepada bagian timur saja. Bagaimanapun juga, oleh karena semua monumen di daerah selatan itu berkaitan dengan kematian, maka keraton, atau tempat tinggal raja, mungkin terletak lebih ke utara.¹⁹⁴

Akan tetapi, yang perlu dipahami dari segala kerumitan ini, adalah mengenai pulihnya eksistensi Hindu di Jawa yang seperti yang diberitakan oleh prasasti Siwagerha mengenai perang perebutan takhta yang terjadi antara Rakai

¹⁸⁹ Damais, "Epigrafische Aantekeningen, I: Lokapala-Kayuwangi; VI: Sang-Ratu – Cri Maharaja", 1-6.; Damais, "Etudes d'Ephigraphie Indonesienne. I. Methode de reduction des dates javannaises en dates europeannes", 21-23.

¹⁹⁰ Damais, "Liste des principales inscriptions datees de l'Indonesie", 34-43.

¹⁹¹ Casparis, "Short Inscriptions from Tjandi Plaosan-Lor", *Berita Dinas Purbakala* 4, (1958), 22.

¹⁹² Stutterheim, "Oudheidkundige aantekeningen", *BKI*, (1933a), 90: 269.

¹⁹³ Damais, "Liste des principales inscriptions datees de l'Indonesie", 43.

¹⁹⁴ Stutterheim, "De voetafdrukken van Purnawarman", 278; Stutterheim, "Oudheidkundige aantekeningen", 287.

Pikatan melawan Rakai Walaing yang diduga berlangsung selama satu tahun. Anak bungsu Rakai Pikatan, yaitu Rakai Kayuwangi pu/dyah Lokapala sebagai pemimpin pasukan yang gagah berani berhasil memukul mundur Rakai Walaing, yang mengungsi ke atas Bukit Ratu Baka dan membuat benteng pertahanan di sana. Karena strategisnya lokasi ini, Rakai Kayuwangi mengalami kesulitan untuk menggempurnya, sehingga Rakai Walaing sempat mendirikan pelbagai bangunan untuk lingga bagi Siwa dalam pelbagai aspeknya, sebagai upaya magis untuk menunjukkan bahwa ia berhak atas takhta kerajaan Mataram. Di bukit Ratu Baka itu memang ditemukan sebuah arca batu yang digambarkannya sebagai sebuah arca Siwa Mahadewa menghancurkan Tripurantaka, tetapi keadaannya telah rusak dan juga ditemukan arca dewa-dewi yang saling berpelukkan seperti yang disebutkan dalam prasasti Tryamwakalingga.¹⁹⁵

Rakai Kayuwangi kemudian berhasil mengalahkan Rakai Walaing, dan menjadi raja penerus Rakai Pikatan yang dinobatkan pada 856 M dimana nama Rakai Kayuwangi tertulis di dalam 12 buah prasasti. Dari kedua belas prasasti itu hanya satu yang menyebutkan tentang kegiatan politik, lainnya berisi tentang penetapan *sima*.¹⁹⁶

Secara tidak langsung, periode akhir dari abad ke-9 M, untuk pulau Jawa dapat dikaitkan dengan mulai terjadi perubahan orientasi kerajaan Mataram Kuno, terutama setelah pertikaian yang terjadi antara Rakai Kayuwangi dan Rakai Walaing, sehingga hal ini akan berpengaruh pada isi dari prasasti-prasasti yang ditemukan menjelang akhir abad ke-9 M. Dimana dapat dikatakan, bahwa

¹⁹⁵ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 269.

¹⁹⁶ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 164-165.

orientasi kerajaan Mataram Kuno menjelang akhir abad ke-9 M tidak begitu terkonsentrasi dengan pembuatan-pembuatan bangunan suci. Meskipun beberapa prasasti yang ditemukan pun memuat isi tentang pemberian wilayah lungguh dan beberapa penetapan *sima* serta memuat daftar-daftar raja, akan tetapi penyebutan tentang pembangunan bangunan-bangunan keagamaan tidak seintensif yang dilakukan sebelum abad ke-9 M.

Prasasti Munggu Antan tahun 808 Saka (887 M), prasasti Wanua Tengah III, pada empat candi perwara di percandian Plaosan Lor terdapat nama Rakai Gurun Wangi Dyah Saladu dan Rakai Gurun Wangi dyah Ranu. Untuk mengingat pada Rakai Pikatan yang disebutkan pada prasasti Wanua Tengah III, yaitu Rakai Pikatan dyah Saladu, sewaktu sebelum menjadi raja yang mempunyai daerah lungguh di Pikatan, sebelumnya mempunyai daerah lungguh di Guruwangi. Dengan disebutkannya ada beberapa raja yang naik takhta setelah Rakai Kayuwangi, semakin jelas banyak intrik-intrik di istana. Oleh karena itu, dapatlah dipahami, mengapa pengganti Rakai Kayuwangi bukan putra mahkotanya, yaitu Rakai Hino pu Aku, melainkan Dyah Tagwas.¹⁹⁷

Dengan intensnya intrik politik yang terjadi di kerajaan Mataram Kuno, maka tidaklah mengherankan jika pergantian kekuasaan lebih sering terjadi. Seperti yang disebutkan sebelumnya bahwa di daerah yang di duga sebagai pusat dari kerajaan Mataram Kuno, tercatat di beberapa prasasti yang menyebutkan gelar “Rakai” namun dengan nama yang berbeda-beda. Hal ini diperkuat dengan tidak begitu jelasnya pengungkapan oleh prasasti mengenai penokohan Rakai

¹⁹⁷ Boechari, “Rakryan Mahamantri i Hino”, 68.

Gurunwangi, Rakai Rakai Hino pu Aku, dan Dyah Tagwas ditambah lagi dengan tokoh Rakai Limus dyah Dewendra, Rakai Panumwangan dan Rakai Watuhumalang yang hanya disebutkan di dalam satu prasasti saja.¹⁹⁸

Balitung meskipun disebutkan, akan tetapi tidak begitu nampak mengenai pemerintahannya. Ada beberapa petunjuk yang menimbulkan dugaan bahwa Balitung berasal dari bagian timur pulau dan bahwa karena perkawinan ia memperoleh hak atas bagian tengah pulau.¹⁹⁹ Dalam prasasti-prasasti pemerintahannya yang muncul dalam jangka waktu dari tahun 889 sampai 910 M,²⁰⁰ untuk pertama kali tampil nama Mataram. Rupa-rupanya ia mempunyai maksud, demi ikatan dinasti yang nyata atau direkayasa, untuk melanjutkan tradisi aliran Siva yang terputus oleh periode raja Sailendra yang beragama Buddha.²⁰¹

Rakai Watukura dyah Balitung Sri Dharmmodaya Mahasambhu yang pemerintahannya diperkirakan selama 12 tahun (899-911 M), dimana sebagian prasastinya yang terdapat di Jawa Timur ia memakai gelar *abhiseka* Sri Iswarakesawa Samarotungga, yaitu di dalam prasasti Watukura tahun 824 Saka (27 Juli 902 M) dan prasasti Kinewu tahun 829 Saka (20 November 907 M) dimana gelar *abhiseka* ini tidak digunakan di dalam prasasti-prasastinya yang di Jawa Tengah.²⁰² Terlepas dari perdebatan tentang asal Rakai Watukura dyah

¹⁹⁸ Prasasti dari ketiga tokoh terakhir yang disebutkan tidak begitu mengandung keterangan sejarah yang penting. Rakai Limus Dewendra disebutkan di dalam prasasti Poh Dulur 812 Saka (890 M), lihat Boechari, *Prasasti Koleksi Museum Nasional*, Jilid I, (Jakarta, 1985/1986), 107-109.

¹⁹⁹ Krom, "Het Hindoe-tijdperk" in F. W. Stapel, *Geschiedenis van Nederlandsch Indie*, I, (Amsterdam: Joost van den Vondel, 1938): 187.

²⁰⁰ Damais, "Liste des principales inscriptions datees de l'Indonesie", 42-51.

²⁰¹ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 191.; R. Goris, "De eenheid der Mataramshce Dynastie", *Feestbundel uitgegeven door het Koninklijke Bataviaasch Genotschap*, Welterverden, I: 202.

²⁰² Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 168. Untuk prasasti Watukura, lihat van Naerssen, *Oud Javaansche Oorkonden in Duitse en Deensche Verzamelingen*, (Leiden, 1941), 82-105.

Balitung, secara jelas ialah yang membangun candi Loro Jonggrang di Prambanan dengan memiliki ciri arsitektur candi-candi khas Jawa Timur.²⁰³

Akan tetapi, yang menjadi terlihat janggal mungkin adalah di dalam prasasti Mantyasih tahun 829 Saka (11 April 907 M) yang berisi memperingati pemberian anugerah *sima* kepada 5 orang *patih* di daerah Mantyasih karena jasa-jasa mereka telah memersembahkan kerja bakti pada waktu perkawinan raja, telah menjaga keamanan di Desa Kuning, yang penduduknya selalu merasa ketakutan.²⁰⁴ Perkawinan yang dituliskan itu teramat penting bagi Rakai Watukura, dan bahwa mungkin sekali tanpa perkawinan itu ia tidak pernah duduk di atas takhta kerajaan Mataram.²⁰⁵ Dengan ini, maka setidaknya dapat dibayangkan bahwa Rakai Watukura dyah Balitung adalah menantu raja Mataram.

Di bawah pemerintahan Balitung ini telah terjadi perluasan kekuasaan Mataram dilakukan, melalui keterangan dari prasasti Kubu-kubu 827 Saka (905 M). Prasasti ini memberikan keterangan tentang pemberian anugerah raja kepada Rakryan Hujung dyah Mangarak dan Rakryan Matua Rakai Majawuntan berupa sebidang tanah tegalan di Desa Kubu-kubu yang dijadikan *sima*. Pembatasan daerah *sima* itu dilakukan oleh Dapunta Manjala Sang Manghambin, Sang Diha, Sang Dhipa, dan Dapu Hyang Rupin. Adapun sebabnya kedua orang itu mendapat

²⁰³ Stutterheim, "Tjandi Loro Djonggrang en Oost Java", *BKI*, (1933), 90: 267-299.; Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 170-175.; Damais, "Discussion de la date des inscriptions", 117-118.

²⁰⁴ Stutterheim, "Een belangrijke oorkonde uit de Kedoe".

²⁰⁵ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 169.

anugerah raja karena mereka telah berhasil mengalahkan Bantan (Bali),²⁰⁶ namun bisa juga terdapat di daerah Jawa Timur.²⁰⁷

Namun yang pasti adalah bahwa dengan adanya prasasti Kubu-kubu telah memberikan petunjuk bahwa Rakai Watukura Dyah Balitung telah meluaskan wilayahnya ke timur. Perluasan ini berkaitan dengan gelar Rakarayan Kanuruhan yang menguasai daerah Kanjuruhan di Malang dimana gelar ini pertama kali muncul dalam prasasti Watukura, dan di antara tulisan-tulisan singkat pada candi-candi perwara di percandian Loro Jonggrang.²⁰⁸

Balitung diganti sekitar tahun 913 M²⁰⁹ oleh Raja Daksa yang tampil dalam prasasti pendahulunya sebagai salah seorang pembesar tertinggi (*rakryan ri Hino, mahapatih i Hino*).²¹⁰ Seperti Balitung, Daksa pun menyatukan kekuasaan di bawah kewibawaannya bagian tengah dan bagian timur Jawa, dan tinggal di daerah Yogyakarta. Barangkali ia yang memerintahkan membangun di Prambanan candi Loro Jonggrang sebagai candi berkaitan dengan kematian pendahulunya,²¹¹ yang asalnya dari timur dapat menjelaskan persamaan-persamaan antara seni kelompok ini dan seni bagian timur pulau.²¹² Bagaimanapun juga, dialah yang meluncurkan suatu tarikh Sanjaya yang mulai

²⁰⁶ Damais, "Discussion de la date des inscriptions", 20-103.

²⁰⁷ Boechari, *Prasasti Koleksi Museum Nasional*, 155-159.

²⁰⁸ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 311.

²⁰⁹ Damais, "Epigrafische Aantekeningen, I: Lokapala-Kayuwangi; VI: Sang-Ratu – Cri Maharaja", 25.

²¹⁰ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 188.

²¹¹ Goris, "De eenheid der Mataramshce Dynastie", 206.

²¹² Goris, "De eenheid der Mataramshce Dynastie", 206.; Stutterheim, "Oudheidkundige aantekeningen", 267.

pada tanggal 18 Maret 717 M, dan yang terbukti adanya dalam dua prasasti tahun 910 M (sebelum ia naik takhta) dan tahun 913 M.²¹³

Pemerintahan Daksa terbilang cukup pendek, seperti pemerintahan pengganti-penggantinya. Tulodong yang diketahui masa pemerintahannya, yaitu tahun 919-920 M, rupa-rupanya masih memerintah sekaligus bagian tengah dan bagian timur pulau.²¹⁴ Sejak tahun 919 M muncul dalam salah satu prasastinya nama Rakai Halu, Mpu Sindok, mungkin sekali cucu Daksa yang akan naik takhta sepuluh tahun kemudian.²¹⁵ Wawa memerintah pada tahun 927-928 M.²¹⁶ Pembesar pertama masih juga Sindok. Di bawah pemerintahannya, tempat asal prasasti-prasasti menunjukkan bahwa pusat administratif kerajaan telah pindah ke timur, namun tidak dapat ditegaskan apakah bagian tengah pulau sudah ditinggalkan. Bagaimana pun juga, prasastinya hanya berasal dari timur.²¹⁷

Masih terdapat keraguan bahwa kira-kira tahun 927 M Wawa menjadi agamawan dengan nama Wagiswara,²¹⁸ akan tetapi ia barangkali masih tetap memegang kekuasaan dalam nama saja, sebab prasasti pertama penggantinya, Sindok, bertahun 929 M. Kesulitan di dalam menentukan keterkaitan antar tiap tokoh yang menggunakan gelar “Rakai” menjadi persoalan tersendiri yang semakin bertambah rumit.

Catatan-catatan yang diberikan oleh tiap prasasti yang dihasilkan pada abad ke-10 M pun tidak memberikan penjelasan yang memuaskan. Sehingga

²¹³ Damais, “Etudes d’Ephigraphie Indonesienne. II. La date des inscriptions en ere de Sanjaya”, *BEFEO*, (1951b), 45(1): 62.

²¹⁴ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 194.

²¹⁵ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 196.

²¹⁶ Damais, “Liste des principales inscriptions datees de l’Indonesie”, 54-57.

²¹⁷ Coedes, *The Indianized States*, 127.

²¹⁸ Stutterheim, “Een Oorkonde van Koning Pu Wagiswara uit 927 AD”, *TBG*, (1935), 75: 420.

menimbulkan sebuah anggapan bahwa Rakai Gurunwangi, Rakai Kayuwangi, Rakai Watuhumalang, dan Rakai Pu Daksa adalah anak-anak atau kerabat dekat Rakai Pikatan. Perebutan kekuasaan diantara para pangeran tetap berjalan akan tetapi setelah meninggalnya Pu Daksa dan digantikan Pu Sindok, nampak pergolakan dikalangan istana telah mulai berkurang setelah Pu Sindok mencoba memindahkan pusat kekuasaan ke Jawa Timur.

Kenaikan takhta Sindok menandai pemindahan ibu kota secara definitif ke timur, antara Gunung Semeru dan Gunung Wilis. Sebab perpindahan itu yang dalam arkeologi tampak karena merosotnya, lalu ditinggalkannya, bagian tengah dan karena banyaknya pendirian bangunan suci di timur, tidak seluruhnya terjelaskan. Ada dugaan bahwa telah terjadi gempa bumi atau wabah yang menghancurkan bagian tengah pulau.²¹⁹ Yang kemudian memunculkan hipotesis adanya seorang wakil raja yang menjadi merdeka di timur dan menyerap kedudukan sebagai yang berdaulat,²²⁰ seperti yang dilakukan oleh Chenla atau wilayah kekuasaan orang Kamboja terhadap Fu-nan. Akhirnya ada dugaan bahwa wangsa Sailendra kembali menyerang dari Sumatra, atau sekurang-kurangnya ada keinginan dari raja-raja Jawa untuk menjauh dari saingan-saingan yang berbahaya, yang selalu siap sedia menuntut kembali daerah asal kekuasaan mereka.²²¹ Satu hal sudah pasti: seandainya bagian tengah Jawa memang ditinggalkan, namun

²¹⁹ J. W. Ijzerman, *Beschrijving der oudhen nabij de grens der residentie's Soerakarta en Djogjakarta*, (Batavia, 1891), 5.

²²⁰ Pieter Jan Veth, *Java, geografisch, ethnologisch, historisch*, (Haarlem: Erven F. Bohn, 1875-1884), I, 45.; Brandes, *Encyclopaedi van Nederland-Indische*, (The Hague, 1895-1905), III, 132.

²²¹ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 208.

hubungan batiniah tidak putus, dan raja-raja yang memerintah di timur masih tetap memuja dewa-dewa Mataram.²²²

Meskipun Pu Sindok bisa saja merupakan cucu Daksa, sampai pada awal abad ke-13 M ia selalu dianggap sebagai pendiri kekuasaan Jawa di timur pulau dengan nama yang dipakainya waktu memerintah yaitu Sri Isana (Wikramadharmotunggadewa). Hasil perpindahan itu adalah serangan baru dari Sriwijaya ke bagian barat pulau. Kerajaan Sumatra itu mentakhtakan kembali seorang pangeran dari Sunda pada tahun 942 M.²²³ Prasasti-prasasti Sindok yang berjumlah kira-kira duapuluh buah dan muncul antara tahun 929 dan 948 M merupakan sumber yang paling berharga untuk kajian organisasi dan lembaga-lembaga negeri itu.²²⁴ Prasasti-prasasti itu berasal dari lembah di hulu Sungai Brantas, dan dapat dikatakan bahwa Sindok dapat dianggap telah mendirikan beberapa bangunan suci di daerah itu (di Belahan, Gunung Gangsir, Sangariti),²²⁵ tetapi tidak satu pun dapat dibandingkan dengan monumen-monumen yang didirikan oleh pendahulu-pendahulunya di dataran rendah Kedu.²²⁶

Selambat-lambatnya di bawa pemerintahannya terjadi penyusunan *Ramayana* gaya Jawa,²²⁷ dan meskipun prasasti-prasasti dan bangunan-bangunannya sifatnya jelas Hindu, di bawah pemerintahan Pu Sindok terdapat karya yang berjudul *Sang Hyang Kamahayanikan*²²⁸ disusun oleh

²²² Coedes, *The Indianized States*, 128.

²²³ Bosch, "Een Maleische inscriptie in het Buitenzorgsche", 49-53.

²²⁴ Damais, "Epigrafische Aantekeningen, I: Lokapala-Kayuwangi; VI: Sang-Ratu – Cri Maharaja", 26.; Damais, "Liste des principales inscriptions datees de l'Indonesie", 56-63.

²²⁵ Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, II, 27-35, 307-309.

²²⁶ Coedes, *The Indianized States*, 128.

²²⁷ Poerbatjaraka, *Agastya in den archipel*, 265.

²²⁸ Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 219.

Sambharasuryawarana, sebuah tulisan tentang Buddhisme Jawa aliran Tantraisme, yang sangat penting untuk mengerti tentang Buddhisme Jawa dan penafsiran hal arsitektur dan ikonografi. Sindok, menurut sebuah prasasti Airlangga tahun 1041 M, diganti oleh putrinya Isanattungavijaya yang bersuamikan seorang bernama Lokapala.²²⁹ Mereka berputra Makutawamsawardhana yang menjadi penggantinya di atas takhta. Tentangnya tidak diketahui apa-apa, kecuali barangkali bahwa putrinya Mahendradatta, seperti yang akan kita lihat, bakal menikah dengan seorang pangeran Bali.²³⁰

Kira-kira pada tahun 990 M, seorang putra atau menantu dari Makutawamsa yaitu Dharmawangsa Tguh Anantawikrama²³¹ – di bawah ini sejak *wirataparwa* disusun pada tahun 996 M – menaiki takhta dan melancarkan suatu politik agresif terhadap Sriwijaya. Itulah apa yang tampil dari keterangan yang diberikan pada tahun 992 M di keraton Cina oleh utusan-utusan dari Jawa dan Sriwijaya, yang menceritakan tentang penyerbuan She-p’o atas San-fo-ch’i dan permusuhan yang terus menerus antara kedua negeri itu. Akibat serangan Jawa dari sekitar tahun 990 M²³² itu mungkin sekali terjadi serangan balasan dari pihak kerajaan Sumatra. Ada alasan yang sungguh-sungguh menganggap kerajaan ini bertanggung jawab atas ekspedisi tahun 1016-1017 M, atas kematian raja Jawa dan kehancuran tempat tinggalnya.²³³

²²⁹ Damais, “Liste des principales inscriptions datees de l’Indonesie”, 62.

²³⁰ Coedes, *The Indianized States*, 129.

²³¹ Damais, “Liste des principales inscriptions datees de l’Indonesie”, 62.

²³² Damais, “Une trace de l’expedition de Dharmawangsa a San-Fo-Ts’i”, *Proceedings of the 22nd International Congress of Orientalists* (Istanbul, 15-22 Sept, 1951), (ed.) Zeki Velidi Togan, (Leiden: Brill, 1957b): 323

²³³ Coedes, *The Indianized States*, 130.

Dengan segala kerumitan yang diberikan di dalam peninggalan prasasti kerajaan Mataram, dapat diberikan keterangan yang sebenarnya, bahwa tidak ada dua wangsa, yang satu asli Indonesia dan beragama Siwa yang disebut Sanjayawangsa, yang lain berasal dari luar Indonesia dan beragama Buddha dan disebut sebagai Sailendrawangsa. Melainkan hanya satu wangsa saja yaitu wangsa Sailendra, yang anggota-anggotanya ada yang beragama Siwa dan ada yang beragama Buddha Mahayana. Dapunta Selendra, pendiri wangsa ini, sampai kepada raja Sanjaya menganut agama Siwa, lalu Rakai Panangkaran berpindah ke agama Buddha karena takut akan guru ayahnya yang dianggapnya tidak benar (*anrta*). Di sinilah lalu timbul dua cabang dari wangsa ini. Sebagian menganut Siwa, seperti Rakai Panunggalan, Rakai Warak, dan Rakai Garung, dan dalam deretan anggota wangsa Sailendra yang tetap menganut Siwa ini dapat dimasukkan Bhanu dan Rakai Patapan.²³⁴

Akan tetapi, perlu diperhatikan kembali bahwa kehadiran wangsa Sailendra di Jawa harus dikonfirmasi dengan serangan Sriwijaya sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya seperti yang terdapat di dalam prasasti Kota Kapur. Karena harus dipertimbangkan kembali beberapa hal seperti: (1) keterkaitan Balaputradewa dengan Sriwijaya, (2) mengenai tokoh Sanjaya dan keterkaitannya dengan Dapunta Selendra, (3) Ho-ling, Ratu Sima dan Dinasti Mataram, (4) Rakai Panangkaran dan tinjauan prasasti *Abhayagirivihara*. Oleh karena itu, dengan sedikit keraguan dan hati-hati untuk menyelesaikan secara sementara polemik ini: di Jawa Tengah yang didasari oleh keterkaitan prasasti

²³⁴ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 150-151.

Kota Kapur dan prasasti-prasasti di Jawa Tengah pada abad ke-8 M, bahwa Jawa telah ditaklukan oleh Sriwijaya, namun tidaklah terdeskripsikan secara jelas batasan wilayah yang ditaklukan oleh Sriwijaya itu.

Tidak ditemukan secara jelas kelanjutan kerajaan Tarumanegara setelah abad ke-8 sebagai satu-satunya kekuatan politik yang tercatat di dalam sumber arkeologis maupun kronik Cina. Sehingga muncul satu anggapan apakah terdapat keterkaitan antara Sanjaya dengan Tarumanegara, karena secara jelas Sriwijaya adalah penganut ajaran Buddha sebagai agama kerajaan yang jelas sudah tentu hal ini berada dalam tataran kalangan istana dimana tentunya akan berkaitan jika pembagian wilayah kekuasaan wangsa Sailendra di Jawa dan Sumatra sehingga muncul lagi permasalahan, mengapa Sriwijaya membagi wilayahnya itu dengan pusat kekuatan politik di Pulau Jawa terletak di Jawa bagian tengah menjadi permasalahan lagi apakah Sriwijaya telah menguasai Pulau Jawa secara keseluruhan atau memang Sriwijaya sengaja meletakkan pusat kekuasaan di Jawa bagian tengah karena mengetahui terdapat kesatuan politik lain selain Tarumanegara di Jawa Tengah selain Tarumanegara di barat karena kesatuan politik ini dianggap kelak dapat membahayakan posisi kerajaan Sriwijaya. Akan tetapi apakah tidak berbahaya jika Sriwijaya membangun kesatuan politik di dekat pusat kesatuan politik lain yang dianggap musuh itu?. Bahwa selain Tarumanegara, telah berdiri kesatuan politik lain di Jawa bagian Tengah di bawah pengaruh Sanjaya yang menganut ajaran Siwa dimana hal ini didasari bahwa peninggalan-peninggalan yang diberikan di dalam prasasti Purnawarman dari Tarumanegara menyatakan bahwa kerajaan itu menganut Hindu-Wisnu bukan

Hindu-Siwa. Meskipun kehadiran dan proses dari berdirinya kesatuan politik tersebut masih menjadi permasalahan yang tidak dapat dijelaskan secara jelas.

Akan tetapi, yang pasti adalah bahwa ketika Sailendra mendirikan kesatuan politik baru di Jawa bagian tengah ternyata menimbulkan polemik baru, meskipun tidak dapat dijelaskan situasi politik yang terjadi, mengenai bagaimana konstelasi politik antara Sanjaya dan Sailendra, nampak terjadi suatu “fusi” terutama ketika Rakai Panangkaran yang menganut ajaran Siwa beralih menjadi penganut ajaran Buddha karena takut akan guru Sanjaya yang dianggap sesat itu. Meskipun keberpalingan Rakai Panangkaran tidak dapat diketahui disebabkan oleh faktor yang bersifat spiritual atau pun politik, namun yang pasti Rakai Panangkaran telah menjadi penganut ajaran Buddha. Sehingga tentu meskipun Rakai Panangkaran telah memeluk ajaran Buddha, bukan berarti ia tidak memperdulikan orang-orang yang masih memeluk ajaran Siwa, maka dihasilkan lah prasasti Ratu Baka atau Abhayagirivihara sebagai simbol kerukunan dan penguat hubungan antara dua kesatuan politik itu sebagai sebuah kerajaan yang satu, dimana di dalamnya terdapat dua keluarga yang memosisikan diri sebagai abdi kerajaan.

Faktor yang memungkinkan bahwa telah adanya kesatuan politik yang dipaksakan adalah fakta tentang pertikaian politik antara Rakai Pikatan dengan Balaputradewa yang menyebabkan Balaputradewa menyingkir ke Sumatra dan menjadi penguasa di Pulau Sumatra. Hal ini dapat dikaitkan dengan masa sebelum Rakai Pikatan, pada abad ke-7 M di Jawa bagian tengah yang didasari atas kronik Cina yang menyebut dengan kemunculan Sailendra, penyebutan tentang Jawa

menjadi berubah. Namun kemerosotan kekuasaan wangsa Sailendra di bagian tengah Jawa, yang diiringi pulihnya kultus-kultus Hindu pada awal abad ke-9 M, hal ini menunjukkan bahwa terdapat beberapa kekuatan politik di Jawa pada saat itu. Kemudian, ditambah dengan penemuan prasasti di Kanjuruhan mengenai penyebutan raja Gajayana juga menunjukkan bahwa selain polemik antara Sanjaya dan Sailendra telah ada kerajaan lainnya di Jawa yang dipimpin oleh Gajayana yang lebih tepatnya kini terletak di daerah Malang.

Dalam hal politik dapat diperhatikan disini bahwa telah terjadi perubahan di dalam struktur kekuasaan. Namun secara keseluruhan tidak terlalu banyak mengalami perubahan yang signifikan, karena unsur-unsur India itu telah ada di Jawa dan bukan berarti disini Jawa terdominasi oleh India, namun unsur-unsur India itu disesuaikan, diintegrasikan atau ditransformasi ke pihak “dalam” sehingga unsur-unsur Jawa tetap bertahan. Unsur-unsur kejawaan akan tetap bertahan, kepercayaan lokal akan nampak bersinkretik dengan kepercayaan luar seperti yang akan dibahas dibawah ini.

Keterangan yang diberikan oleh sumber Cina tentang Ho-ling, terutama mengenai tokoh Jnanabhadra yang menerjemahkan kitab suci bersama Hwi-ning. Mereka menerjemahkan tentang Nie-p’an (Nirwana) dari Sang Buddha dan pembakaran jenazahnya. Menurut keterangan I-ching ternyata naskah ini berbeda dengan naskah *Nirwana* dari aliran Hinayana. Ini juga dari keterangan I-ching yang mengatakan bahwa naskah yang diterjemahkan itu termasuk dalam *Ngo-ki-muo*, (Agama), yang tergolong dalam kitab-kitab *sutra* yang pertama dari aliran Hinayana. Dari keterangan I-ching diketahui pula bahwa di pulau-pulau Laut

Selatan, termasuk di Ho-ling semua penduduknya menganut agama Buddha dengan tradisi Hinayana terutama aliran Mulasarvastivada.²³⁵

Ajaran tradisi Hinayana terutama aliran Mulasarvastivada memang tidak begitu diketahui dengan jelas, sehingga terkait dengan bagaimana ajaran ini masuk ke Ho-ling seperti yang dikemukakan I-ching perlulah diperhitungkan kembali dan bahwa pernyataan seluruh penduduk beraliran Mulasarvastivada nampaknya suatu penyebutan yang berlebihan. Akan tetapi terdapat ajaran Mulasarvastivada di Ho-ling bukanlah suatu hal yang mustahil karena agama Buddha tidak mengenal pusat kekuasaan dan aliran ini tetap tumbuh di Ho-ling dalam bentuk komunitas-komunitas kecil.

Mulasarvastivada memiliki konsep yang cenderung hampir sama dengan aliran Sarvastivada dalam tradisi Hinayana dimana memang keduanya diinspirasi oleh pemikiran Vasubandhu yang tertuang di dalam karyanya *Abhidharmakosa* dimana salah satu idenya yang terbesar adalah memungkinkan memodifikasi beberapa aturan yang disesuaikan dengan keadaan masyarakat setempat.²³⁶ Oleh karena itu tidaklah heran mengenai Ratu Sima yang memerintah di Ho-ling dimana beberapa hukum yang ia terapkan tidak bersesuaian dengan ajaran Buddha sebagaimana penggunaan pedang adalah hal yang tabu bagi ajaran Buddhisme.

Ratu Sima adalah penganut ajaran Buddha dan pernyataan Ho-ling merupakan pusat dari kebudayaan Buddhis dan negeri ini adalah tanah air biarawan Jnananbhadrā. Dia membina peziarah Cina (tiba dinegeri itu pada tahun 664-665 M), yang menerjemahkan teks-teks Sanskerta dari aliran Theravada ke

²³⁵ Takasaku, (terj.) *A Record of the Buddhist Religion as Practised and the Malay Archipelago*, 10.;

²³⁶ Mengenai konteks pemikiran dari aliran Sarvastivada, lihat Bab III bagian Sekolah dan Sekte.

dalam bahasa Cina.²³⁷ Untuk kalangan istana terutama pendeta istana diantara mereka menganut ajaran dari aliran Theravada. Selain dari hal-hal yang telah dijelaskan diatas, tidak ada lagi yang dapat diketahui tentang Ho-ling dalam bidang keagamaan.

Selain Ho-ling, dari keterangan yang diberikan oleh prasasti Canggal, diketahui bahwa Raja Sanjaya yang jelas beragama Siwa telah mendirikan sebuah lingga di atas bukit. Mungkin bangunan lingga itu adalah candi yang terdapat di atas Gunung Wukir, karena prasasti ini terletak di halaman percandian itu.²³⁸ Pendirian lingga mungkin sekali memperingati kenyataan bahwa ia telah dapat membangun kembali kerajaan dan bertakhta dengan aman dan tentram setelah menaklukan musuh-musuhnya. Seperti yang dapat disimpulkan dari kata-kata pada bait ke-9 yang menerangkan mangkatnya raja Sanna, Sanna itu gugur dalam peperangan karena diserang oleh musuh.²³⁹ Mungkin sekali kembalinya Sanjaya di atas takhta kerajaan itu terjadi pada 717 M, yaitu tahun permulaan tarikh Sanjaya, yang hanya digunakan oleh Daksa di dalam tiga prasastinya.²⁴⁰

Mengenai keterangan bahwa di Pulau Jawa ada sebuah bangunan suci untuk pemujaan Siwa di daerah Kunjarakunja yang dikelilingi oleh sungai-sungai suci, yang terutama di antaranya adalah Sungai Gangga. Mengenai candi yang dimaksud masih menjadi sebuah permasalahan dan yang pasti bukanlah candi Prambanan, karena candi Prambanan itu baru diresmikan pada 856 M, seperti

²³⁷ E. Chavannes, *Memoire Compose a l'epoque de la grande dynastie T'ang sur les religieux eminents qui allerent chercher la loi dans les pays d'occident, par I-Tsing*, (Paris: E. Leroux, 1894), 60.

²³⁸ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 130-131.

²³⁹ Poerbatjaraka, "De Carita Parahyangan", *TBG*, (1920), 59: 403-416.; Poerbatjaraka, "Crivijaya, de Cailendra- en Sanjayavamsa", *BKI*, (1958), 114: 254-264.

²⁴⁰ Damais, "La date des inscriptions en ere de Sanjaya", 42-63.

yang disimpulkan dari prasasti Siwagreha.²⁴¹ Tentunya yang harus dicari adalah candi Siwa yang dibangun oleh raja sebelum Sanjaya. Mengenai candi itu adalah Candi Banon yang terletak dekat dengan candi Mendut yang hanya tinggal arca-arcanya yang besar dan bercorak klasik. Letak candi ini memang di suatu daerah di antara Sungai Progo dan Sungai Elo, jadi sesuai dengan pemerian di dalam prasasti, dengan menduga bahwa yang dimaksud dengan Sungai Gangga itu adalah Kali Progo, sebagai sungai yang terbesar di daerah ini, mengingat besar arca-arcanya memang pantas untuk candi sebuah kerajaan.²⁴²

Kunjarakunja sendiri ditafsirkan sebagai daerah Sleman berdasarkan arti kata Kunjarakunja, yaitu hutan gajah, dan adanya daerah *wanua ing alas i saliman* di dalam tiga prasasti pada batu *sima*.²⁴³ Namun, penafsiran ini menimbulkan keraguan jika ditambah dengan tiga batu lagi yang memuat nama daerah itu – harus dibaca *wanua ing alas i salimar*.²⁴⁴ Lagipula kata *Kunjarakunja* dapat juga berarti hutan *Ficus Religiosa* atau hutan pohon Bodhi dan sejenisnya, karena kata *Kunjarakunja* tidak hanya berarti gajah, tetapi nama beberapa jenis pohon, antara lain pohon Bodhi (*Ficus Religiosa*).²⁴⁵

Pada prasasti Hampran (750 M)²⁴⁶ yang ditulis di atas batu alam yang besar di desa Plumpungan dekat Salatiga, berbahasa Sanskerta dengan huruf Jawa kuno yang berisi tentang pemberian tanah di desa Hampra yang terletak di wilayah Trigamwya, oleh orang yang bernama Bhanu demi kebaktian terhadap

²⁴¹ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 131.

²⁴² Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 280-330.

²⁴³ Poerbatjaraka, *Riwajat Indonesia I*, 57-58.

²⁴⁴ Damais, “Bibliographie indonesienne, II, review from Poerbatjaraka, 1952”, 607-649.; Poerbatjaraka, *Riwajat Indonesia I*, 66.

²⁴⁵ Macdonell, *A Sanskrit-English Dictionary, ... Kunjara...*

²⁴⁶ Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tjid*, 1-11.

Isa, dengan persetujuan dari Sang Siddhadewi.²⁴⁷ Awalnya, Bhanu ini diperkirakan sebagai nama raja yang di dasari oleh prasasti Ligor B dan di dalam prasasti Kelurak, yang menyatakan bahwa Bhanu adalah pemeluk ajaran Buddha.²⁴⁸ Akan tetapi, dugaan ini kurang meyakinkan karena di dalam prasasti Hampran itu Bhanu tidak memakai gelar kerajaan. Bahwa Isa merupakan nama lain dari Buddha tidak dapat dibuktikan, istilah Isa biasanya dipakai untuk menyebut Dewa Siwa.²⁴⁹

Kebingungan ini memang terutama karena di dalam prasasti Kelurak terdapat ciri-ciri percampuran antara Buddha dan Hindu. Dalam prasasti itu dikemukakan tokoh Bodhisattva Manjusri yang digambarkan dalam berbagai penjelmaan. Pertama-tama ia diberi sebutan *dharmasetu* (tanggul *dharma*), kemudian disebutkan ketiga mutiara Buddha (*triratna*), yakni Buddha, Dharma, dan Sangha. Selanjutnya ia juga disebut sebagai Wajradhrk (pendukung *wajra*) dan sekaligus merupakan trimurti, yakni Brahma, Siwa, dan Wisnu. Akhirnya ia disebutkan sebagai penguasa tertinggi yang di dalamnya mengandung semua dewa dan harus di puja sebagai Manjuwac.

Jika dikaitkan antara prasast ini dengan candi Lumbung, bahwa arca Manjusri ini dikelilingi oleh Tathagata: Amitabha di barat, Amogasiddhi di utara, Wairocana atau Wajrasattwa di timur dan Ratnasambhawan di selatan. Disebutkan juga bahwa jika candi Lumbung telah bertahta Triratna, maka candi Sewu akan dibangun untuk memuja dewa-dewa dari *mandala* Wajradhatu dalam perwujudan

²⁴⁷ Poerbatjaraka, *Riwajat Indonesia I*, 66.; Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tjid*, 1-11.

²⁴⁸ Casparis, "New evidence on cultural relations between Java and Ceylon in Ancient Times", *AA*, (1961), 24(3-4): 241-248.

²⁴⁹ Damais, "Bibliographie Indonesienne, XI. Les publications epigraphiques du Service Archaeologique de l'Indonesie", *BEFEO*, (1968), 54: 308-315.

Sambhogakaya.²⁵⁰ Namun menjadi persoalan jika pendapat ini di komparasikan dengan prasasti Abhayagirivihara di halaman candi Sewu yang menyebutkan adanya perluasan ‘rumah Manjusri’ (*Manjusrigirha*). Penemuan prasasti ini mengarahkan pada kemungkinan yang lebih diterima bahwa prasasti Kelurak memiliki hubungan dengan candi Sewu.²⁵¹

Kejelasan yang sudah pasti adalah bahwa Manjusri adalah tokoh utama yang menjadi pusat. Menurut *Nispanayogawali*, bentuk Manjusri serupa ini dikenal dengan sebutan *dharmadatu-wagiswara* yang dilukiskan dalam suatu *mandala*. Masih menurut sumber yang sama, di dalam *mandala* ini tokoh utamanya adalah Manjugosa. Sebagai arca pusat, tokoh ini dikelilingi oleh empat Tathagata (Aksobhya, Ratnasambhawa, Amitabha, dan Amogashidi) di lingkaran kedua. Terdapat lagi tokoh-tokoh dewa Hindu yang juga mengelilinginya di lingkaran keempat.²⁵²

Hal ini memperkuat anggapan bahwa *mandala* yang diterapkan di candi Sewu memang Dharmadhatu-wagiswara. Hal ini memang tercermin dalam isi prasasti Kelurak yang menyebutkan nama-nama dewa Hindu, yakni Brahma, Wisnu, dan Maheswara.²⁵³ Persoalan di salah satu bilik candi *perwara* yang terdapat di halaman kedua gugusan candi ini ditemukan arca dengan *mudra dharmacakra*, yakni *mudra* yang menandai Tathagata Wairocana.²⁵⁴ Tokoh ini

²⁵⁰ Bosch, “De inscriptie van Keloerak”, 1-64.; H. B. Sarkar, *Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanica-rum) (up to 928)*, vol. I dan II, (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1971-1972), 45.

²⁵¹ Supratikno Rahardjo, *Peradaban Jawa*, (Depok: Komunitas Bambu, 2011), 191.

²⁵² Benoytosh Bhattacharya (ed.), *Nispanayogawali of Mahapandita*, (Baroda: Oriental Institute, 1949), 60-64.

²⁵³ H. B. Sarkar, *Corpus of the Inscriptions of Java*, 45.

²⁵⁴ Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 55.

justru satu-satunya yang tidak disebut di antara Tathagata dalam *mandala* Dharmadhatu-Wagiswara. Di luar *mandala* lain yang mendekati kenyataan di Sewu.

Mandala yang merupakan suatu keindahan harmonis yang masih menarik rasa estetika manusia. Lingkaran-lingkaran gaib yang merupakan ciri tempat suci atau tempat murni untuk upacara.²⁵⁵ Sehingga semakin memperkuat pernyataan bahwa aliran Tantrayana telah masuk ke dalam Pulau Jawa bagian tengah. Bukti ini menegaskan bahwa penerapan konsep *mandala* di Jawa juga terjadi seperti yang terjadi di India. Kemiripan konsep inilah yang memungkinkan ketidakasingan tentang konsep *mandala* di dalam struktur kekuasaan kerajaan di Jawa. Mengenai konsep ini juga bersesuaian dengan ciri masyarakat Jawa dimana ciri India yang dianggap dari “luar” diintegrasikan atau ditransformasi ke pihak “dalam” yaitu Jawa.

Di Jawa Tengah tokoh Manjusri pernah dijumpai sebagai temuan lepas, berupa arca perak (tinggi 29 cm). Tempat penemuannya di daerah Ngemplak, Semarang dan diperkirakan berasal dari abad ke-10 M. Penggambaran aranya sesuai dengan aturan ikonografi yang berlaku di daerah India Timur pada masa Dinasti Pala. Ia digambarkan dengan ekspresi muka sebagai seorang anak muda dengan sikap duduk. Tokoh ini jelas bukan Wajradhrk, tetapi mungkin sekali adalah Manjukumara. Arca Manjusri dari perak dalam ukuran lebih kecil juga pernah ditemukan, baik dalam posisi duduk maupun berdiri yang ditemukan di

²⁵⁵ Lihat Bab III bagian Tradisi Besar; Tantrayana.

Karang Jambe, Banjarnegara.²⁵⁶ Arca dewa ini dibuat dengan logam perak dan itu telah menunjukkan pentingnya kedudukan tokoh ini. Namun karena tidak diketahui hubungannya dengan suatu bangunan suci tertentu, maka tidak banyak yang diketahui peranannya.²⁵⁷

Di dalam prasasti Dinoyo (760 M) diperingati pembuatan arca Agastya dari batu hitam dengan bangunan candinya oleh raja Gajayana, sebagai pengganti arca Agastya yang telah dibuat dari kayu cendana oleh nenek moyangnya. Meskipun telah dinyatakan bahwa arca yang terbuat dari kayu Cendana adalah semacam *mulabera* atau roh nenek moyang akan tetapi, tidaklah menutup kemungkinan bahwa arca Agastya yang dimaksud adalah Agastya yang sesungguhnya. Hal ini dapat diperkirakan bahwa pembuatan arca Agastya ini sudah dikenal pada masa-masa sebelum Dewasingha dan Gajayana dengan menggunakan kayu cendana, dimana kayu cendana adalah benda material yang kerap digunakan di dalam kegiatan ritual jauh sebelum kedatangan budaya India dan bukan karena masyarakat di Kanjuruhan tidak memiliki kemampuan mengenai teknik pemahatan batu.

Pemujaan tokoh Agastya yang terdapat di dalam prasasti Dinoyo ini dihubungkan dengan anggapan bahwa Agastya yang dalam mitologi membawa kebudayaan Hindu ke daerah selatan India, adalah nenek moyang pendeta Brahmana yang bertugas di istana. Kedudukannya sebagai pendeta kerajaan di Jawa agaknya masih istimewa, setidaknya-tidaknya hingga abad ke-12 M.²⁵⁸ Melalui

²⁵⁶ Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 51-52; J. Fontein (ed.), *The Sculpture of Indonesia*, (Washington/New York: National Gallery of Art/ Harry N. Abrams, Inc., 1990), 194-196.

²⁵⁷ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 192.

²⁵⁸ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 145.

prasasti Dinoyo ini, dapat diperhatikan bahwa ajaran Hindu juga telah berkembang di kawasan Jawa bagian timur, dan meskipun tidak dapat dipastikan juga bahwa seluruh masyarakat telah memeluk ajaran ini, karena pada kenyataannya, ajaran-ajaran leluhur sebelum budaya India datang, akan tetap bertahan hingga berabad lamanya.

Pada bangunan-bangunan peribadatan yang didirikan sebelum tahun 770 M, terutama adalah bangunan-bangunan bercorak Hindu yang berukuran kecil. bangunan ini umumnya dijumpai di dataran tinggi di bagian utara Jawa Tengah, yakni di Dieng dan Gedong Sanga, tetapi terdapat juga di wilayah Jawa Tengah bagian selatan, di daerah Kedu, yakni candi Gunung Wukir (732 M). Candi-candi Hindu ini umumnya tidak memiliki pembatas halaman yang tegas, atau bahkan mungkin tidak ada. Namun, semuanya adalah bangunan yang memiliki bilik untuk menempatkan arca atau *lingga* sebagai lamban Siwa. Dilihat dari segi ukurannya, bangunan ini tampaknya hanya mampu menampung sedikit jemaat dan mungkin juga dengan pengaturan profesi yang tidak terlalu rumit.²⁵⁹

Pada periode ini, selain di bagian tengah pulau agak ke timur dijumpai candi Badut dan Sanggariti yang kemungkinannya dibangun pada 760 M. Hubungan antara tradisi pembuatan candi di Jawa Tengah dan Jawa Timur masih merupakan persoalan tersendiri, tetapi dari sudut gaya bangunan terdapat petunjuk adanya pengaruh dari satu tempat ke tempat lain. Perbingkaihan kaki kedua candi ini, memiliki kemiripan dengan candi di Dieng dan candi Gedong Sanga, namun penggarapan sebagian hiasannya tampaknya lebih muda sedangkan candi

²⁵⁹ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 211-212.

Sanggariti, denahnya serupa dengan salah satu candi di Dieng, yaitu candi Sembodro.²⁶⁰ Dalam hubungan ini, arah pengaruh diduga dari Jawa Tengah ke Jawa Timur. Perlu ditegaskan bahwa sebagian candi-candi Hindu tertua ini telah mengalami beberap kali perombakan diantaranya yang terjadi pada pertengahan pertama abad ke-9.²⁶¹ Perombakan itu berkaitan dengan ekspansi politik yang terutama dilakukan oleh Rakai Watukura Dyah Balitung ke arah timur.

Rakai Panangaran yang diperkirakan beralih menjadi penganut ajaran Buddha tanpa sebab yang pasti tentang kepindahannya itu, tapi nyatanya setelah melakukan pemindahan ibu kota kerajaan, Rakai Panangaran lalu membangun candi-candi kerajaan, antara lain candi Sewu yang ditujukan untuk pemujaan terhadap Manjusri, sebagaimana diketahui melalui prasasti Kelurak tahun 782 M, candi Plaosan Lor yang melambangkan kesatuan kerajaan,²⁶² dan candi Borobudur untuk pemujaan pendiri rajakula Sailendra.²⁶³ Ia juga membangun candi Kalasan pada 778 M dan mungkin sebuah bangunan lagi di bukit Ratu Baka, karena ada prasasti berbahasa Sanskerta di bukit ini tahun 778 M dan mungkin juga sebuah biara di bukit Ratu Baka, karena ada prasasti di bukit Ratu Baka berbahasa Sanskerta dari tahun 792 M yang memperingati pembangunan Abhayagiriwihara.²⁶⁴ Masih terdapat sisa-sisa bangunan candi Buddha yang besar, seperti arca-arca Buddha dan Bodhisattva di Bogem dan di Desa Boyolali. Arca-

²⁶⁰ Soekmono, J. Dumarcay, dan J. G. De Casparis, *Borobudur: Prayer in Stone*, (Singapore: Archipelago Press, 1990), 69.

²⁶¹ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 212.

²⁶² Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 175-206.

²⁶³ J. Dumarcay, "Histoire architecturale du Borobudur", *Memoirs Archeologiques*, 12, (Paris: EFEO, 1977).; Dumarcay, "Elements pour une Histoire Architecturale du Borobudur", *BEFEO*, (1973), 60: 109.

²⁶⁴ Bosch, "De Inscriptie van Kelurak", 1-60.; Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tijd*, 11-24.; Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 341-343.; Casparis, "New evidence on cultural relations between Java and Ceylon in Ancient Times", 241-248.

arca Bogem ini sangat besar sehingga pantas diletakkan di dalam candi kerajaan.²⁶⁵

Kedudukan pendeta Buddha tampaknya juga istimewa, terutama pada periode akhir abad ke-8 M dan pertengahan abad ke-9 M. Ada alasan untuk menduga bahwa tokoh-tokoh agama di lingkungan keraton adalah para guru yang datang dari negeri asal kedua agama tersebut yakni India. Hal ini tercermin pada beberapa prasasti Jawa Tengah, khususnya prasasti Kelurak (782 M) dan Plaosan Lor (pertengahan abad ke-9 M).²⁶⁶ Di dalam prasasti Kelurak juga dijelaskan tentang kedatangan guru dari Gaudidwipa (Benggala?). pendeta ini agaknya berperan sebagai pemimpin dalam upacara peresmian bangunan yang ditujukan untuk memuja dewa Manjusri.²⁶⁷ Tidak diketahui apakah pendeta ini didatangkan secara khusus untuk memimpin upacara, ataukah ia telah menjadi pendeta raja yang telah tinggal menetap di Jawa. Prasasti Plaosan menyebutkan kedatangan para pendeta secara teratur dari negeri Gujaradesa (Gujarat).²⁶⁸

Pada masa awal wangsa Sailendra menetap di Jawa itulah, kira-kira abad ke-8 M, dibangun monumen-monumen Buddhis terbesar di dataran rendah Kedu yang kronologinya masih belum pasti. Candi Kalasan, candi Tara, yang bertarikh 778 M menurut prasastinya, merupakan patokan yang membantu menggali monumen-monumen lainnya. Candi Sari, tempat tinggal biarawan yang ada tempat pemujaannya agaknya sejaman dengan Kalasan, sedangkan Candi Sewu dengan candi perwaranya yang berjumlah 250 buah, yang benar-benar merupakan

²⁶⁵ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 140.

²⁶⁶ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 146.

²⁶⁷ Kumar Sarkar, 1971, 45, 48.

²⁶⁸ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 118-189.

mandala dari batu, seharusnya agak lebih baru. Monumen terbesar adalah Borobudur, mikrokosmos Buddhis, mandala batu, dan juga kemungkinan adalah candi kedinastian Sailendra,²⁶⁹ yang dihiasi oleh bas-relief yang menggambarkan beberapa dari teks-teks utama Buddhisme Mahayana,²⁷⁰ dengan candi-candi turutannya; Candi Mendut dengan tiga arca gaya pasca-gupta yang indah dengan relief Sang Buddha sedang menyampaikan ilmunya diapit oleh dua Bodhisattva dan Candi Pawon.²⁷¹ Namun melihat paleografi prasasti-prasasti kecil sejaman pendiriannya, namun hal ini tidak dapat dianggap dari jaman sebelum abad ke-9 M, artinya pada akhir masa wangsa Sailendra. Dari segi keagamaan, kompleks candi ini²⁷² berhubungan dengan Buddhisme esoterik Vajrayana, yang kemudian akan dikodifikasikan dalam karya berjudul Sang Hyang Kamahayanikan.²⁷³

Penemuan arca *Jambhala* yang dikenal sebagai dewa kekayaan dalam *pantheon* Buddha, atau *Kurewa* yang dikenal dalam *pantheon* Hindu. Dalam bentuk arca, tokoh tersebut sulit dibedakan apakah Kurewa atau Jambhala. Di Jawa Tengah tokoh ini merupakan satu-satunya dewa “kecil” yang sering sekali dijumpai, baik yang terbuat dari batu maupun, kebanyakan dari logam, khususnya perunggu. Sebuah arca batu dari dewa ini dijumpai di candi Asu, dekat candi Sewu. Sedangkan yang terbuat dari perunggu dijumpai di candi Sajiwan. Sebagian besar lainnya diketahui sebagai arca-arca lepas yang kini menjadi koleksi sejumlah museum. Telah teridentifikasi sebanyak 30 buah arca perunggu dewa

²⁶⁹ Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tjid*, 204.

²⁷⁰ Terutama *Jatakamala*, *Lalitavistara*, *Gandavyuha*, *Karmavibhanga*, lihat Moens, “Barabudur, Mendut en Pawon en hun onderlinge samenhang”, *TBG*, (1951), 84: 326.

²⁷¹ Moens, “Barabudur, Mendut en Pawon en hun onderlinge samenhang”, *TBG*, (1951), 84: 326.

²⁷² Krom, *Hindoe-Javaansche geschiedenis*, 152.

²⁷³ Krom, *Hindoe-Javaansche geschiedenis*, 219.

kekayaan dari koleksi sejumlah museum dan pribadi. Dari jumlah tersebut sebanyak 28 diantaranya berasal dari Jawa Tengah dan dua lainnya dari Jawa Timur.²⁷⁴

Ajaran esoterik Vajrayana mengkoordinasikan ajaran-ajaran terdahulu dalam suatu kumpulan yang berisi Lima Tathagata. Vajrayana menerapkan pembagian rangkap lima atas semua kekuatan kosmis, di mana setiap kelompok dipimpin oleh salah seorang dari lima Tathagata. Kelima Tathagata itu adalah Vaicorana, Aksobhya, Ratnasambhava, Amithaba, dan Amoghasiddhi. Suatu system hubungan-hubungan magis, indentifikasi, transformasi, dan transfigurasi yang rumit dan berbelit-belit menghubungkan semua kekuatan dan fakta-fakta alam semesta dengan lima “kelompok” ini.²⁷⁵ Dimana sistem ini akan dapat terlihat pada formasi candi Borobudur.

Prasasti Kalasan (778 M) menyebutkan bukti tentang adanya perintah raja untuk mendirikan bangunan suci untuk pemujaan terhadap dewi Tara. Disebutkan juga bahwa Arya Tara memiliki kemampuan untuk menyebrangkan pemujanya melintasi lautan *samsara* menuju ke pelepasan. Namun terdapat perbedaan mengenai tokoh Tara yang dikenal dalam kitab *Pancakara*. Tokoh Tara di dalam kitab tersebut ditempatkan sebagai keluarga (kula) Amoghasiddhi, maka Tara pada prasasti Kalasan adalah *arya Tara* atau Tara yang tertinggi. Tara dalam

²⁷⁴ Fontein (ed.), *The Sculpture of Indonesia*, 189-191; Nanny Harnani, “Arca Dewa Kemakmuran di Jawa (Telaah Ikonografi), *PIA V* (IIa), (Yogyakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 1989), 413-433.

²⁷⁵ Lihat bab III bagian Tantrayana.

bentuk serupa ini sangat terkenal di Tibet, Nepal, dan Cina. Sedangkan di India termasuk yang jarang dijumpai.²⁷⁶

Pada umumnya, prasasti Kalasan ini dihubungkan dengan nama candi Kalasan karena prasasti tersebut dijumpai di desa yang sama dengan candi Buddha tersebut. Namun, arca pusat yang diduga berukuran besar dan terbuat dari perunggu itu tidak dijumpai sejak awal candi ini ditemukan, juga arca-arca lain yang semestinya menempati sejumlah relung yang kini kosong. Beberapa arca Tathagata dilaporkan pernah dijumpai pada relung bangunan atapnya, tetapi kini juga sudah tidak ada lagi sehingga susunan *pantheon*-nya tetap tidak dapat direkonstruksi.²⁷⁷

Di Jawa Tengah penggambaran Tara dalam bentuk arca pernah dijumpai, tetapi letaknya jauh dari lokasi candi Kalasan, yakni di daerah Bumiayu. Arca dewi Tara ini berukuran kecil (16cm) dan terbuat dari perunggu. Bagian bibir dan tonjolan dahi (*urna*) dilapis emas dan diduga berasal dari abad ke-9 M. Teknik penggarapan serupa ini oleh pembuat arca di Jawa agaknya dipengaruhi oleh model Benggala dan Bihar. Pemujaan kepada Tara tidak diketahui asal-usulnya, tetapi Tara dikenal sebagai nama bintang yang menjadi pembimbing para pelayar India. Dewi ini dipercaya dapat memberikan petunjuk tentang arah yang tepat dalam perjalanan laut.²⁷⁸

Prasasti Kalasan (778 M), prasasti Kelurak (782 M), dan Prasasti Ratu Baka, atau Abhayagiriwihara (792 M), memberikan petunjuk bahwa pada masa

²⁷⁶ Noerhadi Magetsari, "Agama Buddha Mahayana di Indonesia", *Seri Penerbitan Ilmiah*, (1981) 7: 14-15.

²⁷⁷ Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 50.

²⁷⁸ Fontein (ed.), *The Sculpture of Indonesia*, 192.

Panangkaran, kalangan istana ajaran Buddha memeluk ajaran Buddha tradisi Mahayana. Berdasarkan temuan-temuan dari prasasti itu, terutama yang paling jelas tentang ajaran Buddha adalah mengenai prasasti Ratu Baka yang menyebutkan tentang pembangunan wihara. Pembangunan wihara ini memiliki persamaan dengan pembangunan yang dilakukan di Sailan yaitu Abhayagirivihara yang didirikan pada 24 SM. Para biksu Abhyagiri memiliki sikap yang lebih demokratis terhadap umat awam, lebih banyak berhubungan dengan India, berpandangan liberal, bersedia menerima ide-ide baru dari luar, dan lebih progresif.²⁷⁹ Sehingga dapat dikatakan bahwa pembangunan wihara ini adalah pembangunan altar pemujaan bagi penganut kepercayaan lokal yang telah bersinkretik dengan ajaran Siwa dan Buddha.

Jika benar yang ditranskripsikan tentang keterangan pada prasasti Sojomerto mengenai tokoh Dapunta Selendra sebagai leluhur dari Dinasti Sailendra yang jika benar dianggap bahwa Dapunta Selendra sebagai penganut aliran Siwa²⁸⁰ yang kemudian pada masa Panangkaran wangsa Sailendra menganut ajaran Buddha, maka sudah dapat dipastikan bahwa sinkretisme antara ajaran Hindu dan ajaran Buddha terjadi di kerajaan Panangkaran yang juga disertai oleh kalangan istana. Hal ini menjadi penambah keyakinan bahwa pembangunan Abhayagiriwihara adalah pembangunan tempat pemujaan yang tidak hanya diperuntukkan bagi penganut ajaran Buddha saja, tetapi juga bagi penganut ajaran Hindu beraliran Siwa dan kepercayaan lokal yang masih bertahan.

²⁷⁹ Lihat bab III bagian Sailan

²⁸⁰ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 117.

Mengenai penokohan Dapunta Selendra berdasarkan prasasti Sojomerto, terdapat bagian yang berisi keterangan bahwa pada suatu ketika ayah raja Sangkhara jatuh sakit dan selama delapan hari ia sangat menderita karena panas yang membakar. Akhirnya ia meninggal tanpa dapat disembuhkan oleh pendeta gurunya. Oleh karena itu, raja Sangkhara merasa takut kepada sang guru yang dianggapnya tidak benar, dan ia lalu meninggalkan kebaktian kepada Sangkhara (Dewa Siwa). Bagian penutup prasasti ini memang membayangkan bahwa raja Sangkhara itu kemudian menjadi penganut ajaran Buddha, karena antara lain dikatakan bahwa ia telah memberikan anugerah kepada *bhiksusanggha*.²⁸¹

Namun terdengar agak janggal jika dinyatakan bahwa Pananggaran meninggalkan ajaran Siwa, karena akan bertolak belakang dengan prasasti Abhayagiriwihara, dimana ia membangun sebuah tempat pemujaan bagi Siwa dan Buddha. Akan tetapi, maksud dari meninggalkan kebaktian itu dapat diartikan dengan kemungkinannya adalah bahwa Pananggaran meninggalkan ajaran lokal yang dianggapnya tidak benar. Pernyataan ini di dasari karena tidak ada bukti apa pun tentang ajaran lain yang datang dari luar Jawa selain ajaran Hindu dan Buddha, jadi kemungkinannya adalah bahwa Pananggaran telah meninggalkan ajaran lokal yang dianggapnya tidak benar itu.

Jika memang benar, maka dapat dibayangkan bahwa pada masa Rakai Pananggaran berkuasa, kepercayaan-kepercayaan lokal masih berkembang dan dianut oleh kalangan istana, terlebih jika memahami transkripsi pada prasasti Kedukan Bukit yang dikaitkan dengan kerajaan Sriwijaya dan jika memang benar

²⁸¹ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 117.

Sriwijaya membagi wilayahnya menjadi dua bagian menjadi Sumatra dan Jawa. Selain itu, bukti penting bahwa kepercayaan lokal juga masih dianut kalangan istana dapat dilihat dari prasasti Kedukan Bukit dimana Dapunta Hyang mencari kekuatan gaib.²⁸² Kemungkinan bahwa Dapunta Selendra juga memiliki keterkaitan dengan Sriwijaya berdasarkan gelar ‘Dapunta’ yang sama-sama digunakan oleh Dapunta Hyang sebagai pendiri kerajaan Sriwijaya. Keserasian di dalam beragama dengan iklim toleransi yang cukup baik terlihat di dalam tulisan di candi Plaosan Lor, dimana *astupa sri maharaja rakai pikatan*, dan *anumoda rakai gurunwangi dyah saladu*. Rakai Pikatan membangun dua buah stupa yang menunjukkan rasa toleransi kepada Pramodawardhani yang menganut ajaran Buddha.

Di samping para pendeta, terdapat juga sekelompok pejabat yang diduga memiliki tugas yang berkaitan dengan fungsi-fungsi keagamaan. Mereka itu biasanya menggunakan sebutan kehormatan sang pamget di depan dirinya. Fungsi persis dari pejabat ini tidak begitu diketahui, kecuali bahwa mereka ini secara tersendiri maupun berkelompok merupakan pejabat-pejabat keagamaan. Berdasarkan keterangan dari prasasti-prasasti Jawa Tengah, satu-satunya jabatan keagamaan yang fungsinya diketahui dengan jelas adalah Sang Pamgat Makudur. Dalam menjalankan pekerjaannya pejabat ini biasanya di dampingi oleh Sang Pamget Wadihati. Keduanya merupakan wakil pemerintah pusat yang memimpin upacara-upacara tingkat desa, khususnya upacara penetapan *sima*. Dalam prasasti-prasasti yang memuat daftar nama-nama pejabat kerajaan, kedua pejabat ini

²⁸² Lihat Bab IV bagian Pesisir Timur Pantai Sumatera.

biasanya disebutkan dalam urutan terakhir. Kedua tokoh ini kemudian tidak disebut lagi di dalam prasasti-prasasti Majapahit.²⁸³

Secara garis besar, dalam suatu desa *sima* terdapat dua pimpinan dengan wewenang yang berbeda, yakni pejabat desa *sima* dan pejabat pengelola bangunan suci yang ada di dalam atau berkaitan dengan desa *sima* tersebut. Dalam sumber-sumber prasasti Jawa Tengah, khususnya dari pertengahan abad ke-10 desa *sima* disebut dengan istilah *sang makmitan sima* yang berarti “yang menjaga desa *sima*”. Tokoh ini juga disebut dengan istilah *rama jataka makmitan sima* atau *punta jataka makmitan sima*. Pejabat yang mengelola bangunan keagamaan disebut *sang makmitan dharma*, yang berarti “orang yang menjaga *dharma*”.²⁸⁴

Pembagian wewenang kedua kelompok agaknya disadarkan atas dua lapangan hidup: yang pertama berkaitan dengan masalah non-keagamaan. Dari segi tingkatan kewenangannya terkesan bahwa kedua pejabat ini memiliki hak yang sama, setidaknya di mata sang raja. Dalam prasasti-prasasti yang memuat keterangan tentang *sima*, keduanya mendapatkan jumlah pembagian hasil pemungutan pajak yang sama, masing-masing sepertiga bagian dan sisanya diberikan kepada raja. Terdapat petunjuk bahwa pejabat pengelola bangunan suci adalah kerabat keraton yang ditempatkan oleh raja. Hal ini tercermin dari sebutan kehormatan yang digunakan di depan nama pejabat ini, yakni *dyah* – suatu gelar kelahiran yang biasanya dimiliki oleh keluarga bangsawan. Di bawah pejabat keagamaan ini terdapat sekelompok petugas, namanya *sang karmma*. Mereka disebut dengan istilah *mamuja*, *upakalpa*, *dewakarma*, *anapu*, *dewadasa* dan

²⁸³ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 149.

²⁸⁴ Riboet Darmosoetopo, *Hubungan Tanah Sima dengan Bangunan Keagamaan di Jawa pada Abad IX-X TU (disertasi)*, (Yogyakarta: UGM, 1997), 204-211.

pasinghir. Beberapa diantara mereka diketahui tugasnya, misalnya *mamuja* bertugas mengatur aktivitas upacara, *upakalpa* menyiapkannya dan *dewakarma* menjaga kebersihan halaman bangunan.²⁸⁵

Bagaimana hubungan antara pejabat keagamaan desa *sima* dan pejabat-pejabat sejenis dari desa yang bukan *sima* tidak banyak diketahui. Sumber prasasti menyebutkan adanya pimpinan tingkat desa yang tampaknya berhubungan dengan tugas-tugas keagamaan. Diantaranya yang paling sering disebut adalah *wariga*. Tugas khusus pemakai gelar jabatan ini adalah menetapkan waktu yang cocok untuk aktivitas pertanian, termasuk di dalamnya upacara-upacara yang berkaitan dengan siklus pertanian. Dikenal juga jabatan *marhyang* dan *pitamaha*. *Marhyang* memiliki tugas yang mungkin berkaitan dengan pemujaan kepada hyang, mungkin berarti arwah leluhur atau desa. Sedangkan *pitamaha* disebut menjadi saksi dalam pengukuhan kembali status desa yang dijadikan *sima*. Prasasti Wintangmas II menyebutkan bahwa pejabat ini datang dari Dihyang, Hadlan, Praganita, Tigangrat dan Kupa.²⁸⁶

Selain daerah *sima* yang dijadikan sebagai tempat peribadatan, terdapat juga gua yang mungkin digunakan sebagai tempat untuk melaksanakan aktivitas peribadatan. Di antara gua-gua tersebut diketahui ditemukan di dataran tinggi Dieng dan Ratu Baka. Keberadaan Gua Dieng cukup menarik karena tempat ini merupakan pusat peribadatan tertua di Jawa. Dieng atau Da-hyang, sebagaimana

²⁸⁵ Darmosoetopo, *Hubungan Tanah Sima dengan Bangunan Keagamaan di Jawa*, 209.

²⁸⁶ Darmosoetopo, *Hubungan Tanah Sima dengan Bangunan Keagamaan di Jawa*, 200-206.

dikenal dalam bahasa Jawa kuno, mungkin sebagai tempat tinggal para *hyang* atau arwah para nenek moyang.²⁸⁷

Gua di Dieng setidaknya bukan hanya dijadikan untuk tempat hunian biasa mengingat kondisi bukit yang tidak mudah dicapai dengan udara terlalu dingin untuk ukuran iklim rata-rata di Jawa. Namun, sejak kapan dan untuk keperluan peribadatan seperti apa gua tersebut digunakan, masih gelap. Temuan prasejarah berupa nekara perunggu di Dieng menunjukkan bahwa daerah ini telah lama digunakan oleh kelompok manusia. Satu hal yang penting untuk ditunjukkan adalah bahwa aktivitas keagamaan yang berorientasi pada daerah gunung telah berlangsung lama sebelum masuknya pengaruh Hindu dan Buddha. Bahwa sejumlah bangunan ditemukan di dekat gua merupakan indikasi bahwa kepercayaan lama telah tumbuh dan masyarakatnya tetap menggunakan dasar-dasar kepercayaan lama.²⁸⁸

Tidak adanya sumber data lain yang secara jelas menyebutkan adanya kehidupan di pertapaan pada masa Jawa Tengah ini, tidak memungkinkan untuk mendapatkan gambaran yang jelas tentang siapa yang tinggal dilingkungan tersebut, juga tidak dapat diketahui siapa yang menjadi pimpinannya. Salah satu sumber yang biasanya dikaitkan dengan seorang tokoh yang menjalani kehidupan di pertapaan adalah prasasti Siwagrha (856 M). Di dalam prasasti ini disebutkan seseorang yang bernama Sang Prabhu Jatiningrat yang ditranskripsikan sebagai Rakai Pikatan. Nama itu digunakannya setelah ia melepaskan takhta kepada

²⁸⁷ van Naerssen, "The Economic and Administrative History of Early Indonesia, in *Handbuch der Orientalistik Dritte Abteilung Siebenter Band* (Leiden, Koln: E. J. Brill, 1977), 71.

²⁸⁸ Gejala munculnya bangunan gua berdekatan dengan bangunan-bangunan Hindu dan Buddha juga ditemukan di bukit Ratu Baka. Lihat Agus Aris Munandar dan Kresno Yulianto, *Arsitektur Gua sebagai sarana Peribadatan dalam Masa Hindu Buddha*, (proyek OPF FS UI, 1995/1996).

putranya dan mengundurkan diri untuk hidup sebagai petapa.²⁸⁹ Mengenai siapa sebenarnya para petapa itu terdapat petunjuk sepintas yang dijumpai di dalam *Sang Hyang Kamahayanikan* bahwa para petapa yang mengenakan *walkaladhara* dau dikenal sebagai Rsi. Para Rsi selalu mengunyah kayu cendana dan membawa tasbih.²⁹⁰ Para Rsi di Jawa tidak lain adalah para *wanaprastha*, yakni mereka yang telah mengundurkan diri ke hutan atau tempat sunyi lain untuk menjalankan tingkatan hidup ketiga sebagaimana dikenal dalam ajaran Hindu.²⁹¹

Kegiatan keagamaan di gua juga terdapat pada ajaran Buddha yang populer pada abad ke-5 M di India terutama selama periode kekuasaan orang-orang Saka.²⁹² Gua yang digunakan untuk sarana ibadah disebut *cetiya*, dan terdapat stupa yang ditemukan di dalamnya. Dalam tradisi penggunaan gua sebagai kuil, sebagian besar dilakukan oleh para penganut ajaran Nikaya dan Caityaka yang mempraktikkan ibadah pemujaan stupa. Memang permasalahan ini begitu sulit diidentifikasi apakah beberapa gua yang ditemukan di Dieng juga memiliki keterkaitan dengan aliran yang juga berkembang di India dan bertepatan dengan budaya gua-kuil di India terutama pada abad ke-5 M. Namun, permasalahan kesulitan identifikasi tentang gua di Dieng tidak ditemukan peninggalan stupa sebagai objek pemujaan yang dimungkinkan gua-gua ini merupakan praktek dari kepercayaan lokal.

²⁸⁹ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 288-291.

²⁹⁰ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 153.

²⁹¹ Hariani Santiko, "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa", *Monumen: Karya Persembahan untuk Prof. Dr. R. Soekmono*, (Depok, Lembaran Sastra Universitas Indonesia, 1990), 159.

²⁹² Akira, *A History of Indian Buddhism*, 234.

Di dalam praktek keagamaan di Jawa Tengah, sejak akhir abad ke-8 M, aliran Tantrayana telah berkembang yang ditunjukkan dengan susunan trio candi – candi Borobudur-Pawon-Mendut dan susunan trio candi – Candi Sewu-Bubrah-Lumbang masing-masing merupakan satu kesatuan yang mewakili konsep “tiga badan” (*trikaya*) yaitu Dharmakaya, Sambhogakaya dan Nirmanakaya yang termuat dalam ajaran Buddhisme Mantrayana.²⁹³ Ciri Mahayana masih tampak jelas di Jawa Tengah hingga pertengahan abad ke-9 M. Berdasarkan keterangan yang diberikan di dalam prasasti Plaosan Lor dimana *bhakti* dan berbagai bentuk *puja* merupakan ciri-ciri yang sangat menonjol. Ciri-ciri Tantrayana juga telah hadir, misalnya penyebutan pusat-pusat kekuatan di dalam badan manusia yang dikenal sebagai *padma* menunjukkan adanya pengaruh kuat dari Yoga. Meskipun keterangan pendek yang termuat di dalam prasasti Plaosan Lor belum dapat secara tegas bahwa ajaran Buddha yang berkembang saat itu sudah dapat dikategorikan sepenuhnya bersifat Tantrik.²⁹⁴

Ajaran Tantris mungkin dapat terlihat dari susunan-susunan arca Tathagata pada candi Borobudur dan relief cerita *Gandawyuha* dan *Bhadracari* yang dipahatkan pada candi itu. Namun demikian, candi ini juga masih tampak mengandung unsur-unsur Mahayana yang terutama tercermin dalam pahatan relief *Karmawibhangga*, *Lalitawistara*, serta *Awadana* dan *Jataka*.²⁹⁵

²⁹³ P. H. Pott, *Yoga and Tantra: Their Interrelation and Their Significance for Indian Archaeology*, (The Hague: M. Nijhoff, 1966), 108-120.

²⁹⁴ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 187-191.

²⁹⁵ Magetsari, *Borobudur: Rekonstruksi Agama dan Filsafatnya*, (edisi revisi dari disertasi tahun 1982 yang berjudul *Pemujaan Tatagata di Jawa pada Abad Sembilan*), (Depok: FSUI, 1997), 360-372.

Mengenai Tathagata di dalam percandian Borobudur, penempatannya di dalam stupa induk, maka ada yang menganggapnya sebagai penjelmaan Buddha tertinggi atau Adi-Buddha. Penempatan arca serupa sebagai penjelmaan Adi-Buddha memang pernah dijumpai di India. Sedangkan pendapat lain, menduga bahwa arca yang rusak dan sengaja dikubur di bawah stupa sebagaimana dikenal dalam tradisi agama Buddha di Tibet untuk menempatkan benda-benda keramat yang rusak ke dalam stupa.²⁹⁶

Arca Buddha yang tidak selesai ini sebenarnya bukan satu-satunya, masih terdapat tiga lagi arca rusak ditemukan di halaman candi Borobudur. Persoalannya adalah mengapa hanya satu arca saja yang dikubur di bawah stupa induk. Penemuan beberapa arca Buddha tidak dikubur di bawah stupa induk. Penemuan beberapa arca Buddha tidak selesai di luar percandian di beberapa tempat di Jawa Tengah (juga di Jawa Timur) mengesankan bahwa tradisi menempatkan arca rusak di dalam stupa tampaknya bukan merupakan kebiasaan di Jawa.²⁹⁷

Jika Tathagata Borobudur hanya diperhitungkan lima tokoh saja yang jelas dapat dikenali, cukup menegaskan bahwa kelima Tathagata tersebut memang sesuai dengan sumber baku ikonografi Buddha yang berlaku di India. Dalam hal ini Wairocana berada di pusat, ini serupa dengan kasus Borobudur dimana tokoh ini memang menempati kedudukan yang tertinggi karena arca-arcanya ditempatkan di dalam stupa berongga di puncak candi sedangkan empat Tathagata lainnya menempati sisi-sisi mata angin yang juga sesuai.²⁹⁸

²⁹⁶ Magetsari, *Borobudur*, 378.

²⁹⁷ Slamet Pinardi, "Arca-arca Aksobhya yang Belum Sempurna, *PIA V* (IIa), (Yogyakarta: IAAI, 1989):456-459.

²⁹⁸ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 186.

Tathagata yang berada di relung pagar *langkan* ke-5 dengan *mudra witarka*. Terlepas dari perdebatan tentang *Tathagata* diidentifikasi sebagai Samantabhadra maupun Wairocana, yang menarik perhatian adalah tentang penggambaran Wairocana sebagai “kegiatan Sang Buddha” itu dilakukan sendirian. Sedangkan menurut kitab *Sang Hyang Kamahayanikan* mestinya dilakukan bersama dengan empat Tathagata-dewi yang melambangkan Maitri, Karuna, Mudita dan Upeksha. Juga mengapa kedua tokoh yang sama itu harus ditampilkan dengan sikap tangan yang berbeda, ditempatkan pada tingkatan lantai candi yang berbeda pula. Mungkinkah perbedaan-perbedaan tersebut memang sengaja dilakukan untuk menggambarkan kedua tokoh yang berlainan. Sampai tahap ini, masih mungkin untuk menduga bahwa jumlah Tathagata Borobudur lebih dari lima, sesuai dengan kenyataan yang dijumpai pada candinya.²⁹⁹

Suatu upaya yang lebih jauh dapat pula diajukan mengenai nama mandala yang mendasari penataan arca-arca Borobudur. Kiranya jelas bahwa arca utama Borobudur. Kiranya jelas bahwa arca Borobudur itu adalah Wairocana. Menurut kitab *Nispanayogawali* yang memuat ilustrasi 26 mandala Buddha yakni Wajradhatu dan Durgatiparisodana. Dalam mandala Wajradhatu, Wairocana dikelilingi oleh empat tathagata yang sudah umum dikenal, Aksobhya, Ratnasambhawa, Amitabha, dan Amogashiddhi, masing-masing dengan *mudra* yang telah umum dikenal. Di luar itu tidak ada Tathagata lain yang disebutkan

²⁹⁹ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 186-187.

namanya. Dalam *mandala* Durgapatparisodana, susunan *mandala*-nya malahan tidak menyebutkan nama keempat Tathagata lainnya.³⁰⁰

Kenyataan ini memperlihatkan bahwa penataan arca-arca Borobudur tidak dapat ditarik atas dasar aturan *mandala* baku yang dikenal di India. Karena itu kiranya patut diajukan kemungkinan bahwa penataan arca Borobudur didasarkan atas suatu aturan mandala yang diciptakan oleh orang Jawa sendiri. Penambahan tokoh dengan *mudra* *witarka* mungkin merupakan konsepsi sendiri yang diciptakan sendiri oleh orang Jawa yang didasarkan pada kitab Jawa Kuno lain yang lebih tua daripada *Sang Hyang Kamahayanikan*, tetapi naskahnya tidak ditemukan hingga sekarang.

Perlu pula dikemukakan bahwa kita *Nispanayogawati* yang menjadi sumber pengetahuan tentang *mandala* disusun oleh pendeta Abhayakaragupta antara akhir abad ke-11 dan awal abad ke-12 M. Pendeta ini diduga sebagai “maha guru” yang mengajar di biara Wikramasila, suatu pendidikan agama Buddha yang didirikan oleh raja Dharmapala pada sekitar 750-800 M.³⁰¹ Keterangan ini cukup menarik mengingat masa pembangunan biara itu bersamaan dengan didirikannya candi Borobudur dan kitab yang menjadi sumber pengetahuan tentang *mandala* baru ditulis lebih dari dua abad kemudian. Masuk akal bila sistem *mandala* Borobudur tidak dapat dicari sumbernya dari kitab yang dibuat pada masa sesudahnya. Hal ini sekaligus dapat membalik persoalan, bahwa

³⁰⁰ Bhattacharya (ed.), *Nispanayogawali of Mahapandita*, 54, 68.

³⁰¹ Bhattacharya (ed.), *Nispanayogawali of Mahapandita*, 10-11.

konsep *mandala* yang diterapkan di Borobudur-lah yang mungkin menjadi salah satu sumber bagi penyusunan kitab *Nispanayogawali*, bukan sebaliknya.³⁰²

Candi lain di Jawa Tengah yang diperuntukkan bagi pemujaan Tathagata adalah dari lima buah sama besar. Hanya dua arca dijumpai pada candi ini, yakni Ratnasambhawa dan Amitabha. Jika benar di dalam bilik setiap candi ditempatkan oleh satu Tathagata, maka masih ada tiga tathagata lain yang mestinya pernah ada di tempat ini, yakni Amitabha, Amoghasiddhi dan Wairocana. Tetapi karena keadaan data yang tidak lengkap, maka tidak dapat diketahui siapa yang menjadi tokoh pusat.³⁰³

Selain itu candi yang digunakan untuk pemujaan Tathagata adalah candi Plaosan Lor. Candi ini terdiri dari dua bangunan induk yang masing-masing memiliki tiga bilik. Pada setiap bilik ditempatkan sebuah arca di tengah yang diapit oleh dua arca Bodhisattwa di kiri-kanannya. Di candi Plaosan Lor nampaknya diperuntukkan untuk pemujaan Bodhisattwa. Dengan mengacu kepada kitab *Nispanayogawali* dicari tokoh utama dari kelompok Bodhisattwa yang dikenal. Semuanya diketahui terdapat tiga kelompok, sebuah kelompok arca diketuai oleh Samantabhadra, dan dua buah kelompok lainnya dikepalai oleh Maitreya. Di Plaosan Lor dijumpai sebuah arca Bodhisattwa Ksitigrbha yang di dalam *Nispanayogawali* masuk dalam kelompok Samanthabhadra.³⁰⁴

Akan tetapi, mengenai persoalan tokoh pusat yang terdapat di candi Plaosan Lor, kemungkinannya adalah para Tathagata. Para tokoh ini adalah tokoh yang ditempatkan di tengah dan diapit oleh para Bodhisattwa di kiri-kanan.

³⁰² Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 188.

³⁰³ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 188.

³⁰⁴ Magetsari, "Agama Buddha Mahayana di Indonesia", 20.

Beberapa Bodhisattva ditemukan di candi induk utara dan di candi induk selatan, khususnya Maitreya, Samantabhadra dan Manjusri. Bahkan ketiganya ditempaatkan dalam posisi yang serupa pada bilik masing-masing.³⁰⁵ Bila dugaan ini benar, maka arca Bodhisattva yang mengapit hanya terdiri dari enam tokoh yang dipasang di dua bangunan. Jika ditambah dua lagi yang terletak di relung dinding pintu masuknya, maka jumlahnya delapan buah. Jumlah Tathagata hanya ada tiga yang juga dipasang di dua bangunan. Namun, siapa tokoh-tokoh Tathagata tersebut masih belum dapat diketahui dengan pasti. Ada kemungkinan bahwa komposisinya menyerupai trio arca-arca candi Mendut.³⁰⁶

Mengenai candi Mendut, tokoh yang diapit oleh dua Bodhisattva adalah sang Buddha sendiri. Sesuai dengan kitab *Sang Kamahayanikan*, dua Bodhisattva itu adalah Lokeswara dan Wajrapani. Komposisi ini dianggap mewakili sistem *garbhadhatu* sebagaimana dikenal dalam teks agama Buddha. Candi Mendut sendiri menampilkan sekaligus komposisi lima Tathagata yang diduga menempati empat relung yang kini kedapatan kosong dan yang kelima adalah arca Buddha yang masih ada.³⁰⁷

Perdebatan tentang identifikasi patung di sini juga hampir sama dengan perdebatan tentang patung yang ditemukan di Mathura antara patung duduk seorang bodhisattva dan patung duduk Sang Buddha. Meskipun dapat diidentifikasi patung dan berbagai variasi dalam istilah yang digunakan yang merujuk pada perbedaan di dalam penggunaannya, namun alasan-alasan doktrinal

³⁰⁵ Edi Sedyawati, "Kesatuan Gaya Seni Arca antara Candi Loro Jonggrang dan Candi Plaosan Lor, *Majalah Arkeologi* (1978), I (3): 38-39.

³⁰⁶ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 189.

³⁰⁷ Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 40.

yang mendasari perbedaan tersebut dalam terminologi tetap tidak jelas.³⁰⁸ Dibalik kerumitan mengenai identitas tokoh Bodhisattva itu, akan tetapi setidaknya dapat ditunjukkan disini bahwa pada masa abad ke-8 M yang mungkin hingga pertengahan abad ke-9 M ajaran Mahayana cukup berkembang pesat dalam tatanan kerajaan dimana pemujaan Bodhisattva yang merupakan ciri dari ajaran tradisi Mahayana.

Berdasarkan prasasti Sang Hyang Wintang (Gondosuli I) disebutkan mengenai Rakai Patapan yang membangun bangunan suci di wilayahnya. Di dalam prasasti itu diperingati pembangunan candi yang disebut dengan istilah *sang hyang haji* di sebelah utara *prasada* yang bernama Sang Hyang Wintang. Pentahbisan bangunan suci itu dipimpin oleh seorang *staphaka* yang putus dalam ilmunya, bernama Dang Karayan Siwarjita. Untuk bangunan itu disediakan pula tanah-tanah *sima*-nya, yaitu di Tanah Bunga, di Pragaluh, di Pamandyan, di Tiru Ayun, di Wunut, di Pawijahhan, di Kayu Ara Mandir, di Wangun Waharu, di Mundu, di Kakalyan, dan di Tarukan, seluruhnya memerlukan benih sebanyak 41 *lattir* (?).³⁰⁹

Prasasti Gondosuli (827 M) yang memperingati persembahan dari Dang Puhawang Glis, seorang nahkoda kapal, bersama istri dengan anaknya (?), berupa sebuah alat penanak nasi (*pangliwetan*), lampu (*padamaran*), empat tempat api pemujaan (?) (*pamapi hyangngan*) dan sebuah genta upacara (*curing*),³¹⁰ sebagai tanda bakti dan tanda bahwa Dang Puhawang Glis tidak lupa kepada *sima*-nya.

³⁰⁸ Lihat Bab III bagian Setelah Asoka (Orang-orang Asing dan Seni Buddha Awal).

³⁰⁹ Casparis, *Inscriptes uit de Cailendra-tjid*, 50-73.

³¹⁰ Jaap Kunst, *Hindu Javanese Musical Instrument*, (KITLV, The Hague, M. Nijhoff, 1968).

Persembahan itu disaksikan oleh beberapa orang pendeta [di suatu bangunan suci yang diberi persembahan oleh Dan Puhawang Glis itu].³¹¹

Mengenai prasasti Tri Tpusan (842 M) memuat tentang penetapan Desa Tri i Tpusan menjadi *sima* bagi *kamulan* di Bhumisambhara, terdiri atas sawah para *nayaka* yang memerlukan benih 8 *hamat* dan sawah kepunyaan kedua orang *wadwa huwayang* memerlukan benih sebanyak 8 *hamat* oleh Sri Kahulunan yang diperintahkan untuk memberi batas-batas *sima* itu ialah Mantyasih dan Patapan. Upacara penetapan *sima* itu dihadiri oleh pejabat dari desa-desa di sekelilingnya, yang memberi petunjuk bahwa daerah *sima* itu terletak antara Parakan dan Temanggung. Kemudian oleh Sri Kahulunan ditunjuk untuk menjadi *mula* pada waktu penetapan *sima* itu ialah anak dari Sang Darukap yang bernama Si (...). nanta dan Pu Pangkara, keduanya penduduk desa Rukap.³¹²

Di dalam prasasti Mantyasih, desa Mantyasih disebut *sima kapatihan* karena yang mendapat anugerah adalah lima orang *patih* di Mantyasih; di dalam prasasti Sangguran disebut *sima kajurugusalyan* di Mananjung, karena ada jabatan *juru gusali*, yaitu ketua para pandai besi; di dalam prasasti Balingawan disebut *sima kamulan*, karena semula Desa Balingawan itu selalu diganggu oleh penjahat sehingga penduduk sering harus membayar denda atas pembunuhan gelap dan perkelahian gelap yang mengakibatkan seseorang menderita luka-luka. Di dalam prasasti Telang ada istilah *kamulan* dan rumah *kamulan* yang jelas tidak ada hubungannya dengan tempat pemujaan cikal bakal Desa Telang, karena yang menjadi pokok pembicaraan dalam prasasti itu ialah tempat penyebrangan.

³¹¹ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II*, 152.

³¹² Poerbatjaraka, *Prasasti Indonesia I*, 73-95.

Berdasarkan itu semua dapat disimpulkan disini bahwa Desa Bhumisambhara adalah *sima kamulan*, karena dianugerahkan kepada pejabat mula.³¹³

Bangunan-bangunan suci yang dibuat pada masa 770 hingga 850 M, ditandai dengan kemunculan bangunan-bangunan agama Buddha yang umumnya dibuat dengan skala besar. Di antara yang tergolong tua dari kategori ini adalah candi Kalasan dan candi Sewu. Kedua candi Buddha ini diduga dibangun lebih dari satu tahap. Candi-candi lainnya yang dibangun pada masa ini adalah Mendut, Ngawen, Sojiwan, Lumbung, Bayunibo, Plaosan Lor, dan Sari. Dibandingkan dengan rata-rata candi Hindu, bangunan Buddha tersebut tergolong besar. Pada umumnya bangunan-bangunan ini dirancang sebagai suatu gugusan yang terdiri dari sebuah bangunan induk yang dikelilingi oleh sejumlah besar candi pengiring (*perwara*) yang merupakan miniatur dari candi induknya. Dalam hal candi Plaosan Lor, bangunan induk terdiri dari dua buah dan candi-candi *perwara* yang mengelilinginya memiliki dua bentuk berlainan tanpa satu pun yang meniru bangunan induknya.³¹⁴

Bangunan-bangunan yang berupa gugusan ini memiliki pembagian halaman yang jelas sehingga dapat dibedakan secara tegas wilayah-wilayah yang berada di dalam kompleks percandian dan yang berada di luarnya. Batas terluarnya biasanya ditandai oleh pintu-pintu masuk yang masing-masing dijaga oleh sepasang arca penjaga dalam ukuran besar (*dwarapala*). Di bagian dalam

³¹³ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II* (ed.), 155.; mengenai Desa Bhumisambhara, lihat Damais, "Bibliographie Indonesienne, V, 535-582.; untuk jabatan *mula*, lihat Damais, "Repertoire Onomastique de l'Epigraphie Javanais (Jusqu'a Pu Sindok Sri Isanawikrama Dharmotunggadewa): Etude d'epigraphie Indonesienne, (Paris: Publications de l'Ecole Francaise d'Extrene-Orient, 66, 1970).

³¹⁴ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 212.

kompleks percandian itu sendiri terdapat lagi batas-batas halaman yang dinyatakan dengan tembok pembatas. Dari segi penataan ruang-ruang aktivitas (halaman atau selasar), tampak ada perbedaan pada candi-candi Buddha ini. Perbedaan ini mungkin sengaja dibuat untuk kepentingan pengaturan prosesi dalam aktivitas ritual. Bahkan ada pula kemungkinan bahwa itu sengaja dibuat untuk menimbulkan efek keagamaan tertentu. Namun, lebih tegasnya halaman-halaman itu berfungsi untuk kegiatan upacara yang bersifat massal.³¹⁵

Meskipun pertengahan abad ke-9 M didominasi oleh bangunan-bangunan Buddha, tetapi dijumpai juga bangunan Hindu, juga dalam skala yang monumental. Satu candi yang masuk kategori ini adalah candi Loro Jonggrang di daerah Prambanan. Denah batas gugusan candinya beberapa bujur sangkar, tetapi diluarnya terdapat pelataran luas yang diberi batas tembok keliling dengan denah yang tidak sejajar dengan tembok pembatas gugusan. Gugusan candi ini dirancang secara simetris dengan candi-candi induk (Siwa-Wisnu-Brahma; tiga candi *wahana* dan dua candi apit) di pusat dikelilingi oleh sejumlah besar candi perwara.³¹⁶

Mengani percandian Loro Jonggrang ini yang perlu diperhatikan adalah mengenai relief yang berada di halaman pusat sepenuhnya selain sebagai sarana penghormatan kepada para dewa,³¹⁷ relief ini juga menggambarkan dunia atas, yakni dunia para dewa. Tidak terkecuali relief utamanya, yakni *Ramayana* yang dipahatkan pada bagian dalam pagar *langkan* candi Siwa dan Wisnu. Kesimpulan

³¹⁵ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 212-215.

³¹⁶ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 215.

³¹⁷ P. J. Zoetmoelder, "Les Grandes Religion D'Indonesie, *Les Religions D'Indonesie* (deuxieme partie), (Paris: Bibliotheque Historique, 1986): 278-288, 296.

tersebut sekaligus membuktikan bahwa gagasan tentang pembagian tiga dunia, yakni dunia bawah (*bhurloka*), dunia tengah (*bhuwarloka*) dan dunia atas (*swarloka*) yang disejajarkan dengan pembagian candi ke dalam tiga bagian, yakni kaki, tubuh dan atap, tidak mendapat dukungan bila dihadapkan pada kasus Lara Jonggrang. Dari relief-relief yang dipahatkan dapat ditunjukkan bahwa keseluruhan bangunan hanya menggambarkan swarloka, bahkan hingga ke bagian kaki candinya.³¹⁸

Susunan-susunan gugusan yang ada di candi Loro Jonggrang memiliki kemiripan dengan gugusan candi Sewu yang bersifat Buddhis, yakni di halaman tengahnya berdiri candi-candi utama. Susunan semacam ini tergolong unik di antara candi-candi Hindu di Jawa. Adanya kemiripan dengan candi-candi Buddha dari periode dan wilayah yang kurang lebih sama membayangkan adanya keterlibatan ahli-ahli rancang bangunan candi-candi Buddha dalam pembangunan candi Lara Jonggrang ini. Dilihat dari segi penataan halaman, percandiannya terkesan bahwa candi ini dibangun untuk memadamahi jemaat dalam jumlah besar, tetapi ada pemisahan yang kontras antara mereka yang berada di halaman pusat yang sangat tertutup dan mereka yang berada di halaman terluar yang sangat terbuka.³¹⁹

Di samping candi Lara Jonggrang, masih terdapat sejumlah candi Hindu lain yang dibangun dalam periode yang berdekatan dengan candi Lara Jonggrang. Diantaranya adalah Sambisari, Banon, Barong, Ijo, Merak dan Gebang. Di antara bangunan-bangunan ini, Sambisari termasuk yang terbesar, tetapi tetap jauh lebih

³¹⁸ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 215.

³¹⁹ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 216.

kecil dibandingkan dengan candi Lara Jonggrang. Candi-candi selebihnya yang dapat diidentifikasi tergolong candi-candi dengan ukuran yang relatif lebih kecil.³²⁰ Selain bangunan candi berbilik, pada pertengahan abad ke-9 berupa punden berundak, yaitu candi Borobudur yang bila dilihat dari udara dapat dipandang sebagai sebuah gugusan.³²¹

Candi Borobudur juga memiliki “halaman” sendiri, yakni bagian seluasnya. Ada pun yang berfungsi sebagai batas “halaman” adalah pagar *langkan* yang tingginya melebihi ukuran manusia pada umumnya. Di depan candinya juga terdapat pelataran sesungguhnya dengan ukuran relatif lebar. Jika pintu-pintu masuk candi Buddha lain dijaga oleh arca raksasa, maka Borobudur dijaga oleh sepasang singa di tiap pintu gerbang utamanya. Candi ini diperkirakan dibangun dalam lima tahap yang meliputi jangka waktu sekitar 50 tahun. Dengan demikian, kepada sekarang adalah hasil dari konstruksi tahap akhir yang selesai dibangun pada pertengahan pertama abad ke-9 M.³²²

Adapun relief yang tergambar di dalam candi Borobudur berupa pengalaman spiritual. Di candi ini relief-relief utama dipahatkan dalam pagar *langkan* dan dinding candi yang dapat dibagi secara vertikal. Penempatan relief-relief tersebut itu dari yang paling bawah adalah (1) bagian dasar, *Karmawibhanga* yang berisi tentang contoh tindakan tercela yang harus dihindari dan tindakan terpuji yang harus dijalankan; (2) lantai pertama *Jataka*, *Awadana* dan *Lalitawistara* yang berisi tentang tindakan terpuji yang dilakukan oleh sang Buddha; (3) lantai kedua, ketiga dan keempat *Gandawyuha* dan *Bhadracari* yang

³²⁰ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 216.

³²¹ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 223.

³²² Dumarcay, *The Temples of Java*, (Singapore: Oxford University Press, 1986), 74-75.

berisi tentang contoh usaha pencarian kebenaran tertinggi/kebuddhaan.³²³ Sejauh data yang ada, candi Borobudur merupakan satu-satunya bangunan dari masa Jawa Tengah yang relief ceritanya secara jelas menggambarkan pengalaman ritual.³²⁴

Sesudah periode yang kaya akan monumen-monumen keagamaan ini, tidak banyak diketahui tentang kegiatan pembangunan candi di Jawa Tengah pada periode akhir abad ke-9 M. Sumber-sumber prasasti yang berasal dari abad ke-9 hingga awal abad ke-10 M terutama memuat penetapan sima yang dikaitkan dengan bangunan-bangunan suci yang telah ada.³²⁵ Dari sudut sejarah arsitektur bangunan keagamaan, periode ini dapat dianggap sebagai masa penyusutan pembangunan candi-candi, khususnya yang berskala besar dan terbuat dari batu. Kecenderungan menurunnya aktivitas pembangan candi-candi yang telah dimulai saat memasuki abad ke-10 M hingga akhir masa kerajaan Kadiri (929-1222).³²⁶ Kemungkinan hal ini berkaitan dengan situasi politik internal kerajaan yang memang diawali pada masa pemerintahan Rakai Watukura Dyah Balitung. Sehingga membawa dampak bagi kerajaan, yang sebelumnya berorientasi kepada pembangunan bangunan-bangunan suci menjadi berubah orientasinya kearah politik.

Mengenai penokohan Rakai Walaing pu Kumbhayoni, yang kemungkinan diperkirakan sebagai anggota wangsa Sailendra yang menganut agama Siwa,

³²³ Magetsari, *Borobudur* 364-367.

³²⁴ Poerbatjaraka, "Crivijaya, de Cailendra- en Sanjayavamsa", 10.

³²⁵ Antoinette M. Barrett Jones, *Early Tenth Century Java from the Inscription: A Study of Economic, Social and Administrative Conditions in the First Quarter of the Century*, (Dodrecht/Holland/Chinnaminson-USA, 1984).

³²⁶ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 216.

terutama pemuja Agastya. Kumbhayoni diperkirakan sebagai nama lain dari Maharesi Agastya. Rakai Walaing ini dikenal dari tujuh prasasti yang ditemukan di Bukit Ratu Baka, yaitu satu dari Desa Pereng, satu dari Desa Dawangsari, tiga dari pendopo teras, dan dua buah tidak diketahui asalnya yang tepat. Semuanya berbahasa Sanskerta, dengan huruf Jawa kuno. Dua prasasti terakhir itu memuat angka tahun, yaitu 773 Saka (856 M), sedang prasasti dari Desa Pereng berangka tahun 784 Saka (25 Januari 863 M).³²⁷

Lima diantara prasasti-prasasti itu memperingati pendirian lingga untuk pemujaan Siwa dalam pelbagai aspeknya, dengan nama-nama yang berlainan yaitu Krittikawasalingga, Tryamwakalingga, Sambhulingga, dan masih terdapat satu nama lagi yang terpotong tidak mengandung nama lingga, tetapi menyebut Siwa dengan nama Pinakin. Kemudian menyusul bagian yang ditulis dalam bahasa Jawa kuno, dalam susunan seperti prasasti Jawa kuno yang memperingati penetapan *sima* pada umumnya. Isinya menerangkan bahwa pada hari Senin hari bulan 25 Januari tahun 863 M Rakai Walaing pu Kumbhayoni, cicit Sang Ratu di Halu, dan tempat asal neneknya di Jangluran, memberi sebidang sawah di Wukiran seluas dua *tampah*, nama sawah itu Tamwahurang, untuk persembahan *cari* bagi Sang Hyang Winaya. Sebagaimana biasa keterangan ini disusul dengan daftar pejabat yang bertindak sebagai pelaksana dan saksi penetapan *sima* itu, yang ditutup dengan kutukan terhadap mereka yang berani menghapuskan status *sima* tersebut.³²⁸

³²⁷ Poesponegoro & Notosusanto, *SNI II* (ed.), 161.

³²⁸ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 244-279, 341-343.

Dua bait berbahasa Sanskerta yang berkaitan dengan prasasti ini menyebutkan bahwa Sang Kalasaja atau Kumbhayoni telah membangun sebuah candi yang bernama Bhadrалока, demi kesejahteraan anak cucunya, dengan pengharapan semoga selanjutnya di dunia ini selalu ada kebahagiaan, ketaatan terhadap dewa-dewa, kebijakan, keluhuran budi, dan kemurahan hati, termasuk bagi para pendeta dan raja-raja. Hendaknya jangan ada permusuhan, penyakit, dan kebencian. Sebagai penutup terdapat daftar daerah-daerah yang masuk wilayah Sang Kumbhayoni yang ditulis dalam bahasa Jawa kuno, yaitu wilayah Tunggang Dawet, Langka Sereh, Wulakan di Wala, Walaing, dan Lodwan. Sedangkan prasasti terakhir dari Pereng ini dimulai dengan puji-pujian kepada Siwa.³²⁹

Tentang pembuatan *sima* juga ditemukan di dalam prasasti Kwak I (879 M), yang menyebutkan agar pengelola *sima* dari tanah tegalan yang telah diubah menjadi sawah untuk *prasada* di Desa Kwak mempersembahkan bunga-bunga (*raga kamwang*) dua kali setiap tahun (*equinox*), yakni bulan Caitra dan Asuji. Di dalam prasasti Taji (901 M) menyebutkan bahwa kabikuan parhyangan haji di Raja mempunyai kewajiban mempersembahkan *raga kamwang* setiap tahun.³³⁰

Pulihnya eksistensi Hindu di Jawa yang kemungkinannya adalah seperti yang diberitakan oleh prasasti Siwagerha mengenai perang perebutan takhta yang terjadi antara Rakai Pikatan melawan Rakai Walaing. Rakai Walaing sempat mendirikan pelbagai bangunan untuk lingga bagi Siwa dalam pelbagai aspeknya, sebagai upaya magis untuk menunjukkan bahwa ia berhak atas takhta kerajaan Mataram. Di bukit Ratu Baka itu memang ditemukan sebuah arca batu yang

³²⁹ H. Kern, "Het Sanskrit op eenen steen afkomstig (van Pereng), 277-268.

³³⁰ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 198.

digambarkannya sebagai sebuah arca Siwa Mahadewa menghancurkan Tripurantaka, tetapi keadaannya telah rusak dan juga ditemukan arca dewa-dewi yang saling berpelukkan seperti yang disebutkan dalam prasasti Tryamwakalingga.³³¹ Pendirian sebuah lingga oleh Rakai Walaing ini, menunjukkan bahwa aspek kepercayaan berkaitan dengan legitimasi kekuasaan seseorang yang hendak menjadi seorang raja. Dimana dipercayai bahwa dengan dibangunnya lingga untuk Siwa ini diharapkan kekuatan Siwa termanifestasi ke dalam tubuh dan tindakan yang dilakukan oleh sang raja.

Kedua belas prasasti yang menyebutkan nama Rakai Kayuwangi, hanya satu yang menyebutkan tentang kegiatan politik, lainnya berisi tentang penetapan *sima* untuk suatu bangunan suci, baik oleh raja sendiri maupun oleh seorang pejabat kerajaan atau pejabat daerah. Sebagian memang berupa batu *sima* yang berisi prasasti tentang penetapan suatu daerah *sima*. Prasasti yang memuat keterangan sejarah ialah prasasti Wuatan Tija sebelum tahun 802 Saka (880 M). Dikatakan bahwa Rakryan Manak dibawa oleh adiknya yang bernama Rakryan Landhayan, dan diturunkan di Tangar, tetapi, lalu membakar diri di Taas. Dyah Bhumiwijaya melarikan diri ke arah selatan, ke arah laut, dan sampai di Desa Wuatan Tija. Pejabat Desa Wuatan Tija menyelamatkannya dan ia diantarkan kembali kepada raja. Desa Wuatan Tija dianugerahkan kepada anaknya Dyah Bhumiwijaya itu, dilepaskan dari wilayah Samgat Wintri.³³²

³³¹ Casparis, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, 269.

³³² Bosch, "Transcriptie van een inscriptie uit Goenoeng Kidul", *OV*, (1926), 60.; Stutterheim, "Epigraphische aantekeningen. II. Een oorkonden van Rake Lokapala uit het Zuidergebergte", *TBG*, (1935a), 75: 420-467.

Pada prasasti prasasti Munggu Antan yang perlu dicatat adalah adanya nama Sang Hadyan Palutungan, adik Sang Pamgat Munggu, yang disebut sebagai istri dari yang diperdewakan di Pastika. Di dalam prasasti Wintang Mas A dan Wintang Mas B yang keduanya bertarikh 841 Saka (919 M), bahwa yang diperdewakan itu adalah seorang raja. Bhatara di Pastika dan *sang hyang dharmma* (bangunan suci) di Pastika sudah ada disebut di dalam beberapa prasasti Rakai Kayuwangi. Di dalam prasasti-prasasti itu dikatakan bahwa bangunan suci di Pastika itu ialah *dharmma* dari Rakai Weka pu Catura, yang kemudian naik tingkat menjadi Rakai Halu; mungkin sekali ia adik Rakai Kayuwangi, tetapi lahir dari selir (*binihaji*). Dengan perkataan lain, yang diperdewakan di Pastika itu mungkin sekali ialah ayah Rakai Weka pu Catura dan Rakai Kayuwangi, yaitu Rakai Pikatan.³³³

Prasasti-prasasti yang dituliskan pada masa Rakai Watukura Dyah Balitung tetap melanjutkan penetapan daerah *sima* seperti yang dilakukan pada masa-masa sebelum pemerintahannya. Namun, disini dapat dilihat perubahan orientasi kerajaan yang sebelumnya melakukan pembangunan bangunan-bangunan suci nampak jauh berkurang terlebih berdasarkan sumber arkeologis hanya percandian Loro Jonggrang saja yang tercatat pada masa pemerintahan Rakai Watukura Dyah Balitung sebagai bangunan suci kerajaan. Penetapan daerah Sima ini yang secara jelas tercatat pada Prasasti Kubu-kubu 827 Saka (905 M). Prasasti ini memberikan keterangan tentang pemberian anugerah raja kepada

³³³ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 167.

Rakryan Hujung dyah Mangarak dan Rakryan Matua Rakai Majawuntan berupa sebidang tanah tegalan di Desa Kubu-kubu yang dijadikan *sima*.

Di dalam prasasti Rukam diperingati perintah raja untuk menetapkan menjadi *sima* Desa Rukam yang masuk wilayah pusat kerajaan, bagi Rakryan Sanjiwana Nini Haji, karena desa itu pernah hancur oleh letusan gunung. Kewajiban *sima* itu adalah memberi persembahan kepada bangunan suci di Limwung dan membuat sebuah *kamulan*. Penghasilan pajak Desa Rukam sebanyak 5 *dharana* perak dan *pilih mas* (?) sebanyak 5 *masa* hendaknya dipersembahkan kepada bangunan suci di Limwung itu, dan penduduknya berkewajiban melakukan kerja bakti (*buncang haji*) untuk pengelolaan *kamulan*.³³⁴

Prasasti-prasasti di Jawa Tengah memasuki abad ke-10 M, memberikan beberapa keterangan tentang adanya upacara-upacara pada waktu tertentu. Misalnya, prasasti Sugihmanek (915 M), menyebutkan kewajiban pengelola *sima* di Tampuran untuk mempersembahkan *caru* bagi *bhatara* setiap hari. Pada prasasti ini juga disebutkan bahwa *kabikuan* diwajibkan mempersembahkan emas sebanyak dua *ku* untuk pembelian dupa bagi pemujaan Bhatara di-Raja yang harus dilakukan pada tiap bulan Caitra. Sumbangan dalam bentuk yang sama juga harus diberikan pada setiap bulan Asaji.³³⁵

Selain prasasti Kwak I (879) yang telah dikemukakan diatas, hal mengenai pengelolaan *sima* juga terdapat di prasasti Cungrang (929 M). Prasasti Cungrang menyebutkan agar hasil sawah yang dijadikan *sima* dapat digunakan untuk

³³⁴ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 172.

³³⁵ Boechari, Candi dan Lingkungannya, *PIA I*, (Jakarta: Puslit Arkenas, 1980): 322-323.

membiyai setiap bulan (*katigapratimasa*) dan untuk persembahan *caru* setiap hari (*nicaru pratidina*). Prasasti dari masa yang sama, yakni Gulung-gulung (929 M) menyebutkan kewajiban suatu *sima* untuk memberi persembahan kepada Sang Hyang Kahyangan di Panawan berupa seekor kambing dan barang lainnya. Persembahan ini diberikan pada saat melakukan pemujaan terhadap *bhatara* di tempat itu yang diadakan setahun sekali. Prasasti yang sama juga menyebutkan kewajiban pengelola *sima* di sejumlah desa untuk memberikan persembahan kepada Sang Hyang Prasada di Hemad untuk pemujaan kepada *bhatara* dua kali setahun (*angken bisuwa*).³³⁶

Berdasarkan keterangan-keterangan yang diberikan oleh prasasti Kwak I (879 M), prasasti Sugihmanek (915), prasasti Cungrang (929 M), dan prasasti Gulung-gulung (929 M) telah memperlihatkan bahwa upacara-upacara tertentu dilakukan secara teratur menurut kebiasaan atau perhitungan kalender secara tetap upacara yang dilakukan setiap hari (*pratidina*), tiap bulan (*pratimasa*), dua kali setahun (*angken bisuwakala*) yang biasanya diselenggarakan pada setiap bulan Caitra dan Asuji (*angken bisuwa caitrasuji*) dan sekali setahun pada bulan tertentu, misalnya Asuji (*angken asuji masa*), Bhadra (*angken purnama ning bhadrawada*) dan Kartika (*anken karttika maæa*).³³⁷

Dalam hal upacara siklus panen, pelaksana utamanya adalah masyarakat desa sehingga tidak banyak yang diketahui dari sumber-sumber tertulis. Pengetahuan hal ini hanya diperoleh dari sumber-sumber etnografi atau cerita rakyat. Dimana upacara siklus penanaman bersumber pada kepercayaan asli yang

³³⁶ Boechari, Candi dan Lingkungannya, *PIA I*, (Jakarta: Puslit Arkenas, 1980): 323.

³³⁷ Boechari, Candi dan Lingkungannya, *PIA I*, (Jakarta: Puslit Arkenas, 1980): 326.

tampaknya tidak hanya di Jawa, tetapi juga daerah-daerah lain di Indonesia yang mempraktikkan kehidupan bertani.³³⁸ Nampaknya mengenai hal itu juga berlaku bagi masyarakat *mainland* Asia Tenggara, dan juga pola itu diterapkan untuk berbagai tempat di dunia yang mempraktikkan kehidupan bertani.

Untuk kasus Jawa, dapat diperhatikan terdapat unsur Hindu dengan penyebutan Dewi Sri, yakni istri Dewa Wisnu. Dewi Sri dipercaya mewakili gagasan tentang kematin, kehidupan kembali, dan pertumbuhan biji padi. Proses kematiannya mewujud ke dalam biji padi ketika di tanam ke dalam tanah, kemudian ia menjumpai Wisnu (yang dilahirkan kembali sebagai air) dan kemudian kawin. Pertemuan keduanya itu (padi dan air) mengakibatkan munculnya kehidupan baru yang membawa pertumbuhan selanjutnya kembali masuk ke dalam tanah. Demikianlah perputaran berjalan terus-menerus.³³⁹

Sejak kapan kepercayaan kepada Dewi Sri muncul tidak diketahui dengan pasti. Kemungkinan tradisi ini muncul pada masa pemerintahan Mataram di Jawa Tengah karena pada masa ini simbol-simbol yang mewakili tokoh ini tampaknya tidak ada hubungannya dengan padi. Hubungan antara peran tokoh ini dengan tumbuhan padi baru diketahui dalam kitab *Tantu Panggelaran* yang disusun sekitar abad ke-15 dan ke-16. Dalam kitab ini biji-bijian dan tumbuhan tidak dinyatakan secara langsung berasal dari Dewi Sri, tetapi dari tembolok burung miliknya. Beberapa arca membawa setangkai padi dan diduga sebagai Dewi Sri atau Laksmi memang ditemukan, juga temuan berupa miniatur lumbung dengan

³³⁸ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 198.

³³⁹ N. C. van Setten van der Meer, *Sawah Cultivation in Ancient Java: Aspects of Development During the Indo-Javanese Period, 5th to 15th Century*. (Canberra: Australian National University, 1979), 103.

tulisan “Sri” didapatkan di beberapa tempat di Jawa Timur, tetapi bagaimana hubungan antara temuan-temuan itu dengan peranan Dewi Sri sebagai dewi padi belum diketahui secara memuaskan. Meskipun demikian, terdapat kemungkinan bahwa pemujaan dewi Sri sebagai dewi padi bersumber dari kepercayaan awal tentang peranan tokoh perempuan sebagai simbol kesuburan.

Kepercayaan awal masyarakat yang hidup dengan corak pertanian memang menjadi perhatian yang cukup serius, terkait dengan struktur masyarakatnya yang begitu hierarkis dengan pembagian kelompok kerja yang lebih rumit. Selain itu perlu juga dipahami kembali dengan peranan *shaman* atau dukun atau yang biasa dipahami sebagai tokoh spiritual pada masa kesukuan. Dimana peranan itu terkait juga dengan kegiatan spiritual dalam proses penanaman, hal yang juga terjadi di peradaban lain yang menerapkan budaya masyarakat pertanian. Di dalam proses kegiatan ritual yang berkaitan dengan siklus penanaman, secara jelas diungkapkan tokoh-tokoh yang dianggap dapat dijadikan ‘penolong’ dan ‘penjaga’ dari setiap kegiatan mereka dan umumnya adalah pemujaan tersebut terhadap roh leluhur yang dimanifestasikan dalam bentuk arca, baik yang dibuat menggunakan kayu ataupun dipahat dengan batu, meskipun ada pula yang membentuk lingga-lingga pemujaan yang ditujukan untuk mendapatkan bantuan dari roh leluhur agar yang mereka kerjakan agar berhasil dan mendapatkan keberkahan dengan rangkaian kegiatan spiritual. Meskipun begitu, untuk kasus Jawa ini belum dapat diketahui secara pasti mengenai deskripsi kegiatan spiritual masyarakatnya terutama dalam proses ritual yang berkaitan dengan siklus pertanian.

Kepercayaan lokal di masa ini tidak begitu banyak diketahui, akan tetapi yang perlu dipahami bahwa candi bukanlah tempat pemakaman, melainkan sebuah kuil yang digunakan untuk tempat memuja para dewa. Melalui arca-arca dewa itulah arwah nenek moyang dihadirkan dalam upacara-upacara keagamaan dimana landasan itu telah dimulai pada masa prasejarah³⁴⁰:

... seorang kepala suku, sebagai *primus inter pares* yang terpilih, harus dapat menunjukkan kelebihanannya di atas para anggota masyarakat yang ia ketuai. Salah satu cara ialah dengan menyelenggarakan *feast of merit*, paling tidak satu kali dalam hidupnya. Seluruh kekayaan yang telah ia kumpulkan ia tumpahkan dalam pesta jasa itu, agar dapat dinikmati oleh rakyatnya dan dengan demikian melimpah menjadi berkah dan sumber kebahagiaan yang abadi. Sebagai “tanda jasa”, kepala suku itu berhak mendirikan sebuah menhir. Memilih batunya dan memancangkannya nanti di tanah lapang di tengah desa dilakukan dengan segala macam upacara, yang merupakan bagian terakhir dari pesta jasa tadi.

Setelah kepala suku yang sudah berjasa itu meninggal, maka menhir, sebagai lambang jasanya, berubah menjadi lambang dari dirinya. Kenangan dan penghargaan terhadapnya kemudian menjadi pemujaan terhadap dirinya yang masih tetap dianggap sebagai pelindung desa dan pembimbing masyarakatnya. Dengan upacara-upacara tertentu, rohnya dapat turun ke dalam menhir untuk langsung berhubungan dan disembah oleh para pemujaannya.

Keterangan-keterangan yang berkaitan dengan ragam aktivitas kegiatan ritual yang dilakukan selama periode abad ke-9 hingga abad ke-10 di Mataram,

³⁴⁰ R. Soekmono, *Candi, Fungsi, dan Pengertiannya* (disertasi), (Depok: FSUI, 1974), 335-336.

tentu tidak akan mengalami banyak perubahan terkait dengan benda budaya yang digunakan, tempat dilaksanakannya aktivitas ritual dan waktu pelaksanaannya. Kemungkinan perubahan kegiatan aktivitas ritual itu tidak banyak terjadi perbedaan hingga kedatangan agama Islam. Sehingga dapat diperkirakan sejak masuknya ajaran Hindu-dan Buddha atau boleh jadi dari periode sebelum kedatangan budaya India, perubahan-perubahan itu tidak pernah terjadi secara signifikan.

Akan tetapi, dari berbagai kegiatan yang berkaitan dengan aktivitas spiritual di Jawa yang paling kentara adalah mengenai upacara penetapan *sima* seperti yang telah dibahas diatas. Deskripsi mengenai upacara penetapan *sima* dapat diidentifikasi menjadi 10 jenis kegiatan³⁴¹: (1) pemberian *pasek-pasek*; (2) meletakkan saji-sajian untuk upacara; (3) makan minum bersama; (4) melakukan aktivitas yang tidak diketahui maksudnya yang disebut dengan istilah *makawhita* dan *makamwang*; (5) duduk bersama mengelilingi *watu sima* dan kalumpang dengan posisi menurut aturan tertentu; (6) memotong ayam dan memecah telur yang dilakukan oleh Sang Makudur; (7) menyembah kepada Sang Hyang Watu Sima dan Watu Kalumpang; (8) peserta upacara “menambah daun” masing-masing; (9) pertunjukan kesenian; dan (10) kutukan terhadap pelanggar ketentuan *sima* di kemudian hari.

Keseluruhan unsur-unsur upacara di atas tidak semuanya ditulis dalam setiap prasasti, juga tata urutannya tidak selalu persis sama. Namun demikian, ada bagian-bagian pokok yang jelas menunjukkan bahwa yang satu harus didahulukan

³⁴¹ Timmbul Haryono, “Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima”, *Majalah Arkeologi*, III (1980), 1-2:41-42.

daripada yang lain. Pemberian *pasek-pasek*, misalnya, selalu ditempatkan pada urutan pertama dan pembacaan kutukan kepada pelanggar pada urutan terakhir. Dapat diasumsikan urutannya, tahap-tahap di atas merupakan aturan baku, terutama tahap awal, pemberian *pasek-pasek*, tahap tengah, duduk bersama, mengelilingi *watu sima*; dan tahap akhir, pembacaan kutukan.³⁴² Kegiatan dan unsur-unsur dari pelaksanaan upacara sudah tentu tidak terlalu banyak mengalami perubahan dari urutan-urutannya. Meskipun kelak terdapat budaya-budaya yang datang dan dianggap merubah tatanan yang telah ada, tetapi perubahan itu nampak tidak begitu besar signifikansinya, dan kecenderungan pola-pola kegiatan ritual disetiap tempat memiliki urutan-urutan yang sama dan disesuaikan dengan daerah setempat, sehingga kebudayaan baru yang masuk akan mencoba melakukan adaptasi dengan lingkungan setempat.

Hal lain yang dapat diperhatikan adalah mengenai penggunaan sihir atau tenung. Meskipun hal ini disebutkan dalam sumber tertulis masa Majapahit terutama dalam kitab hukum *Kutaramanawa*, dan Kitab *Calon Arang*, yang tidak tertuliskan dengan jelas bagaimana tindakan-tindakan itu dijelaskan. Di dalam kegiatan ritual terutama lebih menonjolkan peranan masyarakat desa. Hal ini tercermin pada upacara penetapan sima.³⁴³ Bagi kalangan istana, kegiatan ritual tidak begitu terlihat dan memberi kecenderungan bahwa kalangan istana hanya memberikan fasilitas bagi kegiatan ritual masyarakat yang kemungkinan memiliki tujuan-tujuan politis tertentu.

³⁴² Urutan-urutan ini secara lengkap dibahas oleh Haryono, "Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima", 38-41.

³⁴³ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 209.; untuk kitab *Kutaramanawa*, lihat Slametmuljana, *Perundang-undangan Majapahit*, (Jakarta: Bratara, 1967), 108.; dan kitab *Calon Arang*, lihat Poerbatjaraka, *Kapustakaan Djawi*, (Jakarta: Djambatan, 1964), 57-59.

Kegiatan pemberian fasilitas ini terutama untuk kebutuhan legitimasi sang raja dan untuk menempatkan posisi mereka tetap dalam kalangan suprastruktur dalam masyarakat melalui kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan ritual keagamaan. Hal ini dapat diperhatikan pada masa-masa ketika terjadi perubahan kekuasaan yang diawali ke tangan Rakai Watukura Dyah Balitung dan hal itu terjadi hingga masa Majapahit. Ketika raja tidak begitu memperhatikan urusan-urusan keagamaan, dalam hal ini ritus-ritus yang termasuk ke dalam nilai dan norma yang telah dibentuk oleh masyarakat, maka konflik sosial kerap terjadi dan membawa kepada instabilitas politik. Sebagaimana yang terjadi juga dengan peradaban-peradaban lain ketika terjadi masa instabilitas politik.³⁴⁴

Jika didasari oleh beberapa sumber yang dikemukakan diatas, setidaknya dapat diambil suatu kesimpulan jika melihat pada perkembangan ajaran Buddha, bahwa Jawa Tengah terdapat beberapa jenis aliran Buddha diantaranya tradisi Hinayana; Mulasarvastivada, tradisi Mahayana; Caitya, Yogacharya, dan tradisi Tantrayana; Vajrayana dan Mantrayana serta ajaran Buddha yang ditradisi lokal dari India selatan yang masuk ke Pulau Jawa dan diperkirakan pada abad ke-5 M melalui peranan serikat dagang dengan bukti bangunan gua yang ditemukan di Dieng. Selain itu yang perlu diperhatikan disini, bahwa identitas lokal tidak pernah hilang sama sekali ketika budaya India masuk ke Pulau Jawa, dan bahkan kedudukannya cenderung setara jika memperhatikan sumber-sumber dan data-data arkeologis yang telah ditemukan.

³⁴⁴ Sebagai contoh adalah instabilitas politik di Cina yang meninggalkan ajaran-ajaran tradisional. Lihat Bab II bagian Mengapa Kebudayaan India Lebih Berpengaruh dibandingkan Cina di Asia Tenggara.

4.6. Pulau Bali

Di dalam kronik Cina, Bali ditranskripsikan sebagai P'o-li yang memiliki nama keluarga Kaundinya datang ke Cina pada abad ke-6 M.³⁴⁵ Pulau Bali, mulai abad ke-8 atau ke-9 M, memperlihatkan tanda-tanda Buddhisme yang berasal dari Jawa atau Sumatra, tetapi juga sumbangan langsung dari India. Tidak lama sebelum Sindok naik takhta di Jawa, di Bali, tampak muncul sumber-sumber pertama yang bertanggal. Prasasti-prasasti tahun 896 dan 911 M tidak menyebutkan nama raja, namun yang dari tahun 914 M memuat nama adhipati Sri Kesariwarma.³⁴⁶ Tahun berikutnya muncul yang pertama dari prasasti-prasasti Ugrasena (915-939 M), yang memerintah di Simhamandawa atau Simhadwalapura. Prasasti-prasasti itu mengungkapkan suatu masyarakat Hindu-Bali, lepas dari Jawa, yang memakai dialek khusus pulau itu dan memeluk sekaligus Sivaisme dan Buddhisme.³⁴⁷

Penyebutan nama Dva-pa-tan yang terletak di sebelah timur Ho-ling memiliki adat istiadat yang hampir sama dengan Ho-ling. Setiap bulan tanaman padinya dapat dituai, penduduknya menulis di atas daun *patra*. Mayatnya diberi perhiasan emas dan ke dalam mulutnya dimasukkan sepotong emas kemudian

³⁴⁵ Pelliot, "Deux itinéraires de Chine en Inde", 283.; Stutterheim, "Note on Cultural Relations between South India and Java," *TBG*, (1939), 79: 83.; prasasti-prasasti itu mengungkapkan bahwa Purnawarman membicarakan tentang ayah dan kakaknya yang belum diketahui namanya, melakukan ritus-ritus aliran Brahmanisme, dan menekuni pekerjaan irigasi di dalam kerajaannya. Dua dari prasasti itu menggambarkan jejak telapak-telapak kakinya. Dimana ada pendapat bahwa prasasti itu sebagai lambang penguasaan daerah bogor dimana prasasti itu ditemukan, lihat Stutterheim, "Oudheidkundige aanteekeningen. XXVIII. De voetafdrukken van Purnawarman" *BKI*, (1932a), 89: 288.

³⁴⁶ Damais, "Études balinaises. I. La colonnette de Sanur", *BEFEO*, (1951), 44 (1): 121-128.; Damais, "Liste des principales inscriptions datees de l'Indonesie", 82-83.

³⁴⁷ Goris, "Enkele mededeelingen nopens de oorkonden gesteld in het Oud-balisch", *Djawa*, (1936), 16: 88-101.

dibakar dengan bau-bauan yang harum.³⁴⁸ Jika penempatan Dva-pa-tan sebagai Bali benar, maka tidak diragukan lagi jika memahami struktur masyarakat Bali sebagai masyarakat yang bercorak agraris seperti yang juga terjadi di Pulau Jawa. Beberapa masyarakat Bali juga menggantungkan kehidupannya dari perdagangan antar pulau dan menerapkan sistem ladang yang telah lama berkembang pada masa pra-aksara sebelum pola agraris yang menerapkan sistem pertanian berpola sawah yang memanfaatkan sistem irigasi dipahami oleh masyarakat. Akan tetapi, nampaknya di Bali di dominasi oleh masyarakat yang sebagian besar terbentuk oleh corak agraris dengan pola sawah sehingga mereka menerapkan sistem hierarki yang cukup rumit seperti di Jawa tidak diragukan lagi kebenarannya.

Pulau Bali, mulai abad ke-8 atau ke-9 M, memperlihatkan tanda-tanda Buddhisme yang diperkirakan berasal dari Jawa atau Sumatra, tetapi juga sumbangan langsung dari India.³⁴⁹ Meskipun aktivitas perdagangan dan pelayaran di Bali tidak menjadi suatu hal yang mustahil, akan tetapi jika melihat perkembangannya, Pulau Bali sendiri tidak terlepas dari situasi politik yang terjadi pada tetangganya di sebelah barat (Pulau Jawa). Jika dideskripsikan dengan baik mengenai prasasti Kubu-kubu tentang penaklukan ke timur oleh Rakai Watukura Dyah Balitung bahwa Bali juga termasuk wilayah yang ditaklukkannya, maka tidaklah mengherankan jika pengaruh-pengaruh dari Jawa masuk ke Bali dan nampaknya pengaruh dari Jawa tidak nampak mendominasi. Karena jika melihat struktur masyarakatnya, Bali dan Jawa memiliki kemiripan-kemiripan dimana masyarakat di kedua pulau ini sebagian besar menerapkan

³⁴⁸ Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 21.

³⁴⁹ Goris, "Enkele mededeelingen nopens de oorkonden gesteld in het Oud-balisch", 88.

sistem bercocok tanam dengan pola persawahan. Meskipun Bali ditaklukan secara politis oleh Jawa, akan tetapi di dalam struktur masyarakatnya tidak mengalami banyak perubahan yang berarti dan hanya sekedar perubahan di dalam penamaan suatu golongan masyarakat saja. Meskipun begitu, Bali nampaknya memiliki corak tersendiri yang cenderung sedikit berbeda dari Jawa di dalam pemberian gelar jabatan pada struktur birokrasinya, meskipun terdapat kemiripan, namun perbedaan di dalam penyebutan tentu tetap ada.

Prasasti-prasasti yang memuat nama raja Udayana (Dharmodayanawarmadewa) dan ratu Mahendradatta (Gunapriyadharmapatni) yang merupakan putri Makutawamsawardhana, cucu Pu Sindok. Perkawinan dengan orang Jawa itu mengakibatkan masuknya Hinduisme ke Bali, masuknya kebudayaan Jawa, dan terutama Tantrisme. Hasil lainnya adalah kelahiran Airlangga pada tahun 1001 M.³⁵⁰ Penemuan tablet tanah liat dalam huruf Pra-Nagari pada abad ke-7 hingga abad ke-8 M yang disertai dengan tulisan mantra-mantra Buddhis memberikan petunjuk bahwa ajaran Buddha telah masuk ke Pulau Bali. Lebih dari itu, disini dapat diperhatikan bagaimana tradisi Tantrayana terutama cabang Mantrayana masuk ke pulau Bali. Ajaran ini terutama disebarkan oleh biksu-biksu Buddhis melalui jalur perdagangan dan tentunya disertai pula dengan semangat missionaris mereka. Adapun itu mengenai prakteknya seperti semangat penyebaran ajaran Buddha dari tradisi Mahayana yang mau berkompromi dan rela mengalami fase de-Buddhaisasi sehingga ajaran Buddha

³⁵⁰ Poesponegoro & Notosusanto (ed.), *SNI II*, 325.

dapat diterima oleh masyarakat Bali, yang terutama berkembang di daerah Tatiapi, Pejeng, Tampaksiring dan Buleleng.

Prasasti-prasasti yang ditemukan di Bali dengan menggunakan bahasa Bali kuno terutama yang terletak di Tampaksiring dan Pejeng menunjukkan suatu ciri khas Bali. Prasasti-prasasti ini menunjukkan bahwa Bali bukanlah negeri yang didominasi oleh Jawa dan menerima secara utuh kebudayaan pendatang. Karena dari prasasti-prasasti yang ditemukan di Tampaksiring dan Buleleng dengan menggunakan aksara Bali kuno, secara tidak langsung memberikan deskripsi yang sedikit tegas tentang Bali. Masyarakat Bali adalah masyarakat yang dibentuk berdasarkan kultus masyarakat persawahan dengan stratifikasi sosial mereka yang ketat dan memiliki kecenderungan tidak menerima budaya pendatang jika budaya itu tidak mau menyesuaikan diri dengan tradisi-tradisi lokal mereka. Oleh karena itu di dalam temuan prasasti berbahasa Bali kuno dapat terlihat unsur-unsur aksara Jawa yang diadopsi ke dalam aksara Bali kuno.

Berdasarkan keterangan yang diberikan oleh prasasti-prasasti tertua terutama yang bertarikh 882 M tertulis tentang perintah kepada tiga orang bhiksu supaya membangun pertapaan dan pesanggrahan di daerah perburuan bukit Kintamani. Pertapaan ini serupa dengan yang ditemukan di Jawa Tengah pada masa Rakai Pikatan. Pertapaan ini dibangun dengan fungsi yang sama di Jawa Tengah yaitu, ditujukan untuk mereka yang telah mengundurkan diri ke hutan atau tempat sunyi lain untuk menjalankan tingkatan hidup ketiga yang merupakan ajaran dari Hindu. Memang jika melihat penamaan dari bhiksu-bhiksu itu di duga merupakan pendeta dari ajaran Siwa, (Siwakangsita, Siwanirmmala, dan

Siwaprajna). Namun perlu diragukan pula jika pertapaan dan pesanggrahan yang dibangun hanya ditujukan sebagai kalangan Hindu saja namun bukan berarti ajaran Buddha tidak ada di Pulau Bali, karena dari penyebutan gelar bhiksu adalah penyebutan bagi para pemuka agama dari kalangan ajaran Buddha sedangkan bagi ajaran Hindu para pemuka agama biasa disebut dengan para Brahmana. Tidak ada bukti yang menunjukkan apakah ajaran Buddha dan Hindu telah mengalami fase sinkretisme di Bali sebagaimana yang tertuang di dalam prasasti Abhayagirivihara di Jawa Tengah.

Keterangan selanjutnya yang didapatkan dari prasasti yang bertarikh 896 M berisi perintah (pemberian izin) kepada *nayakan praddhana kumpi* Ugra dan *bhisku* Widyaruwana agar membangun sebuah kuil untuk Hyang Api di Desa Banwa Bharu. Sedangkan prasasti dari tahun 911 M berisi tentang pemberian izin kepada penduduk (*anak banwa*) Desa Turunan untuk membangun kuil bagi Bhatara da Tonta. Pembuatan kuil juga disebutkan di dalam kedua prasasti ini namun tujuan dari pembuatan kuil itu sendiri bagi penyebutan Hyang Api dan Bhatara da Tonta belum dapat teridentifikasi dengan jelas. Prasasti selanjutnya berangka tahun 833 S (911 M) berisi perihal orang Desa Air Rawang yang tinggal di daerah Desa Turunan memberikan penghormatan kepada Bhatara da Tonta. Dari keterangan beberapa prasasti ini tentang pendirian kuil dan pertapaan, nampaknya ditujukan untuk pemujaan bagi dewa-dewa setempat (Bhatara da Tonta, Hyang Api, Ida Hyang). Di bagian akhir prasasti tentang perihal Desa Air Rawang, dimuat sumpah kutukan (*sapatha*) kepada mereka yang melanggar keputusan tersebut dan akan menjelma sampai tujuh kali (*ping pitu ya*

mangjanma). Kutukan yang tertera pada prasasti adalah sebagai bentuk dari penerapan ajaran Buddha tradisi Tantra terutama aliran Mantrayana yang nampaknya telah berkembang di Bali pada abad ke-9 M.

Perkembangan tradisi Tantra ini nampaknya berasal dari Pulau Jawa yang telah berkembang sebelumnya pada pertengahan abad ke-9 M. kemunculan Tantra sendiri ditunjukkan dengan susunan trio candi – candi Borobudur-Pawon-Mendut dan susunan trio candi – Candi Sewu-Bubrah-Lumpang masing-masing merupakan satu kesatuan yang mewakili konsep “tiga badan” (*trikaya*) yaitu Dharmakaya, Sambhogakaya dan Nirmanakaya yang termuat dalam ajaran Buddhisme Mantrayana.³⁵¹ Dari beragam temuan prasasti yang berkaitan dengan Singhamandawa, nampaknya pembangunan kuil-kuil diserahkan kepada para bhiksu. Memang masih terjadi permasalahan mengenai gelar bhiksu ini, apakah bhiksu ini adalah penganut ajara Buddha atau bhiksu yang dimaksud disini adalah penganut ajaran Siwa. Namun perlu kembali lagi kepada prasasti Kubu-kubu tentang ekspedisi ke timur yang dilakukan oleh Rakai Watukura Dyah Balitung, jika benar identifikasi salah satu wilayah taklukannya adalah Bali, maka tidak meragukan lagi jika bhiksu yang dimaksud disini adalah bhiksu yang memahami ajaran Buddha terutama ajaran tradisi Tantra dan ajaran Siwa yang telah berkembang di Jawa hingga abad ke- 9 M.

Dengan begitu, nampaknya telah ada ajaran-ajaran dari India baik Hindu maupun Buddha telah bersinkretisme dengan kepercayaan-kepercayaan lokal di Bali. Keterangan-keterangan prasasti dari Singhamandawa terkait dengan

³⁵¹ Lihat Bab IV tentang Pulau Jawa.

penetapan daerah bebas pajak memiliki prosesi dan ketentuan yang hampir serupa dengan yang terjadi di Jawa. Hal lain yang menguatkan identifikasi masyarakat Bali sebagai masyarakat dengan konsep kesatuan masyarakat agraris dengan pola sawah pada umumnya adalah sistem pembagian kerja yang terstruktur dengan cukup baik. Hal serupa juga terjadi di Jawa dimana sistem pembagian kerja dengan struktur yang kompleks dan rupanya Bali seolah-olah sebagai prototipe Jawa. Karena memang disadari hubungan yang saling mempengaruhi antara Jawa dengan Bali telah lama dilakukan terutama pada masa perundagian ketika penyebaran artefak budaya Dong Son dan Sa Huynh di Kepulauan Nusantara, termasuk penyebarannya di Pulau Bali.

Sedikit berbeda dengan prasasti yang berasal dari Singhamandawa, prasasti-prasasti yang diperoleh dan diidentifikasi memiliki kaitan dengan nama wangsa Warmadewa nampaknya lebih jelas mencirikan ajaran-ajaran Hindu. Jika didasari oleh tugu yang ditemukan di Malatgede dan di Belanjong, bahwa masyarakat Bali yang dipengaruhi oleh wangsa Warmadewa terbagi menjadi dua tipe masyarakat: masyarakat yang terletak di daerah pedalaman yang di dasari oleh tugu Malatgede, dan pesisir yang didasari oleh tugu Belanjong. Sehingga tentulah ada dua karakteristik masyarakat yang berbeda; disatu sisi terbentuk oleh karakter agraris dengan pola sawah, sedangkan disisi lain terbentuk oleh karakter masyarakat pesisir.

Jika didasari oleh prasasti-prasasti yang ditemukan dan beberapa temuan artefak yang diduga berkaitan dengan dinasti Warmadewa, bahwa ajaran Hindu cukup dominan pada masa pemerintahan dinasti Warmadewa. Hal ini dapat

terbaca dari isi prasasti-prasasti yang diduga berkaitan dengan dinasti Warmadewa, terutama adalah prasasti yang menjelaskan tentang raja Tabanendra yang digantikan oleh Indra Jayasingha Warmadewa pada 959 M. Pada prasasti ini disebutkan pembuatan telaga yang diidentifikasi dengan pemandian Tirta Empul di daerah Tampaksiring. Selain itu beberapa prasasti selanjutnya yang memberikan penjelasan tentang para raja yang dicandikan termasuk Udayana yang dicandikan di Banuwka di sebelah utara Gunung Kawi, Tampaksiring. Prosesi mencandikan raja yang telah mangkat telah ditemukan pada masa sebelumnya di Jawa Tengah dan menjadi ciri dari ajaran Hindu di Jawa yang tetap bertahan pada periode-periode selanjutnya hingga pulau Jawa dibawah kekuasaan Majapahit.

BAB V

KESIMPULAN

Kerangka yang digunakan pada bagian ini adalah kerangka yang diusulkan oleh Steward berdasarkan kasus –kasus yang dikajinya terhadap sejumlah peradaban kuno yang tumbuh atas dasar perekonomian agraris (*early agricultural civilization*). Model Steward ini, juga digunakan oleh Supratikno Rahardjo ketika membahas tahapan-tahapan perkembangan peradaban Jawa.¹ Di dalam bagian ini, tahapan-tahapan perkembangan yang dibahas dalam cakupan yang lebih luas, yaitu Kepulauan Nusantara. Tahapan-tahapan perkembangan yang diajukan oleh Steward memang melakukan kajian tentang peradaban yang terjadi pada masyarakat agraris dan tidak mengkaji tentang masyarakat yang berkembang di daerah pesisir. Akan tetapi, model Steward tentang tahapan perkembangan dapat dilakukan pula untuk mengkaji Kepulauan Nusantara, meskipun perkembangan peradaban di Kepulauan Nusantara memiliki pola tahapan yang tidak hanya terdapat masyarakat agraris saja, tetapi juga masyarakat pesisir.

Model yang digunakan oleh Steward untuk memisahkan tahapan perkembangan peradaban atas dasar perekonomian agraris, juga dapat berlaku bagi masyarakat atas dasar perekonomian perdagangan. Namun sebelum mengklasifikasikan tahapan perkembangan masyarakat di Kepulauan Nusantara, perlulah diperhatikan rumusan yang dibuat oleh steward²:

¹ Rahardjo, *Peradaban Jawa*.

² Steward, *Theory of Culture Change*, 186.

“...the present chapter utilizes the emergence of new levels of organization as the criterion of eras (farm villages or incipient agriculture, amalgamation of villages into small states or formative, the state being achieved by the end of the era, regional-florescent state, and multistate empires based on conquest.”

Keseluruhan tahapan perkembangan yang dikemukakan Steward, tidak semua dapat berlaku bagi peradaban di Kepulauan Nusantara. Dari keempat periode di atas hanya ada dua tahapan perkembangan yang relevan untuk dikaji; tahapan pembentukan (*Formative*), serta tahap perkembangan regional dan keemasan (*Regional-Florescent*). Namun, tidak semua dari tahapan ini dapat berlaku untuk seluruh wilayah di Kepulauan Nusantara. Di bawah ini akan diklasifikasikan setiap tahapan berdasarkan model yang diajukan oleh Steward,³ sedangkan di dalam penyusunannya menggunakan kriteria yang sebelumnya telah diurutkan oleh Supratikno Rahardjo.⁴ Hal ini dilakukan agar memudahkan untuk mengidentifikasi tahapan yang terjadi pada peradaban Kepulauan Nusantara.

Perkembangan peradaban-peradaban Kepulauan Nusantara dapat dikaji berdasarkan tahapan perkembangan yang dilakukan oleh model Steward. Dengan menggunakan kerangka yang diberikan oleh Steward, tahap perkembangan masyarakat dapat diketahui dari sebelum periode Pembentukan atau periode pertanian awal (*incipient agriculture*) yang telah dimulai pada masa sebelum pengenalan budaya Dong Son dan Sa Huynh dan berakhir pada masa pengenalan benda-benda kebudayaan yang berasal dari Dong Son dan Sa Huynh. Meskipun tidak semua tempat di Kepulauan Nusantara telah dipengaruhi oleh kebudayaan

³ Steward, *Theory of Culture Change*, 191-197.

⁴ Rahardjo, *Peradaban Jawa*, 404-406.

Dong Son atau pun Sa Huynh. Sehingga akan mempengaruhi tahapan-tahapan perkembangan peradaban di Kepulauan Nusantara. Meskipun model dari tahapan perkembangan yang dilakukan oleh Steward ditujukan bagi peradaban yang menggunakan dasar ekonomi agraris, namun tidak menutup kemungkinan jika penerapan model steward juga digunakan bagi peradaban yang menggunakan dasar ekonomi non-agraris. Di Kepulauan Nusantara tidak semua iklim-iklim budaya menggunakan dasar ekonomi agraris, sehingga di dalam mencocokkan ciri-ciri peradaban-peradaban di Kepulauan Nusantara tentu tidak akan semua mengikuti ciri-ciri yang diberikan oleh Steward. Karena akan ada keterangan yang tidak diberikan oleh Steward tetapi ciri-ciri itu terdapat di dalam Kepulauan Nusantara. Di bawah ini akan dideskripsikan tahap-tahap perkembangan yang diajukan oleh Steward dengan menggunakan perkiraan struktur politik yang terjadi di Mataram. Alasan pengambilan struktur politik Mataram adalah bahwa Mataram adalah kesatuan politik yang penarikannya paling jelas dari segi politik dibandingkan dengan kesatuan politik lain. Meskipun terdapat Sriwijaya, namun Mataramlah yang lebih bersesuaian dengan model yang ditawarkan oleh Steward.

Pada Tahapan Pembentukan peradaban Asia Tenggara jika menggunakan model yang diberikan oleh Steward mengenai pembuatan teknologi dasar, yakni anyaman, gerabah, tenun, metalurgi dan bangunan dipengaruhi oleh persebaran kebudayaan Dong Son dan Sa Huynh yang terjadi sejak \pm 200 SM. Persebaran kebudayaan Dong Son dan Sa Huynh di duga telah mempengaruhi masyarakat Kepulauan Nusantara melalui pengolahan logam baik besi ataupun perunggu. Dikembangkannya kebudayaan pengolahan logam di Kepulauan Nusantara

membuat perubahan dan dijadikan sebagai transisi masyarakat dengan bentuk kesukuan ke arah masyarakat semi-kerajaan dengan sistem pembagian kerja yang lebih kompleks lagi dengan adanya kelompok undagi. Selain itu pengolahan besi yang mengakibatkan kepada peningkatan pengolahan lahan sebagai modal utama dalam meningkatkan populasi menuju masyarakat besar, sebagaimana nanti di alami oleh terutama masyarakat dengan iklim budaya yang menerapkan sistem masyarakat agraris, meskipun hingga abad ke-10 M hanya beberapa yang berhasil mencapainya (Pulau Sumatra dan Pulau Jawa). Terkait dengan teknologi yang digunakan merupakan bentuk kearifan lokal setiap iklim budaya yang telah dipengaruhi oleh kebudayaan Dong Son dan Sa Huynh, termasuk ke dalam arsitektur serta karya seni yang bersifat keagamaan. Meskipun saling bertumpang-tindih dengan fase Indianisasi yang memiliki corak tersendiri dari setiap iklim budaya nampaknya telah terjadi pula beragam akulturasi yang terjadi pada masyarakat Kepulauan Nusantara, dimana terdapat gaya India di satu sisi, di sisi lain terdapat bentuk kearifan lokal yang masih dipertahankan.

Data tentang kependudukan tidak begitu diketahui, namun pertumbuhan pasti terjadi; ditandai oleh terbentuknya komunitas yang didasari oleh persamaan budaya mulai menunjukkan eksistensinya, baik sebagai kesatuan politik yang bercorak agraris ataupun kesatuan politik yang bercorak maritim. Kesatuan politik itu pada gilirannya akan saling mempengaruhi satu dengan yang lainnya hingga menuju kearah perebutan hegemoni, baik secara politik maupun ekonomi. Kesatuan politik yang pada akhirnya membentuk kerajaan-kerajaan kecil yang berdiri sendiri saling bersaing, namun tidak terjadi pendudukan langsung terhadap

pesaingnya hal ini terjadi hingga \pm 500 M, sehingga tidak mempengaruhi perubahan pada struktur sosial. Kenyataan ini bersesuaian dengan penyebutan lokasi-lokasi di dalam teks kuno baik yang berasal dari India, Cina ataupun Yunani bahwa telah terbentuknya kesatuan-kesatuan politik di Kepulauan Nusantara yang berdiri sendiri, baik yang bercorak agraris maupun maritim. Baru menjelang abad ke-7 M terbentuklah masyarakat multikomunitas dengan sistem administrasi terpusat dan dikontrol oleh komunitas yang berhasil menguasai komunitas lainnya, meskipun dengan pola yang berbeda-beda dan hal ini bertahan hingga Fase Imperium (*Empire*).

Dibidang pertanian terjadi beberapa perubahan terutama yang dilakukan oleh iklim budaya yang mengembangkan sistem agraris. Perubahan itu adalah pada perubahan status pengolahan tanah yang sebelumnya menerapkan sistem ladang menjadi sawah, meskipun dengan irigasi yang masih sederhana. Kemungkinan pengawasan terhadap irigasi ini pun tidak berada di tangan para pemimpin keagamaan, tetapi diserahkan kepada para petani lokal maupun pada perkembangan selanjutnya \pm 800 M, pengawasan irigasi dilakukan oleh para kepala desa yang jika mengikuti penyebutan Mataram disebut sebagai *rakai*. Pola yang diberikan oleh Mataram tentang penyebutan *rakai* tentang banyaknya penetapan tanah *sima* di suatu desa umumnya berkaitan dengan bangunan suci yang sudah ada. Selain itu penetapan *sima* juga bertepatan dengan pembukaan lahan persawahan yang baru dan tentunya membutuhkan teknologi irigasi.

Sedangkan bagi masyarakat yang bercorak maritim meskipun hampir tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa mereka menerapkan sistem pertanian dengan

pola sawah, bukan berarti seluruh masyarakat yang bercorak maritim tidak menerapkan pola bercocok tanam. Singkatnya, meskipun mereka memfokuskan sebagian besar kegiatannya pada perdagangan, namun kegiatan bercocok tanam dengan pola sederhana hingga ladang tentu dipraktekkan. Sehingga jelaslah terdapat perbedaan dari pengembangan sistem bercocok tanam antara kesatuan politik yang cenderung memusatkan perhatiannya pada perekonomian dengan corak agraris dan kesatuan politik yang cenderung memusatkan perhatiannya pada perekonomian dengan corak maritim. Situasi politik cenderung tidak stabil karena sepanjang awal abad pertama Masehi hingga menjelang abad ke-10 M selalu terjadi pertentangan antar kekuatan politik baik dengan negara tetangga maupun dengan negara yang letaknya berjauhan. Konflik itu disebabkan sebagian besar oleh perebutan di dalam faktor-faktor ekonomi yang berkorelasi dengan faktor politik, sehingga konflik itu menjadi konflik total yang menyangkut eksistensi suatu negara. Konflik itu tetap terjaga hingga masa selanjutnya, namun sebagaimana yang diungkapkan di atas, bahwa pola penaklukannya saja yang berubah antara sebelum dan sesudah tahun \pm 500 M.

Situasi yang berbeda dari model Steward mengenai munculnya sifat militeristik dalam skala besar nampaknya telah terjadi pada masa ini, yang dapat dikaitkan dengan ekspansi Jawa berdasarkan prasasti Ligor dan serangan ke Champa pada tahun 774 M. Hal ini tidak mungkin dilakukan jika tidak muncul sifat militeristik dalam skala yang besar, karena tidaklah memungkinkan jika penyerangan yang dilakukan ke tempat yang jauh dari pusat kerajaan hanya dengan sedikit kekuatan militer. Pertalian darah dan sistem kekerabatan memiliki

pola yang berbeda dengan sistem pertalian darah di setiap iklim budaya memiliki karakternya sendiri, ada yang menerapkan sistem kekerabatan berdasarkan kelompok unilineal (mengikuti satu garis keturunan saja, patrilineal atau matrilineal) dan kelompok kognatif (bebas berpihak pada garis keturunan tertentu, termasuk mengikuti dua garis sekaligus atau bilateral).

Berbeda dengan konsep Steward yaitu mengenai bangunan monumental yang bersifat keagamaan ternyata berkembang pada periode ini dan mencapai puncaknya. Sedangkan di sisi lain pengembangan kesusasteraan juga berkembang pada periode ini terutama yang terlihat adalah di Jawa (Mataram). Pembuatan bangunan monumental pada masa ini juga dianggap sebagai sebuah ‘perlombaan’ sebagai identitas dari kelompok sosial yang berpengaruh di setiap iklim budaya. Semakin besar dan semakin rumit bangunan yang di buat maka semakin tinggi *prestise* dari kelompok yang memesan dibuatnya bangunan itu. Bangunan-bangunan monumental itu sangat tampak terlihat di Jawa (Mataram) terutama Candi Borobudur dan Candi Prambanan. Nampaknya ‘perlombaan’ pembuatan bangunan suci pada masa ini merupakan *tren* tersendiri bagi kalangan tertentu terutama bagi kalangan istana yang kemungkinan menunjukkan eksistensinya secara materil dan juga kemantapan religius. Di dalam pengembangan karya sastra nampak pengaruh India terutama pada masa Mataram hingga tahun 900 M. Selain pengembangan di bidang arsitektur yang berkaitan dengan keagamaan dan karya sastra, seni kriya dan juga seni patung berkembang pesat pada periode ini.

Terdapat beberapa persamaan antara model yang diajukan oleh Steward dengan beberapa tempat di Kepulauan Nusantara terutama di Jawa (Mataram)

Pada periode ini pengembangan dari teknologi irigasi mengalami perkembangan, terutama di Jawa ketika perpindahan ke Jawa Timur, sistem teknologi irigasi mengalami perkembangan. Kemungkinan hal ini juga diterapkan di daerah lain semisal di Champa, bahwa masyarakat Champa mengembangkan teknologi berupa bajak besi dan roda air untuk irigasi. Bentuk negara yang bersifat multikomunitas semakin mantap karena telah dikenalnya sistem birokrasi terpusat yang merupakan akibat dari perkembangan fase penaklukan yang terjadi setelah tahun \pm 500 M di mana wilayah yang dikuasai, dikontrol secara langsung oleh pusat. Sifat teokratik semakin menguat yang ditandai dengan mengaitkan sifat ideal raja dengan sifat pribadi dewa dalam kultus hindu, yang umum adalah dewa Wisnu ataupun Siwa, dan tidak sedikit pula yang mengaitkannya dengan *pantheon* dewa-dewa setempat, namun pemerintahan negeri dipegang oleh suatu oligarki bangsawan. Selain itu nampak pula penemuan konsep pemujaan baru yaitu kultus Devaraja atau “Raja-Dewa”. Pada masa ini telah dikenal jabatan khusus yang menangani kemiliteran kemungkinan dengan mengambil pola mataram dengan penyebutan pembesar tinggi kerajaan setingkat perdana menteri yang disebut sebagai *rakryan ri Hino, mahapatih i Hino*.

Pada masa ini struktur sosial semakin mantap dan kompleks yang disertai dengan penyebutan gelar-gelar bagi kalangan birokrasi dan juga penyebutan bagi kelas-kelas pekerja. Penyebutan gelar dan kelas-kelas pekerja pada periode ini nampak lebih kompleks bagi iklim budaya yang bercorak agraris dibandingkan maritim. Sarana transportasi, terutama transportasi air mengalami perkembangan yang ditunjukkan dengan penyebutan tentang negeri-negeri di Kepulauan

Nusantara di dalam kronik-kronik Cina, India maupun dari kronik-kronik setempat yang mendeskripsikan tentang kegiatan kemaritiman pada periode awal abad ke-10 M yang semakin intens di kawasan Kepulauan Nusantara. Sedangkan pengembangan transportasi darat tidak banyak mengalami perkembangan yang berarti. Masyarakat dalam transportasi darat kemungkinan masih menggunakan tenaga hewan (kerbau, sapi, kuda) untuk mengangkut barang, dan sebagian besar masih berjalan kaki untuk berpindah lokasi dari satu tempat ke tempat lain. Kondisi pada perkembangan transportasi darat terus bertahan hingga Asia Tenggara mengalami fase kolonialisme dan Imperialisme. Pada periode ini bagi sebagian wilayah Kepulauan Nusantara merupakan periode yang “miskin” di dalam karya seni, terutama bagi seni arsitektur dan seni patung. Di dalam iklim budaya yang menerapkan sistem agraris pada periode ini sangat kontradiktif; di Jawa terjadi penurunan di dalam pengembangan seni arsitektur dan patung sedangkan di Sungai Mekong nampak sebaliknya. Hal ini berkaitan dengan situasi politik yang terjadi di Jawa maupun di Sungai Mekong.

Di Jawa setelah perseteruan yang diawali antara Rakai Pikatan dengan Balaputradewa pada pertengahan abad ke-9 M, terus berlanjut hingga abad ke-10 M yang disusul dengan serangan balasan dari kerajaan Sriwijaya yang membalas terhadap kekalahan Balaputradewa, akibat dari perebutan hegemoni politik dan ekonomi antara kerajaan Sriwijaya dengan penerus Rakai Pikatan di Jawa. Selain itu problematika politik di Jawa dilihat dari fase Pu Sindok yang sibuk menata kembali pusat kekuasaan di tempat yang baru di Jawa Timur. Sedangkan pada masa pemerintahan Dharmawangsa disibukkan dengan konfrontasi dengan

kerajaan Sriwijaya. Hal ini bertambah setelah pengganti Dharmawangsa, Airlangga yang merupakan keturunan dari raja Bali. Sehingga pada masa pemerintahan Airlangga nampaknya terjadi ketidakpercayaan terhadap Airlangga, sehingga Airlangga memfokuskan pemerintahannya kepada pembangunan prasasti-prasasti yang bertujuan untuk melegitimasi kekuasaannya sebagai raja yang sah dan memiliki kekuatan dari dewa Wisnu. Sehingga situasi politik yang tidak stabil ini memberi dampak kepada pembangunan bangunan keagamaan yang jauh berkurang dari masa sebelumnya.

Terakhir yang bersesuaian dengan model Steward adalah karya sastra. Pada periode ini, tampak terjadi perkembangan karya sastra yang berbentuk prosa maupun puisi. Di Jawa ketika tidak terkonsentrasi untuk pembangunan bangunan-bangunan suci akibat situasi politik yang tidak stabil, yang terjadi adalah perkembangan karya sastra yang digubah dari karya sastra India seperti Ramayana dan Mahabharata. Sedangkan perkembangannya dapat terlihat pada masa Pu Sindok berkuasa (929-947 M), sedangkan di Cina bertepatan dengan kekuasaan Dinasti Tang. Tentu saja kunjungan utusan dari Jawa dan dari Cina tersebut telah membawa perubahan dalam bentuk sastra di Pulau Jawa, yang pada mulanya berbentuk buku ataupun lembaran-lembaran yang banyak, namun kini sudah berbentuk syair. Hal ini tentu saja terpengaruh dari Dinasti Tang yang pada saat itu juga terkenal di Cina. Sastra Cina berkembang pada masa Dinasti Tang, khususnya puisi, yang melambungkan semangat pada masa itu. Pengaruh sastra dari India dan Dinasti Tang terhadap kerajaan Mataram terletak pada penulisan sastra Mataram yang berbentuk kakawin. Kakawin ini ditulis dengan bahasa yang

indah sehingga dapat mempengaruhi orang-orang yang mendengarkan maupun membacanya. Sastra yang terjadi pada masa Kerajaan Mataram Kuno terpengaruh dari karya sastra yang di gubah di India dan Cina. Karya sastra yang digubah di India dan Cina memiliki beberapa persamaan dari bentuk dan maksud dari penulisan sastra. Kebanyakan Sastra yang digubah adalah, sastra dalam bentuk prosa atau puisi. Isi dari prosa ini tentu saja adalah sebuah syair-syair yang berisikan sebuah ajaran moral, keagamaan, estetika keindahan dan ungkapan isi hati penulis sastra. Prosa India banyak digubah berupa ajaran moral dan unsur keagamaan, sedangkan Prosa Cina lebih kedalam estetika keindahan maupun ungkapan isi hati penulis prosa tersebut. Sehingga penggubahan karya sastra pada masa Mataram di Jawa Timur bertujuan untuk meredam terjadinya konflik dengan menggunakan karya sastra yang berbasis kepada ajaran-ajaran estetika dan moral.

Fenomena berbeda ditunjukkan oleh dasar perekonomiannya berkembang di sektor perdagangan maritim. Pola-pola yang diberikan oleh Steward atau pun pola-pola yang telah dideskripsikan di atas tidak bersesuaian dengan tahap-tahap perkembangan masyarakat yang dasar perekonomiannya berkembang di sektor perdagangan maritim. Sejak periode memasuki abad ke-10 M hingga menjelang abad ke-11 M tidak nampak perubahan yang signifikan. Perkembangan karya seni, baik seni arsitektur, seni patung, seni kriya maupun seni sastra berada pada perkembangan yang stagnan. Tidak ada perkembangan lebih lanjut dan tidak ada bukti yang dihasilkan bahwa telah terjadi *booming* bangunan-bangunan suci yang terjadi pada tahap pembentukan maupun pada tahap regional dan keemasan. Bangunan-bangunan keagamaan serta hasil karya seni lain yang berkaitan dengan

aspek keagamaan tidak menunjukkan perubahan apapun. Hal ini kemungkinan berkaitan dengan pola produksi masyarakat pesisir yang lebih bergantung pada kegiatan perdagangan dan sibuk memenuhi kebutuhan dasar mereka dibandingkan dengan masyarakat agraris, dimana kebutuhan pangan dapat mereka produksi sendiri dan dalam jumlah yang lebih melimpah.

Pembangunan bangunan-bangunan suci pun nampaknya berkaitan dengan bagaimana cara memproduksi pangan mereka yang terutama disini adalah perkembangan kultus-kultus agraris Hindu. Sedangkan kultus agraris Hindu tidak bersesuaian dengan masyarakat pesisir yang cara memenuhi kebutuhannya melalui cara berdagang antar pulau bahkan kawasan. Sehingga mereka pun nampaknya tidak terlalu berfokus untuk membangun sebuah bangunan suci yang terletak di pedalaman sebagaimana yang diterapkan oleh masyarakat agraris. Meskipun begitu, bukan berarti masyarakat pesisir betul-betul mengabaikan aspek keagamaan. Sebagai contoh, kerajaan Sriwijaya yang perekonomiannya berpangkal pada kegiatan perdagangan maritim, justru menjadi pusat pengajaran Buddha di Asia Tenggara. Memang dilemanya dapat dilihat bahwa bangunan-bangunan keagamaan dari Sriwijaya cenderung tidak begitu banyak dihasilkan seperti kasus di Jawa karena orientasi mereka pada kegiatan perdagangan, bukan kepada pertanian. Apa yang terjadi pada Sriwijaya juga berlaku bagi peradaban pesisir lainnya pada periode ini, namun memasuki abad ke-11 M hegemoni peradaban pesisir baik secara politik maupun ekonomi mulai meredup dan dikalahkan oleh eksistensi kesatuan politik yang berpusat pada peradaban yang berpangkal pada kegiatan agraris.

Berdasarkan uraian yang diberikan di dalam bab sebelumnya, secara implisit memperlihatkan bahwa terjadi tahapan perkembangan peradaban yang memiliki persamaan dan sekaligus perbedaan dari model Steward. Meskipun tidak semua wilayah di Kepulauan Nusantara merupakan bentuk peradaban agraris dan terdapat juga peradaban yang berkembang melalui sektor maritim, namun tidak memiliki pengaruh yang kuat untuk menguasai hegemoni baik politik maupun ekonomi kawasan Asia Tenggara. Pada akhirnya hanyalah peradaban yang berhasil menguasai teknologi pertanian dan mengembangkan populasinya-lah yang mampu menguasai politik dan ekonomi kawasan. Perbedaan tahap perkembangan itu juga berkaitan dengan proses dan pelaku Indianisasi di Kepulauan Nusantara. Di dalam bab sebelumnya telah dideskripsikan tentang proses dan bukti-bukti dari Indianisasi disetiap iklim budaya di Kepulauan Nusantara. Indianisasi Secara statistik, pola tersebut dapat digambarkan pada tabel di bawah ini:

No	Iklim Budaya	Agama	Pelaku	Aliran	Periode	
1	Sungai Mekong	Hinduisme	Brahmana	Siwa	± abad ke-2 M	
				Wisnu		
		Buddhisme	Bikkhu	Mulasarvastivada	± abad ke-3 M	
				Sammatiya		
			Bikkhu & Ksatria	Vajrayana	± abad ke-9 M	
				Mantrayana		
		Pedagang	Nikaya	± abad ke-6 M		
Taoisme	Pendeta Tao		± abad ke-7 M			
2	Semenanjung Tanah Melayu	Buddhisme	Bikkhu	Cetiyaka	± abad ke-2 M	
				Yogacara		
				Mantrayana	± abad ke-4 M	
		Hinduisme	Ksatria	Nikaya	± abad ke-2 M	
				Wisnu	± abad ke-5 M	
3	Sungai Irrawady	Buddhisme	Bikkhu	Aparasaila	± abad ke-2 M	
				Mulasarvastivada		
				Theravada		
				Mahasamghika		
				Sammatiya		
				Hinayana		± abad ke-7 M
		Tantrayana	± abad ke-8 M			
Hinduisme	Brahmana	Wisnu	± abad ke-8 M			
4	Sungai Chao Phraya	Buddhisme	Bikkhu	Pedagang	± abad ke-3 SM	
				Bikkhu	Aparasaila	± abad ke-3 M
					Mulasarvastivada	
					Theravada	
					Mahasamghika	
					Sammatiya	
		Cetiyaka	± abad ke-7 M			
Hinduisme	Brahmana	Wisnu	± abad ke-7 M			
	Siwa					
5	Pesisir Timur Semenanjung Indocina	Hinduisme	Brahmana	Siwa	± abad ke-3 M	
				Wisnu		
		Buddhisme	Bikkhu	Mulasarvastivada	± abad ke-3 M	
				Sammatiya		
Cetiyaka						
Pedagang	Nikaya					
6	Sungai Merah & Sungai Hitam	Konfusianisme	Ksatria		± abad ke-2 SM	
		Taoisme	Ksatria & Pendeta			
		Buddhisme	Bikkhu	Ch'an	± abad ke-5 M	

				Madhyamika	± abad ke-6 M
				T'ien-Tai	
7	Kepulauan Filipina	Hinduisme	Ksatria	Siwa	± abad ke-10 M
		Buddhisme		Mahayana	
8	Kalimantan	Hinduisme	Brahmana	Siwa	± abad ke-5 M
				Wisnu	
9	Jawa	Hinduisme	Brahmana & Ksatria	Siwa	± abad ke-5 M
				Wisnu	
				Brahma	± abad ke-8 M
		Buddhisme	Bikkhu	Mulasarvastivada	± abad ke-5 M
				Cetiyaka	
Yogacara					
Vajrayana					
Mantrayana					
10	Sumatra	Hinduisme	Brahmana	Siwa	± abad ke-1 M
		Buddhisme	Bikkhu	Mulasarvastivada	± abad ke-5 M
				Cetiyaka	
				Yogacara	
				Vajrayana	
Mantrayana					
11	Bali	Hinduisme	Brahmana & Ksatria	Siwa	± abad ke-5 M
				Wisnu	
		Buddhisme	Bikkhu	Vajrayana	± abad ke-9 M
				Mantrayana	

Persebaran kebudayaan Hindu-Buddha di Asia Tenggara tersebar melalui jalan maritim, sedangkan yang lain tersebar melalui jalan darat dan boleh dikatakan melalui osmosis. Peradaban Hindu-Buddha itu milik suatu elit, dan bukan milik keseluruhan penduduk yang kepercayaan-kepercayaan serta cara hidupnya masih amat kurang dikenal.⁵ Dapat dikatakan bahwa persebaran budaya Hindu-Buddha ini merupakan suatu upaya yang juga dilakukan untuk menyerap inti-inti dari kebudayaan asli dan sehingga diketemukanlah kebudayaan asli itu dapat bertahan dikarenakan budaya-budaya yang disinkretikan dengan Hindu-

⁵ Coedes, *The Indianized*, 14-15.

Buddha adalah sebagian pola hidup dalam masyarakat dan terlihat lebih jelas adalah kalangan Istana, sedangkan untuk kalangan masyarakat secara luas tidak begitu tampak adanya pengaruh Hindu-Buddha secara besar. Dikatakanlah pula bahwa hal ini yang menyebabkan budaya yang dikatakan asli dapat bertahan dan dapat dilihat eksistensinya hingga masa modern.

Interaksi perdagangan dengan pihak asing tentu didominasi oleh kalangan istana dan bukan oleh non-istana meskipun tidak menutup kemungkinan kalangan non-istana juga sebagai partisipator dalam kegiatan perdagangan ini. Jika untuk kasus Jawa, peran kalangan non-istana nampak diragukan. Informasi merupakan salah satu unsur penting dalam proses komunikasi. Ciri-ciri esensial dari pesan adalah informasi, dan orang menggunakan informasi dalam pesan untuk mengurangi kesalahpahaman serta untuk menyesuaikan diri.⁶

Lokasi sebagai tempat penyampai informasi, di Asia Tenggara dalam hal ini pasar pun menjadi salah satu lokasi yang sangat penting bagi penyampaian informasi, sebagai tempat hiburan, interaksi sosial dan komunikasi serta informasi.⁷ Interaksi merupakan prasyarat dari segala macam aktivitas sosial umumnya mengacu pada hubungan-hubungan sosial yang terjadi diantara individu dengan individu, individu dengan kelompok, dan diantara kelompok dengan kelompok.⁸ Suatu kontak dapat bersifat primer atau sekunder, kontak primer terjadi apabila yang mengadakan hubungan langsung bertemu dan berhadapan

⁶ Stephen W. Little John, *Theories of Human Communication*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1983), 115.

⁷ Titi Surtiti Nastiti, *Pasar di Jawa Masa Mataram Kuno Abad VIII – XI Masehi*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2003), 102-122.

⁸ Gillin dan Gillin, "General Sosial Process: Interaction", in *An Introduction to Socciology*, (New York: The Macmillan Company, 1942), 587 ; Soekanto, *Beberapa Teori Sosiologi*, 67.

muka, sedangkan kontak sekunder dapat dilakukan dengan melalui perantara, baik oleh orang lain maupun benda-benda budaya.⁹

Salah satu penyebab menyebarnya kebudayaan India adalah Buddhisme. Dengan mengahpus bagi para penganutnya pembatas kasta-kasta dan pikiran yang berlebihan akan kemurnian ras, sekaligus bagi orang-orang India yang masuk agama baru itu terhapuslah hambatan yang disebabkan oleh kekhawatiran akan pencemaran bila bersentuhan dengan orang barbar, suatu hal yang dahulu mengancam pelayaran mereka.¹⁰ Perkembangan agama Buddha namapaknya lebih dapat diterima mengenai dihapuskannya sistem kasta dan pikiran pemurnian ras. Harus juga diperhitungkan bagaimana para Bikkhu agama Buddha dalam menyebarkan agama mereka. Mereka dengan gigihnya menyebarkan agama itu dan seringkali harus melewati jalan yang sulit dilalui oleh manusia. Agama Buddha dapat dikatakan menjadi faktor yang kuat dalam penyebaran kebudayaan pasca Arya dari India menuju India Belakang. Namun, beberapa tempat di Kepulauan Nusantara memang tidak tersentuh oleh Buddhisme, hal ini berkaitan dengan letak geografis masing-masing wilayah yang berkaitan dengan jalur perdagangan. Jadi berdasarkan polanya, dapatlah diketahui bahwa Buddhisme menyebar hanya kepada daerah-daerah di Kepulauan Nusantara yang memang sebelumnya telah terlibat di dalam kegiatan perdagangan Internasional.

⁹ Gillin, "General Sosial Process: Interaction", 590-591.

¹⁰ Coedes, *The Indianized*, 21.

DAFTAR PUSTAKA

Daftar Singkatan

AA	:Asian Asiatique
AP	: Arqueologia Publica
ARASI:	: Annual Report of the Archaeological Survey of India (Calcutta)
BAVH	: Bulletin des Amis du Vieux-Hue (Hue)
BCAI	: Bulletin de la Commission archaeologique de l'Indochine (Paris)
BEFEO	: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient
BIPPA	: Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association
BKI	: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia
BSEI	: Bulletin de la Societe des Etudes Indochinoises
EFEO	: Ecole française d'Extrême-Orient
EI	: Ephigraphica India
FEQ	: Far Eastern Quarterly
IHQ	: Indian Historical Quarterly
JA	: Journal Asiatique
JBRAS	: Journal of the Burma Research Society
JGIS	: Journal of the Greater India Society
JMBRAS	: Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society
JSBRAS	: Journal Straits Branch of the Royal Asiatic Society
JSS	: Journal of the Siam Society
LKIPN	: Lembaga Kajian Informasi dan Pemerintahan Nasional
MISI	: Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia

- MKAWAL : Mededlingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen afd. Letterkunde
- OV : Oudheidkundig Verslag
- PIA : Papers from the Institute of Archaeology
- PEFEO : Publication de l'Ecole française d'Extreme-Orient
- TBG : Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Vokenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genotschap
- TP: T'oung Pao. Archives concernat l'histoire, les langues, la geographie, l'ethnographie et les arts de l'Asie orientale
- VG : Verspreide Geschriften

Bibliografi

- Aiyer, K. V. Subrahmanya
1936. "The Larger Leiden Plates of Rajaraja I", *Epigraphica Indica*, 22: 213-266.
- Akira, Hirakawa
1968. *Studies in Early Mahayana Buddhism*, Tokyo: Shunjusha.
1990. *A History of Indian Buddhism "From Sakyamuni to Early Mahayana"*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Ali, Moh.
1960. *Peranan Bangsa Indonesia di Asia Tenggara*, Djakarta: Bhratara.
- Ames, W. L.
1986. "The Notion of *Svabha* in the Thought of Candrakirti", *Journal of Indian Philosophy*, 10.
- Analayo, Bhikkhu
2012. "The Case of Sudinna: On the Function of Vinaya Narrative, Based on a Comparative Study of the Background Narration to the First Parajika Rule." *Journal of Buddhist Ethics*, 19.
2015. "The First Sangiti and Theravada Monasticism", *Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies (SIJBS)*, vol. IV.
- Ayatrohaedi, "Tom Harisson & Stanley J. O' Connor
1974. "Gold and Megalithic Activity in Prehistoric and Recent West Borneo", *BKI*, 130: 185-186.
- Ayudhya, Phacharaphorn Phanom van Na
2012. "Suvarnabhumi in Ancient International Trade: Tracing the Flow of Commodities according to Greek Accounts and Evidences from the Bay of Bengal." *Asian Economic History Conference*, Tokyo: Hitotsubasi University: 1-19
- Banerje, Amukul Chandra.
1956. "Principal Schools and Sects of Buddhism: India", *2500 Years of Buddhism*, (ed.) P. V. Bapat, New Delhi: The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India.
- Bapat, P.V.
1956. *India and Buddhism*, *2500 Years of Buddhism*, (ed.) P. V. Bapat, New Delhi: The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India.
- Bureau, Andre.
1971. *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris: Presses Univesitaires de France.
- Barth, Auguste
1885. *Inscriptions sansrites du Cambodge*, Paris: Impr. Nationale, 1882-1885.
- Bauer, Susan Wise
2010. *Sejarah Dunia Kuno*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo
- Bechert, H. dan Gombrich, R.
1984. (ed.), *The World of Buddhism*, London: Thomas & Hudson.
- Bellwood, Peter

2000. *Prasejarah Kepulauan Indo-Malaysia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Berg, H. J. Van Den. Kroeskamp & I. P. Simandjutak
1951. *Dari Panggung Sedjarah Dunia: India Tiongkok dan Djepang Indonesia* Djakarta: J. B. Wolters & Gronigen.
- Bhattacharya, Benoytosh (ed.)
1949. *Nispanayogawali of Mahapandita*, Baroda: Oriental Institute.
- Boechari
1966. "Preliminary report on the discovery of an Old Malay inscription at Sojomerto", *MISI*, III, (Oktober) 2&3: 241-251.
1980. *Candi dan Lingkungannya, PIA I*, Jakarta: Puslit Arkenas: 319-341.
1986. *Prasasti Koleksi Museum Nasional*, Jilid I, Jakarta.
- Boisselier, Jean
1959. "Le Visnu de Tjibuaja (Java Occidental) et la Statuaire de Sud Est Asiatique", *Atribus Asiae*, 22(3): 210-216.
- Bosch, F. D. K.
1916. "De Sanskrit inscriptie op den steen van Dinaja (682 caka)", *TBG*, 57: 410-444.
1924. "Het lingga heilingdom van Dinaja", *TBG*, 64(1): 227-291.
1925. "Een Oorkonde van het groote klooster te Nalanda", *TBG*, 65(3): 509-588.
1926. "Transcriptie van een inscriptie uit Goenoeng Kidul", *OV*, 60.
1928. "De inscriptie van Keloerak", *TBG*, 68: 1-64
1929. "Bespreking: A Javanese Period in Sumatran History, door W. F. Stutterheim", *TBG*, 69: 135-136.
1941. "Een Maleische inscriptie in het Buitenzorgsche", *BKI*, 100: 49-54.
- Braidwood, R. J.
1960. "The Agricultural Revolution," *Scientific American*.
- Brandes, J. L. A.
1886. "Een Nagari-opschrift gevonden tusschen Kalasan en Prambanan", *TBG*, 31: 240-260.
1905. *Encyclopaedi van Nederland-Indischie*, III, The Hague.
- Buddhagosha
1950. *Visuddhimagga*, (ed.) H.C. Warren dan D. Kosambi, Harvard: Cambridge University Press.
- Buswell, R. E. Jr. Dan Gimello, R. M.
1992. (ed.) *Path to Liberation: The Marga and its Transformation in Buddhist Thought*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Chandra, Pratap.
1978. *The Concept of Self in Early Buddhism*, Bombay-New Delhi: Somaiya.
- Chang, C. C. Gama.
1983. *A Treasury of Mahayana Sutras*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Chaterjee, A. K.
1975. *The Yogacara Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidas.
- Chavannes, E.

1894. *Memoire Compose a l'epoque de la grande dynastie T'ang sur les religieux eminents qui allerent chercher la loi dans les pays d'occident*, par I-Tsing, Paris: E. Leroux.
- Chhabra, B. Chlm.
1935. "expansion of Indo-Aryan Culture During Pallava Rule, as Evidenced by Inscriptions", *Journal and Proceedings of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 1: 1-64.
1945. "Three more yupa inscriptions of King Mulawarman from Kutei (East Borneo)", *JGIS*, 12(1): 14-17.
- Cleuziou, S. & M. Tosi.
1993. "Black Boats of Magan: Some Thoughts on Bronze Age Wter Transport in Oman and beyond from the impressed Bitumen Slabs of Ra's al-Junayz", *South Asian Archaeolougy*, ed. A. Parpola dan P. Koskikallio. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters: 745-761.
- Coedes, George
1918. "Le Royaume de Crivijaya", *BEFEO*, 18(6): 1-36.
1930. "Les inscriptions malaises de Crivijaya", *BEFEO*, 30(1-2): 29-80.
1934. "On the origin of the S'ailendras of Indonesia", *JGIS*, 1 (2), 61-70.
1967. *The Making of South East Asia*. California : University of California Press.
1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Collins, S.
1982. *Selfless Persons*, Cambridge: Cambridge University Press.
1998. *Nirvana and Other Buddhist Felicities, Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Conze, Edward
2010. *Sejarah Singkat Agama Buddha*, Jakarta: Yayasan Penerbit Karaniya.
- Cousins, L.
1991. "The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools", *The Buddhist Forum Vol II* (ed.) Tadeusz Skorupski, London: University of London, School of Oriental and African Studies.
- Cowell, E. B. dan Neil, R. A.
1886. *The Divyavadana, A Collection of Early Buddhist Legends*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cunningham, A.
1962. *The Stupa of Bharhut: A Buddhist Monument Ornament with Numerous Scullptures Illustrated of Buddhist Legen and History in the Third Century* B. C. Varanasi: Indological Book House.
- Daldjoeni, N.
1955. *Geografi Kesejarahahan I: Peradaban Dunia*. Bandung: Alumni.
- Damais, L. C.
1949. "Epigrafische Aantekeningen, I: Lokapala-Kayuwangi; VI: Sang-Ratu – Cri Maharaja", *TBG*, 83(1): 1-26.
1951. "Etudes balinaises. I. La colonnette de Sanur", *BEFEO*, 44 (1): 121-128.
- 1951a. "Etudes d'Ephigraphie Indonesienne. I. Methode de reduction des dates javannaises en dates europeannes", *BEFEO*, 45 (1): 1-41.

- 1951b. "Etudes d'Épigraphie Indonésienne. II. La date des inscriptions en ére de Sanjaya", *BEFEO*, 45(1): 42-63.
1957. "Bibliographie indonésienne, II, review from Poerbatjaraka, 1952", *BEFEO*, 48(2): 607-649.
- 1957a. "Une trace de l'expédition de Dharmawangsa a San-Fo-Ts'i", *Proceedings of the 22nd International Congress of Orientalists* (Istanbul, 15-22 Sept, 1951), (ed.) Zeki Velidi Togan, Leiden: Brill: 323-324.
1964. "Etudes Sino-Indonésiennes, III. La transcription chinois Ho-ling comme designation de Java", *BEFEO*, 52: 93-141.
1968. "Bibliographie Indonésienne, XI. Les publications épigraphiques du Service Archéologique de l'Indonésie", *BEFEO*, 54: 295-521.
1970. "Repertoire Onomastique de l'Épigraphie Javanaise (Jusqu'à Pu Sindok Sri Isanawikrama Dharmotunggadewa): Etude d'épigraphie Indonésienne, Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, 66.
- Darmosoetopo, Riboet
1997. *Hubungan Tanah Sima dengan Bangunan Keagamaan di Jawa pada Abad IX-X TU (disertasi)*, Yogyakarta: UGM.
- Davids, T. W. Rhys
1894. *The Question of King Milinda*, London.
- de Casparis, J. G.
1950. *Inscriptes uit de Cailendra-tijd*, Bandung, A. C. Nix & Co., Prasasti Indonesia I.
1950a. "Short Inscriptions from Tjandi Plaosan Lor", *Berita Dinas Purbakala*, no. 4.
1956. *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*, Prasasti Indonesia II, Bandung.
1961. "New evidence on cultural relations between Java and Ceylon in Ancient Times", *AA*, 24(3-4): 241-248.
- de La Vallée Poussin, Louis
1930. "Correspondence", *BEFEO*, 30: 656-657.
- Dick-Read, Robert.
2005. *Penjelajah Bahari*, Bandung: Mizan.
- Diamond, Jared
2013. *Bedil, Kuman, Baja : Rangkuman Riwayat Sejarah Manusia*. Jakarta: KPG.
- Dumarcay, J.
1973. "Elements pour une Histoire Architecturale du Borobudur", *BEFEO*, 60: 105-115.
1986. *The Temples of Java*, Singapore: Oxford University Press.
- Dutt, Nalinaksha
1978. *Buddhist Sects in India*, Delhi: Motilal Banarsidas.
- Dutt, Sukumar
1962. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*, London: Allen & Unwin.
- Elliot, Walter

1878. "The Edifice formely known as the Chinese of Jana Pagoda at Negapatnam", *Indian Antiquity*, 7: 224-227.

Fa-Hsien

1965. *A Record of Buddhistic Kingdoms: Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hsien of His Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*. (terj.) James Legge, New York: Dover.

Ferdinandus, Peter E. J.

2002. "Recent Archaeological Exavations in Blandongan Site, Batujaya Karawang, West Java", *Aspects of Indonesian Archaeology* 25, Jakarta: Badan Pengembangan Kebudayaan dan Pariwisata, Deputi Bidang Pelestarian dan Pengembangan Kebudayaan, Bagian Proyek Penelitian dan Pengembangan Arkeologi.

Ferrand, Gabriel

1914. *Relations de voyages et textes geographiques arabes, persans et turks relatifs a l'Extreme Orient, du VIIIe au XVIIIe siecles*, Paris: E. Leroux.

1916. "Ye-tiao, Sseu-tiao et Java", *JA*, 8(3): 520-530.

1922. *Le voyage du marchand arabe Sulayman en Inde et en Chine redige en 851, suivi de remarques par Abu Zayd Hasan (vers 916)*, Paris: Les Clasique de l'Orient.

1922a. "L'empire sumatranais de Crivijaya", *JA*, (July-Sept), 1-104; (Okt-Dec), 161-264.

Fontein, J. (ed.)

1990. *The Sculpture of Indonesia*, Washington/New York: National Gallery of Art/ Harry N. Abrams, Inc.,

Frauwallner, Erich

1956. *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature* (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Gangoly, Ordhendra Coomar

1936. "On Some Hindu Relics in Borneo", *JGIS*, 3(1): 97-103.

Ganhar, J. N. Dan Ganhar, P. N.

1957. *Buddhism in Kashmir and Ladakh*, New Delhi: Tribune Press.

Geertz, Clifford

1992. *Tafsir Kebudayaan* Yogyakarta: Kansius.

Gilbert, G. P.

2008. *Ancient Egyptian Sea Power*. Canberra: Sea Power Centre – Australia Department of Defence.

Gillin dan Gillin.

1942. "General Sosial Process: Interaction". *An Introduction to Sociology*. New York: The Macmillan Company .

Goetschalck, Louis

1986. *Mengerti Sejarah*, Jakarta: UI Press.

Goris, R.

1930. "De eenhid der Mataramshce Dynastie", *Feestbundel uitgegeven door het Koninklijke Bataviaasch Genotschap*, Welterverden, I: 202-206.

1936. "Enkele mededeelingen nopens de oorkonden gesteld inhet Oud-balisch", *Djawa*, 16: 88-101.

1948. *Sejarah Bali Kuno*, Singaradja.
1954. *Prasasti Bali I*, Bandung: Masa Baru.
- 1954a. *Prasasti Bali II*, Jakarta: Lembaga Bahasa dan Budaya.
- Groeneveldt, W. P.
2009. *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, Depok: Komunitas Bambu.
- Groslier, Bernard Philippe
2002. *Indocina: Persilangan Kebudayaan*. Jakarta : KPG.
- Gungwu, Wang
1958. "The Nanhai Trade, A Study of the Early history of Chinese Trade in the South China Sea, *JMBRAS*, 31(2).
- Hackmann, H.
1905. *Buddhism as A Religion*, Tubingen: J. C. B. Mohr.
- Hall, D. G. E.
1955. *Sejarah Asia Tenggara*. Surabaya: Usaha Nasional.
1961. *Historians of South East Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Hall, Kenneth R.
2011. *A History of Early Southeast Asia; Maritime Trade and Societal Development, 100-1500*. New York: Rowman & Littlefield Publisher. Inc,
- Harisson, P. M.
1982. "Sanskrit Fragments of a Lokkottaravadin Tradition," *Hercus et al.*
- Harisson, Tom & Stanley J. O' Connor
1970. *Gold and Megalithic Activity in Prehistoric and Recent West Borneo*, Ithaca: Cornell University Press.
- Harlan, J. R.
1976. "The Plants and Animals that Nourish Man," *Scientific American*.
- Harnani, Nanny
1989. "Arca Dewa Kemakmuran di Jawa (Telaah Ikonografi), *PIA V* (IIa), (Yogyakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 413-433.
- Haryono, Timbul
1980. "Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima", *Majalah Arkeologi*, III, 1-2: 35-45.
- Holt, J. C.
1991. *Buddha in the Crown: Avalokitesvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Hornell, James
1920. *The Originis and Ethnological Significance of Indian Boat Designs*. Calcutta: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal.
1941. "Sea Trade in Early Times." *Antiquity*, vol. 15: 231-256.
- Huntington, Susan L.
2010. "Relics, Pilgrimage, and the Personal Experience." *Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity, Islam* (ed.) Virginia Raguin & Dina Bangdel, Chicago: Serindia.
- I-Ching.
1896. *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695)* J. Takasuku (terj.), Oxford, Clarendon Press.
- Ijzerman, J. W.

1891. *Beschrijving der oudhen nabij de grens der residentie's Soerakarta en Djogjakarta*, Batavia
- Irfan, Nia Kurnia Solihat
1983. *Kerajaan Sriwijaya: Pusat Pemerintahan dan Perkembangannya*. Jakarta: Girimukti Pustaka.
- Iyengar, P. T. Sirinivas
1927. "The Trade of India." *IHQJ*, 1927, vol. II, (ed.) Nirakar Mahalik, "Maritime Trade of Ancient Orissa." *Orissa Review*, September 2004 : 39-45.
- Jackson, A. V. William
1906. *History of India Volume I: From the Earliest Times to the Sixth Century BC*, London: The Grolier Society.
- Jinandana, B.
1956. "Four Buddhist Council", *2500 Years of Buddhism* (ed.) P.V. Bapat, New Delhi: The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India.
- Jiryo, Masuda.
1925. "Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools," *Asia Major* 2 (1925).
- John, Little dan Stephen W.
1983. *Theories of Human Communication*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company
- Jinandana, B.
1956. "Four Buddhist Council", *2500 Years of Buddhism* (ed.) P.V. Bapat, New Delhi: The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India.
- Johnstone, Reginald Fleming.
1913. *Buddhist China*, London: John Murray, Alberarle Street, W.
- Jones, Antoinette M. Baret
1984. *Early Teenth Century Java from the Inscription: A Study of Economic, Social and Administrative Conditions in the First Quarter of the Century*, Dodrecht/Holland/Chinnaminson-USA.
- Jones, D.
1995. *Egyptian Bookshelf*. London: British Museum Press.
- Joshi, C. V.
1956. 'Life and Teaching', *2500 Years of Buddhism*, (ed.) P. V. Bapat, New Delhi: The Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India.
- Joshi, L.
1973. 'Aspects of Buddhism in Indian History' *The Wheel Publication* no. 195-196 (1973).
- Kao, W. T.
1956. "A Primary Chinese Record Relating to Ho-lo-tan, and Miscellaneous Notes on Srivijaya and Fo-che", *JMBRAS*, 29(1): 163-178.
- Kaplan, David & Robert. A. Maners.
2010. *Teori Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Kartodirdjo, Sartono

1993. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Keay, John

2000. *India: A History*. New York: Grove Press.

Kempers, A. J. Bernet

1959. *Ancient Indonesian Art*. Amsterdam: C.P.J. van der Peet, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

Kenoyer, J. M.

1999. *Ancient Cities of the Indus Valley*. Oxford: American Institute of Pakistan Studies.

Kern, H.

1896. *Manual of Indian Buddhism*, Strassburg.

1913. "Inscriptie van Kota Kapur (eiland Bangka; 608 Caka)", *BKI*, 67: 393-400

1917. "Het Sanskrit op eenen steen afkomstig (van Pereng), uit (de buurt van) Prambanan (785 Caka)", *VG*, 6: 277-290.

Koentjaraningrat

1984. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.

1987. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press.

1990. *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta.

2004. *Manusia dan Kebudayaan Indonesia*. Jakarta: Djambatan.

Krom, N. J.

1915. "Inventaries der Hindoe-Oudheden", *ROD* 1914, Batavia: Albrecht & Co., s-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

1919. *De Sumatraansche periode der Javaansce Geschiedenis*, (trans.) in *BEFEO*, 19(5): 127-135.

1919a. "Epigrafische bijdragen II. De inscriptie van Pereng", *BKI*, 75: 8-24.

1923. *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, s-Gravenhage: M. Nijhoff

1931. *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*. Bandung: W. van Hoeve LTD – The Hague.

1955. *Zaman Hindu*, Djakarta: PT Pembangunan.

1938. "Het Hindoe-tijdperk" in F. W. Stapel, *Geschiedenis van Nederlandsch Indie*, I, Amsterdam: Joost van den Vondel: 117-289.

1954. *Zaman Hindu*, (terj.) Arief Effendi, (Djakarta: Pembangunan, 1954).

Kulke, Herman

1978. *The Devaraja Cult*, Data Paper no. 108, Southeast Asia Program, Dept. Of Asian Studies, Cornell University.

1986. "The Early and Imperial Kingdom in Southeast Asian History", in D. G. Marr & A. C. Milner (ed.), *Southeast Asia in the 9th to the 14th centuries*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies and the Research School of Pasific Studies, Australian National University, 1-22.

Kuntowijoyo

1999. *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Bentang.

Kunst, Jaap

1968. *Hindu Javanese Musical Instrument*, KITLV - The Hague – M. Nijhoff.

Landstrom, B.

1970. *Ships of the Pharaohs: 4000 Years of Egyptian Shipbuilding*. New York: Doubleday.
- Leemans, W. F.
1960. *Foreign Trade in the Old Babylonian Period*. Leiden: E. J. Brill.
- Lipke, P.
1984. "Retrospective of the Royal Ship of Cheops." *Sewn Plank Boats*, ed. S. McGrall dan E. Kentley. Greenwich: National Maritime Museum: 19-34
- Lombard, Dennys
2008. *Nusa Jawa Silang Budaya 3: Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Lopez, Jr, Donald S.
1999. *Asian Religions; in Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Lukas, Helmut
2003. "Theories of Indianization," *Sanskrit in Southeast Asia: The Harmonizing Factor of Cultures*, (2003): 82-107.
- Macdonell, A. A.
1893. *A Sanskrit-English Dictionary, being a Practical Handbook with Transliteration, Accentuation and Etymological Analysis Throughout*. London/New York: Longmans, Green and co.,
- Magetsari, Noerhadi
1981. "Agama Buddha Mahayana di Indonesia", *Seri Penerbitan Ilmiah*, 7: 1-35.
1997. *Borobudur: Rekonstruksi Agama dan Filsafatnya*, (edisi revisi dari disertasi tahun 1982 yang berjudul Pemujaan Tatagata di Jawa pada Abad Sembilan), Depok: FSUI.
- Majumdar, R. C.
1927. *Ancient Indian Colonies in the Far East: Volume 1 Champa*. Lahore: The Punjab Sanskrit Depot.
1933. "Les rois Sailendra de Suvarnavipa", *BEFEO*, 33: 121-141.
1937. *Ancient Indian Colonies in the Far East: Volume 2 Suvarnavipa*. Dacca, Asoke Kumar Majumdar.
1943. "The Date of Accession of Jayavarman II", *JGIS*, 10: 44-51.
1955. *Ancient India Colonization in South-East Asia, 1955*.
1963. "Suvarnavip." *IHQJ*, 1963, vol. XXXVII, (ed.) Nirakhar Mahalik, "Maritime Trade of Ancient Orissa." *Orissa Review*, September 2004: 39-45.
- Marshall, John
1940. (ed.) *The Monuments of Sanchi*, vol I, Delhi.
- Merton, Robert K.
1967. "Manifest and Latent Function", in *On Theoretical Sociology*, New York: Free Press Paperback
- Migot, Andre
1952. "Un grand disciple du Buddha, Sariputra, son role das l'histoire du Buddhisme et dans le developpement de l'Abhidharma", *BEFEO*, 46 (1952).
- Mishra, Patit Paban

2001. "India – Southeast Asian Relations," *Teaching Southeast Asia*, Volume 1 (1): 105-116.
- Misra, Satya Swarup
1992. *The Aryan Problem A Linguistic Approach*. New Delhi: Munishram Manoharlal Publisher Pvt Ltd.,
- Moenis, J. L.
1940. "Srivijaya, Yava en Kataha", *JMBRAS*, 17(2): 1-108.
1940a. "Was Purnawarman van Taruma een Saura?", *TBG*, 80: 78-109
1951. "Barabudur, Mendut en Pawon en hun onderlinge samenhang", *TBG*, 84: 326-386.
- Moniers-Williams, Monier
1889. *Buddhism: In its Connexion with Brahmanism and Hinduism and in its Contrast with Christianity*, London: John Murray, Albemarle Street.
- Mookerji, Radhakumud
1912. *A History of Indian Shipping and Maritime Activity from The Earliest Times*. London & New York: Longmans, Green and Co.,
1928. *Asoka*, London: Macmillan and Co.,
- Munandar, Agus Aris & Kresno Yulianto
1995. *Arsitektur Gua sebagai sarana Peribadatan dalam Masa Hindu Buddha*, Depok: proyek OPF FS UI.
- Munoz, Paul Michel
2009. *Kerajaan-kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia*, Yogyakarta: Mitra Abadi.
- Murti, T. R. V.
1955. *The Central Philosophy of Buddhism*, London: Allen and Unwin Ltd.,
- Nastiti, Titi Surtiti
2003. *Pasar di Jawa Masa Mataram Kuno Abad VIII – XI Masehi*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Nattier, J.
2000. "The Realm of Aksobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism," *Journal of International Association of Buddhist Studies*, 23 (1).
2003. *A Few Good Men: The Boddhisattva Path According to The Inquiry of Ugra (ugrapariprccha)*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Nattier, J. Dan Prebish, C. S.
2005. "Mahasamghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism", *History of Religions* 16, 3: 237-72 (repr.) P. Williams, *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, 8 vols, London/New York: Routledge.
- Nilakantasastr, K. A.
1958. *History of South India*. New Delhi.
- Oemar, Moh.
1970. "Prasasti Munduan", *Seminar Nasional II*, Yogyakarta, 1970.
- Pachow, W.
1958. "The Voyage of Buddhist Missions to South-East Asia and the Far East", Parpola, A.

1994. "Indus Script." *The Encyclopedia of Language and Linguistics: Volume 3*, ed. R. E. Asher. Oxford: Pergamon Press.
- Pinardi, Slamet
1989. "Arca-arca Aksobhya yang Belum Sempurna, *PIA V* (IIa), Yogyakarta: IAAI: 448-467.
- Poerbatjaraka, R. Ng.
1920. "De Carita Parahyangan", *TBG*, 59: 403-416.
- 1920a. "Transcripties van koperen platen", *OV*, 136.
1926. *Agastya in den archipel*, Leiden: Brill, 1926.
1952. *Riwajat Indonesia*, I, Djakarta: Jajasan Pembangunan.
1958. "Crivijaya, de Cailendra- en Sanjayavamsa", *BKI*, 114: 254-264.
1964. *Kapustakaan Djawi*, Jakarta: Djambatan, 1964.
- Poesponegoro, Marwati Djoened & Nugroho Notosusanto (ed.)
2010. *Sejarah Nasional Indonesia II: Zaman Kuno*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Pott, P. H.
1966. *Yoga and Tantra: Their Interrelation and Their Significance for Indian Archaeology*, The Hague: M. Nijhoff.
- Potter, K.
1999. (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. viii: Buddhist Philosophy from 100 to 350 AD*, Delhi: Motilal Banarsidas.
- Potts, D. T.
1990. *The Arabian Gulf in Antiquity: Volume 1*. Oxford: Calrendon Press.
- Przyluski, Jean
1926. *Le Concile de Rajagraha, introduction a l'histoire des canons et des sectes bouddhiques* Paris: Paul Geuthner.
1934. "Indian Colonisation in Sumatra before the Seventh Century", *JGIS*, 1(2): 92-101.
1935. "The Sailendravamsa", *JGIS*, 2(1): 25-36.
- Ramachandran, K. S.
1970. "Ancient Indian Maritime Ventures." *India's Contribution to World Thought and Culture*. ed. C. Lokesh. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee: 71-82.
- Rao, S. R.
1973. *Lothal and the Indus Civilization*. London: Asia Publishing House
1979. "A Persian Gulf Seal from Lothal." *Ancient Cities of the Indus*. ed. G. L. Possehl. New Delhi: Vikas
- Rapson, E. J.
1968. (ed.), *The Cambridge History of India Volume I*. New Delhi
- Ratzel, F.
1896. *The History of Mankind volume 1*, London: Mac Millan and Co., LTD.
1897. *The History of Mankind volume 2*, New York: Mac Millan and Co., LTD.
1898. *The History of Mankind volume 3*, New York: Mac Millan and Co., LTD.
- Reid, Anthony.
1998. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga: Tanah di Bawah Angin*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

1999. *Dari Ekspansi Hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.
- Reloer, B. Dan Boemer, F.
1939. *Fontes Historiae Religionum Indicarum*, Bonn.
- Remusat, Gilberte de Coral
1933. "Concerning some Indian influences in Khmer arts as exemplified in the borders of pediments", *IAL*, VII, 2: 110-121.
1933a. "Influences de l'art de Rolus sur le temple de Banteay Srei Influences javanaises sur l'art de Rolus", *JA*, (July-September, 1933a): 190-192.
1940. Gilberte de Coral Remusat, *L'Art Khmer, Les grandes etapes de son evolution*, Paris.
- Rice, M.
1994. *The Archaeology of the Arabian Gulf: 5000-323 BC*. London: Routledge
- Ricklefs. M. C.
2013. *Sejarah Asia Tenggara: Dari Masa Prasejarah sampai Kontemporer*. Depok: Komunitas Bambu
- Santiko, Hariani
1989. "Waprakeswara: Tempat Bersaji Pemeluk Agama Weda?", *Amerta*, Berkala Arkeologi, no. 11: 1-8.
1990. "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa", *Monumen: Karya Persembahan untuk Prof. Dr. R. Soekmono*, Depok: Lembaran Sastra Universitas Indonesia.
- Saraya, D.
2011. *History of the Indian Ocean*. Bangkok: Muang Boran Publishing.
- Sarkar, H. B.
1972 *Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanica-rum) (up to 928)*, vol. I dan II, Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Sastri, Nilakanta
1935. "Origins of the Cailendras", *TBG*, 75: 605-611.
1936. "Agastya", *TBG*, 76 (4): 471-545.
1937. "A Note on the Date of S'ankara", *Journal of Oriental Research*, (Madras), 11(3): 285-286.
1940. "Sri Vijaya" *BEFEO*, 40(2): 239-313.
1949. *History of Sri Vijaya*, Madras: University of Madras.
1961. "A Note on the Kaundinyas in India", *AA*, 24 (3-4), 403-406.
- Scheifner, A.
1869. *Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, St. Petersburg.
- Schnitger, F. M.
1934. "Tarumanagara", *TBG*, 74: 187.
1937. *The Archaeology Hindoo Sumatra*, Leiden: Internationales Archiv fur Ethnographie 35.
- Sedyawati, Edi.
1978. "Kesatuan Gaya Seni Arca antara Candi Loro Jonggrang dan Candi Plaosan Lor", *Majalah Arkeologi*, I (3): 23-53.
- Shastri, Hirananda
1924. "The Nalanda Copper Plate of Devapaladeva", *EI*, 17(7): 310-327.

Shih Heng-Cung, Bhikkhuni.

1994. *Upasakasilasutra, The Sutra on Upasaka Precepts, Dharmaraksa* (Taisho, vol.24, no. 1488), (trans.) Bhikkhuni Shih Heng-Cung, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Silk, J. A.

2000. "The Yogacara Bhikṣu" (ed.) Silk, *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Singh, Madan Mohan

2004. "India's Oversea Trade as Known from the Buddhist Cannons." *IHQJ*, 1963, vol . XXXVII, (ed.) Nirakar Mahalik, "Maritime Trade of Ancient Orissa." *Orissa Review*, September 2004 : 39-45.

Sions, J.

1928. *Asie de Moussons I: Generalities, Chine, Japon*, Paris: Armand Collins.

1929. *Asie de Moussons II: Inde, Indochine, Insulinde*, Paris: Armand Collins.

Sjamsudin, Helius

2007. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Ombak.

Slametmuljana

1967. *Perundang-undangan Majapahit*, Jakarta: Bratara.

1981. Kuntala, Sriwijaya dan Suwarnabhumi, Jakarta: Yayasan Idayu.

Smith, Huston

1999. *Agama-agama Manusia*. Jakarta: YOI

Soebadio, Haryati & C. A. M. Sarvaas (eds)

1978. *Dynamic of Indonesian History*, Amsterdam: North-Holland Publishing Co.,

Soekanto, Soerjono.

1990. *Beberapa Teori Sosiologi Tentang Masyarakat*. Jakarta: CV Rajawali.

Soekmono, R.

1974. *Candi, Fungsi, dan Pengertiannya* (disertasi), Depok: FSUI.

Soekmono, R, J. Dumarcay, dan J. G. De Casparis

1990. *Borobudur: Prayer in Stone*, Singapore: Archipelago Press.

Soeroso

2003. "Sumatra Selatan Menjelang Masa Sejarah", *Katalog Pameran Fajar Masa Sejarah Nusnatara*, Jakarta: Museum Nasional, 23-29.

Steffy, R.

1994. *Wodden Ship Building and the Interpretation of Shipwreck*. College Station: Texas A&M Press.

Stieglitz, R. R.

1984. "Long-distance Seafaring in the Near-East." *BiblArch*, vol. 9: 134-142

Stutterheim, W. F.

1927. "Een belangrijke oorkonde uit de Kedoe", *TBG*, 67: 173-216.

1929. *A Javanese period in Sumatran History*, Surakarta: de Blikken.

1932. "Oudheidkundige aantekeningen. XXVIII. De voetafdrukken van Purnawarman" *BKI*, 89: 261-289.

1933. "Tjandi Loro Djonggrang en Oost Java", *BKI*, 90: 267-299.

1935. "Een Oorkonde van Koning Pu Wagicwara uit 927 AD", *TBG*, 75: 420.

- 1935a. "Epigraphische aantekeningen. II. Een oorkonden van Rake Lokapala uit het Zuidergebergte", *TBG*, 75: 420-467.
1937. "Oudheidkundige aantekeningen", *BKI*, 95: 397-424.
- 1937a. "Note on a newly Found Fragment of a Four-Armed Figure from Kota Kapur (Bangka)", *IAL*, 11: 105-109
1938. "De Archeologische Verzamelingen", *JBG*, 5: 108-142.
1940. "oorkonde van Dang Acaryya Munindra (Randoesari II)", *INI*, I: 3-28.
- Suarez, T.
1999. *Early Mapping of Southeast Asia*. Singapore: Periplus Edition (HK) Ltd.
- Suleiman, Satyawati
1974. *Consise Ancient History of Indonesia*, Jakarta: The Archaeological Foundation.
1976. *Monuments of Ancient Indonesia*, Jakarta: The Archaeological Foundation.
- Sumardjo, Jakob.
2002. *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeunitis-historis terhadap Artefak-artefak Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Qalam.
- Sutjipto, F. A.
1970. "Beberapa Tjataan Singkat Tentang Pasar-pasar di Djawa Tengah (abad 17-18)," *Buletin Fakultas Sastra dan Kebudayaan*, no. 3: 136-170
- Suwarto, T.
1995. *Buddha Dharma Mahayana*, Jakarta: Majelis Agama Buddha Mahayana Indonesia
- Suzuki, D. T.
1935. "Impressions of Chinese Buddhism", *The Eastern Buddhist*, 6 (1935).
2009. *Agama Buddha Mahayana*, Jakarta: PT Karaniya.
- Syahrie, Sugeng P.
1999. *Model asal-mula Produksi Pangan Sigitiga Buku Prasejarah*. Depok: FIB UI
2010. *Teknokultur: Konstruksi Teoretik dan Contoh Aplikasinya Pada Praktik (Wisata) Kuliner di Bandung*. Bandung : ITB.
- Tan, Yeok Seong
1948. "Preliminary Report on the Discovery of the Hoard of Religious Objects, near Sambas, West Borneo", *Journal of the South Seas Society*, 5(I): 31-42.
- Tarling, Nicholas
1993. (ed.) *The Cambridge of Southeast Asia Volume I: From Early Times to c 1800*. New York: Cambridge University Press
- Tawney, C. H.
1928. *The Ocean of Story*, (ed.) N. M. Penzer, London.
- Thapar, Romila
1981. *A History of India Volume I*. New York
1994. "Aśoka and Buddhism as Reflected in the Aśokan Edicts." *King Asoka and Buddhism: Historical and Literary Studies*, (ed.) Anuradha Seneviratna, Kandy: Buddhis Publication Society.
1997. *Asoka and The Decline of the Mauryas*, Oxford: Oxfod University Press.
- Thich Thien Chau, Bhikkhu

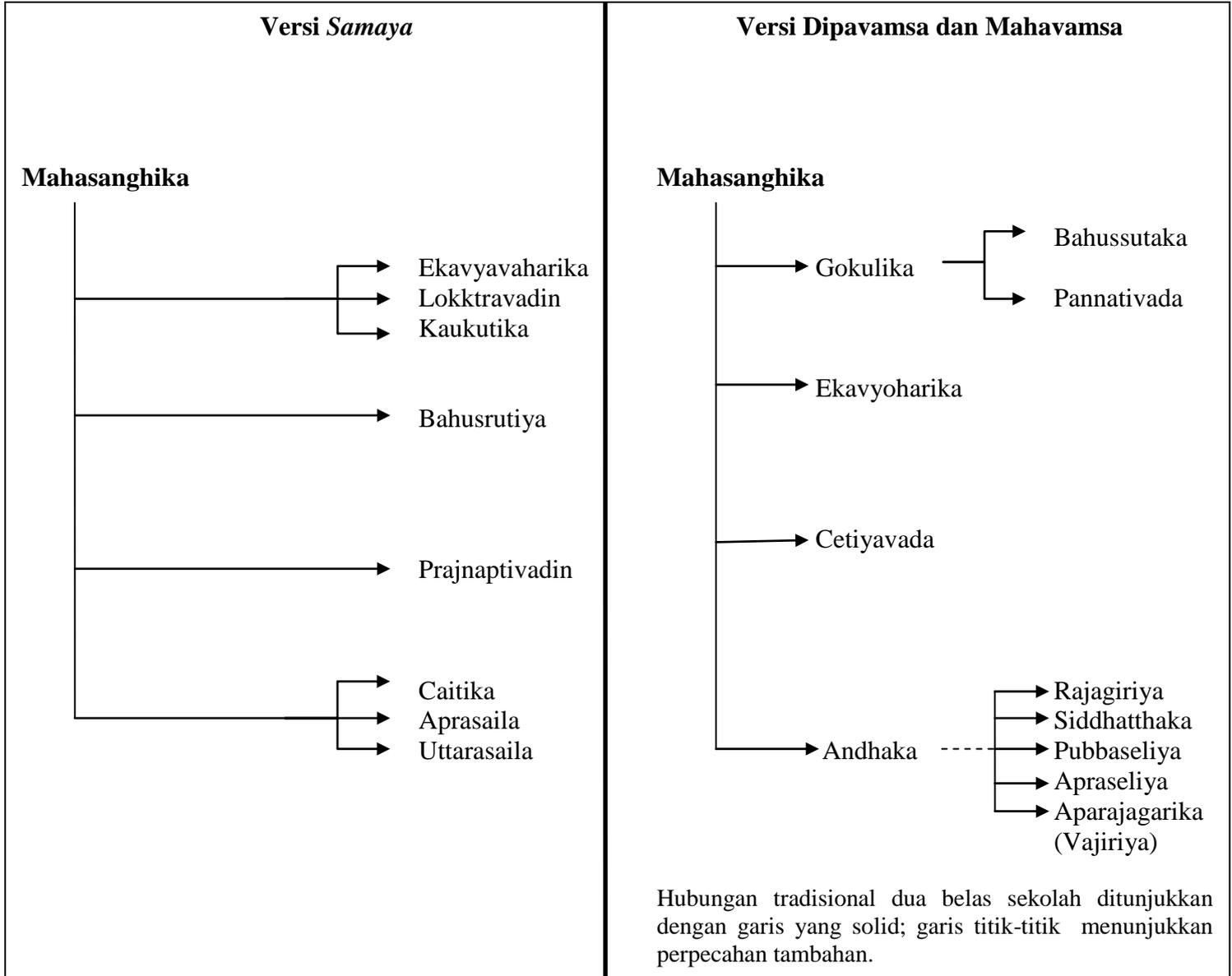
2000. *The Literature of the Personalists (Pudgalavadins) of Early Buddhism* (terj.) S. Boin-Webb, Ho Chi Minh City, Buddhist Research Institute.
- Edgar Thurston
1909. *Castes and Tribes of Southern India*, V, Madras: Government Press.
- Tibbetts, G. R.
1956. "Pre-Islamic Arabia and South East Asia" *The Royal Asiatic Society*, Vol. XXIX (3): 192-231
- Tilakaratne, Asanga.
2000. "Sangiti and Samaggi: Communal Recitation and the Unity of the Sangha." *Buddhist Studies Review*, 17.2 (2000).
2005. "Personality Differences of Arahants and the Origins of Theravada, A Study of Two Great Elders of the Theravada Tradition: Mahakassapa and Ananda," (ed.) Asanga Tilakaratne, *Dhamma-Vinaya, Essays in Honour of Venerable Professor Dhammavihari (Jotiya Dhirasekera)* (Colombo, Sri Lanka Association for Buddhist Studies, 2005).
- Tillemans, T. J. F.
2001. *Trying to be Fair to Madhyamika Buddhism*, Calgary AB: University of Calgary.
- Timmer, B. C. J.
1930. *Megasthenes en de Indische Maatschappij*, Amsterdam.
- Tin, Pe Maung
1919. "Derivation of Ari" *JBRIS*, 9: 155.
- Tosi, M.
1986. "Early Maritime Cultures of the Arabian Gulf and Indian Ocean." *Bahrain Through the Archaeology*, ed. S. H. A. Al Khalifa dan M. Rice. New York: KPI: 94-107.
- Treckner, V.
1880. (ed.), *Milindapanha*, London.
- Tripathi, Ramkumara.
1996. (ed.) *Dipavamsa*, Varanasi.
- Tripathi Sila dan L. N. Raut
2006. "Monsoon wind and maritime trade: a case study of historical evidence from Orissa, India." *Current Science*, vol. 90 (6): 864-872.
- Valliers, A.
1952. *Monsoon Seas: The Story of the Indian Ocean*. New York: McGraw Hill Book Co.,
- van der Meer, N. C. van Setten
1979. *Sawah Cultivation in Ancient Java: Aspects of Development During the Indo-Javanese Period, 5th to 15th Century*, Canberra: Australian National University.
- van Der Meulen, J.
1979. "King Sanjaya and His Successors", *Indonesian Journal* 28.
- van Leur, J. C.
1955. *Indonesian Trade and Society* Amsterdam: The Royal Tropical Institute.
- van Naerssen, F. H.
1947. "The Cailendra Interregnum, *IA*: 249-253.

1977. "The Economic and Administrative History of Early Indonesia, in *Handbuch der Orientalistik Dritte Abteilung Siebenter Band*, Leiden, Koln: E. J. Brill.
- van Ronkel, Ph. S.
1921. "A preliminary note concerning two old Malay inscriptions in Palembang", *Acta Orientalia*, 2: 12-21.
- Verardi, Giovanni
1996. "Religions, Rituals, and the Heaviness of Indian History", *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli*, 56.2 (1996).
- Veth, Pieter Jan
1884. *Java, geographisch, ethnologisch, historisch*, Haarlem: Erven F. Bohn, 1875-1884.
- Vogler, E. B.
1953. "Ontwikkeling van de gewijde bouwkunst in het Hindoeïstische Midden-Java", *BKI*, (109): 249-272.
- Vogel, Jean P.
1918. "The Yupa inscriptions of King Mulavarman from Koetei (East Borneo)", *BKI*, 74: 167-232.
1925. "The earliest Sanskrit inscriptions of Java", *Publicaties van het Oudheidkundige Dienst van Nederlandsch-Indie*, I: 15-25.
1931. "The head-offering to the goddess in Pallava sculpture", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 6(2): 539-543.
1941. "Aanteekeningen op de inscriptie van Tjanggal in Midden-Java", *BKI*, 100: 443-447.
- von Hinuber, Oksar
2008. "The Foundation of Bhikkhunisangha – A Contribution to the Earliest History of Buddhism", *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, 11 (2008).
- von Simson, Georg
2000. *Pratimokṣasūtra der Sarvastivādins*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Walshe, Maurice.
1987. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of Dīgha Nikāya* Boston: Wisdom Publication.
- Ward, C. A.
2000. *Sacred and Secular: Ancient Egyptian Ships and Boats* (Dubuque: Kendall/Hunt Publishing Company).
- Warsana
2011. *Pokok-Pokok Ajaran Buddha*, Jakarta: Penerbit Lembaga Pengkajian Dan Pengembangan Keagamaan Buddha Di Indonesia.
- Watters, Thomas.
1961. *On Yuan Chwang's Travels in India*, Vol. II. Delhi.
- Weisberger, G.
1981. "Makan and Meluhha – Third Millennium B. C. Cooper Production in Oman and the Evidence of Contact with the Indus Valley." *South Asia Archaeology*, ed. B. Allchin. Cambridge: Cambridge University Press.

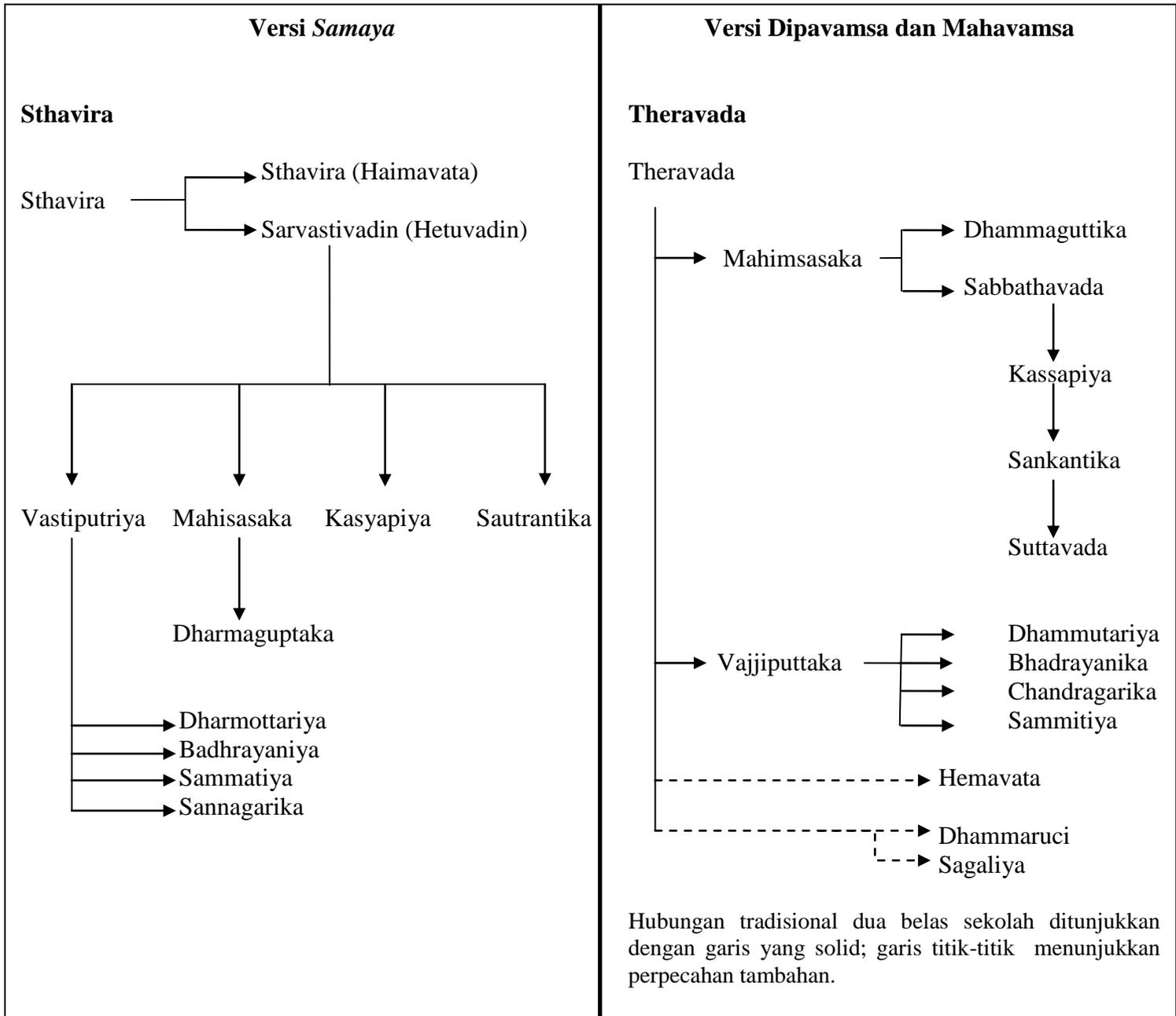
- Werner, Karel.
1983. "Bodhi and Arhataphala: From Early Buddhism to Early Mahayana." *Buddhist Studies: Ancient and Modern*, (ed.) Phillip Denwood and Alexander Piatigorsky, (1983).
- Wheatley, Paul
1955. "The Golden Chersonese", *Transactions and Papers of the Institute of British Geographers*, 21: 61-78.
1961. *The Golden Khersonese*. Kuala Lumpur: University of Malaysia Press.
- Wheeler, R., A. Ghosh dan Khrisna Deva
1946. "Arikamedu: An Indo-Roman Trading Station on the East Coast of India," *Ancient India*, 2: 17-124.
- Whitaker, K. P. K.
1957. "Tsaury and the Introduction of Fannbay into China," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XX (1957).
- William Jackson, A. V.
1928. *History of India Volume I: From the Earliest times to Sixth Century BCE*. London: The Grolier Society.
- Williams, P.
1989. "Introduction – Some Random Reflections on the Study of Tibetan Madhyamika", *The Tibetan Journal*, XIV, (1989).
2005. *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, 8 vols, London/New York: Routledge.
2009. *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London & New York: Routledge.
- Williams, P dan Tribe, A.
2000. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London/New York: Routledge.
- Winstedt, Richard O.
1935. "A History of Malaya", *JMBRAS*, 13(1).
1941. "Slab-Graves and Iron Implements", *JMBRAS*, 19(1): 93-100.
1942. "Buddhist Images from Malaya and Sumatra", *IAL*, 16(1): 41-42.
1944. "Indian Influence in the Malay World", *JRAS*, 19(3): 186-196.
- Wirjosuparto, R. M. Supto
1963. "The Second Visnu Image of Cibuaya in West Java", *MISI*, 2: 170-187.
- Wolters, O. W.
1958. "Tambralinga", *BSOAS*, 21(3): 587-607.
1961. "Srivijayan Ekspansion in the Seventh Century", *AA*, 24(3/4): 417-424.
2011. *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia abad III – abad VII*, Depok: Komunitas Bambu.
- Yun, Hsing
1994. *Karakteristik dan Esensi Agama Buddha* Jakarta: Yayasan Penerbit Karaniya.
- Zoetmoelder, P. J.
1986. "Les Grandes Religion D'Indonesie, *Les Religions D'Indonesie* (deuxieme partie), Paris: Bibliotheque Historique: 259-387.

LAMPIRAN

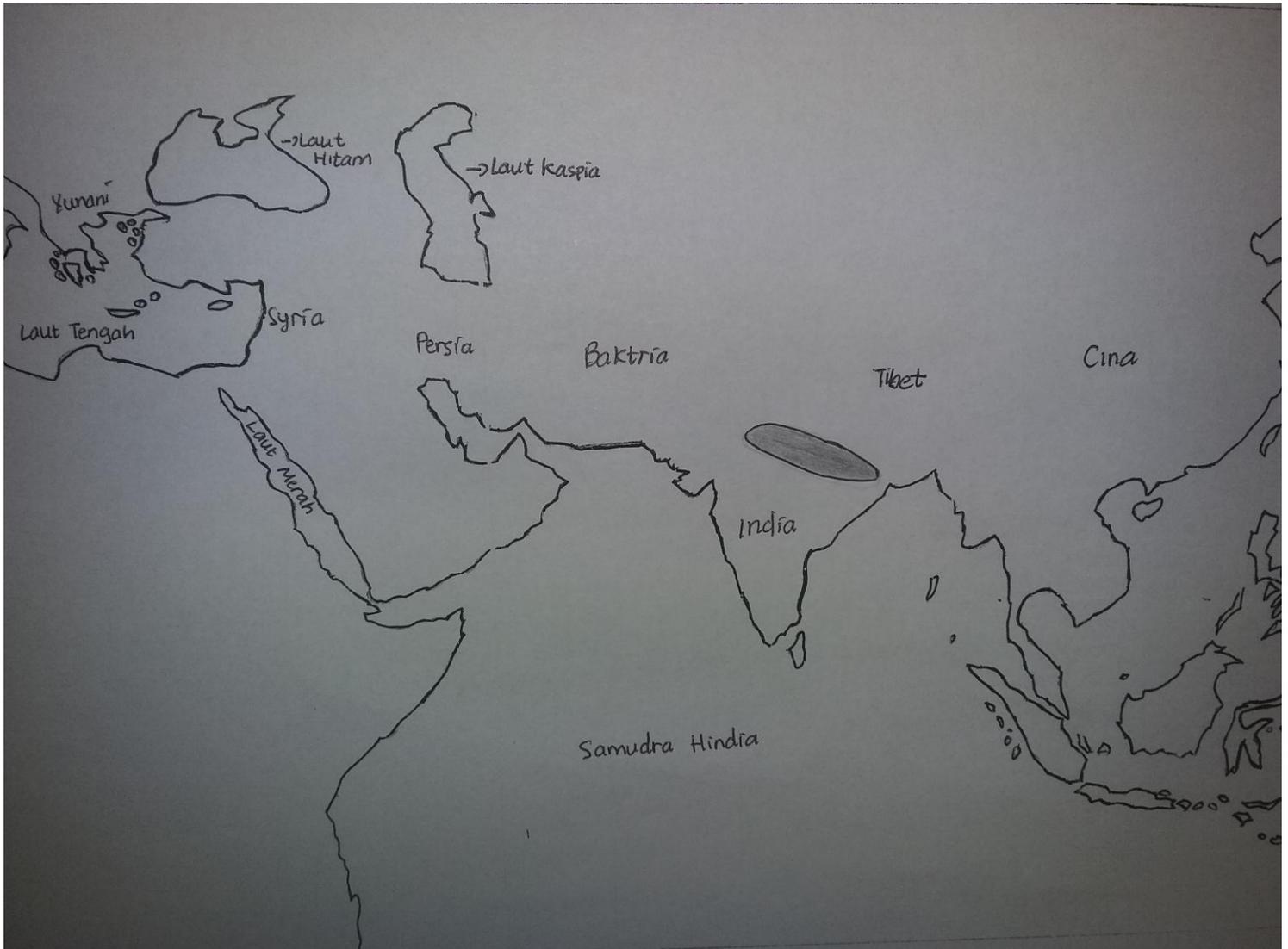
**Garis Keturunan Sekolah Mahasamghika menurut *Samaya*,
Dipavamsa dan *Mahavamsa***



Garis Keturunan Sekolah Sthavira menurut *Samaya*, *Dipavamsa* dan *Mahavamsa*

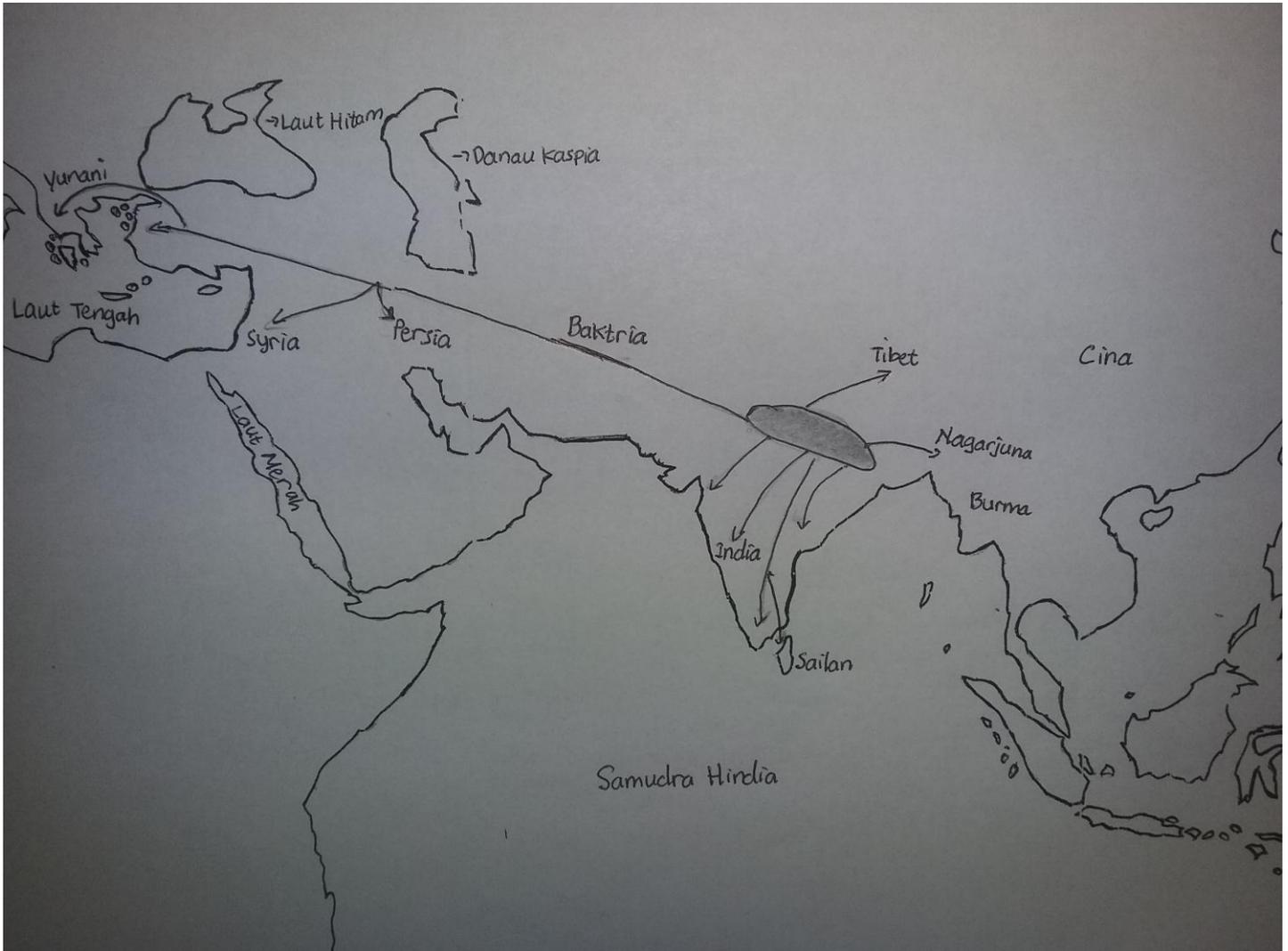


Penyebaran Ajaran Buddha Abad 5 – 3 SM



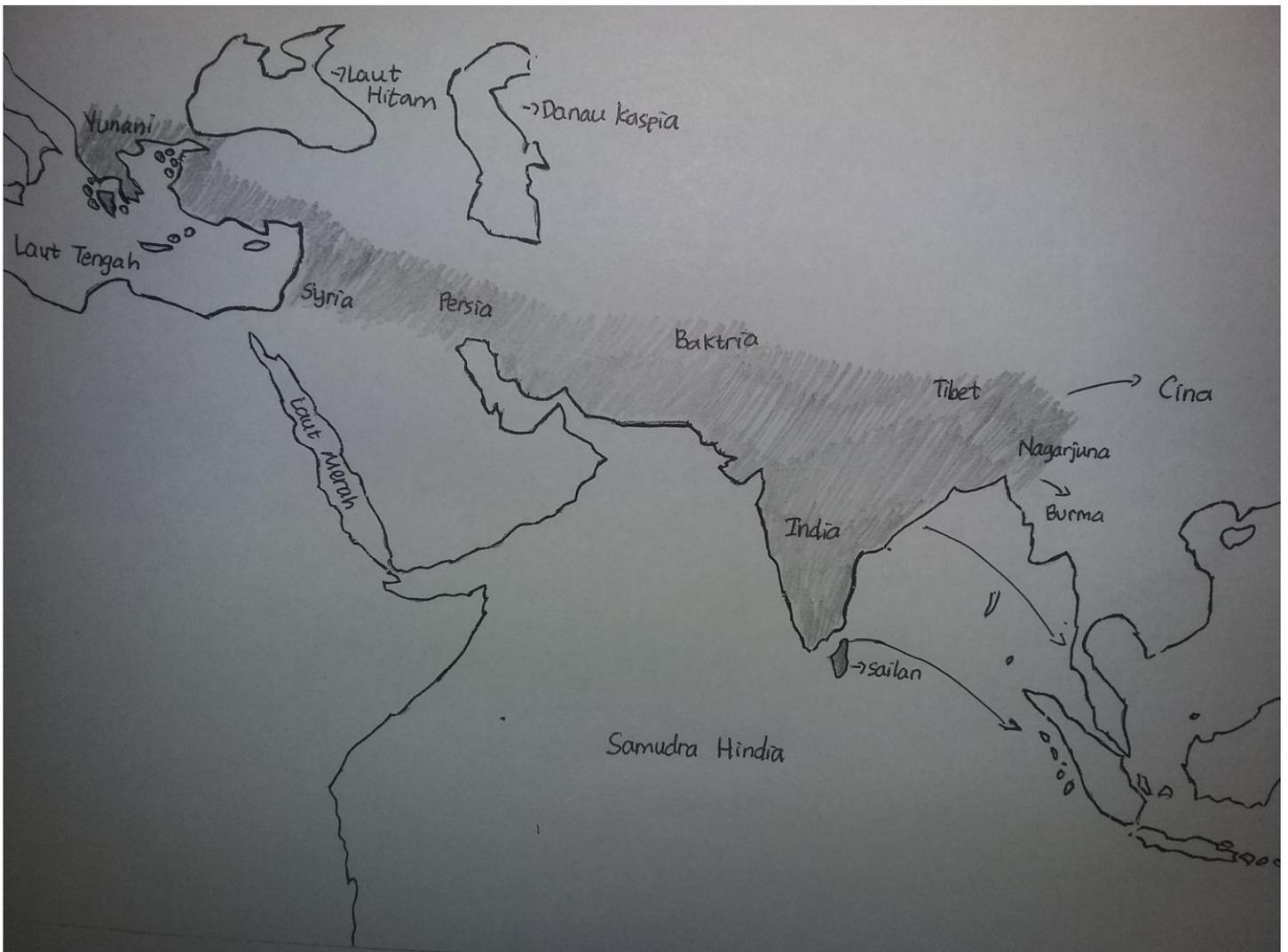
■ : Pengaruh Ajaran Buddha

Penyebaran Ajaran Buddha Abad 3 SM – 1 SM



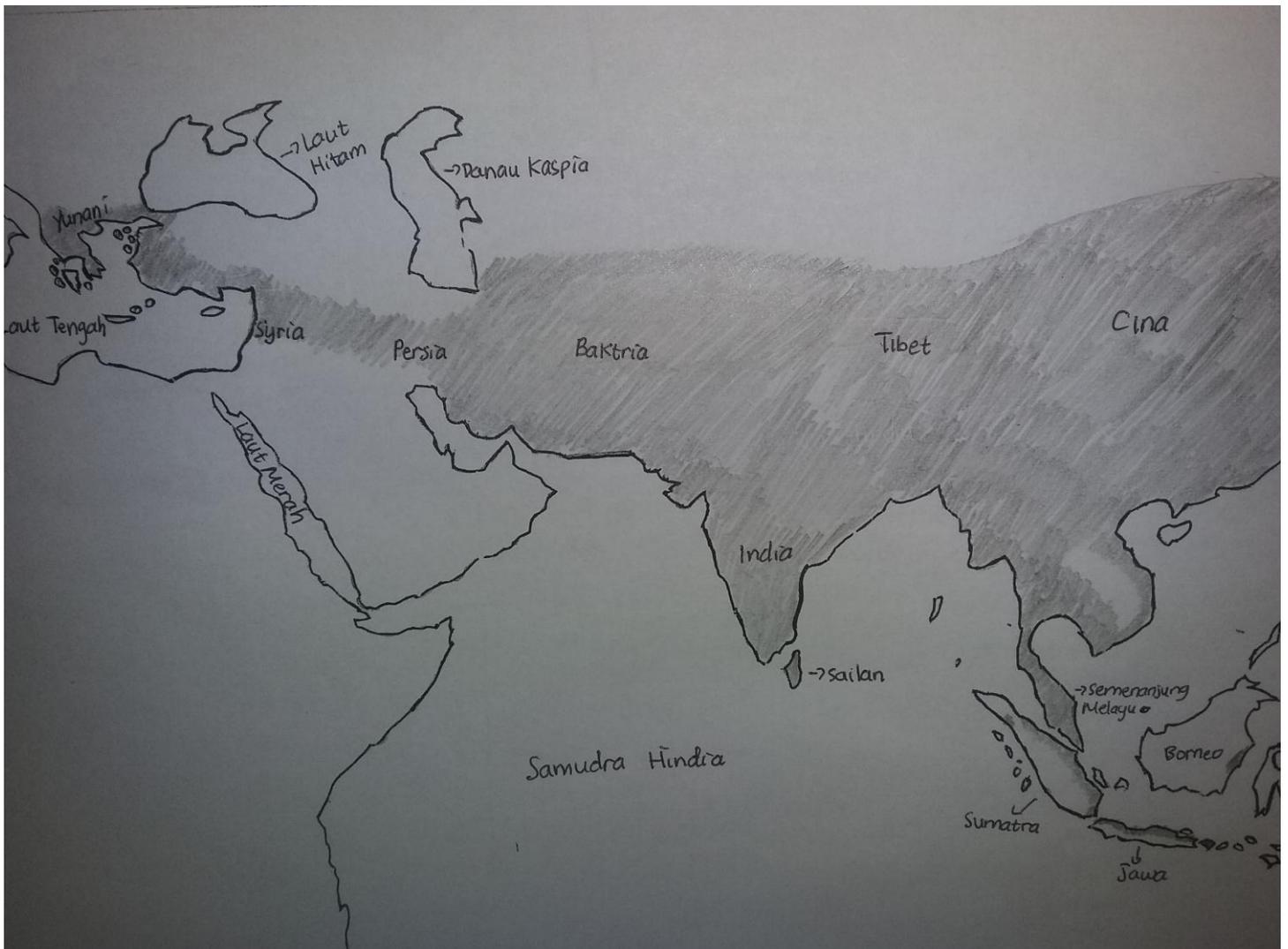
■ : Pengaruh Ajaran Buddha

Penyebaran Ajaran Buddha Abad 1 M – 5 M



■ : Pengaruh Ajaran Buddha

Penyebaran Ajaran Buddha Abad 5 M



■ : Pengaruh Ajaran Buddha

Perkiraan Peta Kekuatan Politik Asia Tenggara Abad 1-5 M



■ : Pengaruh kekuatan politik

Nomor	Keterangan	Nomor	Keterangan	Nomor	Keterangan	Nomor	Keterangan
I	Chu-li	VII	To-lo-mo	XIII	P'o-lu-shih	XIX	Champa
II	P'en-p'en	VIII	Ho-ling	XIV	Barousai	XX	P'an-p'an
III	Chu-po	IX	Ssu-t'iao	XV	Tan-tan	XXI	Tien Sun
IV	Kutai	X	P'u-lo-chung	XVI	Chi-t'u	XXII	Dvaravati
V	Ko-Ying	XI	Kan-to-li	XVII	Langkasuka	XXIII	Viet
VI	Ho-lo-tan	XII	Mo-lo-yu	XVIII	Fu-nan	XIV	Pyu

Perkiraan Peta Kekuatan Politik Asia Tenggara Abad 7 M



■ : Pengaruh kekuatan politik

Nomor	Keterangan	Nomor	Keterangan
1	Kutai	5	Dvaravati
2	Sriwijaya	6	Pyu
3	Chenla	7	Viet
4	Champa	8	Nanchao

Perkiraan Peta Kekuatan Politik Asia Tenggara Akhir Abad 9 M



■ : Pengaruh kekuatan politik

Nomor	Keterangan	Nomor	Keterangan
I	Sriwijaya	V	Viet
II	Kutai	VI	Champa
III	Mataram	VII	Angkor
IV	Bali	VIII	Nanchao-Pyu

Perkiraan Peta Kekuatan Politik Asia Tenggara Akhir Abad 10 M



■ : Pengaruh kekuatan politik

Nomor	Keterangan	Nomor	Keterangan
1	Mataram	6	Sriwijaya
2	Mataram (?)	7	Champa
3	Kutai	8	Angkor
4	Bali	9	Viet
5	Banten Girang	10	Nanchao-Pyu

RIWAYAT HIDUP



Penulis bernama lengkap Aggasi Malik Muhammad, lahir di Depok, Jawa Barat pada tanggal 4 Juli 1993, merupakan anak pertama dari dua bersaudara yang lahir dari pasangan suami-istri Bapak Osih Pribadi dan Ibu Sumati. Penulis sekarang bertempat tinggal di Jl. GOR Baru RT 05 RW 05 No. 154, Kelurahan Pakansari, Kecamatan Cibinong, Kabupaten Bogor.

Penulis berhasil menyelesaikan pendidikan dasar di SD Negeri Sukamaju 1, Kota Depok pada tahun 2005. Pada tahun yang sama penulis melanjutkan pendidikan menengah pertama di SMP Negeri 1 Depok dan menyelesaikan studi pada tahun 2008. Di tahun 2008 penulis melanjutkan studi pendidikan menengah atas dan menyelesaikan studi di SMA Negeri 2 Depok pada tahun 2011. Kemudian melanjutkan studi ke jenjang universitas di Universitas Negeri Jakarta (UNJ) pada tahun 2011 sebagai mahasiswa jenjang S-1 Program Studi Pendidikan Sejarah dan berhasil menyelesaikan studi secara keseluruhan termasuk penulisan skripsi ini pada tahun 2017.