DRAFT

SEJARAH KEBUDAYAAN INDONESIA

1

Religi dan Falsafah

AAN
rektorat
dayaan

DEPARTEMEN KEBUDAYAAN DAN PARIWISATA
2007

SEJARAH KEBUDAYAAN INDONESIA

1

Religi dan Falsafah

PERPUSTAKAAN
DIREKTORAT PENINGGALAN PURBAKALA
DIREKTORAT JENDERAL SEJARAH DAN PURBAKALA
DEPARTEMEN KEBUDAYAAN DAN PARIWISATA

Direktorat Geografi Sejarah
Departemen Kebudayaan dan Pariwisata
2007

Religi dan Falsafah

Agus Aris Munandar
I Made Supartha
Ingrit Harriet E Poyoh
Irmawati M. Johan
Lilawati Kurnia
Yosephina Anggraini

PERPUSTAKAAN
DIREKTORAT PENINGGALAN PURBAKALA
Nomor Induk : 9686
Tanggal : 27 JUN 2011

Direktorat Geografi Sejarah
Departemen Kebudayaan dan Pariwisata
2007

Religi dan Falsafah
Agus Aris Munandar, dkk.
Hak Cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved
© Direktorat Geografi Sejarah Departemen Kebudayaan dan Pariwisata

Penyunting Tema
Agus Aris Munandar

Penyelaras Akhir
Muslimin A.R. Effendy

Perancang Sampul
Nana

Penata Letak
Alimuddin

Cetakan Pertama, Desember 2007

Agus Aris Munandar, dkk.
Religi dan Falsafah
Jakarta: Direktorat Geografi Departemen Budpar, 2007
+ 214 hlm : 16 x 24 cm

Perpustakaan Nasional : Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Religi dan Falsafah
Jakarta: Penerbit.....
ISBN : 979-....

DAFTAR ISI

Halaman

KATA PENGANTAR i

DAFTAR ISI iii

BAB 1 PENDAHULUAN 1

1.1. Batasan dan Konsep 1
1.2. Sumber Data 4
1.3 Kerangka Pembabakan 5

BAB 2 RELIGI ETNIS : TRADISI YANG MASIH BERTAHAN 11

BAB 3 PERKEMBANGAN AGAMA HINDU DAN BUDDHA DI INDONESIA 37

3.1. Awal Persentuhan dengan Peradaban India 37
3.2. Bukti-bukti Artefaktual Masuknya Agama Hindu-Buddha di Indonesia 41
3.3. Agama Veda-Brahmana dan Buddha Hinayana ... 43
3.4. Perkembangan Agama Hindu - Buddha Abad ke 8-10 44
3.5. Perkembangan Agama Hindu-Buddha (Abad ke 11-15) 53
3.6. Perkembangan Agama Budda Mahayana di Sumatera (Abad ke 8-14) 60
3.7. Masyarakat Hindu-Buddha Menjelang Masuknya Agama Islam 69

BAB 4 MASUK DAN BERKEMBANGNYA ISLAM DI INDONESIA 73

4.1. Beberapa Permasalahan 73
4.2. Islamisasi di Indonesia 74
4.3. Teori Asal-usul Islamdi Indonesia 76
4.4. Islam di Indonesia : Masalah Kronologi 79
4.5. Penyebaran Sufisme 83
4.6. Jejak Perkembangan Islam di Indonesia 89

BAB 5 KATOLIK DAN PROTESTAN KESEJAJARAN DALAM PERKEMBANGAN 91

5.1. Hubungan Niaga denganBangsa-bangsa Barat ... 91
5.2. Perjanjian Tordesillas 93
5.3. Misi Fransiscus Xaverius di Indonesia Timur 95
5.4. VOC-Belanda dan Penyebaran Agama Protestan 97
5.5. Lembaga-lembaga Pekabaran Injil 101
5.6. Perkembangan Agama Katolik dan Protestan pada Masa Hindia Belanda 104
5.7. Kekristenan Indonesia 108

BAB 6 PERKEMBANGAN HINDU DHARMA ABAD KE 15-16 DAN PENGARUHNYA HINGGA ABAD KE-20 113

6.1. Pendahuluan 113
6.2. Gambaran Sosio-Religius pada Awal Zaman Gelgel 115
6.3. Perkembangan Hindu Dharma pada Zaman Dalem Sri Waturenggong (Abad ke 15-16) 120
6.3.1. Konsepsi Teologis dan Sistem Nilai Keagamaan 120
6.3.1.1. Konsepsi Teologis : Pemujaan Tuhan Yang Esa 120
6.3.1.2. Kiblat": *Sagara-Giri dan Purwa-*(Daksina) 125
6.3.1.3. Tokoh-Tokoh Keagamaan dan Ajaran-ajarannya 126
6.3.2. Sistem Sosio-Religius 132
6.3.2.1. Sistem Pelapisan Sosial : *Warna* dan *Wangsa* 132
6.3.2.2. Pasraman, Pendidikan Tradisi dan Diksa 135
6.3.3. Tinggalan Keagamaan dari Zaman Gelgel . 136
6.3.3.1. Kahyangan atau Pura 136
6.3.3.2. Padmasana dan Arca Dewa 139
6.4. Sistem Penataan Pura 141
6.5. Sistem Upacara *Yajna* dan Pemujaan 150
6.6. Penutup 153

BAB 7 RELIGI DAN KEPERCAYAAN MASYARAKAT TIONGHOA 157

7.1. Latar Belakang 157
7.2. Asal Mula kata Kelenteng 161
7.3. Perayaan dan Peribadatan Tionghoa 162
7.3.1. Tahun Baru Imlek atau Sin Tjia *(Xin Nian)* .. 164
7.3.2. Festival Cap Go Meh (Tanggal 15 bulan Pertama) 169
7.3.3. Barongsai di Indonesia 170
7.3.4. Peribadatan Ceng Beng *(Cing Ming)* 174
7.3.5. Festival Perahu Naga *(Peh Cun)* 175
7.3.6. Sembahyang Cioko 177
7.3.7. Festival Kue Bulan *(Moon Cake Festival)* ... 179
7.3.8. Perayaan Tang Che 181
7.4. Beberapa Kelenteng di Indonesia 183
7.4.1. Kelenteng Jin De Yuan, Jakarta 183
7.4.2. Kelenteng Boen Tek Bio 187

BAB 8 TOLERANSI DALAM KEBERAGAMAAN 193

8.1. Kehidupan Religi Etnis Dewasa Ini 193
8.2. Toleransi Kehidupan Beragama 195
8.3. Kepercayaan Kepada Tuhan YME 197

BAB 9 P E N U T U P 199

DAFTAR PUSTAKA 203

BAB 1
PENDAHULUAN

1. 1. Batasan dan Konsep

Setiap masyarakat dengan sadar atau tidak mempunyai kepercayaan kepada kekuatan di luar kemampuan akalnya. Kekuatan yang dianggap tertinggi dalam berbagai masyarakat dikenal dengan sebutan yang berbeda, misalnya; Ra, Zeus, Siva, Tian, Allah, Debata Mulajadi Na Bolon, Opo Walian Wangko, Uis Neno, Uis Afu, Marapu Ina Kalada-Ama Kalada, Mori dan Keraeng. Kepercayaan tersebut akan berkembang dan membentuk dunia supernatural yang dihuni oleh berbagai tokoh gaib lengkap dengan penggambaran dan mitos yang menyertai tokoh-tokoh tersebut.

Perkembangan religi sudah tentu telah ada sejak zaman prasejarah, proto-sejarah hingga menjadi nyata dalam era sejarah. Perkembangan itu tidak bisa dilepaskan dari perkembangan kebudayaan dan pengalaman hidup manusia itu sendiri. Banyak teori yang mencoba menjelaskan mengenai asal-usul manusia mempercayai kekuatan gaib atau asal-usul religi. Sebut saja teori "Jiwa" yang dikemukakan oleh E.B.Tylor, teori "Batas Akal" oleh J.G.Frazer, teori masa "Krisis dalam Hidup" oleh M.Crawley dan A.van Gennep, dan teori "Kekuatan Luar Biasa" oleh R.R.Marett. Pada dasarnya teori-teori tersebut hanya mempermasalahkan awal mula terjadinya religi, ketika relig sudah terbentuk maka masayarakat

manusia lalu mengembangkan dengan kesederhanaannya ataupun semakin rumit dan "njlimet".

Ketika kepercayaan berkembang, maka terjelma beberapa perangkat religi yang melengkapi pemujaan terhadap kekuatan-kekuatan gaib. Perangkat yang mendukung terjadinya sistem religi itu adalah:

a. Emosi keagamaan: merupakan faktor utama dari gejala religi, dimiliki oleh setiap manusia yang mempercayai religi tertentu. Terdapat suatu sikap kagum, terpesona terhadap hal yang gaib serta keramat tanpa ada penjelasan lebih lanjut yang menyertainya.
b. Sistem keyakinan: meliputi seluruh pikiran dan gagasan manusia tentang keyakinan terhadap sifat-sifat dari kekuatan adikodrati, gambaran alam gaib, tentang terjadinya alam dan dunia (kosmogoni), kehidupan di zaman akhirat (eskatologi), wujud dan ciri kekuatan sakti, mitologi, roh nenek moyang, roh alam, dewa-dewa, roh jahat. Menyangkut juga norma keagamaan, kesusilaan, dan doktrin yang mengatur perilaku manusia.
c. Sistem ritus dan upacara: aktivitas manusia dalam melakukan pemujaan dan kebaktian terhadap kekuatan adikodrati atau dunia gaib lainnya. Kegiatan tersebut berlangsung secara periodik, bentuknya bermacam-macam dari yang paling sederhana hingga yang meriah dengan segala pertunjukan kesenian.
d. Peralatan ritus dan upacara: berkenaan dengan sarana dan peralatan upacara pemujaan, baik berupa monumen ataupun benda-benda bergerak lainnya.
e. Umat/pemeluk agama: adalah suatu kesatuan sosial yang menganut sistem keyakinan dan yang melaksanakan sistem ritus dan upacara tersebut (Koentjaraningrat, 1980: 80-82).

Religi dalam suatu kebudayaan sebenarnya telah mengalami pengayaan dan enkulturasi. Interaksi yang cukup penting dalam suatu religi adalah yang bersifat sakral, dan terdapat dua macam interaksi tersebut, yaitu (a) interaksi yang mengacu kepada aktivitas yang dipercayai dapat menyertakan, mencakup, atau sejalan dengan kemauan dan hasrat adikodrati, dan (b) interaksi yang mengacu kepada kepercayaan bahwa perbuatan tersebut dapat mempengaruhi adikodrati untuk memenuhi keinginan pelakunya (Spiro,1977:97-98). Manusia juga percaya kepada kekuatan-kekuatan gaib lainnya yang

lebih rendah dari keberadaan sang adikodrati, namun mereka membenci roh jahat dan kesengsaraan. Adikodrati dipercaya menguasai kekuatan yang dapat menjadikan baik buruknya nasib manusia, dapat mengusir kekuatan dan perbuatan jahat. Pada akhirnya manusia tidak hanya mempercayai kemanjuran dari upacara religi yang menyeru sang adikodrati, tetapi juga menjaga keberadaan dan keberlangsungan upacara tersebut. Bentuk upacara pemujaan terhadap kekuatan adikodrati bermacam-macam, ada yang berlangsung dalam suasana yang tenang dan syahdu, dan ada yang digelar dengan segala kemeriahannya lengkap dengan berbagai pertunjukan kesenian. Pemujaan dalam suatu bangunan yang tertutup, atau terbuka, di tengah-tengah alam yang jauh dari keramaian, atau dapat pula di tengah kota yang hiruk pikuk. Upacara pemujaan dalam berbagai religi umumnya didasarkan pada manifestasi kepasrahan dan kebaktian yang cukup mendalam, tetapi ada juga yang berupa aktivitas yang menjijikan atau mengerikan dalam sudut pandang pemeluk religi lainnya.

Suatu kajian terhadap bentuk religi harus pula menjelaskan empat hal yang berkenaan dengan eksistensi religi tersebut, yaitu:

a. *Historical explanations*, yaitu usaha untuk menjelaskan keberadaan suatu agama pada suatu masa sejak agama itu mulai ada, bertahan, dan berkembang dalam tahap selanjunya.
b. *Structural explanations*, upaya untuk menjelaskan keberadaan suatu agama berkenaan dengan para penentu perkembangan agama, menjelaskan hal-hal penting yang menjadi dasar terbentuknya masyarakat pemeluk agama.
c. *Causal explanations,* upaya menjelaskan keadaan agama dalam masyarakat dengan mengacu kepada kondisi dan suasana masyarakat sebelum agama itu timbul.
d. *Functional explanations,* menjelaskan suatu keadaan sehingga agama tersebut mempunyai fungsi dalam masyarakat (Spiro, 1977: 99-101).

Tentu saja tidak semua religi dapat ditelaah sesuai dengan lima butir religi dan penjelasan empat hal eksistensinya, sebab dalam kajiannya mungkin hanya menggunakan data yang terbatas. Religi-religi yang berasal dari masa silam tidak mungkin untuk ditelisik secara mendalam, dan menghasilkan suatu paparan lengkap sebab data yang

ada hingga sekarang hanya berupa fragmen-fragmen yang harus diinterpretasikan lebih lanjut.

1. 2. Sumber Data

Dalam mempelajari kehidupan religi yang masih bertahan hingga kini, data tentang religi tersebut kiranya cukup bervariasi. Misalnya wujud peralatan ritus yang berupa benda-benda, kitab-kitab suci, dan juga dapat mengadakan wawancara langsung dengan orang-orang alim dan pemeluknya . Akan halnya dalam kerangka kajian sejarah kebudayaan, hal yang harus diperhatikan pula adalah bukan masalah kekinian saja dari suatu religi, selayaknya harus diperhatikan pula masalah awal pertumbuhan religi tersebut. Dalam tataran seperti itu sudah tentu data dan sumber data yang dipergunakan sangat langka, apabila ada pun umumnya berwujud serpihan dan kadang-kadang tidak berkaitan langsung dengan permasalahan yang dibahas.

Religi masa prasejarah di Indonesia jelas merupakan wilayah yang sangat sukar untuk dipelajari, sumber data yang ada hanya tersedia pada tahap akhir perkembangan masa prasejarah, yaitu era perundagian yang berjalan seiring dengan kemahiran mendirikan monumen-monumen megalitik. Mengingat masa itu belum menghasilkan sumber tertulis, tentunya pemahaman terhadap religi masa itu masih sarat dengan intrepretasi yang didasarkan pada data. Hal lain yang mungkin dapat dilakukan adalah melalui analogi dengan beberapa etnis yang masih bertahan yang sepanjang sejarahnya tidak pernah mendapat pengaruh asing dan hingga kini masih melanjutkan tradisi yang diperkirakan dari periode megalitik dahulu.

Demikian juga dengan masa awal perkembangan sejarah di Indonesia (sekitar abad ke 4-7), data yang berkenaan dengan kehidupan religinya pun sangat terbatas. Hanya beberapa prasasti dan berita asing (Cina dan India) yang masih mungkin dijadikan sumber untuk mengetahui masa yang cukup lama tersebut. Masa perkembangan agama Hindu-Buddha serta masa awal Islamisasi di Indonesia pun bukan merupakan perkara yang mudah dikaji, walaupun banyak sumber data, tetap saja harus dianalisis dan ditelisik secara cermat sehingga dapat dijadikan acuan bagi suatu historiografi tentang religi di Indonesia.

Dengan demikian sumber data yang digunakan dalam kajian terhadap pertumbuhan dan perkembangan religi di Indonesia cukup beragam. Pada umumnya dapat dibagi menjadi tiga karegori, yaitu:

a. Artefaktual, adalah semua data yang berupa benda, baik dalam bentuk tunggal, kelompok atau yang membentuk struktur bangunan. Misalnya; nekara, candrasa, menhir, dolmen, punden berundak, kubur batu, bekal kubur, arca-arca menhir, arca Hindu-Buddha, relief cerita, candi, patirthan, masjid kuna, makam Islam kuna, dan lainnya lagi.
b. Sumber-sumber tertulis, merupakan sumber penting berasal dari masa yang telah mengenal tulisan. Adalah semua prasasti pendek (inskripsi), prasasti pada batu atau logam, karya sastra, arsip, surat-surat, catatan musafir Cina, catatan awal dari bangsa-bangsa Eropa yang berkunjung ke wilayah kepulauan Indonesia, dan lain-lain.
c. Hasil wawancara, adalah informasi lisan yang diperoleh dari informan dipergunakan untuk menjelaskan serta memahami gejala religi dalam konteks kekinian.

Semua sumber data tersebut sudah tentu penting untuk membangun tafsiran dalam menyusun historiografi. Dalam kajian terhadap religi masa lalu, butir umat pemeluk religi dan sistem kepercayaan adalah suatu masalah yang tidak akan mungkin diungkapkan secara sempurna. Sifat hakekat data yang terbatas akan menghentikan tafsiran yang tidak mempunyai argumentasi yang baik. Dengan demikian paparan religi masa lalu bersifat tidak lengkap dan kebanyakan masih interpretatif.

1. 3. Kerangka Pembabakan

Dalam historiografi berkenaan dengan perkembangan religi di Indonesia, dipergunakan kerangka pembabakan berdasarkan tinggalan sejarah yang dominan dalam rentang abad-abad tertentu. Secara garis besar terdapat empat babakan utama kebudayaan yang tumbuh dan berkembang di Indonesia, yaitu masa; Prasejarah, Hindu-Buddha, awal dan tumbuhnya kerajaan-kerajaan Islam, Kolonial, dan periode Indonesia merdeka. Setiap masa sebenarnya dapat diuraikan lagi secara rinci berdasarkan tinggalannya yang masih dapat dilacak.

Bentuk paling awal dari perkembangan kebudayaan yang ada di wilayah Indonesia, adalah kebudayaan Prasejarah. Masa Prasejarah Indonesia terentang sekitar 40.000 tahun yang lampau hingga sekitar abad ke-4 ketika bukti-bukti tulisan pertama ditemukan di wilayah Indonesia. Masa prasejarah yang panjang itu dapat dibagi lagi menjadi:

1. Masa berburu dan mengumpulkan makanan tingkat sederhana
2. Masa berburu dan mengumpulkan makanan tingkat lanjut
3. Masa bercocok tanam
4. Masa perundagian (Soejono, 1981: 15-16).

Kemahiran dan kemajuan kebudayaan dalam setiap periode meningkat terus, dari periode yang paling awal, yaitu masa berburu dan mengumpulkan makanan tingkat sederhana dengan alatnya masih berupa paleolitik hingga kemahiran pertukangan yang sebenarnya mungkin berada dalam tahapan protosejarah.

Masa Hindu-Buddha dimulai ketika pengaruh kebudayaan India mulai masuk di dua wilayah saja di Indonesia, ditandai dengan munculnya kerajaan Tarumanagara di wilayah Jawa bagian barat dan Kutai di Kalimantan Timur. Dalam pada itu wilayah-wilayah lainnnya masih dalam tahapan masa prasejarah. Perkembangan kebudayaan Hindu-Buddha di beberapa wialayah Indonesia dimulai sekitar abad ke-4 hingga abad ke-15, masa itu kebudayaan yang bercorak Hindu-Buddha banyak diacu dan dikembangkan oleh masyarakat di kerajaan-kerajaan Sriwijaya, Mataram Kuna, Malayu, Kadiri, Singhasari, Singhamandala (Bali), Singhasari, Majapahit, dan Sunda kuna. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa perkembangan kebudayaan Hindu-Buddha tidak meliputi seluruh wilayah Indonesia, kerajaan yang bercorak Hindu-Buddha hanya berkembang di Pulau Sumatra, Jawa, dan Bali.

Pada masa perkembangan kerajaan Singhasari di Jawa (abad ke-13), di wilayah utara bagian Sumatra telah berdiri kerajaan Islam pertama di Nusantara, yaitu Samudra Pasai. Artinya ketika di Jawa Timur masyarakat masih dalam pelukan peradaban Hindu-Buddha, di Sumatra telah berdiri institusi kerajaan Islam yang pertama. Sebenarnya di wilayah Leran (Gresik), Jawa Timur pernah pula dijumpai nisan Islam yang menyebutkan nama Fatimah binti Maemun bertarikh 475 H (1082 M), hal ini dapat ditafsirkan bahwa pada zaman kerajaan Kadiri jalur pelayaran para pedagang muslim telah pula mencapai pelabuhan-pelabuhan di Jawa Timur (Tjandrasasmita, 1989:

359-360). Begitupun ketika Majapahit runtuh pada awal abad ke-16 tidak berarti di Jawa tidak ada lagi institusi kerajaan yang bercorak Hindu-Buddha. Di ujung Jawa bagian timur masih berkuasa Blambangan yang pada sekitar tahun 1600 baru runtuh diserang pasukan gabungan Demak dan Pasuruan (De Graaf dan Th.G.Th.Pigeaud, 1985: 240-241). Dengan demikian peralihan dari satu periode perkembangan kebudayaan ke perkembangan berikutnya tidaklah terjadi secara liniear dalam suatu jalur yang sama. Fenomena kebudayaan baru dapat terjadi manakala kebudayaan lama masih bertahan dan tumbuh.

Setelah pertumbuhan kebudayaan Hindu-Buddha menyusul kemudian masuk dan berkembangnya Islam yang berbeda-beda di tiap wilayah. Masa pertumbuhan kerajaan Islam terentang antara abad ke13 hingga 17, dalam masa itu banyak kerajaan Islam di kepulauan Indonesia yang silih berganti tumbuh dan berkembang. Di wilayah Jawa Tengah perkembangan Islam ditandai dengan berdirinya kerajaan Demak (sekitar tahun 1500), di Jawa bagian barat Islam berkembang lebih kemudian, diawali dengan kemuncullan Kesultanan Cirebon, dan jatuhnya istana Pakuwan Pajajaran sebagai ibu kota kerajaan Sunda pada sekitar tahun 1530.

Begitupun masuknya kekuatan kolonial Belanda di wilayah-wilayah Indonesia tidak dalam periode yang sama, ada daerah yang lebih dahulu berkenalan dengan orang-orang Belanda, tetapi Bali adalah daerah terakhir yang diduduki kekuatan Belanda setelah *puputan* Klungkung 1906. Dengan demikian proses akulturasi yang terjadi pada setiap wilayah budaya tentunya berbeda dalam hal rentang waktu dan intensitasnya.

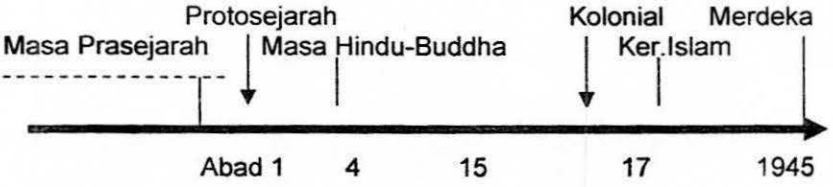
Dengan demikian diskusi tentang pembabakan dalam sejarah kebudayaan Indonesia merupakan hal yang agak rumit, tidak seluruh wilayah Indonesia mengalami perkembangan kebudayaan dalam tahap-tahap yang sama. Wilayah-wilayah tertentu mempunyai corak kebudayaan yang berbeda dari yang lainnya, hal itu sangat mungkin terjadi karena:

1. Sedikitnya pengaruh kebudayaan luar, pengaruh itu baru terjadi pada awal abad ke-20
2. Masa "pergaulan" dengan kebudayaan luar berlangsung cukup lama
3. Intensitas "pergaulan" yang relatif mendalam

4. Terdapatnya etnis yang secara sadar menolak adanya pembaruan akibat pergaulan dengan kebudayaan luar tersebut.

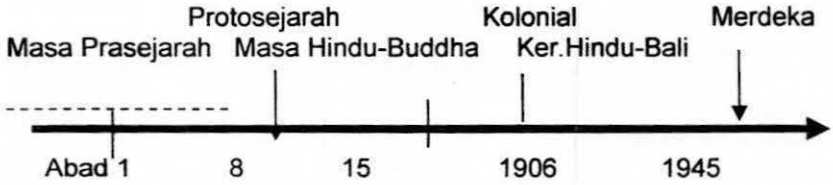
Berdasarkan adanya perbedaan tersebut, maka garis perkembangan kebudayaan di wilayah-wilayah Indonesia menjadi bervariasi, walaupun terdapat beberapa daerah yang memiliki perkembangan yang hampir mirip. Sebagai contoh berikut diuraikan bagan perkembangan kebudayaan di Jawa.

Bagan I : Perkembangan Kebudayaan di Jawa



Garis tersebut akan berbeda apabila dibandingkan dengan kebudayaan yang berkembang di Pulau Bali, sebab Bali mempunyai perkembangan kebudayaan yang tidak banyak dipengaruhi anasir budaya luar. Perkembangan kebudayaan di Bali terlihat dalam bagan berikut:

Bagan II : Perkembangan Kebudayaan di Bali

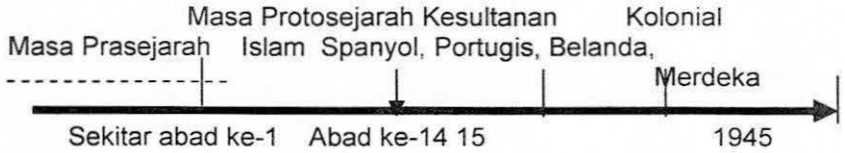


Apabila menelisik data sejarah dan arkeologi, maka di Pulau Dewata masa proto-sejarahnya relatif lebih lama daripada yang berlangsung di Jawa. Pulau Bali telah disebut-sebut keberadaannya oleh berita Cina dari Dinasti T'ang dan prasasti-prasasti di Jawa dalam abad ke-8, namun prasasti yang ditemukan di Bali sendiri baru dijumpai dalam tahun 835 çaka (913 M) dalam masa pemerintahan Sri Kesari

Warmadewa (Goris 1965: 9). Begitupun di Bali tidak pernah berdiri kerajaan Islam sebagaimana di Jawa atau Sulawesi Selatan, pada waktu yang bersamaan dengan tumbuhnya kesultanan-kesultanan Islam, di Bali berkembang kerajaan-kerajaan kecil dengan latar belakang Hindu-Bali, seperti Klungkung, Karangasem, Buleleng, Mengwi dan lain-lain.

Di wilayah Maluku Utara perkembangan kebudayaannya pun berbeda pula dengan daerah lainnya, secara ringkas dapat dilihat pada bagan berikut:

Bagan III : Perkembangan Kebudayaan di Wilayah Maluku Utara



(Putuhena, 1980).

Masa protosejarah di wilayah Maluku Utara agaknya berlangsung cukup lama (antara awal tarikh Masehi hingga sekiatar abad ke-14), ketika daerah tersebut telah dikenal dalam catatan para pendatang dan sumber-sumber tertulis etnis lain di Indonesia. Sementara itu bukti tertulis lokal yang menceritakan perihal daerah itu sendiri baru didapatkan pada paruh pertama abad ke-15, sebab tercatat penguasa pertama di Ternate ialah Sultan Zainal Abidin (1486-1500). Tokoh inilah yang mengalami masa transisi dalam sistem pemerintahannya, semula dari sistem tradisional *kolano* ke bentuk kesultanan (Putuhena, 1980: 268). Tahapan perkembangan kerajaan yang bercorak Hindu-Buddha tidak dimiliki di wilayah Maluku Utara. Masa kolonial lebih awal terjadi di daerah tersebut, karena politik perdagangan cengkeh bangsa-bangsa barat yang berebutan untuk menguasai Maluku Utara.

Sudah tentu wilayah-wilayah lainnya di Indonesia akan mempunyai tahapan perkembangan kebudayaan yang berbeda-beda pula, hal itulah yang sebenarnya menjadi salah satu masalah yang

harus diperhatikan ketika kita hendak menyusun suatu historiografi tentang kebudayaan. Walaupun demikian tahap perkembangan kebudayaan seperti itu harus dijadikan acuan kronologis untuk memudahkan penulisan dan agar pembicaraan tidak berkembang menjadi tidak terarah. Semua aspek kebudayaan yang ditelaah dalam suatu historiografi kebudayaan sudah sewajarnya apabila mengikuti kronologi yang dapat dianggap "seragam" sejak masa prasejarah hingga zaman kemerdekaan. Sebab kronologi seperti itu merupakan kerangka besar yang dapat dijadikan patokan untuk penulisan sejarah kebudayaan Indonesia.

BAB 2
RELIGI ETNIS : TRADISI YANG MASIH BERTAHAN

Dewasa ini beberapa etnis di Indonesia masih ada yang hidup dengan bentuk kebudayaan yang sederhana. Walaupun telah terdapat anasir kebudayaan luar yang lebih maju mempengaruhi kehidupan mereka, tetapi dalam banyak segi kebudayaan asli mereka tetap saja dapat dipertahankan. Etnis-etnis tersebut sejak masa silam tampaknya sedikit mendapat pengaruh kebudayaan luar secara intensif, misalnya yang terjadi di Pulau Jawa atau Sumatra. Pada umumnya etnis-etnis tersebut tinggal di daerah pedalaman yang sulit dijangkau karena kondisi alam dan sarana transportasi yang tidak memadai.

Bentuk religi yang masih belum dipengaruhi oleh agama besar dunia yang masih dianut etnis-etnis pedalaman tersebut dapat disebut sebagai bentuk religi asli Indonesia. Hal tersebut dapat dijadikan asumsi untuk mengungkap gambaran religi masa silam, pada masa prasejarah Indonesia. Dengan demikian apabila hendak mengetahui secara prinsipil bagaimana bentuk religi masa prasejarah tampaknya mengacu pada bentuk religi etnis sederhana yang masih bertahan hingga kini. Kaidah analogi etnografi tersebut bukan suatu yang keliru sebab syarat-syaratnya dapat dipenuhi, antara lain (a) adanya wilayah tinggal yang mirip, (b) dalam lingkungan geografis yang hampir sama, dan (c) adanya kesinambungan sejarah yang masih dipertahankan.

Pada umumnya dalam setiap bentuk religi etnis yang ada di Nusantara tercakup beberapa ajaran pokok yang antara lain berisi penjelasan berkenaan dengan (a) kosmologi, (b) penciptaan alam semesta dan manusia, (c) makhluk supernatural, dan (d) kehidupan setelah kematian. Bentuk-bentuk tradisi lisan berupa mitos dan legenda yang hingga saat ini masih bisa dijumpai pada beberapa suku bangsa di Nusantara merupakan salah satu sumber yang dapat digunakan untuk mengetahui dan mempelajari bentuk religi yang pernah dianut dan berkembang pada suatu kelompok etnis.

Berdasarkan studi yang dilakukan oleh Karta (1996: 51-59) mengenai kebudayaan Suku Toraja, dalam pandangan kosmologi *Aluk Todolo'* tentang alam raya dikenal adanya klasifikasi empat penjuru mata angina; Timur dan Barat serta Utara dan Selatan, yang disebut sebagai *Empat Penjuru Angin*. Arah Timur disebut dengan *Matallo*, yaitu tempat terbitnya matahari, yang secara kualitas dianggap mewakili kebahagiaan, terang, kesukaan dan sumber penghidupan. Arah Barat disebut dengan *Matampu*, sebagai tempat terbenamnya matahari, secara kualitas mewakili unsur gelap, kedukaan, dan semua yang mendatangkan kesusahan. Arah Utara disebut dengan *Ulunna Lino*, yang berarti 'kepala dunia', mewakili pengertian seperti kepala, depan, atasan, orang yang dihormati, dan selanjutnya diidentifikasi sebagai tempat suci dan terhormat. Arah Selatan disebut dengan istilah *Pollo'na Lino*, yang berarti "bawahnya dunia", diidentifikasi sebagai kaki, bawahan, pengikut dan tempat kotor.

Selain klasifikasi alam raya berdasarkan keempat penjuru mata angin, dalam masyarakat Toraja dikenal pula adanya pelapisan alam raya yang terdiri atas tiga benua, yaitu *Benua Atas*, *Benua Tengah* dan *Benua Bawah*. Benua Atas dianggap berada di langit, diidentifikasi sebagai laki-laki, berada di atas dan baik. Benua Bawah dianggap berada di bawah air, diidentifikasi sebagai perempuan, berada di bawah dan buruk. Benua Tengah berada di permukaan bumi, dianggap sebagai tempat pertemuan antara Benua Atas dan Benua Bawah, yang mewakili pengertian-pengertian kerukunan, kegotongroyongan, dan lebih penting mewakili pengertian harmonisasi, yaitu keseimbangan susunan alam, keseimbangan perintah dan larangan, yang mengatur keseimbangan sosial, keseimbangan mobilitas horizontal dan keseimbangan antara Timur dan Barat, Utara dan Selatan. Wadah di mana keseimbangan ini berpacu dianggap berada dalam desa dan

tongkonan (rumah tradisional suku Toraja), oleh karena itu desa dan *tongkonan* dianggap sebagai alam kecil (*microcosmos*) sebagai bagian kesatuan dari alam raya *(macrocosmos).*

Empat Penjuru Angin mewakili pengertian segi empat berbentuk belah ketupat yang dapat ditafsirkan sebagai model dari kosmos dan diterapkan sebagai pola desa-desa yang ada di Toraja. Lebih lanjut bentuk segi empat tersebut diproyeksikan sebagai azas-azas kehidupan manusia yang terdiri dari empat azas sebagai berikut: (1) azas kehidupan tentang kelahiran manusia, (2) azas kehidupan tentang eksistensi (kehadiran) manusia, (3) azas kehidupan tentang pengabdian manusia dalam makrokosmos dan (4) azas kehidupan tentang kematian manusia dan saat beralih dari *alam lino* (dunia tempat manusia hidup) ke *alam puya* (dunia akhirat). Bentuk segi empat tersebut merupakan falsafah hidup Orang Toraja yang tersimpul dalam empat azas kehidupan.

Pada beberapa kelompok etnis yang tersebar di wilayah Pulau Flores, Nusa Tenggara Timur, dikenal pula adanya konsep *"wujud tertinggi"* yang pada intinya merupakan bentuk kepercayaan tradisional kepada *Dewa Matahari, Bulan, Bumi.* Kepercayaan yang bersifat sakral dan kosmologis ini berasal dari pengalaman hidup masyarakat Flores yang agraris, yang hidup dari kebaikan langit (hujan) dan bumi (tanaman) (Fernandez, 1990). Lingkungan alam Pulau Flores yang sebagian besar cenderung tandus membuat orang Flores menaruh harapan yang besar terhadap penyelenggaraan Dewa Langit dan Dewi Bumi. Tabel 1 berikut ini memaparkan adanya kepercayaan orang Flores terhadap wujud tertinggi:

Tabel 1. Wujud Tertinggi Orang Flores

No	Kabupaten	Wujud Tertinggi	
1.	Flores Timur	Lera Wulan Tanah Ekan	Mthri-Bln-Bumi
2.	Lembata	Lera Wulan Tanah Ekan	Mthri-Bln-Bumi
3.	Sikka	Ina Niang Tana Wawa// Ama Lero Wulang Reta	Bumi-Mthri-Bln
4.	Ende/Lio	Wula Leja Tana Watu	Bln-Mthri-Bumi
5.	Ngadha	Deva zeta-Nitu zale	Langit-Bumi
6.	Manggarai	Mori Kraeng, bergelar: Tana wa awang eta//Ine wa ema eta	Tanah di bawah, langit di atas

Sebelum agama Katolik tiba di Flores, masyarakat di sana sudah mengenal konsep Tuhan yang Kuasa, yang disebut dengan istilah *Lera Wulan Tanah Ekan*, yang dapat diartikan sebagai Tuhan Langit dan Bumi. Orang Flores memiliki rasa syukur dan penyerahan diri yang begitu dalam kepada Tuhan. Untuk memperkuat kenyataan bahwa seseorang bertindak benar dan jujur, sekaligus memperingatkan lawannya, mereka akan berucap *"Lera Wulan Tanah Ekan no-on matan"*, yang berarti Tuhan mempunyai mata (untuk melihat); Tuhan mengetahuinya, Ia Maha Tahu dan Maha Adil. Pada peristiwa kematian, terdapat ucapan lokal yang biasa digunakan oleh Orang Flores, yaitu *"Lera Wulan Tanah Ekan guti na-en"* (Tuhan mengambil pulang miliknya).

Bagi masyarakat Dayak Tamambaloh Sungulo' Apalin, yang termasuk dalam rumpun Dayak Tamam, yang ada di Kabupaten Kapuas Hulu Kalimantan Barat, mempercayai bahwa *Alaatala* merupakan roh kekal, yang dengan kuasanya menciptakan langit, bumi beserta isinya. Dengan kuasanya Alaatala pula menciptakan *Sampulo*, yang selanjutnya diberi tugas untuk membuat manusia sesuai dengan rupa pribadi *Sampulo*. Dalam bahasa sastra setempat disebut pula dengan istilah *sampulo padari*, dimana *sampulo* berarti Tuhan dan *padari* yang berarti 'menjadikan'. Konsep *sampulo padari* tersebut mengandung makna Tuhan menjadikan/menciptakan segala yang ada di bumi, termasuk penciptaan manusia.

Manusia, sebagai ciptaan *sampulo*, juga memiliki *sumangat* atau roh. Roh yang ada pada manusia berjumlah sama dengan lima jari tangan kanan, dimana roh yang berada di jari tengah merupakan *sumangat* yang utama sementara roh yang berada di jari-jari lain merupakan *sumangat* pendamping. Ubun-ubun di kepala manusia dipercayai sebagai pintu tempat keluar-masuknya *sumangat,* oleh sebab itu dalam kegiatan *bamanang* (ritual penyembuhan tradisional), seorang *manang*[1] umumnya selalu memegang ubun-ubun orang yang sedang mengalami sakit. Ubun-ubun yang terdapat di kepala manusia juga merupakan tempat dimana *Sampulo* meniupkan nafas kehidupan pada saat penciptaan sehingga akhirnya manusia dapat bergerak,

[1] *Manang adalah kata dalam bahasa Melayu yang berarti dukun. Masyarakat Dayak secara umum lebih mengenal dengan istilah balian.*

berbicara dan berjalan. Dalam kehidupan keseharian mereka, seorang *manang* atau *balian* dianggap sebagai orang yang mampu berkomunikasi dengan roh para leluhur; dengan kepandaiannya tersebut hubungan antara komunitas betang dengan roh leluhur tetap terjalin (Anggraini, 2000: 51).

Salah satu ciri religi etnis yang ada di Nusantara adalah kepercayaan kepada makhluk dan kekuatan supernatural. Makhluk dan kekuatan supernatural tersebut antara lain berupa dewa-dewi dan arwah leluhur. Dewa dan dewi adalah makhluk penting yang agak jauh dari manusia. Biasanya mereka dianggap mengendalikan alam semesta, atau kalau dalam suatu bentuk religi diakui terdapat beberapa dewa dan dewi, maka masing-masing dari mereka itu berkuasa atas bagian-bagian tertentu dari alam semesta. Kepercayaan terhadap arwah leluhur sejalan dengan pengertian yang tersebar luas bahwa makhluk manusia terdiri atas dua bagian, yaitu tubuh dan suatu jenis roh penghidupan (Haviland, 1999: 197-198).

Suku Anak Dalam yang ada di Provinsi Jambi mengakui keberadaan dewa-dewa. Dewa-dewa, yang dalam bahasa setempat disebut *Dewo*, dipandang sebagai kekuatan besar yang tidak akan mengganggu, jika manusia tidak mengganggu mereka. Dalam konteks kehidupan Suku Anak Dalam, dewa-dewa menghuni tempat-tempat tertentu seperti kayu besar, bukit, hulu sungai atau tebing. Bentuk Dewa tidak dapat dilukiskan, tetapi Suku Anak Dalam sangat takut akan kekuatan dewa yang dianggap dapat mengambil nyawa manusia. Dewa-dewa yang dikenal dalam kehidupan mereka antara lain *Dewa Kayu, Dewa Gajah, Dewa Gunung, Dewa Harimau, Dewa Burung Gading, Dewa Sungai* dan *Dewa Tenggiling*. Persembahan sesaji berupa bunga-bunga, pohon *ibul*[2] dan rokok diberikan kepada para dewa agar mereka tidak marah dan tetap memberikan perlindungan bagi manusia. Pemberian sesaji untuk para dewa dilakukan dalam upacara *basale* (Handini, 2005: 101-102).

Demikianlah kepercayaan tentang adanya makhluk-makhluk halus di lingkungan alam tempat tinggal manusia dikenal oleh beberapa etnis di Indonesia. Misalnya orang Flores percaya bahwa di sekitar mereka terdapat roh-roh yang dinamakan *Naga Golo* yang dihubungkan dengan keselamatan atau bencana yang mengenai

[2]Bentuknya menyerupai pohon kelapa dan memiliki buah yang sangat beracun.

rumah atau desa. *Darat* adalah roh yang tinggal di daerah-daerah yang belum dijamah manusia, di pohon-pohon besar, puncak bukit, batu-batu besar dan sebagainya. Selain itu dikenal pula *Poti,* yaitu roh jahat yang paling ditakuti karena sering mengganggu manusia. *Poti* berasal dari orang-orang mati yang tidak dikenal. *Poti* berkeliaran di tempat kematian atau di pesta-pesta, untuk melindungi desa dari *Poti* harus dipersembahkan persajian juga (Hadiwijono, 1977: 23). Bentuk kepercayaan kepada roh yang berkeliaran di sekitar lingkungan tempat tinggal itulah yang dikenal sebagai *animisme* (Koentjaraningrat, 1992: 231).

Dalam kehidupan sehari-hari penduduk asli Seram selalu dihubungkan dengan peranan arwah nenek moyang. Arwah nenek moyang yang mereka sebut *Nitu* atau *Osi,* dapat tinggal di mana-mana; di hutan, gunung, desa, atau di tempat tinggalnya selama ia hidup. Kekuasaan Nitu bebeda-beda tergantung pada peranannya pada waktu ia hidup dahulu. Apabila waktu hidup ia amat berkuasa sebagai kepala dusun, maka setelah meninggal roh tokoh itu dapat menjadi *Soanitu,* yaitu roh yang berasal dari ketua kelompok, ketua suku atau pendiri keluarga (Hadiwijono, 1977: 35).

Religi etnis Nias mengenal adanya dewata tertinggi yang disebut *Lowalangi* yang dianggap raja dari segala dewa di dunia atas atau dianggap sang pencipta. Selain itu dikenal pula *Latura Dano* dipercaya sebagi raja dewa-dewa dunia bawah, kakak dari *Lowalangi.* Dewa lainnya adalah *Silewe Nasarata* yang merupakan istri dari *Lowalangi* dan menjadi pelindung yang dianggap sebagai penghubung dunia atas dan dunia bawah, penghubung antara dunia manusia dan alam dewa-dewa. Selain adanya kepercayaan terhadap dewa-dewa tersebut orang Nias juga membuat patung-patung kayu yang menggambarkan nenek moyang. *Adu Zatua* adalah nenek moyang pihak laki-laki sedangkan *Adu Nuwu* dipercaya sebagai pemimpin nenek moyang perempuan. Patung-patung nenek moyang itu dimaksudkan sebagai penggambaran roh para ksatria, pemimpin desa, pemburu yang mahir, dan lain-lain (Melalatoa, 1995: 637).

Berdasarkan analogi terhadap etnis sederhana yang tidak mendapat pengaruh kebudayaan luar dalam masa lalu, maka religi masa prasejarah diupayakan dapat direkonstruksi. Pemujaan terhadap arwah leluhur *(ancestor worship)* sangat mungkin sudah dikenal dalam masa prasejaah, terutama dalam periode perundagian. Seorang

pemimpin kelompok permukiman yang menetap dipilih berdasarkan prinsip *primus inter paris* (yang paling utama/unggul di antara sesamanya). Ia seorang pemimpin yang disegani karena berbagai kelebihannya, misalnya berani dalam pertempuran, mahir berburu, luas ladangnya, dan lain-lain. Kelebihan lainnya yang harus ditunjukkan oleh ketua kelompok adalah mampu menyelenggarakan *feast of merit(s)*, suatu pesta yang dipersembahkan kepada seluruh warganya. Paling tidak pesta persembahan itu diadakan satu kali selama hidupnya, tetapi apabila ia mampu dapat diselenggarakan secara berulang-ulang.

Seluruh kekayaan yang telah ia miliki dipergunakan untuk mengadakan pesta jasa itu, selama pesta rakyatnya dapat menikmati kekayaan sang ketua kelompok secara cuma-cuma, dan dengan demikian diharapkan menjelma menjadi berkah dan sumber kebahagiaan yang abadi (Soekmono, 1974: 335). Setelah sang pemimpin meninggal, rakyatnya memperingati peranan dan kewibawaan di masa hidupnya dengan mendirikan menhir di puncak bangunan berundak (punden-berundak). Pada kesempatan tertentu rakyat mendatangi menhir itu untuk memberikan pemujaan terhadapnya. Bentuk-bentuk menhir sebagai peninggalan masa megalitik ditemukan di beberapa tempat di Indonesia. Bahkan dalam bentuk yang lebih maju menhir-menhir itu telah digarap dengan lebih lanjut maka terjelmalah arca-arca menhir yang ditemukan di situs-situs penting di Sumatra, Jawa, Nusa Tenggara Timur, dan Sulawesi. Beberapa contoh arca menhir adalah:

1. Arca menhir yang terdapat di Kewar dan Lewalutas (Timor Barat) didapatkan di tempat pemujaan, mempunyai bentuk sederhana sebuah batu tegak yang pada bagian puncaknya digores menyerupai wajah manusia
2. Arca-arca menhir di Sumba yang menyatu dengan dolmen (meja persajian batu)
3. Arca-arca menhir di lembah Bada, Sulawesi Tengah yang berukuran relatif besar (sekitar 3 m) digambarkan adanya raut wajah, sepasang tangan, dan alat genital tanpa kaki
4. Arca-arca menhir yang merupakan pelengkap dari kubur batu di daerah Gunung Kidul, diduga berasal dari zaman perundagian awalupun bentuknya masih sederhana

5. Arca-arca menhir di Jawa bagian barat, Gunung Tampomas (Sumedang), Salak Datar (Sukabumi) dan lainnya lagi
6. Arca-arca menhir di Liwa (Lampung) ditemukan di situs kubur dibuat dengan kasar dan penggambaran tubuh yang tidak proporsional (Sukendar, 1987: 52).

Pada dasarnya semua bentuk menhir atau arca menhir tersebut merupakan suatu simbol dari kepercayaan akan adanya kehidupan sesudah kematian. Masyarakat prasejarah telah memvisualisasikan berbagai fenomena religinya dalam bermacam bentuk artefak yang dianggap dapat berhubungan dengan dunia lain, yaitu dunia supernatural (James, 1962: 229-60). Bentuk-bentuk lukisan goa, kubur batu, dolmen, menhir, dan punden-punden berundak dan lainnya lagi pada dasarnya dapat dianggap sebagai peralatan ritus atau upacara pemujaan terhadap kekuatan adikodrati yang berada di luar jangkauan akal manusia.

Walaupun hampir semua religi di Indonesia dewasa ini telah mendapat pengaruh religi besar dunia, seperti Islam, Kristen, dan Katolik, namun dalam beberapa seginya sistem religi tradisional etnis-etnis tersebut maih tetap bertahan. Pengaruh religi besar telah mampu diadopsi secara baik dalam tatanan keagamaan yang telah dikenal sebelumnya. Dengan demikian tetap terdapat bentuk-bentuk aspek religi etnis yang masih bertahan hingga kini. Etnis-etnis yang masih mendirikan arca menhir dalam kaitannya dengan aktivitas religi adalah Nias, Toraja, Timor Barat, dan Sumba.

Di Nias pembangunan monumen batu biasanya berhubungan dengan *owasa*, yaitu pesta upacara. Owasa semakin bernilai apabila dalam upacara tersebut dikorbankan banyak babi dan dagingnya dibagi-bagikan kepada masyarakat. Suatu upacara besar dengan banyak kurban babi, akan menaikkan derajat para pemimpin adat/elite masyarakat. Perbuatan baik yang dipandang akan mendapat imbalan dari nenek moyang adalah pembuatan patung leluhur yang terbuat dari kayu, *Adu,* dan ada juga yang dibuat dari batu-batu besar. Tujuan pembangunan monumen megalitik di Nias pada dasarnya sama dengan di tempat-tempat lain di Indonesia, yaitu (1) agar memperoleh status yang lebih tinggi bagi siapa pun yang menjadi penajanya, dan (2) menjadi sarana untuk melakukan hubungan dengan arwah nenek moyang yang telah meninggal (Mulia, 1980: 625-30).

Di Desa Onowembo Telemaera, Nias terdapat situs megalitik yang masih dipertahanan dalam ritus-ritus penduduk masa kini. Di halaman upacara di desa itu terdapat arca menhir yang dikelilingi oleh batu-batu tegak dan batu datar sebagai dolmen. Menurut keterangan tokoh masyarakat dan pemimpin adat di Onowembo Telemaera, arca menhir tersebut dibuat untuk menggambarkan seorang tokoh pemimpin/ketua adat terdahulu yang telah meninggal tetapi masih mempunyai pengaruh dalam masyarakat (Sukendar, 1993: 209).

Hampir semua etnis masyarakat Flores juga memiliki tempat-tempat pemujaan tertentu, lengkap dengan altar pemujaannya yang melambangkan hubungan antara alam manusia dengan alam ilahi. Tabel 2 berikut ini menunjukkan sejumlah lokasi tempat ditemukannya menhir dan dolmen di Pulau Flores:

Tabel 2. Altar/Tempat Pemujaan Orang Flores

No	Kabupaten	Nama Tempat	Keterangan
1.	Flores Timur	Nuba Nara	Menhir dan Dolmen
2.	Lembata	Nuba Nara	Menhir dan Dolmen
3.	Sikka	Watu Make	Menhir dan Dolmen
4.	Ende/Lio	Watu Boo	Dolmen
5.	Ngadha	Vatu Leva - Vatu Meze	Menhir dan Dolmen
6.	Manggarai	Compang – Lodok	Menhir

Altar sebagaimana disebutkan dalam tabel 2 di atas merupakan tempat dilaksanakannya persembahan hewan korban dalam ritual formal, yang hingga sekarang masih kerap dilaksanakan seperti dalam upacara panen, pembabatan hutan, pendirian rumah, perkawinan adat, dan sebagainya. Ritual itu sendiri menduduki posisi penting sebagai sarana pembentukan kohesi sosial dan legitimasi status sosial. Ritus persembahan di altar tradisional itu mempengaruhi berbagai struktur dan proses sosial di Flores. *Nuba-nara* atau altar/batu pemujaan merupakan simbol kehadiran Lera Wulan Tanah Ekan. Dalam ajaran religi asli orang Flores terdapat kepercayaan bahwa Lera Wulan turun dan bersatu dengan Tanah Ekan melalui *Nuba Nara* itu.

Arca-arca menhir atau menhir juga masih didirikan di dalam lingkungan kebudayaan Toraja. Di beberapa desa di Toraja menhir-menhir batu masih didirikan dalam kaitannya dengan upacara

penguburan. Menhir-menhir tersebut dibuat untuk mengikat hewan kurban yang berupa kerbau. Salah satu bentuk ritual dalam kepercayaan *Aluk Todolo'* adalah upacara penguburan tokoh bangsawan, yang dalam bahasa setempat dikenal dengan istilah *rambu solo'*. Dalam rangkaian upacaranya masih dikenal tradisi pembuatan arca kayu dan bambu yang menggambarkan tokoh yang meninggal. Arca–arca seperti itu dinamakan *Tau-tau*. *Tau-tau* (*tatau*) *lampa* yaitu patung yang dibuat dari bambu, mukanya dibalut dengan kain, sedangkan *Tau-tau* (*tatau*) kayu yaitu patung yang dibuat dari kayu (hanya untuk orang mati yang *dirapa'i*) (Veen, 1972: 625). Tau-tau adalah patung yang menyerupai bentuk orang/manusia, sebagai salah satu media dalam upacara kematian (*rambu solo'*). *Tau-tau* diletakkan di depan lubang tempat menyimpan keranda jenazah.

Foto 1: Pekuburan Orang Toraja di Lemo (Dok: Karta, 1995)

Foto 2: *Tau-tau lampa* di Bori (kiri) dan *Tau-tau* di Londa (kanan) (Dok: Karta, 2005)

Jauh sebelum kedatangan agama-agama lain ke Tana Toraja, orang Toraja telah menganut salah satu bentuk kepercayaan secara turun-temurun dari nenek moyang mereka. Warisan inilah yang mereka anggap sebagai agama dan kepercayaan asli *Aluk Todolo'*, atau *Alu'ta*. Suku Toraja beranggapan bahwa Alu'ta sama tuanya dengan diciptakannya nenek manusia yang pertama yaitu *Datu' Laukku*.

Tau-tau harus dihargai dan dijunjung tinggi karena melalui Tau-tau ini, orang yang masih hidup dapat berhubungan dengan leluhurnya. Sekarang ini *Tau-tau* yang berumur agak tua dan dapat dinilai sebagai benda purba banyak yang hilang. Tau-tau kemudian dijual sebagai cinderamata untuk turis-turis asing yang datang. Mencuri Tau-tau merupakan salah satu bentuk pelanggaran terhadap Hukum Aluk Todolo' atau pemali, yaitu *Pemali meloko* (dilarang mengambil barang di areal pekuburan).

Berdasarkan kajian Haris Sukendar (1993), tentang Sumba dapat diketahui bahwa di pulau itu aktivitas pendirian arca menhir *(penji)* sebagai bentuk pemujaan kepada arwah nenek moyang tetap berlangsung hingga kini. Penegakkan arca-arca menhir tersebut

dikenal baik di wilayah Sumba Barat atau pun Sumba Timur, dan selalu ditemukan di situs-situs penguburan. Dapat diketahui melalui wawancara dengan tokoh-tokoh adat bahwa tujuan pendirian arca-arca menhir di Sumba hampir sama dengan di Nias, yaitu dikaitkan dengan tokoh raja/elite penguasa yang meninggal dan keluarganya berkehendak untuk menjaga kemashuran dan martabat si tokoh sebagaimana pada waktu ia hidup dahulu. Dengan demikian walaupun masyarakat Sumba telah memeluk agama Katholik, tetap saja aspek-aspek religi dari masa megalitik tetap dipertahankan, yaitu mendirikan monumen batu sebagai peringatan atas kelebihan tokoh pemimpin yang telah wafat.

Bahan yang digunakan untuk pembuatan arca menhir adalah batu, orang yang ditugaskan untuk mencari bahan yang baik adalah kerabat dekat orang yang meninggal. Peralatan yang harus dipersiapkan adalah parang, tombak, siring-pinang, sejumlah kerbau besar, babi, kuda, dan ayam. Upacara *pelepasan* diadakan sebelum pencarian batu dilakukan, dalam upacara itu diadakan acara makan sirih pinang, pemotongan kerbau, menurut kepercayaan pencarian batu itu akan berlangsung cepat dan mutunya tinggi dan baik bila saja upacara *pelepasan* berlangsung secara lengkap dan khidmad.

Sebelum dilakukan pemotongan batu harus diadakan upacara pengusiran roh batu (*dewa dara ora boga*). Pemotongan dilakukan oleh dua orang ahli pahat dan pawang yang dapat membacakan mantra-mantra. Pemotongan batu dapat berlangsung dalam waktu yang lama, semakin besar batu yang dipersiapkan untuk bahan, semakin lama pula aktivitas pemotongan batu tersebut. Apabila ada peralatan yang rusak atau patah, maka alat yang patah itu tidak boleh dipakai lagi, apabila hendak diganti dengan peralatan baru, maka peralatan baru itu harus melalui upacara terlebih dahulu. Penggarapan secara kasar telah dilakukan di tempat pemotongan sumber batu, bentuk dasar telah dikerjakan di lokasi itu, namun pengerjaan bagian-bagan rinci dilakukan setelah bahan arca menhir tersebut sampai di tempat upacara pendiriannya. Apabila pola-pola hias yang rumit dan raya telah dilakukan di tempat pengambilan batu, maka sudah tentu selama perjalanan dari sumber batu hingga ke lokasi upacara bagian-bagian hiasan yang rinci dan raya itu akan rusak dan cacad akibat perjalanan.

Upacara yang penting dan meriah serta melibatkan banyak orang adalah *tengitua* atau *welawatu,* yaitu upacara tarik batu. Bahan

menhir yang telah dipotong harus ditarik beramai-ramai, penarikan ini harus didahului dengan kurban seekor babi besar yang ditikam, pembacaan doa, makan sirih-pinang dan pawang membacakan mantra perihal keselamatan selama perjalanan dan pengusiran terhadap roh jahat yang akan merintangi. Setelah batu terlepas dari tempatnya, maka di tempat bekas pemotongan batu itu diletakkan kepala gading dan dilepaskan seekor ayam jantan. Hal itu merupakan upacara persembahan kepada *mori loda mori pada* roh penunggu bahan batu agar melepaskan sebagian batu yang akan dijadikan bahan monumen.

Selama perjalanan menarik batu itu harus dilakukan secara garis lurus dari bukit atau lereng tempat bahan batu hingga desa tempat diadakannya upacara. Oleh karena itu sudah tentu akan banyak dijumpai hambatan seperti semak-semak belukar yang tinggi, sungai, atau bahkan lahan yang berlumpur dan berair. Seseorang pemandu selama perjalanan tarik batu harus berdiri di permukaan batu, ia disebut dengan *Pawaiyogo*. Apabila memang terpaksa perjalanan itu terhenti karena batu yang ditarik terbenam dalam lumpur atau terkena hambatan lain, maka mereka harus membaca doa bersama disertai dengan penyebaran nasi kuning di sekitar batu yang tertahan dan jalur yang akan dilalui batu.

Upacara tarik batu itu dapat berlangsung bermingu-minggu tergantung pada rentang jarak yang ditempuh dan juga tergantung kepada hambatan-hambatan yang mungkin dilalui selama perjalanan. Apabila batu tersebut sudah sampai di kampung yang dituju, maka diadakan upacara penyambutan dengan *uba rampe* upacara yang sama sewaktu mulai mencari bahan batu. Setelah jenazah diupacarakan dan dibungkus dengan kulit kerbau dan kain-kain bagus milik si mati, jenazah tersebut kemudian ditempatkan di dalam liang kubur. Sebelumnya dipotong dua ekor kerbau jantan, betina dan juga dua ekor sapi jantan betina dan seekor kuda. Kuda dianggap sebagai hewan yang dapat dinaiki arwah si mata manakala harus mengadakan perjalanan ke alam arwah. Bersama jenazah ditempatkan pula dalam rongga liang kubur adalah semua pakaian, mas (ditaruh di mulut), gelang, kalung, anting dari mutisala diletakkan di piring atau wadah yang terbuat dari tanduk. Setelah mayat ditempatkan dalam liang kubur dalam posisi duduk, kemudian bagian permukaan lubang ditutup dengan papan batu yang cukup tebal.

Demikianlah setelah melalui serangkaian upacara maka batu menhir dan arca menhir itupun ditegakkan di samping lubang kubur yang telah ditutup papan. Untuk mendirikan menhir atau arca menhir tersebut diperlukan tenaga puluhan orang dengan peralatan seadanya, seperti tali-temali yang kuat, balok-balok kayu, dan linggis. Maka berdirilah menhir dan arca menhir sebagai lambang si mati, pengerjaan ornamen secara detil pun mulai dilakukan hingga dianggap cukup sempurna (Sukendar, 1993: 225-32).

Peristiwa yang sangat spektakuler dalam tradisi *marapu* yang hingga saat ini masih dilakukan di kalangan masyarakat Sumba adalah penguburan. Pasalnya jarak antara kematian seseorang dan proses penguburannya menelan waktu yang sangat lama, bahkan hingga bertahun-tahun. Hal ini disebabkan oleh banyaknya biaya yang dibutuhkan dalam proses tersebut seperti persiapan binatang kurban. Bagi pemeluk kepercayaan *marapu*, esensi dalam soal ini adalah sebagai pengantar perjalanan seseorang menuju kebahagiaan setelah mati, sehingga diperlukan langkah meluaskan arwah ke *Parai Marapu*. Parai Marapu menjadi tujuan dengan bantuan roh leluhur.

Foto 3: Menhir dan Arca Menhir di Kampung Rende, Sumba Barat (Dok: Anggraini 2001).

Upacara pendirian menhir dan arca menhir di Sumba tersebut dapat dianggap sebagai gambaran rekonstruksi dari ritual sejenis

dalam masyarakat prasejarah zaman perundagian yang masih bertahan hingga sekarang. Pendirian arca menhir di Sumba merupakan salah satu bentuk sisa-sisa kepercayaan terhadap *Marapu*. Bagi masyarakat Sumba, Marapu merupakan leluhur yang dianggap sebagai cikal bakal mereka. Dalam kegiatan keagamaan, Marapu adalah objek pemujaan dan persembahan. Walaupun demikian, Marapu bukanlah sebagai tujuan dari pemujaan itu sendiri, melainkan media perantara antara orang yang masih hidup dan pencipta. Dalam kehidupan masyarakat Sumba dikenal adanya peribahasa *Lindi Papakalangu – Ketu Papajolangu* (titian yang digalang dan kait yang dijalurkan) (Jacob, 1992: 47-49).

Dalam konsep Marapu, tidak seorang pun dapat berkomunikasi dengan Tuhan tanpa melalui perantara roh nenek moyang. Sang Khalik yang disebut *Mawulu Tau Maji Tau* digambarkan sebagai perempuan dan laki-laki, *Ina* (ibu) dan *Pakawurungu* dan *Ama* (bapak) atau ibu bapak jagat raya - yang memberi kesuburan dan kesejahteraan di atas bumi. Sebagaimana konsep dewa-dewi, *marapu* juga terdiri atas roh orang mati atau arwah *marapu tau meti* dan roh yang tidak berasal dari arwah nenek moyang atau *marapu tau luri*.

Kepercayaan yang mendalam tentang arwah leluhur tampaknya cocok dengan kehidupan masyarakat yang terdiri atas kelompok-kelompok kekerabatan yang mempunyai orientasi kepada leluhur. Akan tetapi, lebih dari itu, kepercayaan kepada roh leluhur memberi rasa kesinambungan yang kuat, di masa lampau, masa kini dan akan datang saling berkaitan (Haviland, 1999: 198).

Marapu yang disembah oleh anggota sebuah *kabihu*[3] merupakan cikal bakal *kabihu* tersebut. Hal inilah yang menyebabkan mengapa setiap *kabihu* memiliki *marapu*-nya masing-masing. Marapu sebuah kabihu diyakini berdiam di dalam menara rumah adat dalam bentuk perhiasan mas dan perak. Dalam studinya mengenai masyarakat Sumba, Jacob mengatakan bahwa *Marapu* milik Kabihu Paraikaraha tidak berdiam di menara rumah adat melainkan berada di dalam peti harta pusaka yang disimpan di rumah adat dalam bentuk

[3] *Kabihu* adalah kelompok kekerabatan berdasarkan keturunan yang dihitung melalui garis keturunan laki-laki. Sebuah *kabihu* terdiri dari orang-orang yang mempunyai ikatan kekerabatan satu sama lainnya karena pengakuan atas adanya nenek moyang yang menjadi cikal bakal kelompok tersebut.

mamuli (perhiasan yang terbuat dari emas atau perak dengan bentuk tertentu) (Jacob, 1992: 48).

Foto 4: Perhiasan *Mamuli* (Dok: Anggraini, 2005)

Dalam konsepsi masyarakat Sumba, emas dan perak merupakan benda-benda yang berhubungan dengan religi marapu, dikaitkan dengan angkasa atau surgawi. Dalam kepercayaan *marapu*, kedua jenis logam tersebut diturunkan ke bumi ketika matahari terbit, bulan purnama dan ketika bintang jatuh sehingga benda-benda yang terbuat dari emas atau perak akan bersinar. Benda-benda yang bersinar/bercahaya dipercayai sebagai lambang kemakmuran dan kekuasaan Sang Pencipta, oleh karenanya dalam kehidupan sehari-

hari benda-benda bernilai tinggi tesebut hanya boleh dimiliki oleh kaum bangsawan belaka (Anggraini, 2005: 5).

Selain etnis Nias, Toraja, dan Sumba yang masih mempertahankan tradisi megalitiknya, dalam tataran yang sederhana pengaruh religi asli (prasejarah) terlihat pula pada beberapa etnis lainnya di Indonesia. Misalnya pada Etnis Dayak Ngaju yang tinggal di wilayah Kabupaten Kapuas, Barito Selatan, dan Barito Utara di Propinsi Kalimantan Tengah. Etnis tersebut memeluk agama Kaharingan yang dianggap sebagai varian dari agama Hindu. Jika ditelisik secara cermat pengaruh Hindunya hanya tipis, terutama kepada penamaan tiga kekuatan adikodrati yang mirip Trimurti. Dewa tertinggi yang sangat berkuasa adalah *Raja Sangiang* yang diangap sebagai perlambang dewa Wisnu, tokoh dewa lainnya tidak berkaitan dengan Hinduisme, yaitu Raja Sangen, ia dianggap sebagai dewa yang tidak terlalu berperanan lagi, dan Raja Bunu yang dianggap sebagai nenek moyang orang Dayak.

Etnis Dayak Ngaju mengenal upacara *tiwah*, yaitu upacara pembakaran tulang belulang orang yang telah meninggal. Setelah orang meninggal mayatnya terlebih dahulu dikubur dalam peti kayu yang berbentuk lesung *(raung)*. Setelah beberapa tahun kemudian, ketika jenazah tinggal tulang belulang kemudian dikumpulkan dan dibakar, abunya disimpan di dalam bangunan kayu bertiang tinggi *(sandung)* (Melalatoa, 1995: 628). *Sandung* dapat dibentuk dengan hiasan yang rumit dan indah, tiang-tiang kayunya digambarkan dalam bentuk patung dengan sikap statis seperti orang yang telah meninggal. Dapat saja dalam suatu sandung ditempatkan abu dari beberapa orang yang telah meninggal, namun masih mempunyai hubungan kekerabatan yang sangat dekat. Upacara *tiwah* pada dasarnya memerlukan dana yang mahal, oleh karena itu seringkali dilaksanakan secara besar-besaran dengan sokongan sejumlah keluarga luas.

Pelaksanaan sebuah ritual keagamaan yang masih dilakukan oleh anggota suatu kelompok etnis merupakan sarana yang diyakini dapat menghubungkan manusia dengan yang keramat. Ritual tidak hanya sebagai sarana yang memperkuat ikatan sosial kelompok dan mengurangi ketegangan, tetapi juga sebagai suatu cara untuk merayakan peristiwa-peristiwa penting, dan yang menyebabkan krisis, seperti kematian, tidak begitu mengganggu bagi masyarakat, dan bagi

orang-orang yang bersangkutan lebih ringan untuk d ,erita (Haviland, 1999: 207).

Etnis Dayak Tamambaloh Sungulo' A ,alin mempercayai adanya kehidupan lain setelah manusia meninggal. Roh orang yang telah meninggal akan menempati alam roh, namun roh orang meninggal tersebut tetap berada di sekitar kehidupan warga atau kerabat yang masih hidup. Roh itu dapat dipanggil sewaktu-waktu, misalnya dalam upacara *bamanang*, di mana roh orang yang meninggal akan datang bila dipanggil oleh manang/balian dan dapat dimintakan bantuannya dalam proses penyembuhan. Seorang pemimpin adat masyarakat setempat, yang bergelar *Tumenggung*, dengan tegas menyatakan bahwa kepercayaan tradisional etnis Dayak tamambaloh Sungulo' Apalin berbeda dengan kepercayaan Kaharingan. Salah satu hal yang membedakan kepercayaan setempat, yang disebutnya sebagai ajaran leluhur, dengan Kaharingan terlihat dalam upacara kematian. Dalam ajaran Kaharingan, jenazah orang yang meninggal akan dibakar dan abunya disimpan dalam sebuah bangunan yang didirikan di muka rumah. Dalam ajaran leluhur Sungulo' Apalin, jenasah tidak dibakar namun dibiarkan tetap berada dalam *lungun* (peti matinya) (Anggraini 2000: 53).

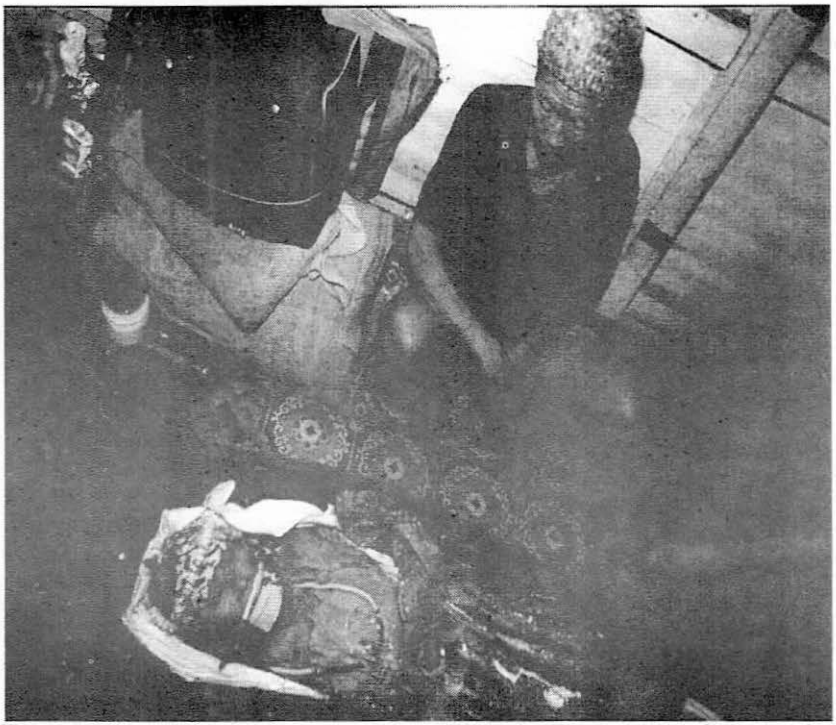


Foto 5: Jenazah salah seorang warga Dayak Tamambaloh Sungulo Apalin disemayamkan dalam *lungun*, disertai bekal kubur berupa perhiasan (kalung manik-manik), pakaian terbaik dan piring. (Dok: Anggraini, 2000)

Dalam konsepsi masyarakat Sumba, emas dan perak merupakan benda-benda yang berhubungan dengan religi marapu, dikaitkan dengan angkasa atau surgawi. Dalam kepercayaan *marapu*, kedua jenis logam tersebut diturunkan ke bumi ketika matahari terbit, bulan purnama dan ketika bintang jatuh sehingga benda-benda yang terbuat dari emas atau perak akan bersinar. Benda-benda yang bersinar/bercahaya dipercayai sebagai lambang kemakmuran dan kekuasaan Sang Pencipta, oleh karenanya dalam kehidupan sehari-hari benda-benda bernilai tinggi tesebut hanya boleh dimiliki oleh kaum bangsawan belaka (Anggraini, 2005: 5).

Selain etnis Nias, Toraja, dan Sumba yang masih mempertahankan tradisi megalitiknya, dalam tataran yang sederhana pengaruh religi asli (prasejarah) terlihat pula pada beberapa etnis lainnya di Indonesia. Misalnya pada Etnis Dayak Ngaju yang tinggal di wilayah Kabupaten Kapuas, Barito Selatan, dan Barito Utara di Propinsi Kalimantan Tengah. Etnis tersebut memeluk agama Kaharingan yang dianggap sebagai varian dari agama Hindu. Jika ditelisik secara cermat pengaruh Hindunya hanya tipis, terutama kepada penamaan tiga kekuatan adikodrati yang mirip Trimurti. Dewa tertinggi yang sangat berkuasa adalah *Raja Sangiang* yang diangap sebagai perlambang dewa Wisnu, tokoh dewa lainnya tidak berkaitan dengan Hinduisme, yaitu Raja Sangen, ia dianggap sebagai dewa yang tidak terlalu berperanan lagi, dan Raja Bunu yang dianggap sebagai nenek moyang orang Dayak.

Etnis Dayak Ngaju mengenal upacara *tiwah*, yaitu upacara pembakaran tulang belulang orang yang telah meninggal. Setelah orang meninggal mayatnya terlebih dahulu dikubur dalam peti kayu yang berbentuk lesung *(raung)*. Setelah beberapa tahun kemudian, ketika jenazah tinggal tulang belulang kemudian dikumpulkan dan dibakar, abunya disimpan di dalam bangunan kayu bertiang tinggi *(sandung)* (Melalatoa, 1995: 628). *Sandung* dapat dibentuk dengan hiasan yang rumit dan indah, tiang-tiang kayunya digambarkan dalam bentuk patung dengan sikap statis seperti orang yang telah meninggal. Dapat saja dalam suatu sandung diternpatkan abu dari beberapa orang yang telah meninggal, namun masih mempunyai hubungan kekerabatan yang sangat dekat. Upacara *tiwah* pada dasarnya memerlukan dana yang mahal, oleh karena itu seringkali dilaksanakan secara besar-besaran dengan sokongan sejumlah keluarga luas.

Pelaksanaan sebuah ritual keagamaan yang masih dilakukan oleh anggota suatu kelompok etnis merupakan sarana yang diyakini dapat menghubungkan manusia dengan yang keramat. Ritual tidak hanya sebagai sarana yang memperkuat ikatan sosial kelompok dan mengurangi ketegangan, tetapi juga sebagai suatu cara untuk merayakan peristiwa-peristiwa penting, dan yang menyebabkan krisis, seperti kematian, tidak begitu mengganggu bagi masyarakat, dan bagi orang-orang yang bersangkutan lebih ringan untuk diderita (Haviland, 1999: 207).

Etnis Dayak Tamambaloh Sungulo' Apalin mempercayai adanya kehidupan lain setelah manusia meninggal. Roh orang yang telah meninggal akan menempati alam roh, namun roh orang meninggal tersebut tetap berada di sekitar kehidupan warga atau kerabat yang masih hidup. Roh itu dapat dipanggil sewaktu-waktu, misalnya dalam upacara *bamanang*, di mana roh orang yang meninggal akan datang bila dipanggil oleh manang/balian dan dapat dimintakan bantuannya dalam proses penyembuhan. Seorang pemimpin adat masyarakat setempat, yang bergelar *Tumenggung*, dengan tegas menyatakan bahwa kepercayaan tradisional etnis Dayak tamambaloh Sungulo' Apalin berbeda dengan kepercayaan Kaharingan. Salah satu hal yang membedakan kepercayaan setempat, yang disebutnya sebagai ajaran leluhur, dengan Kaharingan terlihat dalam upacara kematian. Dalam ajaran Kaharingan, jenazah orang yang meninggal akan dibakar dan abunya disimpan dalam sebuah bangunan yang didirikan di muka rumah. Dalam ajaran leluhur Sungulo' Apalin, jenasah tidak dibakar namun dibiarkan tetap berada dalam *lungun* (peti matinya) (Anggraini 2000: 53).

Dalam upacara kematian orang Dayak Tamambaloh Apalin, kedukaan bukan hanya milik kerabat dari orang yang meninggal, tetapi juga milik semua penghuni *betang* (rumah panjang). Bentuk kedukaan ditunjukkan dengan adanya penghormatan terhadap orang yang meninggal dan kerabatnya, berupa ketaatan terhadap sejumlah larangan atau pantangan. Pantangan dalam masa berkabung antara lain mencakup: (a) larangan memakai baju berwarna mencolok, (b) larangan memakai perhiasan emas atau perak (jenis barang yang dilarang tergantung kebiasaan orang yang meninggal), (c) larangan berkumpul dan membuat keramaian, dan (d) larangan bertepuk tangan. Larangan tersebut berlaku untuk kurun waktu tertentu, lamanya tergantung dari waktu yang ditetapkan oleh keluarga yang berduka; biasanya berkisar antara dua hingga empat minggu. Sanksi yang diterapkan bila pantangan tersebut dilanggar berupa sanksi moral dan sanksi sosial. Masa berkabung bagi keluarga dan seluruh anggota betang diakhiri dengan *ritual buang pantang*. Dalam ritual buang pantang, pihak keluarga yang berduka menghias perahunya dengan dandanan yang unik dan selanjutnya menggunakan perahu tersebut untuk berziarah ke makam (*kulambu*) anggota keluarga yang baru dikuburkan. Ketika perahu yang mengangkut anggota keluarga

selesai berziarah tiba di kampung, anggota betang menyambutnya dan menceburkan diri ke sungai. Membasuh tubuh dengan air sungai dilakukan sebagai perlambang bahwa anggota *betang* telah bebas dari segala larangan/pantangan, bebas dari masa berkabung.

Foto 6: Upacara Buang Pantang pada Masyarakat Dayak Tamambaloh Apalin (Dok: Anggraini, 2000)

Kematian bagi masyarakat Dayak Tamambaloh Apalin juga dipandang sebagai krisis terakhir dalam kehidupan individu dan untuk seluruh komunitas *betang*. Kepergian seseorang ke alam roh dianggap dapat mengganggu keseimbangan *betang*, dan oleh karena anggota betang yang masih hidup harus mengembalikan keseimbangan tersebut dengan melakukan ritual *pantang* dan *buang pantang*. Pada waktu yang bersamaan komunitas betang juga harus mengadakan penyesuaian diri dengan hilangnya seseorang yang mempunyai ikatan emosional dengan mereka.

Hingga saat ini, pada beberapa kelompok etnis masih dijumpai pelaksanaan ritual keagamaan yang berkaitan dengan aktivitas mata pencaharian, seperti bertani. Pola bertani pada beberapa kelompok etnis masih menggunakan teknologi sederhana dan memiliki

ketergantungan yang sangat besar terhadap keadaan alam, terutama cuaca. Penyelenggaraan suatu bentuk ritual dalam kegiatan bertani diyakini dapat memberikan jaminan bagi keberlangsungan sebuah kelompok etnis, terutama ketika suatu bahaya yang disebabkan oleh kekuatan alam datang mengancam.

Pada orang Sumba misalnya, upacara keagamaan diadakan pada saat mereka melakukan aktivitas bertani, yang dilakukan sejak saat kebun mulai ditanami hingga saat menyimpan hasil panen. Saat memasuki masa tanam misalnya, *hamayang* (upacara adat) dilakukan di tengah-tengah kebun yang *katoda puhu woka,* yaitu tanah atau tempat yang dipercayai sebagai tempat dikeluarkannya hal-hal yang pahit yang dapat menyebabkan penyakit pada tanaman (*lipa pahulungu ma paita*). Agar tanaman terhindar dari penyakit, maka segala bentuk gangguan harus dibuang ke pinggir/luar kebun. Selain berada di tengah kebun, katoda juga dipercayai berada di pinggir kebun *(katoda tungga-katoda meha*) yang mengelilingi kebun sehingga segala macam marabahaya tidak dapat masuk dalam kebun. Satu *katoda* lagi terletak di pinggir gunung yakni *katoda ukur* (tempat bertanya kedua katoda sebelumnya, *na ma tunggu paarang*). Saat melakukan hamayang di tempat ini, seekor ayam harus disembelih. Khusus untuk orang Sumba yang berasal dari *Kabihu Ratu*, setelah menanami kebun (*manga patandung*) harus diadakan upacara untuk mencuci semua peralatan yang digunakan saat menanam (*baha kahonga*). Upacara pencucian alat-alat pertanian diyakini dapat menjaga kesuburan tanah dan memberikan hasil panen yang berlimpah (*kana namutu na polona, ambu na katani na tauna*).

Saat panen dimulai, *hamayang* dilakukan lagi di ketiga katoda tersebut, dengan tujuan untuk menyampaikan maksud kepada arwah leluhur bahwa tanaman sudah siap dipanen dan mereka meminta agar dibukakan jalan untuk memanennya. Doa yang mereka panjatkan berbunyi *weihana neka na tana, rara neka na rauna, midu na wuana eli andang ngiaka teki rama*. Sekembalinya dari kebun, harus dilakukan hamayang lagi di rumah dengan menyembelih seekor babi, tujuannya agar pada saat panen *marapu* memberikan hasil yang banyak sampai lumbung penuh. Bila hari panen tiba, pemilik kebun akan mengundang orang banyak untuk bersama-sama melakukan hamayang lagi. Seekor babi akan ditikam sebagai persembahan kepada marapu. Setelah hasil panen terkumpul di rumah, hamayang dilakukan lagi dengan

menyembelih seekor ayam. Arti persembahan ini adalah sebagai ucapan syukur atas usaha keras yang telah dilakukan dan agar panen dapat terus berlimpah (*tapu ndam'ya, hongaya, kanyippaya, panyonya au pareting mbana pahari ngambatana*). Hasil yang telah terkumpul kemudian disimpan dalam *dandak* (sejenis lumbung) dengan melakukan upacara *hamayang* lagi dengan tujuan agar hasil yang disimpan ini tetap awet, tahan lama tidak cepat habis dimakan sehingga tidak akan terjadi bahaya kelaparan (*kana mandung la toki la tambalah ambu na rengga japu na pangangu, ka nyiapaya na pari mbina uma, kei nyiapaya na litang mbinu kurung*). *Hamayang* ini disertai dengan menyembelih ayam. Upacara hamayang juga dilaksanakan di muka arca nenek moyang yang biasa terdapat di rumah besar (*uma bokulu*)[4] (Anggraini, 2001).

Foto 7: Arca nenek moyang yang berada di muka *uma bokulu*, tempat dilaksanakannya upacara *hamayang* (Dok: Anggraini, 2001)

Berdasarkan penelusuran terhadap data etnografi dan pengalaman melakukan penelitian, terungkap bahwa penyembelihan hewan kurban dalam upacara memegang peranan penting dalam

[4] *Uma bokulu* atau rumah besar adalah rumah tradisional Sumba yang digunakan sebagai tempat dilakukan upacara hamayang. Rumah ini termasuk dalam jenis *uma mbatangu*, yaitu rumah adat yang dimiliki oleh sebuah *kabihu*. Uma bokulu merupakan milik semua warga suatu kabihu, anggota *kabihu* yang tidak memiliki rumah berhak tinggal di dalam *uma bokulu*.

pelaksanaan berbagai ritual keagamaan yang hingga kini masih dilakukan kelompok-kelompok etnis di Nusantara. Pada etnis Toraja dan Sumba misalnya, penyembelihan hewan dalam upacara pemakaman dipercaya dapat meluruskan jalan arwah orang yang telah meninggal menuju alam roh.

Foto 8: Penyembelihan kerbau dan kuda pada upacara pemakaman di Kampung Rende, Sumba Timur (Dok: Anggraini, 2001)

Pada orang Manggarai di Pulau Flores terdapat sebuah mitos yang menjelaskan mengapa pengurbanan hewan perlu dilakukan agar manusia dapat berkomunikasi dengan alam roh: pada awal penciptaan dunia, *Mori Kereang* (Tuhan, Sang Pencipta) mengirimkan sebuah buku bagi manusia yang berisi penjelasan tentang segala hal yang perlu diketahui manusia. Sayangnya, manusia yang menerima buku tersebut sedang dalam keadaan mabuk dan seekor ayam datang mengambil buku itu, kemudian membawanya lari. Oleh karenanya sekarang ayam digunakan untuk menggantikan buku itu dan ayam harus dikurbankan agar manusia dapat mengetahui apa yang Tuhan dan para leluhur inginkan dari manusia. Hati dan empedu ayam yang telah dipotong kemudian 'dibaca' sebagai pengganti buku yang telah hilang. Ritual ini disebut *toto urat*. Ini berlaku pula untuk semua jenis hewan yang dikurbankan dalam upacara, dimana hati dan empedu

hewan yang disembelih diperiksa apakah terdapat tanda-tanda khusus yang menunjukkan apa yang diinginkan oleh Tuhan dan para leluhur melalui pengurbanan hewan (Erb, 1999: 35).

BAB 3
PERKEMBANGAN AGAMA HINDU DAN BUDDHA DI INDONESIA

3. 1. Awal Persentuhan dengan Peradaban India

Berdasarkan bukti-bukti arkeologis yang ada dapat diketahui bahwa pada sekitar awal tarikh Masehi masyarakat penghuni kepulauan Nusantara masih mengembangkan kebudayaan prasejarah. Dalam masa itu sangat mungkin telah berkembang kemahiran perundagian, suatu tahapan yang paling maju dalam babakan kebudayaan prasejarah, sebab masyarakat telah mampu menetap di perkampungan-perkampungan yang permanen sambil mengembangkan kebudayaannya.

Dalam era itulah diduga telah datang para niagawan dari India dan Cina, mereka berlayar ke tepi-tepi pantai kepulauan Indonesia untuk berinteraksi dengan penduduk pribumi. Secara teoritis telah terjadi kontak budaya antara para pendatang dari India dan Cina dengan penduduk pribumi, namun dalam tahap selanjutnya justru yang banyak diterima penduduk adalah unsur-unsur dari kebudayaan India. Bukti awal tidak menunjukkan adanya pengaruh unsur kebudayaan Cina dalam masa perkembangan sejarah di kepulauan Indonesia.

Para ahli telah mencoba menjelaskan tentang siapa yang berperanan dalam proses penyebaran unsur kebudayaan India ke Indonesia. Maka dari itu mengemukalah beberapa hipotesa tentang masalah tersebut, antara lain dikemukakan oleh C.C. Berg, J.L. Moens, dan Mookerdji. Menurut mereka bahwa penyebar unsur kebudayaan India ke Indonesia adalah kaum militer. Mereka dari golongan ksatrya datang ke beberapa wilayah kepulauan Indonesia, kemudian menaklukkan penduduk pribumi, melakukan perkawinan dengan penduduk setempat dan akhirnya mendirikan kerajaan-kerajaan awal yang bercorak kebudayaan India.

Pendapat lain dikemukakan oleh N.J. Krom yang menyatakan bahwa unsur-unsur kebudayaan India disebarkan di kalangan penduduk Nusantara oleh kaum niagawan dari kasta *Vaisya*. Merekalah yang tentunya paling menonjol dalam proses difusi tersebut, sebab mereka yang paling banyak berinteraksi dengan penduduk pribumi melalui sistem perdagangan barter. Belakangan muncul pendapat lain misalnya dari J.C. van Leur dan didukung oleh Nilakantha Shastri. Mereka beranggapan bahwa yang sangat berperanan dalam proses tersebut adalah kaum agamawan. Bukti-bukti berupa kitab suci yang dikenal dalam kebudayaan Hindu-Buddha di Indonesia, seperti *Mahabharata, Ramayana,* dan *Purana-purana* adalah milik kaum Brahmana dan tidak mungkin dibawa oleh kasta lainnya.

Foto 9: Prasasti Ciaruteun, peninggalan kerajaan Tarumanagara di wilayah Bogor, sekitar abad ke-4, salah satu bukti awal adanya pengaruh India.

Kemudian muncullah F.D.K. Bosch yang menyatakan bahwa telah ada "arus berbalik" dari kepulauan Indonesia ke India. Pendapat itu ia kemukakan setelah menemukan beberapa kelemahan dari pendapat para ahli terdahulu. Menurutnya yang paling berperanan dalam proses masuknya unsur-unsur kebudayaan India ke kepulauan Indonesia adalah penduduk pribumi sendiri. Terdapat bukti bahwa penduduk kepulauan Indonesia mendatangi sendiri pusat-pusat pendidikan keagamaan di tanah asalnya, Jambhudvipa. Pada akhirnya para peneliti sejarah kebudayaan Indonesia dewasa ini cenderung tidak menyetujui salah satu pendapat tersebut, melainkan menerima semua pendapat para ahli itu. Sebab harus diakui banyak pihak yang turut membantu terjadinya difusi dari lingkup kebudayaan India untuk kemudian masuk dalam lingkup kebudayaan prasejarah yang pada waktu itu masih berkembang di Indonesia. Pendapat itu kerapkali disebut dengan "teori gabungan", karena memang semua golongan baik orang India maupun orang-orang Indonesia sendiri telah menciptakan suasana damai *(penetration pasifique)* dalam

memasukkan dan menerima unsur-unsur kebudayaan India ke Indonesia.

Terdapat tiga hal saja yang benar-benar "barang baru" yang berasal dari kebudayaan India. Ketiga hal itu memang tidak pernah dikenal sebelumnya oleh penduduk kepulauan Nusantara, oleh karena itu penduduk Nusantara sesungguhnya baru berkenalan dengan ketiga anasir kebudayaan dari India tersebut. Ketiga hal itu adalah; agama Hindu-Buddha, aksara Pallava, dan sistem penghitungan tahun (kalender): Saka.

Agama Hindu dan Buddha merupakan hal yang baru sama sekali, semula dalam bidang religi penduduk kepulauan Nusantara sangat mungkin melaksanakan ritus pemujaan terhadap arwah leluhur *(ancestor worship)*. Berbagai monumen megalitik di beberapa tempat di Indonesia dapat dihubungkan dengan aktivitas terhadap pemuliaan arwah leluhur. Dengan datangnya agama Hindu-Buddha, maka terdapat ajaran religi baru yang telah menarik penduduk pribumi di beberapa wilayah untuk memeluknya. Dalam perkembangan selanjutnya memang terdapat bukti-bukti yang mengarah kepada tafsiran adanya upaya memadukan ajaran agama Hindu-Buddha dengan kepercayaan yang telah dikenal sebelumnya dalam masa prasejarah.

Nenek moyang bangsa Indonesia pertama kali mengenal tulisan adalah berkat masuknya anasir kebudayaan India. Aksara pertama yang dipergunakan untuk menuangkan informasi dalam bentuk tertulis adalah Pallava. Bukti-bukti prasasti awal baik dari kerajaan Tarumanagara di Jawa bagian barat dan juga Kutai di pedalaman Kalimantan Timur menunjukkan adanya penggunaan aksara Pallava dengan bahasa Sansekerta. Mungkin dalam masa sebelum dikenalnya aksara Pallava telah ada suatu bentuk "tulisan" yang dipakai oleh nenek moyang bangsa Indonesia. Dugaan itu didasarkan pada terdapatnya bentuk-bentuk yang diduga sebagai tulisan namun belum bisa terbaca hingga sekarang, pahatan tulisan seperti pada prasasti Ciaruteun. Jadi selain terdapat aksara Pallava yang menguraikan perihal raja Purnnawarmman dari Tarumanagara, juga terdapat semacam informasi lain yang belum terungkap, bentuk aksara yang belum dikenal.

Berkat adanya tulisan Pallava itu maka nenek moyang bangsa Indonesia mulai dapat mendokumentasikan pengalamannya yang

dianggap penting dalam berbagai bidang kehidupan. Aksara Pallava pula yang kemudian diturunkan menjadi bermacam tulisan kuna lainnya seiring dengan perkembangan kerajaan-kerajaan yang bercorak Hindu-Buddha di Indonesia. Turunan dari aksara itu misalnya huruf Jawa Kuna, Bali Kuna, dan Sunda Kuna.

Ketiga hal itulah yang dapat dianggap sebagai pemicu gerak perkembangan kebudayaan di beberapa wilayah Indonesia. Ketiganya kemudian mengembangkan aspek kebudayaan lain yang memang saling berhubungan seperti sistem pemerintahan kerajaan, pembangunan karya arsitektur, penggubahan karya sastra, dan lainnya. Dalam masa pertumbuhan dan perkembangan kebudayaan yang bercorak Hindu-Buddha itulah dasar kebudayaan Indonesia selanjutnya mulai terlihat wujudnya.

3. 2. Bukti-bukti Artefaktual Masuknya Agama Hindu-Buddha di Indonesia

Secara artefaktual beberapa peninggalan agama Hindu-Buddha dijumpai di Nusantara. Di Jember pernah ditemukan arca Buddha berukuran sekitar 3 m dalam sikap berdiri. Begitupun di Bukit Siguntang Palembang dijumpai pula arca Buddha dalam sikap berdiri dalam ukuran yang sama. Di daerah Sempaga, Sulawesi Selatan, juga dijumpai arca Buddha terbuat dari perunggu yang disebut oleh para ahli sebagai arca *Buddha Dipangkara* (Buddha yang dipuja oleh para pelaut).

Dua arca Visnu ditemukan pula Batujaya, Karawang, arca itu berukuran kecil dan terbuat dari batu hitam, bahan yang tidak dikenal di wilayah tersebut. Arca dalam wujud yang sama juga dijumpai di pulau Bangka dan terbuat dari bahan batu putih. Menilik gaya seninya ketiga arca Visnu tersebut mempunyai ciri yang sama, ketiganya mengingatkan orang pada gaya arca-arca dewa yang berasal dari wilayah Asia Tenggara daratan dalam lingkup kebudayaan Chen-la, Champa, dan Khmer Kuna.

Di beberapa tempat di Nusantara ditemukan beberapa pahatan pada dinding batu atau pada batu-batu besar yang dapat pula dihubungkan sebagai bukti awal adanya pengaruh dari kebudayaan India. Bukti-bukti artefaktual tersebut secara kronologis agaknya mendahului dituliskannya prasasti-prasasti dari kerajaan

Tarumanagara dan Kutai Kuna. Apabila prasasti-prasasti dari kedua kerajaan tersebut diduga berasal dari pertengahan abad ke-4, maka arca-arca Buddha dan Visnu ditemukan di beberapa wilayah Nusantara mungkin berasal dari kronologi yang lebih tua, sekitar abad ke 2-3. Hal itu membuktikan bahwa sebelum berdirinya institusi kerajaan pertama yang bercorak kebudayaan India, hubungan antara penduduk Nusantara dan orang-orang India telah terjadi sejak lama.

Foto 10-11: Arca Buddha dari Bukit Siguntang, Palembang, bergaya seni Amarawati, dan arca Wisnu dari kota Kapur Bangka bercirikan seni arca Champa (Asia Tenggara daratan), merupakan artefak-artefak agama Buddha dan Hindu pada masa awal masuknya peradaban India ke Nusantara (Dok. Bambang Budi Utomo, 2005)

Dalam pada itu di situs Sambiran Bali bagian utara ditemukan pecahan gerabah yang wujud dan bentuknya sama dengan gerabah dari Arikamedu di wilayah India Selatan. Pembuatan gerabah Arikamedu di India berkembang pada awal tarikh Masehi, dan gerabah dari jenis yang sama dijumpai pula di pantai utara Bali, maka dapat ditafsirkan bahwa Bali telah melakukan hubungan dengan budaya India

setidaknya sejak awal tarikh Masehi dan terus berlanjut hingga masa-masa yang lebih kemudian.

Penggalian-penggalian arkeologis di wilayah Kali Bubuk, Buleleng, justru mendapatkan situs-situs yang menunjukkan adanya nafas agama Buddha. Berbagai bentuk stupa dan pondasi bangunan ditemukan di situs tersebut, untuk sementara dapat diduga bahwa kronologinya jauh lebih tua daripada situs kehinduan tertua (dalam abad ke-8) yang ditemukan di daerah Pejeng, Gianyar. Dengan demikian dapat kiranya ditafsirkan bahwa agama Buddha yang lebih dahulu berkembang di Pulau Bali daripada agama Hindu, namun dalam perkembangan selanjutnya justru agama Hindulah yang tampil lebih dominan.

Dalam hal ini dapat pula dikemukakan bahwa penemuan sejumlah besar bangunan bata di situs Batujaya dan Segaran di Karawang utara juga bernafaskan agama Buddha Mahayana. Walaupun penelitian terhadap situs Batujaya dan Segaran masih terus berlangsung, tafsiran yang dapat disimpulkan bahwa kronologi bangunan situs-situs tersebut sangat mungkin cukup tua, diperkirakan sekitar abad ke-5 sezaman dengan kerajaan Tarumanagara.

3. 3. Agama Veda-Brahmana dan Buddha Hinayana

Berdasarkan prasasti dari kerajaan Tarumanagara dan Kutai Kuna, dapat ditafsirkan bahwa bukanlah agama Hindu-Trimurti yang berembang. Dalam prasasti tersebut dengan jelas disebutkan adanya persembahan bagi para brahmana dalam bentuk sekawanan sapi dan minyak kental. Dalam prasasti-prasasti Tarumangara juga dikatakan adanya pemuliaan terhadap dewa-dewa tertentu yang nyatanya belum dapat dianggap sebagai bukti pemujaan terhadap *Hindu-trimurti* apalagi *Hindu-saiva*.

Dewata yang disebut dalam prasasti Tarumangara antara lain adalah Visnu, Indra, dan samar-samar diseru pula Surya. Semua dewa itu tampil berperanan sebelum agama Hindu muncul, yaitu dalam masa perkembangan religi Veda yang disokong oleh kaum Brahmana Dengan demikian bahwa agama India yang pertama dikenal di kalangan pribumi Nusantara adalah religi Veda melalui ajaran dan peranan para Brahmana.

Berdasarkan sumber-sumber Cina dapat diketahui bahwa pada awalnya agama Buddha Hinayana berkembang pesat di Sriwijaya. Dan dalam waktu kemudian agama tersebut baik di Sumatra maupun Jawa terdesak oleh perkembangan agama Buddha Mahayana. Ketika Di Jawa pemeluk agama Buddha Mahayana mampu mendirikan candi-candi besar, justru pengaruh Buddha Hinayana berangsur-angsur surut dari kawasan Nusantara. Secara garis besar perbedaan kedua aliran agama Buddha tersebut adalah sebagai berikut:

Perbedaan Prinsip Agama Buddha Hinayana dan Mahayana

Hinayana (Theravada)	Mahayana
1.Tujuan akhir pemeluknya: lepas dari samsara, mencapai nirvana	1.Tujuan akhir pemeluknya: menjadi Buddha penolong umat manusia
2.Memuliakan penyerunya Siddharta Gautama	2. Mengenal panteon: Dhyani Buddha, Dhyani Bhoddhisattva, dewa, dll.
3. Keanggotaan Sanggha: Hanya para Bhiksu dan bhiksuni	3. Keanggotaan Sangha: seluruh umat, pemeluk Mahayana

3. 4. Perkembangan Agama Hindu-Buddha Abad ke 8-10

Hingga sekarang belum ada penjelasan yang memuaskan perihal perkembangan sejarah politik dan kebudayaan setelah keruntuhan kerajaan Tarumanagara di Jawa bagian barat hingga berdirinya kerajaan Mataram Kuna di wilayah Jawa bagian tengah. Berita tentang perkembangan agama baru didapatkan dalam uraian prasasti Canggal berangka tahun 732. Sebenarnya secara samar-samar dapat diketahui telah ada pemuliaan terhadap dewa-dewa Hindu Trimurti lewat ungkapan prasasti Tuk Mas yang mungkin berasal dari sekitar tahun 700. Dalam prasasti Tuk Mas dinyatakan bahwa terdapat mata air yang jernih yang dapat menghapus noda dan dosa sebagaimana halnya air Sungai Gangga. Selain itu dalam prasasti yang sama juga digambarkan adanya berbagai benda-benda *(laksana)*

yang biasanya dipegang oleh dewa-dewa Trimurti (Brahma, Visnu, Siva). Dengan demikian dapat ditafsirkan bahwa Hindu Trimurti telah dikenal oleh penduduk Jawa Kuna masa itu.

Adapun uraian prasasti Canggal justru lebih jelas lagi dikatakan tentang adanya pemujaan terhadap Trimurti, dengan pengutamaan pemujaan terhadap Siva Mahadeva. Sanjaya sebagai raja Mataram pada waktu itu memerintahkan untuk mendirikan *lingga* di bukit *Sthirangga*, dengan menyatakan segala pujaan kepada Siva dalam tiga bait, sedangkan bagi Brahma dan Visnu masing-masing hanya dimuliakan dalam satu bait saja.

Prasasti Canggal ditemukan di bukit Gunung Wukir,di puncak bukit itu sampai sekarang masih terdapat runtuhan bangunan candi Hindu-Saiva yang khas Jawa. Runtuhan tersebut memperlihatkan adanya satu candi Induk dengan tiga candi Pervara yang dibangun di depan candi induk, bangunan itu berdiri saling berhadapan. Bangunan candi Hindu-Saiva dengan penataan seperti itu banyak dijumpai di wilayah Jawa bagian tengah antara lain, Candi Sambisari, Kedulan, Morangan, dan Candi Merak.

Dalam periode yang hampir bersamaan dengan kerajaan Mataram kuna di Jawa bagian tengah, di *tlatah* Jawa Timur pun berdiri kerajaan Kanjuruhan. Berita tentang Kanjuruhan didapatkan dari satu-satunya prasasti yang ditemukan yaitu prasasti Dinoyo yang bertarikh 760. Dalam prasasti itu dinyatakan bahwa Raja Gajayana yang juga disebut Limwa, adalah pengganti raja Dewasimha. Gajayana mendirikan bangunan suci pemujaan bagi Agastya (salah satu tokoh Sapta-Rsi, murid-murid utama Siva) arcanya yang semula dari kayu cendana digantikan dengan arca batu hitam. Prasasti Dinoyo ditemukan di dekat Candi Badut, oleh karena itu seringkali Candi Badut dihubungkan dengan kerajaan Kanjuruhan yang berkembang dalam abad ke-8. Arsitektur candi tersebut memang menunjukkan gaya bangunan candi tua, sebagaimana layaknya bangunan candi-candi Hindu di wilayah Jawa tengah lainnya.

Berita dari prasasti Dinoyo itu telah membawa kepada tafsiran bahwa pada sekitar awal abad ke-8, agama *Hindu Trimurti* terutama yang memuja Siva telah berkembang secara bersamaan di wilayah Jawa bagian tengah juga di bagian timur. Oleh karena sesuatu sebab yang belum dapat dijelaskan, agama Hindu-saiva yang berkembang di wilayah Jawa bagian timur tidak ada beritanya lagi seiring dengan

keruntuhan kerajaan Kanjuruhan. Sedangkan agama Hindu-saiva yang berkembang di wilayah Jawa Tengah terus bertahan hingga beberapa abad selanjutnya sebelum pusat kerajaan berpindah ke wilayah Jawa bagian timur.

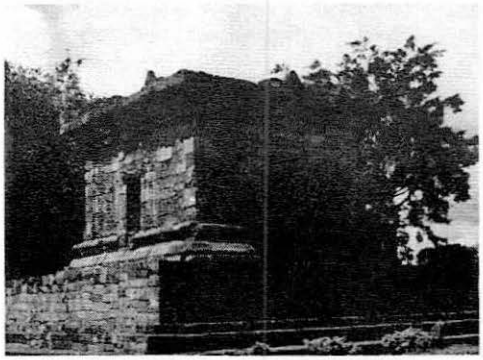


Foto 12: Candi Badut di Malang, dihubungkan dengan Kerajaan Kanjuruhan (Dok. St. Prabowo, 2005).

Foto 13-14: Candi Sari bernafaskan agama Buddha Mahayana, Yogyakarta dan candi Gedong Songo kelompok II bernafaskan Hindu-saiva di pegunungan Ungaran, Ambarawa, sebelum dipugar (Dok.Ist)

Akan halnya perkembangan agama Buddha di wilayah Jawa bagian tengah berdasarkan bukti-bukti tertulisnya, dimulai dengan berita dari prasasti Kalasan yang bertarikh 700 Saka/778 M. Dalam prasasti itu diuraikan adanya pemujaan terhadap sakti Buddha, yaitu Tara, dan didirikan bangunan suci khusus untuk memujanya dinamakan *Tarabhavanam* atau Candi Kalasan sekarang.

Antara pertengahan kedua abad ke-8 sampai abad ke-10, agama Buddha Mahayana berkembang pesat di wilayah Jawa Tengah. Banyak candi yang didirikan untuk memuliakan Panca Tathagata dan juga Dhyani Bhoddhisattva lainnya. Candi Borobudur, Pawon, dan Mendut dahulu merupakan bangunan suci yang mempunyai latar belakang keagamaan yang sama. Panca Tathagata merupakan dewata yang dimuliakan di Candi Borobudur, sebab di candi tersebut digambarkan kelima wujud Tathagata dan keletakkannya sesuai dengan arah mata angin. Dalam pada itu di bilik Candi Mendut terdapat tiga arca monolit yang menggambarkan tokoh Siddharta Gautama yang diapit oleh Dhyani Bhoddhisattva Avalokitesvara di sisi kanannya dan Dhyani Bhoddhisattva Vajrapani di sisi kirinya. Di dinding dalam bilik candi itu juga terdapat banyak relung *(parsvadewata)* yang sekarang telah kosong, mungkin di masa lalu ketika Candi Mendut masih berfungsi relung-relung tersebut juga diisi oleh arca-arca Dhyani Bhoddhisattva lainnya. Terdapat dugaan bahwa ritus keagamaan di masa lalu bermula dari Candi Mendut, menuju Candi Pawon, dan puncak persembahyangan berlangsung di Stupa Agung Borobudur. Jadi ketiga bangunan suci itu merupakan satu kesatuan dalam rangkaian upacara pemujaan kepada Panca Tathagata.

Candi lainnya yang dahulu diduga biliknya diisi oleh arca-arca Panca Tathagata adalah Candi Ngawen di Muntilan. Candi Ngawen terdiri dari lima bangunan menghadap ke timur, baru satu candi yang berhasil dibina ulang, itupun tidak sempurna, yaitu Candi Ngawen II. Di dalam bilik Candi Ngawen II sekarang terdapat arca Tathagata Ratnasambhava yang kepalanya telah terpenggal. Sangat mungkin di keempat bangunan lainnya dahulu berisikan arca-arca Tathagata lainnya.

Dalam pada itu perkembangan agama Buddha Mahayana juga mengedepankan pemujaan terhadap tokoh Dhyani Bhoddhisattva Manjusri. Hal ini dapat diketahui melalui prasasti *Manjusrigrha* yang

berangka tahun 792, ditemukan di halaman percandian Sewu. Dengan demikian dapat diketahui bahwa nama asli percandian Sewu dahulu adalah *Vajrasanamanjusrigrha.* Tokoh Manjusri itu dalam prasasti Manjusrigrha disetarakan dengan Triratna, kemudian Triratna diidentikkan dengan Trimurti (Brahma, Visnu, Siva). Dengan demikian muncul pendapat bahwa dalam abad ke-8 upaya "koalisi" antara agama Buddha Mahayana dan Hindu-saiva sebenarnya sudah terlihat. Upaya itu semakin nyata terlihat dalam periode perkembangan kerajaan di Jawa Timur, terutama dalam era Singhasari dan Majapahit.

Candi-candi penting lainnya yang bernafaskan agama Buddha Mahayana adalah Candi Sari, Plaosan Lor, Lumbung, Sajiwan, dan Banyunibo. Ditilik dari sudut arsitekturnya, candi-candi Buddha ada yang berdenah empat persegi panjang, yaitu Candi Sari, Plaosan Lor dan Banyunibo, bentuk denah demikian langka didapatkan dalam candi-candi yang bernafaskan agama Hindu-saiva. Hanya saja arca-arca dewa tidak dijumpai lagi di relung-relung atau bilik Candi Sari dan Banyunibo, sehingga tidak diketahui lagi tokoh dewa siapa yang dahulu menjadi sasaran pemujaan di kedua candi tersebut. Berdasarkan perbandingan dengan Candi Mendut, mungkin di bilik Candi Banyunibo dahulu bersemayam arca Siddharta Gautama pula, namun arca itu sekarang telah hancur.

Kompleks Candi Plaosan Lor terdiri dari dua candi induk yang dibangun sejajar utara-selatan. Kedua candi itu dikelilingi oleh pagar tembok batu, dan di luar pagar terdapat deretan candi perwara dan juga stupa-stupa yang mengelilingi kedua candi induknya. Arca-arca Bhoddhisattva di bilik Candi Plaosan Lor sudah tidak lengkap lagi, namun beberapa di antaranya masih dapat dijumpai. Hal yang menarik adalah pada bagian tepi *prabhamandala* arca-arca tersebut terdapat hiasan simpul api yang menyala, hal itu merupakan kekhasan arca candi Plaosan Lor.

Dalam periode yang hampir sama dengan pembangunan candi-candi Buddha di wilayah Jawa Tengah, mungkin disusun pula kitab Jawa Kuna yang berisikan ajaran keagamaan Buddha Mahayana, yaitu *Sanghyang Kamahayanikan (SHK).* Uraian kitab tersebut ternyata berkesesuaian dengan penggambaran arsitektur, relief, dan juga arca-arca di Candi Borobudur. Ajaran Mahayana dalam kitab tersebut terutama tercermin pada bagian kaki candi tertutup yang dihias dengan pahatan relief cerita *Mahakarmavibhangga.* Ajaran yang sama juga

tercermin pada bagian tubuh candi (tingkat I-VI), di bagian itu dipahatkan beberapa relief cerita yang berasal dari sutra-sutra tertentu, yaitu *Avadana, Jatakamala*, dan *Lalitavistara.*

Foto 15: Salah satu adegan dalam relief cerita Mahakarmmavibhangga di kaki candi Borobudur yang tertutup, menggambarkan adegan orang-orang sedang memelihara unggas, babi, dan tanam-tanaman (Dok. ist).

Di Candi Borobudur juga dapat dikenali adanya visualisasi dari ajaran *Yogacara* sebagaimana diuraikan dalam kitab SHK. Bagian Yogacara itu tampil dalam bentuk penggambaran relief cerita *Gandavyuha* dan *Bhadracari* yang dipahatkan di dinding candi dan dinding pagar langkan (*balustrade*) tingkat III dan IV. Ajaran filsafat Yogacara ditempatkan pada posisi sangat penting, karena pada prinsipnya ajaran ini menonjolkan praktek *yoga* demi untuk memperoleh pengetahuan tertinggi *(jnana)* yang merupakan pembuka jalan untuk mencapai ke*Buddha*an. Upaya untuk memperoleh pengetahuan tertinggi itu digambarkan dalam bentuk relief naratif tentang pengembaraan panjang dari Sudhana yang sedang melakukan

yoga di bawah bimbingan Samantabhadra. Pada akhirnya Sudhana mencapai pengetahuan dan kebenaran tertinggi (Magetsari, 2000: 44).

Perkembangan agama Buddha antara abad ke-10-12 datanya sangat terbatas, suatu temuan penting didapatkan dari daerah Nganjuk, yaitu sejumlah besar arca-arca perunggu kecil yang berasal dari susunan panteon *Vajradhatu-mandala*. Penggambarannya ada yang berwujud Tara, Bhoddhisattva, dan Tathagata, dengan demikian bahwa pemujaan terhadap panteon Buddha sebagaimana yang dikenal dalam masa sebelumnya masih tetap berlanjut.

Di wilayah Kediri sampai sekarang masih terdapat goa pertapaan buatan, yaitu Gua Selamangleng. Menilik ragam hias yang terdapat di dalamnya, gua itu diperkirakan sezaman dengan pemandian kuna Jalatunda dari sekitar akhir abad ke-10 atau awal abad ke-11. Di dalam gua terdapat beberapa ruang yang keadaannya cukup gelap. Sangat mungkin di masa silam gua itu dipergunakan bagi para bhiksu atau kaum agamawan *bhauddha* lainnya untuk melakukan meditasi. Nafas agama Buddha dapat diketahui dengan adanya

pengambaran relief tinggi *(achala)* tokoh Tathagata Amitabha pada salah satu ruangannya.

Perkembangan agama Buddha Mahayana dalam masa selanjutnya, yaitu zaman Dharmmawangsa Tguh, Airlangga, hingga era kerajaan-kerajaan Janggala dan Panjalu (Kadiri), masih belum dapat diketahui secara baik. Selain data arkeologi yang terbatas, sumber-sumber tertulis yang dapat membantu untuk mengungkapkan perkara itu juga masih terbatas. Data arkeologis dan juga sumber tertulis yang berkenaan dengan perkembangan agama Buddha, baru didapatkan kembali dalam zaman kerajaan Singhasari dan Majapahit.

Setelah diresmikannya lingga di bukit *Sthirangga* oleh Sanjaya dalam pertengahan abad ke-8, perkembangan agama *Hindu-saiva* di wilayah Jawa bagian tengah cukup pesat. Banyak candi didirikan di wilayah-wilayah tertentu, terutama di daerah dataran tinggi dan pengunungan. Candi-candi Dieng dan Gedong Songo di kawasan perbukitan Ungaran merupakan kelompok candi tertua yang bernafaskan Hindu-saiva. Di wilayah Jawa Tengah bagian selatan juga didapatkan bangunan-bangunan candi yang bernafaskan Hindu-saiva, antara lain Candi Sambisari, Morangan, Merak, Gebang, Ijo, dan Barong. Di wilayah Magelang juga terdapat beberapa candi Hindu-saiva seperti Candi Selagriya, Asu, Pendem, dan Lumbung. Dalam pada itu percandian Prambanan *(Sivagrha)* merupakan kompleks candi *Hindu-saiva* yang terluas dan termegah. Ketiga arca Trimurti dihadirkan dalam bilik tiga candi utamanya, dan di depannya terdapat pula tiga candi perwaranya yang lazim dijumpai dalam pola penataan candi-candi Hindu di Jawa. Percandian Prambanan juga memiliki 224 candi perwara yang didirikan di lingkungan halaman II berjajar mengelilingi halaman I tempat berdirinya candi-candi utama.

Pada candi-candi *Hindu-saiva* terdapat keteraturan dalam penempatan arca-arca dewa di relung-relung di dinding luarnya. Misalnya pada candi *Hindu-saiva* yang terdapat di wilayah Jawa Tengah dan menghadap ke timur, penempatan arca dewa pada relungnya sebagai berikut: (1) relung kanan pintu: arca Nandisvara, (2) relung kiri pintu: arca Mahakala, (3) relung utara: arca Durga Mahisasuramardini, (4) relung barat (belakang candi): arca Ganesa, (5) relung selatan: arca Agastya. Adapun objek sakral yang mengisi bilik candinya adalah arca Siva Mahadeva yang berdiri di atas Yoni (di Candi Siva Prambanan), namun umumnya adalah bentuk Lingga-Yoni

saja yang diletakkan di tengah ruangan. Di bawah Yoni pada lazimnya candi *Hindu-saiva* terdapat sumuran tempat menaruh pripih *(garbhapatra)* di bagian dasarnya. Keteraturan penempatan arca-arca dewa itu tetap sama pada candi Hindu-saiva yang dibangun menghadap ke barat (biasanya di Jawa Timur). Perbedaan penempatan terjadi pada arca Ganesa, pada candi Hindu yang menghadap ke barat Ganesa diletakkan di relung sisi timur (relung belakang), sedangkan arca Nandisvara dan Mahakala tetap mengikuti sisi kanan dan kiri pintu masuk ke bilik candi.

Berdasarkan data yang ada penataan kompleks candi Hindu di wilayah Jawa Timur pun tetap sama. Pada suatu candi Hindu akan terdapat satu candi Induk yang berhadapan dengan tiga candi perwaranya. Candi perwara tengah yang tepat berhadapan dengan arah pintu masuk candi induk, biliknya diisi dengan arca Nandi (hewan tunggangan Siva), sedangkan arca yang disemayamkan di ruangan pada dua candi perwara lainnya (di kanan-kiri candi Nandi) sampai sekarang belum dapat diketahui secara pasti. Begitupun tempat kedudukan candi-candi perwara di wilayah Jawa Timur, umumnya dibangun di permukaan batur bata atau balok-balok batu, jadi masing-masing bangunan tidak memiliki pondasi sebagaimana dijumpai pada candi-candi perwara di kompleks candi Hindu Jawa Tengah.

Melalui temuan arcanya dapat diketahui bahwa para pemeluk Hindu di wilayah Jawa bagian tengah antara abad ke-8-10, tidak hanya memuliakan Trimurti, namun mereka juga mengenal dan memuja arca-arca dewata Hindu lainnya, seperti Dewi Parwati (*sakti* Siva), Sri/Laksmi (*sakti* Visnu) Dewa Surya, Chandra, Karttikeya, *avatara-avatara* Visnu, dan dewa-dewa *Lokapala* lainnya baik dalam wujud arca batu ataupun logam. Pemujaan terhadap dewa Ganesa tampaknya cukup penting dalam masa itu, sebab banyak didapatkan arca Ganesa lepas tidak terkait dengan suatu bangunan. Hal itu menunjukkan bahwa Ganesa menjadi sasaran pemujaan secara khusus. Mungkin pula pada masa itu berkembang sekte khusus yang memuja Ganesa yang disebut Ghanapati. Dalam perkembangan selanjutnya Ganesa dipandang penting karena selain dipuja sebagai dewa pengusir marabahaya juga dimuliakan sebagai dewa ilmu pengetahuan.

3. 5. Perkembangan Agama Hindu-Buddha (Abad ke 11-15)

Ketika pusat kerajaan telah pindah ke wilayah Jawa bagian timur dengan sendirinya banyak candi *Hindu-saiva* yang dibangun di wilayah tersebut. Hal yang masih belum dapat diketahui adalah bagaimana kehidupan masyarakat Jawa Kuna di wilayah Jawa Tengah selanjutnya. Adalah tidak mungkin apabila wilayah itu sepi dan penduduknya jarang karena ikut pindah ke wilayah Jawa Timur. Sangat mungkin wilayah bekas kerajaan Mataram Kuna itu tetap dihuni oleh penduduk, namun karena pusat kerajaan tidak lagi berada di wilayah tersebut, maka tidak ada sumber tertulis (prasasti) dan bangunan monumental yang didirikan atas perintah penguasa.

Kehidupan keagamaan *Hindu-saiva* dan Buddha Mahayana dalam masa Kerajaan Singhasari (abad ke-13) dan Majapahit (abad ke 14-15) ditandai dengan terdapatnya fenomena penyetaraan antara dewa tertinggi Hindu-saiva dan Panca Tathagata yang dikenal dalam agama Buddha Mahayana. Beberapa ahli menyatakan adanya bukti-bukti tentang "sintesa" antara agama Hindu-saiva dengan Buddha (Mahayana), penyebutan tentang "sintesa" itu diungkapkan secara berbeda oleh para peneliti. H.Kern (1916) menyebutnya dengan "percampuran" *(vermenging)* yang kemudian disetujui oleh N.J. Krom (1923), W.H. Rassers dan P.J. Zoetmulder menyebut hal itu sebagai sinkretisme *(syncretisme),* Th. G. Th. Pigeaud menyatakan untuk gejala yang sama dengan *pararellism,* sedangkan J. Gonda (1970) menyebutnya dengan koalisi *(coalition),* dan Haryati Soebadio menyetujui pendapat Gonda dengan menyatakan telah terjadi koalisi antara agama Hindu-saiva dan Buddha dalam masa Majapahit.

Foto 16: Candi Jawi (abad ke-14), Pasuruan, merupakan bangunan suci yang mempunyai anasir agama Hindu-saiva dan Buddha (Dok Agus A. A). (Dok. Agus Aris Munandar ,1997).

Adanya ritus bersama dalam lingkungan pemeluk Hindu-saiva dan Buddha pada masa Majapahit, kemudian ditegaskan lagi lewat beberapa bangunan sucinya. Apabila Candi Jago jelas arca utamanya Amoghapasa, tetapi relief ceritanya banyak yang bernafaskan *Hindu-saivai*. Lain halnya dengan Candi Jawi, yang bilik utamanya berisikan Lingga-yoni, tetapi kemuncak atapnya berbentuk stupa simbol agama Buddha. Candi lainnya yang dapat ditafsirkan sebagai menyimpan konsep pemujaan terhadap Siva dan Buddha adalah Candi Jabung. Pada bagian kaki candi dipahatkan relief cerita Sri Tanjung. Cerita tersebut jelas mengandung konsep pemujaan terhadap sakti Siva, yaitu Parvati yang diseru pula dengan Dewi Uma. Dalam cerita itu Uma berubah wujud menjadi raksasi perempuan bernama Ra Nini, jadi bernafaskan *Hindu-saiva*. Hal yang menarik adalah justru bentuk tubuh

candi itu silindris yang sangat sesuai dengan bentuk atapnya yang mungkin berupa stupa besar, jelas menunjuk bangunan candi Buddha.

Akan halnya Candi Singasari yang diduga dahulu dilengkapi dengan arca-arca Buddha (Tathagata). Arca-arca tersebut diletakkan dalam relung kecil di belakang atap-atap penampilnya yang berbentuk menara. Sebagaimana diketahui Candi Singasari menghadap ke barat, di sisi itu terdapat lorong pintu masuk yang mempunyai atap tersendiri yang terpisah dari atap utama candi. Begitupun di sisi timur, dan selatan terdapat relung yang diperbesar membentuk ruangan penampil dengan atap tersendiri pula (ruang untuk Durga Mahisasuramardini, Ganesa, dan Agastya). Di balik atap tiap penampil itu dahulu terdapat arca-arca Tathagata yang sekarang telah hilang (Oey-Blom, 1954: 14).

Kitab Jawa Kuna yang dijadikan landasan interpretasi para sarjana untuk memperbincangkan "sintesa" *Siva-Buddha* adalah *kakawin Sutasoma*. Kitab itu pulalah yang pertama kali dikutip oleh J.H.C. Kern untuk kemudian dijadikan bahan tulisannya tentang "percampuran" Siva-Buddha pada masa Jawa Kuna. Soewito-Santoso (1975) melakukan kajian alih aksara dan terjemahan secara keseluruhan terhadap *Kakawin Sutasoma*. Setelah melakukan perbandingan dengan mengutip beberapa sumber Jawa Kuna lainnya seperti kitab *Sang Hyang Kamahayanikan, Kunjarakarna, Nagarakrtagama, Arjunawijaya, Tantu Panggelaran, Korawasrama, Bhubuksah-Gagangaking,* dan prasasti Kelurak, ia menyatakan bahwa "percampuran" atau apapun istilahnya tidak terjadi secara menyeluruh dalam pranata agama *Hindu-saiva* dan Buddha (Mahayana), pada pelaksanaannya masih senantiasa merupakan dua agama yang terpisah. Kerapkali dalam beberapa sumber itu diperlihatkan bahwa Buddha dianggap lebih unggul dari Siva, terutama dalam *Kakawin Sutasoma* (Soewito-Santoso, 1975: 45-127).

Pada akhirnya pendapat penting yang patut diperhatikan adalah dari Haryati Soebadio, ia menyatakan bahwa memang benar proses yang terjadi antara ajaran *saiva* dan Buddha adalah koalisi, namun hanya berkenaan dengan prinsip tertinggi beserta manifestasinya. Hal itulah yang terungkap dalam sumber-sumber Jawa Kuna seperti *Sutasoma, Arjunawijaya, Nagarakrtagama*, dan *Kunjarakarna* baik yang prosa ataupun kakawin-nya. Adapun bangunan suci, pertapaan, tanah *perdikan*, dan umat pemeluk agama

pada umumnya tetap merupakan dua hal yang dapat dibedakan (Soebadio, 1985: 51-57).

Walaupun dalam ajaran yang termaktub dalam sumber-sumber tertulis masa Majapahit, Buddha lebih berkesan atau dianggap lebih unggul daripada Siva, namun dalam pelaksanaan sehari-hari dalam masyarakat agama Buddha sepertinya dinomorduakan. *Kakawin Nagarakrtagama* yang disusun oleh Mpu Prapanca [selesai tahun 1365], antara lain menguraikan tentang pandangan sang penggubah tentang kurangnya perhatian pemerintah Majapahit terhadap candi-candi Buddha. Seperti diketahui dari perbandingan prasasti serta metafora dalam *Nagarakrtagama* sendiri, bahwa Mpu Prapanca adalah seorang pemeluk agama Buddha, bahkan ia mantan *Dharmmadyaksa ring Kasogatan,* Rakawi Pedelegan Dang Acarya Nadendra, itulah nama asli Mpu Prapanca. Ia pernah menjadi *Dharmmadyaksa ring Kasogatan* pada masa awal pemerintahan Hayam Wuruk, bahkan mengikuti perjalanan sang raja kala ke Lamajang pada tahun 1359 (Mulyana, 1979: 242). Mungkin dalam perjalanan itu ia menyaksikan beberapa candi Kasogatan yang tidak terpelihara lagi.

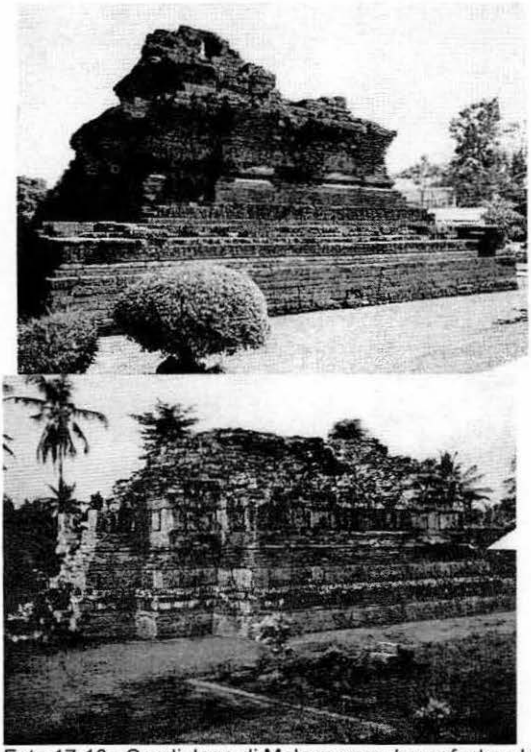


Foto 17-18 : Candi Jago di Malang yang bernafaskan Hindu-Buddha dan candi Sanggrahan di Tulungagung tempat dijumpainya arca-arca Panca Tathagata Buddha, peninggalan dari kerajaan Majapahit (Dok .St. Prabowo, 2005).

Mpu Prapanca mengeluh bahwa di dekat candi *saiva* yang indah tiada terperi terdapat candi Buddha yang tidak lengkap lagi, halamannya dipenuhi rumput liar, pintu gapuranya telah ambruk yang tersisa hanya bagian kerangkanya yang terbuat dari susunan bata merah (Nag. 37: 3-7). Prapanca seakan-akan menyindir Rajasanagara untuk memperhatikan pula nasib candi-candi Kasogatan di Majapahit, karena candi-candi Hindu dan Siva-Buddha yang telah diuraikan oleh Prapanca sebelumnya masih dipelihara dengan baik. Hanya sang raja

saja yang dapat memperbaiki bangunan-bangunan suci *kasogatan* itu, karena ia pelindung segala kehidupan (Nag.37: 6).

Begitupun apabila diperhatikan lebih banyak candi *Hindu-saiva* yang masih bertahan hingga dewasa ini daripada candi *bauddha*. Menurut *Nagarakrtagama* terdapat pejabat tinggi khusus yang mengurusi perkembangan agama *Hindu-saiva* dinamakan *dharmmadyaksa ring kasaiwan*. Seorang pejabat tinggi lainnya dalam bidang keagamaan dinamakan dengan *mantri her haji*, ia mengawasi dan mengurusi keperluan para pertapa dan kaum *rsi* serta *patirthan-patirthan* yang dikeramatkan di lereng-lereng gunung.

Percandian terluas dalam masa Majapahit, yaitu kompleks Panataran atau Rabut Palah, lebih menonjol pengaruh keHinduannya daripada unsur Buddhanya, walau terdapat relief cerita *Bhubuksah-Gagangaking* yang mencirikan "keunggulan" agamawan Buddha daripada agamawan Hindu. Mungkin saja memang di masa Majapahit candi-candi *Hindu-saiva* yang lebih banyak dibangun dan lebih baik pemeliharaannya sebagaimana yang dituturkan oleh Mpu Prapanca. Oleh karena itu banyak candi *Hindu-saiva* yang bertahan hingga kini daripada candi-candi Buddha.

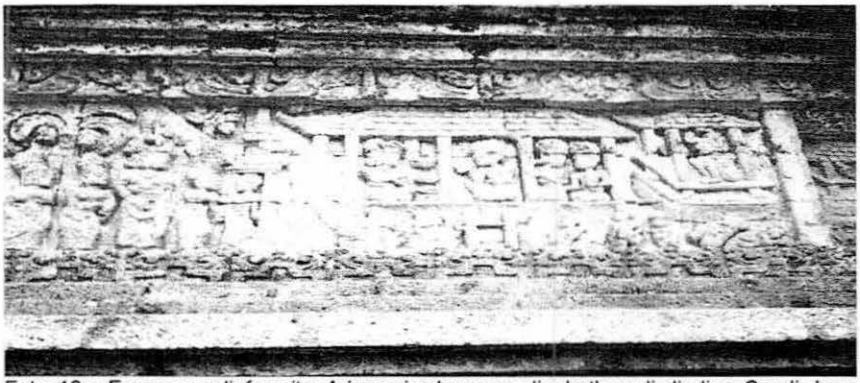


Foto 19 : Fragmen relief cerita *Arjunawiwaha* yang dipahatkan di dinding Candi Jago Malang yang arca-arcanya dari panteon Buddha. Relief cerita selain memperindah bangunan candi, juga merupakan visualisasi dari ajaran agama yang diabadikan dalam bentuk pahatan yang bercerita (Dok. Agus Aris Munandar 1997).

Dalam hal pemberian hiasan relief cerita di dinding candi, dalam zaman Majapahit dijumpai kenyataan yang menarik. Suatu candi berdasarkan arca-arcanya dan juga bentuk arsitekturnya dapat diidentifikasikan bernafaskan agama tertentu Hindu atau Buddha, namun nafas keagamaan yang tercermin dalam relief ceritanya tidak harus sejalan dengan latar keagamaan arca-arca dan arsitekturnya. Misalnya di Jajaghu (candi Jago), Malang, tempat pen*dharma*an raja Wisnuwardhana dari kerajaan Singhasari (1248-1268). Arca-arca yang terdapat di Jajaghu adalah Amoghapasa sebagai arca utama yang diapit oleh dua arca yang bersifat *santa* (Sudhanakumara dan Syamatara) dan dua arca yang bersifat *ugra* (Bhrkuti dan Hayagriva). Seluruh arca tersebut merupakan panteon Buddha Mahayana Tantrayana. Adapun relief ceritanya hanya satu rangkaian saja yang berlatar belakang cerita Buddha, yaitu *Kunjarakarna*; sedangkan keempat relief cerita lainnya, yaitu *Tantri-Kamandaka, Parthayajna, Arjunawiwaha,* dan *Kresnayana* semuanya bernafaskan agama Hindu. Dengan demikian Jajaghu mempunyai dua nafas keagamaan, yaitu Hindu dan Buddha. Kedua agama itu juga yang ritusnya mungkin dilaksanakan oleh sang raja sebelum ia mangkat.

Relief pada bangunan candi sangat mungkin tidak hanya sebagai penghias bangunan, namun juga sebagai bentuk ajaran keagamaan yang divisualisasi secara ringkas sehingga mudah dicerna oleh umat pada umumnya. Agaknya terdapat fungsi lain yang juga penting yaitu untuk mengabadikan cerita-cerita keagamaan dengan media relief di dinding bangunan suci. Sudah barang tentu cerita-cerita keagamaan semula "ditulis" pada permukaan lontar yang bersifat unikum dan niscaya cepat lapuk. Hal unikum tersebut membuat naskah-naskah keagamaan sukar untuk dibaca secara luas oleh umat agama, apalagi pengetahuan baca-tulis pada masa itu pun cukup terbatas. Setelah dialihmediakan dalam bentuk relief, maka diharapkan masyarakat luas dapat memahami isi cerita keagamaan walaupun secara garis besarnya saja. Demikianlah masyarakat masa Majapahit yang tidak dapat baca-tulispun jika berkunjung ke candi yang dihias relief cerita kiranya dapat mengetahui garis besar isi cerita keagamaan yang dipahatkan tersebut..

Pada masa akhir Majapahit (abad ke 15 sampai awal abad ke-16) sebagaimana yang terungkap dalam kitab *Tantu Panggelaran* perkembangan agama Buddha terutama sekte Vajrayana/Vajradhara

telah memudar dalam masyarakat. Begitupun konsepsi tentang dewa-dewa Hindu India telah bergeser menjadi lebih rendah dari dewa-dewa pribumi. Maka munculnya konsep *Sanghyang Tunggal-tunggal* yang dalam kitab *Korawasrama* disebut *Sanghyang Taya* sebagai dewa yang paling tinggi di atas Trimurti. Sementara itu dalam periode yang sama terdapat pula bukti-bukti ritus pemujaan dewa yang tidak memerlukan arca sesembahan. Bangunan-bangunan berundak di lereng Gunung Penanggungan, Arjuna, Wilis, dan Lawu, hanya memiliki altar persajian, tanpa kehadiran arca dewa yang menjadi sasaran pemujaan. Mungkin saja pada masa itu terdapat pemujaan terhadap dewa gunung *(Parwatarajadewa)* yang hanya dikenal oleh masyarakat Jawa Kuna zaman Majapahit (Soepomo, 1977: 9-82).

Menurut beberapa sumber dalam periode keruntuhan Majapahit, muncul pula tokoh Danghyang Nirartha seorang pendeta Hindu yang lama bermukim di Daha (Raput Palah), kemudian pindah ke *mandala* Kancana (Pasuruan), dan pada akhirnya bermukim di Pulau Bali dalam era pemerintahan Dalem Waturenggong di Gelgel (pertengahan abad ke-16). Danghyang Nirartha dipercaya oleh masyarakat Bali hingga kini sebagai pembaharu agama Hindu, ia agaknya mengajarkan tradisi ritus pemujaan dewa tanpa ikon yang mulai dikenal dalam zaman akhir Majapahit.

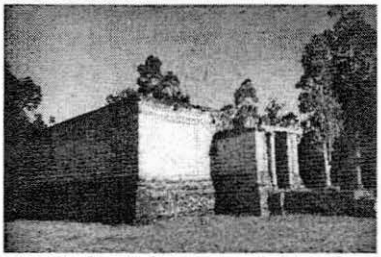
3. 6. Perkembangan Agama Buddha Mahayana di Sumatra (Abad ke 8-14)

Bukti-bukti yang berupa kebudayaan material (monumen, arca, relief, prasasti, dan lain-lain) yang ditemukan di Pulau Sumatra banyak memperlihatkan jejak agama Buddha Mahayana, dan terbatasnya pengaruh agama Hindu. Uraian prasasti-prasasti dari masa Sriwijaya menunjukkan adanya nafas Buddhisme yang cukup kentara, begitupun sejumlah temuan arca Buddha dari kurun waktu awal penyebaran kebudayaan India hingga masa yang lebih kemudian menunjukkan suburnya perkembangan agama Buddha Mahayana.

Temuan sejumlah besar arca batu dan logam di wilayah Palembang dan sekitarnya membawa kepada kesimpulan bahwa pusat kerajaan Sriwijaya berdasarkan berita Cina dalam abad ke-7, dapat ditafsirkan bahwa di Sriwijaya semula berkembang agama Buddha Hinayana dan Mahayana. Dalam era selanjutnya justru Buddha

Mahayana yang berkembang secara pesat, dan menenggelamkan Buddha Hinayana. Sebagaimana telah dikemukakan bahwa hal itu tidak hanya terjadi di Sumatra, di Jawa bagian tengah pun yang justru berkembang pesat adalah Buddha Mahayana. Sangat mungkin agama Buddha Mahayana disokong oleh dinasti raja-raja yang kuat dan berwibawa dan mampu mengembangkan kekuasaannya di wilayah Jawa dan Sumatra, dinasti itu tidak lain ialah Sailendrawangsa.

Hal yang menarik selanjutnya terjadi pada kurun waktu yang lebih muda, agaknya pusat agama Buddha Mahayana bergeser ke wilayah Jambi. Di tepian sungai Batanghari dijumpai puluhan tinggalan kepurbakalaan yang terbuat dari bata, monumen yang terdapat di situs tersebut lazim dinamakan candi juga, namun arsitekturnya berbeda dengan candi-candi yang terdapat di Jawa Tengah atau Jawa Timur. Penduduk setempat menamakan candi-candi itu dengan candi Astano, Tinggi, Gumpung, Kembar Batu, Kedaton, Koto Mahligai, dan lain-lain. Sebagian bangunan itu telah mengalami pemugaran, tetapi banyak yang masih berupa bukit-bukit kecil yang ditutupi pepohonan dan semak belukar.



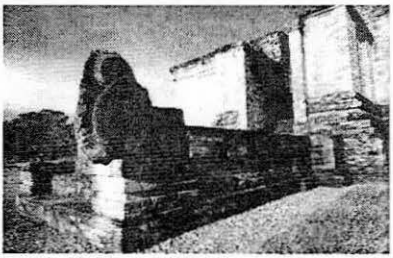


Foto 20-21: Candi Gumpung di tepian Sungai Batanghari, Muara Jambi setelah pemugaran (Dok. Budpar 2006).

Peninggalan arca yang didapatkan di situs Muara Jambi masih terbatas, sebuah *makara* besar yang dipahat dengan cermat didapatkan di bagian depan tangga candi Gumpung. Selain itu dijumpai juga arca *Prajnaparamita* yang digarap secara cermat dan detil di candi yang sama, hanya saja bagian kepala dan kedua tangannya terpenggal. Kehalusan penggarapan arca *Prajnaparamita* dari Muara Jambi setara dengan arca Prajnaparamita yang dijumpai dari kompleks candi Singhasari yang dikenal sebagai perwujudan Ken Dedes.

Para ahli untuk sementara ini menempatkan kronologi situs Muara Jambi antara abad ke 12-13, hal itu didasarkan pada temuan keramik Cina, bentuk arsitektur bangunan, dan juga gaya seni arcanya. Menilik beragam bangunan yang bercorak keagamaan, maka dapat diduga bahwa situs Muara Jambi pada masanya merupakan pusat aktivitas agama Buddha Mahayana yang cukup ramai. Dengan ditemukannya juga batur-batur bangunan yang merupakan bekas vihara atau dharmmasala, tentunya banyak kaum agamawan melakukan ritus peribadatan di pusat keagamaan tersebut.

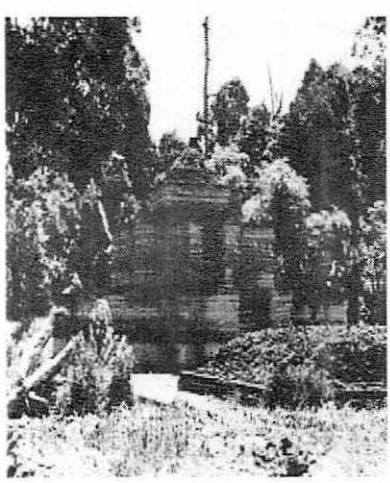


Foto 22-23 : Candi Tinggi di situs Muara Jambi setelah selesai dipugar dan arca Prajnaparamita yang telah rusak didapatkan di situs candi Gumpung, Muara Jambi (Dok. Bambang Budi Utomo, 2005).

Para ahli menempatkan kronologi situs Muara Jambi antara abad ke 12-13, hal itu didasarkan pada temuan keramik Cina, bentuk arsitektur bangunan, dan juga gaya seni arcanya. Menilik beragam bangunan yang bercorak keagamaan, maka dapat diduga bahwa situs Muara Jambi pada masanya merupakan pusat aktivitas agama Buddha Mahayana yang cukup ramai. Dengan ditemukannya juga batur-batur bangunan yang merupakan bekas vihara atau dharmmasala, tentunya

banyak kaum agamawan yang melakukan ritus peribadatan di pusat keagamaan tersebut.

Di pedalaman Riau terdapat kompleks bangunan suci Buddha yang mempunyai halaman luas dikelilingi tanggul tanah, yaitu kompleks candi Muara Takus yang terletak di tepian Sungai Kampar Kanan. Satu bangunan penting yang telah berhasil dipugar adalah Mahligai Stupa bentuk bangunannya unikum karena tidak pernah dijumpai padanannya di Indonesia.

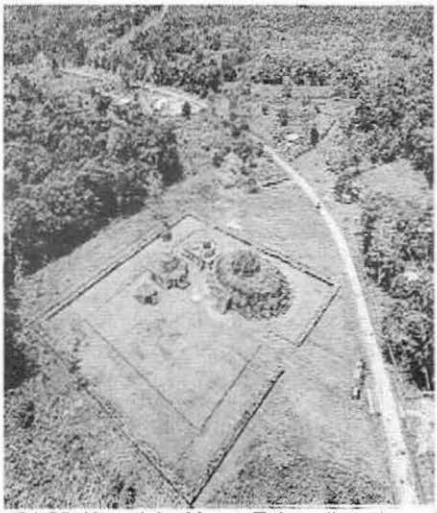


Foto 24-25: Kompleks Muara Takus dipandang dari udara dan Mahligai Stupa yang telah berhasil dipugar (Dok. Bambang Budi Utomo, 2003).

Mahligai Stupa menyerupai bangunan menara tinggi dengan tubuh berbentuk silindris. Di puncak menara yang datar terdapat bentuk stupa dengan bagian pinakelnya yang agak rendah. Bentuk stupa di puncak bangunan seperti itu terdapat pula di bagian paling puncak candi Jawi, namun bentuk stupanya lebih ramping dari stupa puncak Mahligai Stupa. Kronologi kompleks bangunan Muara Takus belum dapat dipastikan, A.J. Bernet Kempers seorang ahli kesenian kuna Indonesia memperkirakan bahwa bangunan Mahligai Stupa berasal dari sekitar abad ke 11-12 atau dari abad ke 12-14 (Bernet Kempers, 1959: 69). Hal yang belum dapat dipastikan adalah perihal

kaitan situs Muara Takus dengan kerajaan Sumatra. Apabila berasal dari sekitar abad ke 11-12, mungkin berhubungan dengan kehadiran pengaruh kerajaan Sriwijaya di pedalaman Riau. Lain halnya apabila situs itu berasal dari abad ke 12-14, maka mungkin dapat dihubungkan dengan kerajaan Malayu Pararruyung yang penah mencapai masa jayanya di bawah pemerintahan raja Adityawarmman (pu Aditya).

Di wilayah Sumatra Barat sebenarnya dijumpai cukup banyak peninggalan kuna yang berasal dari periode Hindu-Buddha. Dua arca penting yang sekarang disimpan di Museum Nasional Jakarta berasal dari wilayah Sumatra Barat, yaitu arca Amoghapasa-Bhairawa dan arca Amoghapasa dengan empat tokoh pengiringnya (Bhrikuti, Hayagriva, Syamatara, dan Sudhanakumara). Prasasti-prasasti yang merupakan peninggalan kerajaan Malayu-Pagarruyung antara lain, prasasti Pagarruyung I, Kuburajo, Suroaso, dan Bandar Bapahat. Prasasti Pagarruyung I menyebutkan nama raja Adityawarmmapratapaparakramarajendra Maulimani-warmmadewamaharajadhiraja, itulah gelar resmi raja Adityawarman. Berdasarkan uraian prasasti yang dipahatkan di sisi belakang prabhamandala arca Amoghapasa serta arca-arca yang ditemukan di bekas wilayah kerajaan Malayu-Pagarruyung dapat diketahui bahwa agama yang dianut oleh sang raja adalah Buddha Mahayana aliran Tantrayana.

Foto 26-27 : Arca Amoghapasa-Bhairawa dari Padang Roco dan arca Jambhala (dewa kemakmuran dalam agama Buddha), perunggu, dari daerah Solok, Sumatra Barat (Foto 17 dok. Bambang Budi Utomo, 2005)

Dalam prasasti arca Amoghapasa dinyatakan bahwa Adityawarman memerintahkan patihnya Perpatih Dewa Tuhan untuk menyempurnakan bangunan Wajraprakara sebagai Jinalaya (bangunan suci untuk mencapai tingkat keBuddhaan yang tertinggi). Setelah selesai lalu diadakan upacara pemujaan, pada kesempatan itu Adityawarmman berserta istrinya menari seraya berbusana dewa Matanginisa dan dewi Matangi (dewa-dewi Buddha Tantris). Dalam beberapa prasasti lainnya Adityawarmman disebut pula dengan Udayaditya(warman) yang artinya "matahari terbit". Agaknya nama itu sejalan dengan upacara pemujaan terhadap Amoghapasa yang disebutnya Amoghapasesa, "keindahannya setara dengan matahari terbit" (Suleiman, 1977: 3). Berdasarkan hal itu dapat ditafsirkan bahwa ada upaya Adityawarman untuk mengidentifikasikan dirinya sebagai Amoghapasa-Bhairawa yang digambarkan menyeramkan atau dengan Amogaphasa dengan empat pengiringnya.

Di Padang Lawas Tapanuli Selatan Sumatra Utara, terdapat banyak peninggalan kepurbakalaan yang tersebar di daerah tepian Sungai Panai dan Barumon. Kepurbakalaan tersebut berupa bangunan-bangunan suci, batur-batur pendopo, fragmen arca, prasasti singkat, dan lain-lain. Bangunan-bangunan suci itu oleh penduduk setempat dinamakan *biaro*, bentuknya sangat mirip dengan candi-candi di wilayah Jawa Timur. Berdasarkan palaeografi yang dapat dikaji melalui prasasti-prasasti singkat yang didapatkan di situs tersebut diketahui bahwa masa didirikannya bangunan-bangunan terentang antara abad ke-11 hingga abad ke-14.

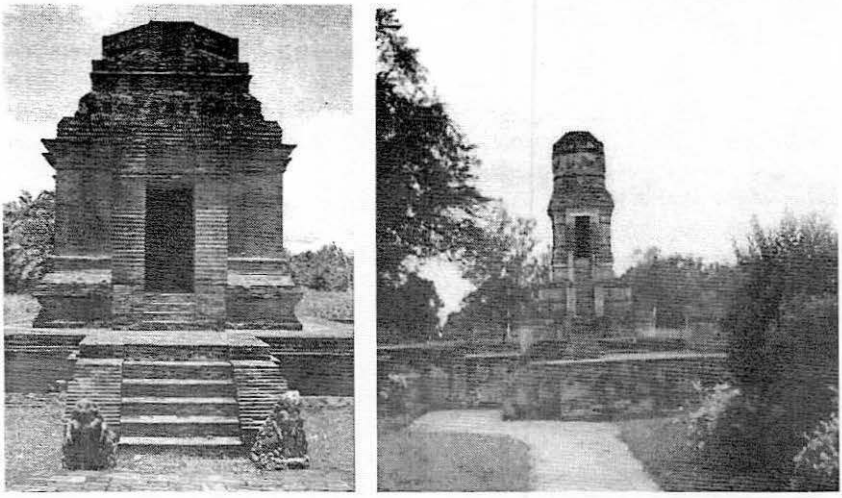


Foto 28-29: Bangunan Biaro Bahal 2D dan IA setelah mengalami pemugaran di situs Padang Lawas, Sumatra Utara (Dok.Bambang Budi Utomo, 2003).

Sangat mungkin *biaro-biaro* itu dihubungkan dengan salah satu kerajaan yang pernah berkembang di Sumatra Utara, yaitu Panei. Kerajaan ini disebutkan dalam *kakawin Nagarakrtagama* yang digubah Mpu Prapanca dalam abad 14. Dapat saja kerajaan Panei telah berdiri sejak abad ke-11, karena ditemukan prasasti yang berangka tahun 1030 di situs Padang Lawas, dan pada masa kejayaan Majapahit di

paruh kedua abad ke-14 Panei masih berdiri dan merupakan daerah yang kerapkali berhubungan dengan Majapahit.

Uraian prasasti Tandihet dari situs Padang Lawas yang berupa ungkapan tertawa membuat para peneliti menyimpulkan bahwa latar belakang keagamaan bangunan-bangunan Biaro adalah dari sekte Tantrayana-Wajrayana yang berada dalam naungan Buddha Mahayana. Prasasti itu berbunyi: *"Wanwawanwanagi bukangrhugr hucitrasamasyasatun ha ha ha ha hum hu hu he hai ho ha u haha omah hum..."*. Nafas keagamaan Tantrayana-Wajrayana juga nyata terlihat dalam uraian prasasti Aek Sangkilon yang juga ditemukan di wilayah yang sama. Dalam uraiannya antara lain menyatakan adanya upacara pemujaan terhadap arca Yamari yang mempunyai delapan muka, dua puluh empat mata, dan aksamala (tasbih) dari untaian tengkorak. Yamari adalah tokoh dewa terpenting dalam aliran Tantrayana-Wajrayana. Selain penyebutan dalam prasasti sifat Wajrayana kepurbakalaan Padang Lawas juga terlihat pada arca-arcanya yang bersifat Tantris, yaitu arca Heruka, Bhairawa, Bhairawi, dan lainnya lagi. Dalam uraikan kitab Buddha Mahayana yang berjudul *Sadhanamala*, Heruka adalah dewa Tantrayana yang antara lain digambarkan "berdiri di jenazah, kakinya diangkat satu, berpakaian kulit manusia, tubuhnya diolesi abu, hiasannya mangkuk tengkorak berisi darah, mengenakan selempang dada dari untaian tengkorak manusia, mulut menyeringai dan taringnya keluar, matanya melotot, rambut gimbal awut-awutan..." dan seterusnya yang mendeskripsikan keadaan seram atau dewa yang digambarkan mengerikan (Suleiman, 1954: 23-5).

Demikianlah berdasarkan bukti-buktinya dapat diketahui bahwa agaknya agama Buddha Mahayana lebih banyak dipeluk oleh masyarakat, sehingga banyak bangunan suci dan arca yang diperlukan dalam ritus peribadatan. Sisa-sisa peralatan ritus itu ada yang masih bertahan hingga kini, walaupun dalam keadaan tidak utuh lagi.

Mengenai bukti-bukti peninggalan agama Hindu-saiwa sebenarnya dijumpai pula terutama di wilayah Sumatra bagian selatan. Di Desa Bumiayu, Kecamatan Tanah Abang, Kabupaten Muara Enim dijumpai kompleks bangunan kuna yang terbuat dari bata, di tepian Sungai Lematang, bangunan itu kemudian dikenal dengan Candi Tanah Abang. Candi Tanah Abang bernafaskan agama Hindu-Saiwa, karena dijumpai arca Agastya salah satu ikon yang biasa mengisi salah

satu relung bangunan candi. Kronologi relatif yang dikemukakan oleh para ahli mengacu kepada angka tahun 886 atau 896, hal itu didasarkan pada pahatan yang mungkin mengandung angka tahun tersebut (Utomo, 1993: C6-6 – C6-8).

Candi Tanah Abang agaknya sengaja dibangun oleh masyarakat kerajaan Sriwijaya yang beragama Hindu-saiwa, yang berbedea dengan agama resmi para penguasa Sriwijaya, Buddha Mahayana. Menilik bentuk penataan dan arsitektur bangunan Candi Tanah Abang sangat mirip dengan candi-candi Hindu di Jawa, maka ada kemungkinan yang mendirikan candi itu adalah para seniman dari Jawa yang ikut hijrah ke Sumatra bersamaan dengan pindahnya salah seorang raja Sailendra, yaitu Balaputradewa yang akhirnya memerintah di Sriwijaya dalam pertengahan abad ke-9 (Utomo, 1993: C6-10). Dengan demikian dalam masa kerajaan Sriwijaya agama Hindu-saiwa pun tetap berkembang, namun pengaruhnya tidak seluas agama Buddha Mahayana.

Sisa bangunan suci Hindu-Saiwa lainnya terdapat di Desa Lesung Batu, Rawas Hulu, Kabupaten Musi Rawas. Sisa bangunan itu dinamakan Candi Lesung Batu yang hanya tersisa bagian kaki candi dan pondasinya saja yang terbuat dari susunan bata, di bagian tengah kaki candi terdapat *yoni* yang dibentuk dari bahan batuan breksi. Sebagaimana lazimnya dalam ikonografi Hindu tentunya *yoni* berpasangan dengan *lingga*, namun yang terdapat di candi Lesung Batu hanya yoninya saja. Kronologi bangunan candi Lesung Batu berasal dari abad ke-14. Ketika pengaruh Majapahit telah memasuki wilayah Sumatra Selatan dengan menguasai Palembang dan sekitarnya, kerajaan Sriwijaya pada waktu itu memudar karena pengaruh Majapahit telah meluas ke hampir seluruh Sumatra hingga Tumasik (Utomo, 1994: 36-38). Dengan adanya bangunan candi Hindu-saiwa di pedalaman Sumatra Selatan menunjukkan bahwa ada komunitas yang memeluk agama Hindu di wilayah tersebut. Candi-candi Hindu-saiwa memang umumnya didirikan di daerah pedalaman yang berbukit dan bergunung-gunung, karena sesuai dengan konsep keagamaannya bahwa Siwa dipercaya bersemayam di puncak Mahameru, dan dia diseru juga sebagai dewa gunung (Girindra).

Di situs-situs lainnya baik yang terletak di wilayah Sumatra Barat atau pun di Riau, arca-arca dewata Hindu masih dijumpai, seperti Ganesa, Siva, Lingga, Parwati dan lainnya, namun temuan tersebut

berada di dekat atau di lingkungan bangunan-bangunan suci yang berrnafaskan Buddha. Dengan demikian perlu kajian lebih lanjut apakah perpaduan konsepsi tertinggi antara Siwa-Buddha juga telah dikenal di Sumatra dalam era yang sama dengan di Jawa sekitar abad ke 13-15.

3. 7. Masyarakat Hindu-Buddha Menjelang Masuknya Agama Islam

Ketika masyarakat Islam di Jawa sudah berhasil membentuk kerajaan Demak, Cirebon, dan Banten; sebenarnya masih terdapat kerajaan yang bercorak Hindu-Buddha yang tetap bertahan, yaitu kerajaan Sunda dan Blambangan di ujung timur Jawa Timur. Apabila Blambangan sistem keagamaannya sangat dekat dengan Bali karena pengaruh ajaran Danghyang Nirartha-- akan diuraikan dalam bab selanjutnya--lain halnya dengan keagamaan masyarakat Sunda yang berada di wilayah Jawa bagian barat. Berdasarkan berbagai sumber tertulis bahwa ibu kota Sunda, yaitu Pakwan Pajajaran baru berhasil direbut oleh tentara Islam dari Banten pada tahun 1579. Sebelumnya masyarakat Sunda kuna mengenal sistem keagamaannya tersendiri yang walaupun dipengaruhi oleh agama Hindu dan Buddha, namun kedudukan panteonnya cukup berbeda dengan panteon Hindu dan Buddha yang dikenal di daerah-daerah lainnya.

Masyarakat Sunda kuna mengenal dunia supernatural yang mereka bagi menjadi tiga tataran, yaitu *sakala*, *sakala-niskala*, dan *niskala*, ajaran tentang hal itu sebenarnya juga dipengaruhi oleh konsepsi keagamaan Hindu. Konsepsi adikodrati masyarakat Sunda kuna dalam tataran *niskala* ditempati oleh dewata tertinggi tanpa wujud yang sukar divisualisasikan diseru dengan Sang Hyang Jatiniskala atau Sang Hyang Tunggal, Sang Hyang Niskala atau juga dipuja dengan sebutan Sang Hyang Taya yang identik dengan Sang Hyang Jatinistemen. Sang Hyang tertinggi tersebut kemudian mengejawantah dalam tujuh dewata (*Guriang Tujuh*), yaitu; (1) Sang Hyang Ijuna Jati, (2) Sang Hyang Tunggal Permana, (3) Sang Hyang Lenggang Buana, (4) Sang Hyang Aci Wisesa, (5) Sang Hyang Aci Larang, (6) Sang Hyang Aci Kumara, dan (7) Sang Hyang Manon. Dalam tataran *sakala-niskala* bersemayam dewa-dewa dari panteon Hindu-saiwa dan juga Buddha Mahayana seperti Brahma, Wisnu, Siwa, Kuwera, Indra, lima

Panca Tathagata, Awalokiteswara, dan lain-lain. Selanjutnya dalam tataran *sakala* adalah bentuk kongkret dari para dewata yang berupa arca-arca yang menjadi sasaran pemujaan, tugu batu yang mirip menhir, kitab keagamaan, dan lainnya lagi (Munandar, 2007: 55-59).

Dalam masa Sunda Kuna jarang dijumpai adanya pengarcaan dewata Hindu atau Buddha Mahayana yang sesuai dengan aturan ikonografinya, sebagaimana lazim dibuat dalam masyarakat Hindu-Buddha di luar tatar Sunda. Maka yang kerap kali dijumpai adalah arca-arca dalam bentuk penggarapan kasar ataupun arca-arca yang wujudnya mirip dengan arca-arca megalitik masa prasejarah. Arca-arca demikian kadang-kadang dinamakan arca tipe Pajajaran atau arca Hindu-Buddha yang bercorak megalitik (Mulia, 1980).

Foto 30: Arca yang bercorak Hindu-Buddha berasal dari sekitar abad ke-15, koleksi Museum Nasional, Jakarta. Penggarapan dan proporsi tubuh arca tersebut tidak sempurna, sangat mungkin dibuat oleh masyarakat Hindu-Buddha ketika agama Islam telah berkembang pesat di Jawa (Dok.Yunus Arbi, 2006)

Dalam pada itu di wilayah Jawa bagian timur juga seringkali didapatkan arca seperti itu yang sangat mungkin dihasilkan oleh masyarakat Hindu-Buddha menjelang masuknya Islam. Banyak peninggalan berupa monumen sederhana seperti punden berundak masa prasejarah yang didirikan justru dalam abad ke-15 hingga awal

abad ke-16. Misalnya punden-punden berundak yang terdapat di lereng barat Gunung Penanggungan (Pawitra), lereng timur Gunung Arjuno, Gunung Argopura, Wilis, Lawu dan lainnya lagi. Agaknya ketika agama Islam telah merebak di kota-kota pelabuhan di pesisir utara Jawa, masyarakat yang masih melaksanakan peribadatan Hindu-Buddha menyingkir ke pedalaman ke daerah pegunungan. Ketika Majapahit jatuh ke tangan tentara Islam Demak pada sekitar dekade ke-2 abad ke-16, ritus yang meneruskan tradisi Hindu-Buddha masih tetap bertahan di daerah pedalaman. Hingga kemudian satu persatu pusat-pusat peribadatan lama itu lalu ditinggalkan oleh para pendukungnya karena telah beralih memeluk agama Islam.

BAB 4
MASUK DAN BERKEMBANGNYA ISLAM DI INDONESIA

4. 1. Beberapa Permasalahan

Penyebaran agama Islam adalah suatu proses penting dalam sejarah Indonesia dan sekaligus menyisakan banyak permasalahan yang rumit. Di antaranya adalah keterbatasan data tentang kedatangan Islam, sebagaimana yang disampaikan Snouck Hurgronje dalam orasi ilimiahnya di Leiden dalam tahun 1907 (Drewes, 1968: 434; Berg 1955: 112). Permasalahan lain adalah tentang asal-usul Islam di Indonesia, kapan, mengapa dan bagaimana penduduk Indonesia mulai memeluk agama Islam merupakan perkara yang belum dijelaskan dengan sempurna. Sebagian menganggap bahwa Islam mengacu pada hal-hal yang formal saja dan yang lain mendefinisikan dengan lebih sosiologis, yaitu ketika Islam sudah menjadi bagian dari berbagai lembaga sosial, budaya dan politik (Azra, 2002: 17; Ricklefs, 1992: 3).

4. 2. Islamisasi di Indonesia

Posisi geografis Nusantara yang berada jauh dari pusat-pusat Islam di Timur Tengah mengakibatkan islamisasi di Indonesia berbeda dengan islamisasi di kawasan Timur Tengah, Persia, dan India yang menempuhnya dengan cara peperangan. Di Indonesia proses kedatangan dan penyebaran Islam dilakukan dengan cara damai (Azra, 2002:18). Menurut Snouck Hurgronje, proses Islamisasi yang terjadi secara damai adalah disebabkan oleh daya tarik agama Islam itu sendiri bagi masyarakat Indonesia (Berg, 1955: 112).

Bagaimana proses yang damai itu terjadi, digambarkan oleh para ahli dengan dua cara yaitu, pertama penduduk pribumi berkenalan dengan agama Islam kemudian menganutnya, kedua adalah orang-orang asing (Arab, India, Cina dan lain-lain) yang telah memeluk agama Islam bertempat tinggal dengan tetap di satu wilayah di Indonesia, melakukan perkawinan dengan penduduk setempat. B.J.O. Schrieke dalam disertasinya *Het boek van Bonang* (1916) menyatakan bahwa selain kontak perdagangan, terjadi pula perkawinan antara bangsawan Indonesia yang telah memeluk Islam dengan kerabatnya yang belum Islam atau antara bangsawan Indonesia yang belum Islam (perempuan) dengan tokoh ulama penyebar Islam (Berg, 1955: 113; Ricklefs, 1992: 3).

Penyebaran Islam dengan proses yang damai tidak sepenuhnya diterima oleh para ahli. Ricklefs berpendapat bahwa memang benar dalam proses Islamisasi di Indonesia tidak ada satu buktipun yang menyebutkan adanya ekspedisi militer asing yang memaksakan agama Islam melalui penaklukan, tetapi setelah sebuah kerajaan Islam berdiri adakalanya agama Islam disebarkan oleh kerajaan itu dengan peperangan ke daerah lainnya (Ricklefs, 1992: 21-2).

Ternyata proses penyebaran Islam di Nusantara tidak secara seragam dalam arti tingkat penerimaan Islam pada suatu daerah berbeda dengan daerah lain. Perbedaan itu bukan hanya pada waktu pengenalannya, tetapi yang sangat penting adalah bergantung pada watak budaya lokal. Daerah-daerah pesisir yang memiliki budaya maritim, lebih terbuka sehingga Islam masuk dengan lebih mudah. Berbeda dengan daerah pedalaman yang memiliki budaya agraris yang lebih tertutup. Penduduk pesisir lebih mudah mengadopsi agama yang

universal dan abstrak, penduduk pedalaman lebih mempertahankan ikatan mereka dengan arwah lokal dan dewa-dewa alam untuk keberlangsungan kehidupannya. Keragaman yang terjadi bukan hanya dikarenakan distribusi geografis saja, tetapi juga sosio-kultural, ekonomi, dan politik sehingga sulit untuk merumuskannya hanya dalam sebuah teori tentang konversi atau periodesasi umum untuk seluruh Indonesia (Azra, 2002: 18-20).

Untuk menjelaskan proses konversi dari satu agama ke agama lain, Azra mengambil pendapat Nock yang mendefinisikan penerimaan Islam sebagai agama profetik yang menuntut komitmen penuh, tidak memberikan kompromi bagi adanya jalan keselamatan yang lain. Tetapi sebagaimana kenyataan yang terjadi bahwa penerimaan Islam di Indonesia masih mempertahankan kepercayaan lama. Oleh sebab itu menurut Azra, penerimaan Islam di Indonesia lebih tepat disebut "adhesi", yang artinya adalah konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktek keagamaan yang lama. Berdasarkan bukti-bukti tersebut dapat ditafsirkan bahwa Islamisasi di Indonesia merupakan suatu proses yang bersifat evolusioner, menuju kompromi yang lebih besar terhadap eksklusivitas Islam (Azra, 2002: 20-21).

Berdasarkan historiografi lokal ada beberapa hal yang bisa disimpulkan berkaitan dengan proses Islamisasi. Pertama, Islam di Nusantara dibawa langsung dari tanah Arab. Kedua, Islam diperkenalkan oleh para guru atau juru dakwah. Ketiga, orang-orang yang pertama kali menerima Islam adalah para penguasa. Keempat, sebagian besar para juru dakwah datang di Indonesia pada abad ke-12 dan 13.

Selain para pedagang yang berperan dalam proses Islamisasi peranan juru dakwah dianggap sangat penting. Semula juru dakwah digambarkan sebagai satu pengaruh yang searah tetapi pada masa kemudian juru dakwah tidak lagi berasal dari luar tetapi dari orang-orang Indonesia sendiri yang belajar di Mekah.

Sejak Islam berkembang di Asia Tenggara, dinamika Islam di Timur Tengah secara berkelanjutan mempengaruhi wacana Islam di dunia Melayu-Indonesia. Dalam hal ini jaringan ulama internasional yang berpusat di Mekah sangat berperan penting dalam transmisi dorongan pembaruan pada abad ke-17 dan 18 ke kawasan dunia Melayu. Pada mulanya kontak antara kaum muslim di Asia Tenggara

dengan para pedagang muslim dari Timur Tengah terjadi di kota-kota pelabuhan. Selain berdagang mereka sangat berperan dalam memperkenalkan Islam kepada penduduk setempat, tetapi penetrasi lebih intensif agaknya dilakukan oleh para ulama dari Timur Tengah dan Asia Selatan, biasanya mereka tinggal di bawah perlindungan para Sultan (Azra, 2002: 90-91).

Dengan makin berkembangnya kerajaan-kerajaan muslim di Asia Tenggara telah membuka kesempatan kepada para Muslim untuk melakukan ibadah haji ke Mekah. Selain itu, banyak pula yang menetap dan belajar tentang ilmu Islam. Adanya komunitas "Jawi" sebagai sebutan oleh orang-orang Madinah dan Mekah yang mengacu pada orang-orang Jawa yang tinggal di sana. Istilah Jawi ini sebenarnya tidak hanya terbatas kepada orang-orang Jawa, tetapi juga meliputi orang-orang Melayu, baik Jawa, Sumatra, Semenanjung Melayu dan Patani (Azra, 2002: 91). Menurut Azra sangat mungkin hubungan intelektual dengan dunia Timur Tengah dan Indonesia sudah terjadi sebelum abad ke-17 mengingat hubungan ekonomi , politik sudah dilakukan di sepanjang jalur perdagangan dan haji (Azra, 2002: 92).

Setidaknya ada dua cabang dalam garis tradisi intelektual pada abad ke-17 dan 18 adalah melalui jaringan Ahmad al-Qusyayi dan Ibrahim al-Kurani dan para ulama lainnya. Pertama adalah melalui Abd Al-Rauf Al Sinkili dari Aceh dan Syech Yusuf dari Makassar. Kedua, melalui Abu Thahir bin Ibrahim Al-Kurani, Muhammad Hayyah Al-Sindi dari India, dan Muhammad Abd Al-Karim Al Samman sampai kepada murid-muridnya (Azra, 2002: 92-93).

4. 3. Teori Asal-usul Islam di Indonesia

Pijnappel ialah sarjana Belanda pertama yang mengajukan teori bahwa asal Islam di Indonesia adalah Gujarat dan Malabar. Orang-orang Arab yang bermazhab Syafei yang menetap di India itulah yang kemudian membawa Islam ke Indonesia.(Drewes, 1968: 439-40, Azra, 2002: 24).

Teori ini kemudian dilanjutkan oleh Snouck Hurgronje yang menekankan bahwa India Selatan adalah asal Islam di Indonesia. Hal ini dikaitkan bahwa ketika Islam sudah menguasai kota-kota pelabuhan di India Selatan, terdapat orang-orang muslim dari Dhaka

yang hidup di sana sebagai perantara dalam perdagangan antara Timur Tengah dengan Indonesia yang datang sebagai penyebar agama Islam. Lebih lanjut Snouck menambahkan bahwa setelah itu mereka diikuti oleh orang-orang Arab yang menggunakan gelar Sayyid atau Syarif yang menganggap dirinya sebagai keturunan Nabi Muhammad. Ia mengajukan bahwa abad ke-12 adalah waktu yang paling mungkin sebagai awal Islamisasi di Indonesia. Snouck dalam paparannya tidak menyebutkan dengan jelas bagian mana dari India Selatan yang menjadi tempat asal Islam di Indonesia (Drewes, 1968: 441; Azra, 2002: 24).

Setelah itu, tampil J.P Moquette yang juga menyetujui Gujarat sebagai asal Islam di Indonesia. Dasar argumennya adalah karena terdapat persamaan bentuk, bahan dan ornamen batu nisan di Pasai yang berangka tahun 1428 dan batu nisan Malik Ibrahim di Gresik yang berangka tahun 1419 dengan batu nisan Al-Kazaruni di Cambay, Gujarat. Berdasarkan temuan ini, ia menyatakan bahwa batu nisan dari Gujarat tidak hanya diproduksi untuk kebutuhan lokal, tetapi diekspor ke luar negri termasuk ke Sumatera dan Jawa dan karena batu nisan diambil dari Gujarat, maka sangat mungkin orang Indonesia mengambil Islam dari wilayah ini (Moquette, 1912: 536-548; Drewes, 1968: 444; Azra, 2002: 25).

Winstedt sangat mendukung pendapat J.P Moquette dan ia menambahkan bahwa temuannya berupa batu nisan di Barus, bekas kerajaan Melayu kuna, di Perak (semenanjung Malaya), dan batu nisan di Pasai serta Gresik, adalah batu nisan impor dari Gujarat maka pastilah Islam dibawa dari Gujarat ke tempat-tempat tersebut. Kemudian ia mengacu kepada berita *Sejarah Melayu* yang mencatat adanya kebiasaan lama di daerah Melayu untuk mengimpor batu nisan dari Gujarat (Windstedt, 1917: 171-173; Azra, 1994: 25-6, 2002: 26).

Selain itu, ahli lain seperti R.A Kern mengakui pendapat Moquette. Berdasarkan nisan Malik As-Saleh di Pasai yang angka tahun wafatnya dibaca Moquette tahun 1297 berasal dari Cambay, maka yang harus dicari adalah sumber dan kaitan Islam di Indonesia dengan Cambay (Kern, 1938: 313; Drewes, 1968: 444). Berkenaan dengan pendapat Moquette, Schreike pun sangat mendukung dan ia menekankan peranan pedagang Muslim Gujarat dalam perdagangan dan penyebaran Islam di Indonesia (Schrieke, 1955: 12-15, 17).

Di kalangan para ahli sejarah perkembangan Islam ada yang beranggapan bahwa teori yang menyatakan Islam di Indonesia berasal dari Gujarat tidak terlalu tepat. Morrison berpendapat bahwa walaupun beberapa batu nisan di Indonesai berasal dari Gujarat tidak serta merta agama Islam pun berasal dari wilayah itu. Jika diperhatikan sejarah Gujarat pada tahun 1297 masih merupakan kerajaan Hindu dan baru pada tahun 1298 wilayah Cambay dikuasai oleh Sultan Delhi bernama Alauddin Khilji. Selain itu orang muslim di Gujarat tidak bermazhab Syafei seperti di Indonesia melainkan Hanafi. Berdasarkan pada bukti-bukti ini dan juga naskah-naskah lokal ia mengajukan India bagian selatan sebagai wilayah tempat asal Islam di Indonesia (Morrison, 1951:28-37).

T. B. Arnold telah mengemukakan pendapatnya lebih dahulu dari Morrison tentang asal Islam di Indonesia, ia menegaskan bahwa Islam di Indonesia berasal dari Coromandel dan Malabar. Pendapatnya berdasarkan pada persamaan mazhab, yaitu mazhab Syafei dan para pedagang dari wilayah ini yang sangat berperan dalam Islamisasi di Indonesia. Lebih lanjut Arnold berpendapat bahwa bukan hanya dari Coromandel dan Malabar saja tetapi juga peranan orang-orang Arab Muslim. Argumennya didasarkan pada berita Cina yang menyebutkan bahwa pada abad ke-7 ada seorang Arab yang menjadi pemimpin pemukiman Arab di pesisir Barat Sumatera dan mereka melakukan perkawinan dengan penduduk setempat sehingga membentuk komunitas muslim (Arnold, 1913: 364-365).

Fatimi seorang ahli sejarah Islam juga tidak menyetujui bahwa Islam di Indonesia berasal dari Gujarat: ia mengajukan pendapat yang berbeda. Menurutnya, Benggala sebagai daerah asal Islam di Indonesia karena sudah sejak lama penduduk daerah tersebut melakukan kontak dengan penduduk Jawa dan Sumatra. Dinasti Sailendra di Jawa dan Sumatra telah menerima agama Budha Mahayana dari wilayah Benggala. Bukti lainnya adalah bahwa Benggala telah menerima Islam sejak abad ke-12, jadi satu abad lebih awal daari Gujarat. Selain itu, berita Cina yang menjelaskan bahwa Raja Pasai memakai gelar *Ta-kur* dalam bahasa Sansekerta *Thakkura* yang artinya tuan menjelaskan bahwa penguasa di Samudra Pasai berasal dari Benggala (Bangladesh sekarang) (Drewes, 1968: 447-451).

Teori yang menyebutkan bahwa Islam di Indonesia dibawa dari Arab diajukan tidak hanya oleh Arnold, tetapi diikuti oleh sejumlah ahli. Pada awalnya Crawford yang menegaskan bahwa Islam diperkenalkan secara langsung dari Arab ke Indonesia, walaupun ia menganggap bahwa hubungan antara Indonesia dengan kaum muslim di pesisir timur India juga penting. Keyzer juga mengajukan Islam di Indonesia dari Mesir dan hal ini didasarkan pada persmaan mazhab yang dianut dikedua wilayah ini, yaitu mazhab Syafei. Demikian pula Niemann dan de Hollander yang keduanya mengajukan hal yang sama tetapi dengan tambahan wilayah Hadramaut sebagai asal Islam di Indonesia. Seorang ahli lainnya bernama Veth menegaskan bahwa orang-orang Arab muslim yang melakukan perkawinan dengan penduduk setempat dan mereka berperan dalam penyebaran Islam di wilayah permukiman yang baru (Drewes, 1968: 439).

Sejumlah ahli Indonesia sepakat untuk menerima teori bahwa Islam di Indonesia berasal dari Arab. Hal ini disampaikan dalam seminar yang diselenggarakan pada tahun 1963 dan 1978 dan mereka menyimpulkan bahwa Islam di Indonesia dibawa langsung dari Arab pada abad ke 7 (Azra, 2002: 28). Naquib al-Attas ialah seorang ahli yang sangat membela "teori Arab". Ia menegaskan bahwa berdasarkan bukti-bukti literatur keagamaan sejak abad ke-17 tidak mencatat satu pun pengarang yang berasal dari India. Para pengarang yang dianggap oleh para sarjana Barat sebagai "orang India" atau menghasilkan karya-karya "asli India" sebenarnya adalah orang Arab dan Persia. Berdasarkan nama-nama dan gelar para pembawa awal Islam ke Nusantara menunjukkan bahwa mereka adalah orang Arab atau Arab Persia (Azra, 2002: 28-29).

4. 4. Islam di Indonesia: Masalah Kronologi

Sebagian ahli berpendapat bahwa kedatangan Islam pertama kali di Indonesia sudah sejak abad pertama hijriah atau sejak abad ke-7 dan baru pada abad ke-13 Islam berkembang di Samudra Pasai. Mereka mendasarkan pendapatnya pada berita Cina dari zaman Dinasti Tang yang menceritakan adanya orang-orang Ta-shih yang batal menyerang kerajaan Ho-ling yang diperintah oleh Ratu Si-ma (674) yang sangat tegas dalam menjalankan pemerintahannya. Ta-shih dalam berita Cina itu ditafsirkan sebagai orang-orang Arab. Selanjutnya

disebutkan bahwa di Kanton terdapat kapal-kapal Po-sse dan Tashih K-uo. Menurut Rita Rose di Meglio, Po-sse dapat ditafsirkan dengan bangsa Melayu sedangkan Ta-shis ditafsirkan sebagai orang-orang Arab dari Persia (Poesponegoro, 1984: 180-181; Meglio,1970:108-109).

Menurut Van Leur, berdasarkan berbagai berita perjalanan diperkirakan sejak 674 telah ada koloni-koloni Arab di barat laut Sumatra, yaitu di Barus yang merupakan daerah penghasil kapur (Van Leur, 1960: 91). Walaupun demikian para ahli sejarah belum meyakini bahwa telah ada penduduk yang telah beragama Islam di tempat-tempat yang disinggahi oleh para pedagang muslim, hal yang mungkin terjadi mengenai keberadaan koloni tersebut adalah bahwa para pedagang Arab muslim berdiam untuk menunggu musim angin yang baik bagi pelayaran selanjutnya (Abdullah, 1991: 35).

Sebagian ahli yang berpendapat bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-13, didasarkan pada keruntuhan dinasti Abbasiah oleh Hulagu pada tahun 1258. Setelah itu kaum Sufi memainkan peranan yang semakin meningkat dalam mempertahankan persatuan, merekalah yang mengembangkan afiliasi dengan kelompok pedagang dan pengrajin di berbagai wilayah muslim urban. Pendapat ini diperkuat dengan bukti arkeologi nisan kubur Sultan Malik as-Salleh yang berangka tahun 1297 di Samudra Pasai (Poesponegoro, 1984: 181; Johns, 1961: 10-23).

Di Jawa dijumpai makam Fatimah binti Maimun di Leran (Gresik) yang berangka tahun 1082, dan makam-makam Islam di Tralaya yang berasal dari abad ke-13 (nisan yang tertua penanggalannya). Hal itu merupakan bukti telah ada komunitas Islam, termasuk di pusat kota Majapahit (Abdullah, 1991: 38).

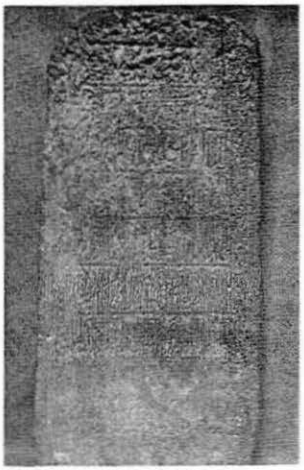


Foto 31-32 : Nisan Fatimah Binti Maimun bin Hibatallah (1082) di Leran, Gresik, dan nisan Maulana Malik Ibrahim (1511) di Gresik, Jawa Timur.

Pengaruh Islam di Indonesia bagian Timur, terutama Maluku berlangsung pada abad ke-14. Kalimantan Timur (Kutai) yang diislamkan oleh Datuk ri Bandang dan Tunggang Parangan diperkirakan terjadi pada abad ke-16. Sulawesi Selatan (Makassar) dikatakan bahwa sejak abad ke-15 sudah ada pedagang muslim tetapi raja Gowa dan Tallo memeluk Islam sejak 1605 (Tjandrasasmita, 1984: 25).

Kedatangan Islam ke Maluku tidak dapat dipisahkan dari jalur perdagangan Internasional antara Malaka, Jawa dan Maluku. Berdasarkan tradisi setempat, sejak abad ke-14 interaksi dengan para pedagang Islam sudah terjadi. Raja Ternate yang ke-12 Molotmateya (1350-1357) telah melakukan persahabatan dengan orang-orang Arab yang memberikan pengetahuan mengenai cara pembuatan kapal (De Graaf, 1970: 135; Kartodirdjo, dkk 1977: 94). Baru pada pemerintahan Zainal Abidin (1486-1500) agama Islam dipeluk secara resmi di Ternate, dan ia mendapat ajaran agama Islam dari madrasah Giri. Raja Zainal Abidin ketika berada di Jawa dikenal sebagai raja Bulawa yang artinya raja cengkeh karena ia membawa persembahan berupa

cengkeh. Menurut *Hikayat Tanah Hitu* yang ditulis oleh Rijali adalah Perdana Jamili dari Hitu yang turut bersama dengan raja Zainal Abidin ke Giri. Keberadaan raja yang sudah memeluk Islam dan adanya masyarakat muslim di Banda, Hitu, Haruku, Makyan dan Bacan telah diberitakan pula oleh Tome Pires demikian pula Antanio Galvao dalam catatannya ketika berkunjung ke Maluku (Kartodirdjo dkk. 1977: 94-95).

Awal penerimaan Islam di Kalimantan Timur diperoleh dari *Hikayat Kutai* yang menjelaskan bahwa pada masa pemerintahan Raja Mahkota telah datang dua orang muslim bernama Tuan di Bandang dan Tuan Tunggang Parangan dari Makassar. Tuan Tunggang Parangan kemudian menetap di Kutai sedangkan Tuan ri Bandang kembali ke Makassar. Raja Mahkota kemudian masuk Islam setelah kalah dalam hal kesaktian dan pengislaman itu terjadi pada sekitar tahun 1575. Persebaran Islam ke daerah pedalaman terjadi pada masa Aji Di Langgar putra Raja Makota dan para penggantinya (Kartodirdjo, dkk. 1977: 96).

Berbeda dengan di Kutai, Islam masuk di Kalimantan Selatan ketika terjadi perpecahan dalam kerajaan Nagara Dipa, Daha dan Kuripan. Sumber yang menjelaskan awal penerimaan Islam di Kalimantan Selatan adalah Kronik Banjar. Dalam kronik disebutkan bahwa Negara Daha saat Islam masuk diperintah oleh Maharaja Sukarama. Setelah meninggal ia digantikan oleh Pangeran Tumenggung dan beberapa tahun kemudian terjadi perebutan tahta dengan Raden Samudra, cucu Maharaja Sukarama yang lebih berhak atas tahta kerajaan. Raden Samudra kemudian diangkat sebagai raja di kerajaan Banjar yang didirikan di daerah pantai dan berperang dengan Nagara Daha di hulu sungai. Raja Samudra dalam peperangan ini meminta bantuan Demak. Setelah berhasil mengalahkan Pangeran Tumenggung, Raden Samudra kemudian memeluk agama Islam sebagai realisasi perjanjiannya dengan Demak. Ia dan para patihnya diislamkan oleh Penghulu Demak dan setelah masuk Islam mengganti namanya menjadi Sultan Suryanullah. Peristiwa ini terjadi kira-kira pada tahun 1550 (Kartodirdjo, dkk. 1977: 96-97).

Islamisasi di Sulawesi Selatan dapat diketahui dari hikayat-hikayat Gowa-Tallo dan Wajo. Pada taraf pertama penyebaran Islam di Gowa dilakukan dengan cara damai dan dilakukan oleh Dato ri Bandang dan Dato Sulaiman. Menurut cerita Bugis dan Makassar Bahwa Dato ri Bandang berasal dari Minangkabau. Nama Dato ri

Bandang sudah dikenal dalam *Hikayat Kutai* yang menyebarkan Islam bersama dengan Dato ri Patimang tetapi ia kembali ke Makassar. Setelah Gowa secara resmi memeluk agama Islam melakukan perang terhadap Soppeng, Wajo dan Bone. Kerajaan Wajo memeluk Islam pada tahun 1610 dan Bone pada tahun 1611 (Kartodirdjo, 1977: 98-99).

4. 5. Penyebaran Sufisme

Gerakan sufisme tampaknya menguasai dunia Muslim antara abad ke-12-13. Sebenarnya pada masa masa akhir pertengahan sudah terjadi ketegangan antara Islam ortodoks dengan sufisme, karena sejak abad ke-10 dan selanjutnya, muncul doktrin baru di kalangan tarekat yang umumnya bertentangan dengan ajaran Islam ortodoks dan praktek awal sufi.

Foto 33: Menara mesjid Kudus di Kudus (awal abad ke-15) merupakan monumen awal penyebaran Islam di Tanah Jawa.

Menurut A.H. Johns para syaikh sufi pengembara yang berasal dari Timur Tengah memainkan peranan penting dalam penyebaran agama Islam di Nunsantara pada abad ke 13 (Johns, 1961: 8). Penerimaan Islam di Nusantara adalah karena peranan para guru sufi yang telah menghadirkan Islam yang menekankan pada kontinuitas dari kepercayaan dan praktek tradisi keagamaan lokal sehingga bentuk Islam pada awal masuk ke Nusantara adalah Islam yang sufisme-sinkretis (Azra, 2002: 110).

Ketertarikan terhadap sufisme di Nusantara tidak hanya di kalangan ulama dan orang awam, tetapi juga para penguasa. Antara lain Al-Sumatrani murid Hamzah Fansuri yang diangkat sebagai penasihat Sultan Iskandar Muda Di Aceh, demikian pula dengan pengangkatan Nuruddin Al-Raniri sebagai mufti pada masa Sultan Iskandar Sani di Aceh (Shihab, 2001: 51).

Bukti literatur Islam di Jawa menurut Pigeaud memperlihatkan adanya karya sastra Islam sufistik dari abad ke-15. Karya sastra itu disebutkan oleh Pigeaud dalam bukunya yang berjudul *Literatur of Java* (3 jilid, Leiden, Bibliotheca Universitas Leiden 1967: 76-83). Dalam sumber tertulis Arab tercatat pula adanya penyebaran literatur sufistik di Nusantara. Salah satu literatur penting adalah *Al-Tuhfat Al-Mursalah ila ruh al-Nabi* karya Fadhl Allah Al-Burhanpuri yang dilengkapai dengan penjelasan singkat berjudul *Haqiqah al-Muwafiqah li Ahl Al-Syariah* yang ditulis pada kira–kira tahun 1590 atau tahun 1619. Karya ini sangat terkenal di Nusantara dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Jawa. Pengaruh buku ini dicatat oleh Ibrahim al-Kurani (1690) dan muridnya (Azra, 2002: 112-113). Meskipun demikian bukan berarti ajaran-ajaran syariat tidak dikenal karena terbukti ajaran syariat selalu dimasukkan seperti dalam "sejarah", "hikayat" dan "Undang-undang" (Azra, 2002: 112-114).

Ulama yang sangat berpengaruh dalam menyebarkan sufisme-filosofis di Nusantara adalah Hamzah Al-Fansuri yang diperkirakan berperan pada abad ke-17, dan Syamsuddin Al-Sumatrani yang wafat tahun 1630 dan Abdul Rauf Singkel yang wafat 1693 di Aceh. Keduanya adalah pembawa sufisme *wahdah al-wujud* yang sangat dipengaruhi oleh Ibn-Arabi dan Al-Jili. Konsep yang dijelaskan mereka antara lain bahwa alam dalam kaitannya dengan rangkaian emanasi neoplatonis dan tahap emanasi dengan wujud Tuhan itu sendiri (Azra, 2002: 118-119; Fathurahman, 1999: 25). Dokrin wujudiah disebut juga

dengan heterodoks sedangkan tasawuf Sunni dikenal dengan sebutan ortodoks (Shihab, 1998: 140).

Dalam konteks ini tasawuf yang berkembang di Indonesia dikelompokkan dalam dua jenis, yaitu tasawuf falsafi dan tasawuf sunni. Falsafi merujuk pada konsep tasawuf yang dihubungkan dengan mistisisme panteistik Ibnu Arabi. Ibnu Arabi dikenal ahli mistik Islam yang mengajarkan "kesatuan hamba dan Tuhan". Adapun Sunni dihubungkan dengan model Al-Ghazali. Kedua tradisi tasawuf itu sama-sama memiliki akar yang kuat dalam sejarah Islam di Nusantara. Tasawuf falsafi pernah memperoleh masa kejayaannya di Aceh pada masa Sultan Ala'uddin Ri'ayat Syah dan awal Sultan Iskandar Muda antara tahun 1550-1605 yang dibawa oleh Syekh Hamzah Fansuri dan muridnya bernama Syekh Syamsuddin Sumatrani. Di Pulau Jawa, tasawuf falsafi dikembangkan oleh Syekh Siti Jenar beserta murid-muridnya (Shihab, 2001: 32, 46, 125).

Di Aceh tasawuf falsafi mengalami kemunduran sejak munculnya Syekh Nuruddin Ar-Raniri sebagai mufti kerajaan menggantikan As-Sumatrani. Ketika itu terjadi pembunuhan terhadap penganut tasawuf falsafi dan pembakaran buku-bukunya. Di Jawa, Syekh Siti Jenar dieksekusi oleh "dewan Wali Sanga" Namun, tidak sedikit murid Fansuri dan Siti Jenar yang sempat menyelamatkan diri. Salah seorang muridnya di Jawa yang kemudian meneruskan ajaran tersebut adalah Ronggowarsito yang dikenal sebagai pencetus ajaran *Manunggaling Kawula-Gusti*. Banyak yang lain kemudian meneruskan ajaran itu dalam bentuk aliran-aliran kebatinan (Shihab, 2001: 48-49).

Tasawuf Sunni yang merujuk pada model Al-Ghazali memegang syariat Islam dengan ketat, dikembangkan di Aceh oleh Ar-Raniri beserta murid-muridnya. Di Jawa, ajaran itu dikembangkan oleh Wali Sanga yang berasal dari keturunan Syekh Ahmad bin Isa Muhajir dari Hadramaut. Beliau dikenal sebagai tempat pelarian bagi para keturunan Nabi dari Arab Saudi dan daerah Arab lain yang tidak menganut Syiah. Komunitas tasawuf Sunni kemudian dikembangkan lewat tarekat dan pesantren oleh murid-murid dan keturunan Wali Sanga. Peranan tasawuf sunni ini dianggap lebih besar dalam proses Islamisasi di Indonesia, sejak abad ke-13 di Sumatra dan mengalami kemajuan yang besar di Jawa pada abad ke-15 dan 16 dengan tokohnya para wali. Setelah berlalu satu abad barulah muncul karya-

karya Tasawuf yang berorientasi filosofis di Sumatera (Shihab, 2001: 36-37, 46-47).

Pada saat kaum Muslim mengalami kemunduran dalam hal kekuatan politik dan militer, serta mundurnya kegiatan intelektual Islam sekitar abad ke-l2 atau awal abad ke-13, gerakan-gerakan sufilah yang memelihara jiwa keagamaan dikalangan kaum Muslim. Mereka pulalah yang menjadi perantara bagi tersebarnya agama Islam keluar dari daerah Timur Tengah, terutama ke Asia Tenggara, termasuk Indonesia dan pedalaman Afrika. Para pedagang, pengembara, dan pengamal tasawuf merupakan juru *tabligh* utama penyebaran agama Islam ke daerah-daerah tersebut, baru kemudian tugas itu diteruskan dan diselesaikan oleh ulama-ulama ahli *fiqh* dan ahli kalam (Madjid, 1977: 54-55).

Foto 34: Mesjid Agung Demak, di tempat tersebut para Wali Sanga dahulu berkumpul membicarakan syiar Islam di Tanah Jawa

Pusat-pusat penyebaran Islam yang mula-mula, khususnya di Jawa seperti di daerah Ampel dan Giri, agaknya merupakan kontinuitas sistem *zâwiyah* di India atau Timur Tengah, yang kemudian berkembang menjadi pondok atau pesantren seperti yang kita kenal sekarang. Para tokoh penyebar Islam dianggap sebagai wali yang keramat menunjukkan kuatnya pengaruh segi tasawuf dalam ajaran-ajarannya. Sebab, seperti telah dikemukakan di atas, kepercayaan

kepada wali merupakan bagian penting dalam rangkaian faham sufi (Madjid, 1977: 55)

Bahwa pembawaan mistis pada orang Jawa khususnya dan orang Indonesia umumnya --yang merupakan warisan ajaran agama Hindu-Buddha-- telah membantu mematangkan kesiapan untuk menerima kedatangan agama Islam melalui tasawufnya. Sebaliknya dalam perkembangannya, sufisme telah ikut mempengaruhi ajaran-ajaran mistik setempat sehingga terdapat perbendaharaan keislaman padanya. Memang dalam kenyataannya ajaran-ajaran tasawuf merupakan bagian dari ajaran-ajaran Islam yang paling mudah dan cepat menyesuaikan diri dengan unsur-unsur mistik setempat. Pendapat seperti ini disampaikan oleh para ahli yang lain yang mengatakan bahwa "kecenderungan sufi menggunakan unsur-unsur kebudayaan non-Islam adalah salah satu faktor keunggulan metode dakwah yang dikembangkan di India dan Indonesia" (Johns, 1961:4; Gibb, 1945: 25). Tetapi kalau dilihat para pengikut tasawuf di pesantren-pesantren di Jawa ternyata mereka tidak begitu paham dengan sastra mistik Jawa sendiri. Umumnya mereka tidak mengenal bacaan-bacaan mistik seperti yang dikenal dalam dunia kebatinan atau kejawen. Bahkan mereka memandang bacaan-bacaan itu dengan curiga. Dalam mengamalkan tasawuf ini mereka hanya bersandar pada sumber-sumber berbahasa Arab seperti yang diajarkan oleh kyai atau guru mereka (Madjid, 1977: 56).

Gerakan tasawuf muncul berupa perkumpulan-perkumpulan tarekat. Tarekat atau *tharîqah* adalah aliran tentang jalan atau cara mendekatkan diri kepada Allah Swt. Tarekat tidak membicarakan segi filsafat dari tasawuf, tetapi membicarakan segi amalan atau prakteknya. Ada dua tarekat yang cukup terrenal di Indonesia, yaitu Qadiriyah dan Naqsyabandiyah, tetapi kedua tarekat itu umumnya telah menjadi satu (Madjid, 1977: 59-60). Kehadiran Tarekat Qadariah di Indonesia dikisahkan oleh Hamzah Fansuri lewat syairnya. Ia mendapatkan *khilafat* (ijazah untuk mengajar) ajaran Syaikh Abd al-qadir al-Jilani ketika bermukim di Ayuthia, ibukota Muangthai (dalam bahasa Parsi *Syahr-I Naw* "kota Baru"). Hal ini disampaikan lewat syairnya: *Hamzah nin asalnya Fansuri .Mendapat wujud di tanah Syahr Nawi.Bersolek khilafat yang ali. Daripada Abdul Kadir Jilani...*Tetapi ada pula yang mengatakan bahwa Hamzah Fansuri mendapat *kilafat* di Baghdad, tetapi yang jelas ia adalah orang Indonesia pertama yang

menganut tarekat Qadiriyah dan tarekat ini adalah tarekat yang pertamakali disebutkan dalam sumber-sumber pribumi. Kehadiran tarekat Qadariyah di Aceh tercatat dalam *Risalah Safinah al-Najat*, yaitu risalah ketika Syekh Yusuf melakukan perjalanan dari Sulawesi ke Mekah. Di Banten pengaruh Qadariah terlihat dengan adanya tradisi membaca kitab *manaqib* Syaikh Abd al-Qadir Al-Jilani. Dalam tradisi rakyat di Cirebon ada anggapan bahwa Syaikh Abd al-Qadiral-Jilani pernah datang ke Cirebon. Berdasarkan hal ini sangat mungkin pengaruh tarikat Qadariyah sudah ada di Banten dan Cirebon setidaknya pada abad ke 17 (Mulyati, dkk. 2004: 51-52). Tarekat Qadariyah ini dikembangkan kemudian oleh Syaikh Ahmad Khatib Sambas menjadi Tarekat Qadariyah wa Naqsyabandiyah setelah ia belajar di Mekah (van Bruinessen, 1992:89-90; Mulyati, dkk. 2004: 54).

Foto 35: Salah satu gapura di Sitinggil keraton Kasepuhan, Cirebon. Bentuk gapura tersebut sama dengan gapura dalam masa Hindu-Buddha di Jawa, apabila masa Hindu-Buddha gapura demikian dinamakan bentuk *candi bentar*, maka dalam tradisi arsitektur Islam Jawa dinamakan gapura *sibak*.

4.6. Jejak Perkembangan Islam di Indonesia

Telah dijelaskan di atas bahwa proses Islamisasi di Indonesia berjalan secara damai walaupun seringkali terjadi peperangan yang kemungkinan bersifat strategi dan ekonomi semata. Proses konversi agama Islam dengan masyarakat setempat pada awalnya merupakan adhesi yang disadari, tanpa kekerasan. Bukti-bukti menunjukkan bahwa masyarakat pribumi (terutama di Jawa) masuk Islam tanpa meninggalkan ritual dan praktek religius yang lama, dan hal itu tidak menjadi masalah karena sifat Islam yang adaptatif pada kebudayaan yang pernah berkembang sebelumnya di suatu tempat. Hanya saja dalam hal akidah, Islam tetap mempertahankan ajarannya, "penyimpangan-penyimpangan" yang terjadi dalam praktek beragama lebih menunjukkan pengaruh kebudayaan setempat yang merupakan tradisi budaya lama. Sejauh tidak mengganggu akidah keislaman tentunya masih dapat diterima.

Agama Islam dibawa ke Indonesia selain oleh para pedagang juga adanya peranan para juru dakwah yang datang dari Arab, India, Persia dan pada masa kemudian peran juru dakwah dilakukan oleh orang Indonesia sendiri yang telah belajar agama Islam di Mekah. Walaupun masih dalam perdebatan ada sebagian ahli yang menegaskan bahwa Islam di Indonesia masuk pada abad ke-7 dan ada pula yang mendasarkan pendapatnya pada abad ke-13. Namun, ada pula yang mengambil perkiraan sejak abad ke-12 dan mengalami percepatan sampai abad ke-16.

Peranan juru dakwah tersebut di Jawa begitu menonjol dan kerapkali disebut para *Wali Sanga* (Wali Sembilan). Dalam upaya menyebarkan Islam para wali itu pun tetap mempertahankan tradisi lama yang telah dikenal masyarakat. Bahkan mereka berhasil mengaktualisasikan fenomena budaya lama yang disesuaikan dengan ajaran Islam, tanpa dirasakan sebagai sesuatu yang asing oleh etnis Jawa. Contoh yang paling nyata adalah dalam bidang kesenian wayang dan bentuk arsitektur masjid.

Kepercayaan kepada wali menempati bagian yang sangat penting dalam sistem nilai kaum tarekat, seorang guru tarekat seringkali dipandang memiliki kualitas-kualitas kewalian. Apalagi setelah meninggal, biasanya seorang guru tarekat akan secara langsung dianggap wali yang keramat sehingga makamnya banyak

dikunjungi atau diziarahi orang-orang yang hendak meminta berkah. Lama kelamaan seorang wali, apalagi makamnya, menjadi semacam *mysterium tremendum et fascinosum* yang memiliki daya tarik begitu kuat bagi kaum Muslim awam (Madjid, 1977: 62)

Hal lain yang dianggap penting dalam proses Islamisasi adalah peranan sufisme dalam penyebaran Islam yang dimulai sejak abad ke-13 ketika jatuhnya Dinasti Abbasiyah oleh Hulagu Khan. Pengaruh sufisme ini yang kemudian membentuk tarekat-tarekat yang kemudian tersebar di seluruh Indonesia hingga kini. Tarekat tersebut telah mengalami jalan perkembangannya sendiri, guru-gurunya yang berwibawa telah menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat yang semula belum Islam untuk kemudian memeluk agama Islam. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa Islam berkembang di Indonesia melalui rentang waktu yang lama, dengan berbagai proses dan media, dikembangkan oleh berbagai pihak dengan peranannya tersendiri. Islam di Indonesia telah mempunyai corak kedaerahannya sendiri-sendiri, karena memang dalam awal sejarahnya Islam berkembang dengan damai tanpa adanya pemaksaan dengan memanfaatkan fenomena budaya yang telah ada. Sampai sekarang Islam di Indonesia tidaklah berhenti berkembang, walaupun mayoritas penduduknya telah memeluk Islam. Agama Islam terus dikembangkan dan dipelajari oleh para pemeluknya dan oleh mereka yang berminat. Di Indonesia dewasa ini agama Islam telah cukup "berwarna" dengan berbagai sejarah, tradisi, aliran politik, pengaruh budaya setempat, pengaruh budaya luar, dan lain sebagainya, namun tidak pernah ada pergesekan yang berarti di antara golongan-golongan Islam tersebut. Karena itu ada harapan bahwa awal kebangkitan Islam yang modern berasal dari Indonesia, suatu negara yang penduduk muslimnya terbanyak di dunia.

BAB 5
KATOLIK DAN PROTESTAN
KESEJAJARAN DALAM PERKEMBANGAN

5.1. Hubungan Niaga dengan Bangsa-bangsa Barat

Sejak awal abad masehi wilayah Nusantara sudah mempunyai hubungan dengan Asia. Tidak diketahui secara pasti bentuk hubungan seperti apa yang berlangsung pada saat itu, namun sekurang-kurangnya diketahui bahwa Nusantara merupakan salah satu jalur dagang yang dilintasi oleh pedagang-pedagang dari Cina, India, Persia, Mesir, dan Eropa.

Catatan perjalanan orang-orang Cina dari abad ke-5 sudah menyebutkan beberapa tempat, yang sekarang berada dalam wilayah Nusantara, sebagai penghasil komoditi dagang, seperti kayu cendana, batu-batu mulia, kulit penyu, barang-barang lakuer, rempah-rempah, dan masih banyak lagi (Cortesão, 1944; Groeneveldt, 1960; Mills, 1970). Sejalan dengan lajunya perdagangan di kawasan Asia, muncul pusat-pusat perdagangan di daerah-daerah pesisir maupun pedalaman yang terletak di tepian sungai. Kota-kota pelabuhan Sriwijaya, misalnya, tumbuh sebagai pusat kekuatan dagang sejak abad ke-7, yang menguasai sebagian besar wilayah Nusantara bagian barat.

Demikian pula kerajaan Majapahit, yang walaupun secara geografis berada di pedalaman, hingga abad ke-15 menjadi pusat kegiatan dagang. Pada masa pengaruh Islam, kerajaan-kerajaan bernafas Islam pun tumbuh dengan subur di daerah pesisir utara pulau Jawa dan beberapa tempat di Sumatra, Maluku, Ternate, dan Kalimantan. Pada masa ini perdagangan semakin maju sehingga banyak pula para pedagang dari Asia daratan dan Eropa melakukan kegiatannya.

Salah satu tempat yang didatangi pedagang-pedagang tersebut adalah Fansur atau Pancur *(Pant'chour)*. Fansur mungkin sama dengan *Fancur*, yaitu nama sebuah pelabuhan yang kemudian tumbuh menjadi kekuatan politik terpenting di Sumatra pada abad ke-9 yang bernama Zabag. Menurut berita dari Ibn Hordadzbeh (844-848), Zabag dipimpin oleh seorang raja yang kekuasaannya meliputi pulau-pulau di lautan timur. Berita lainnya tentang Zabag ditulis oleh saudagar bernama Sulayman (tahun 851) dan Ibn-al-Fakih dari Hamadan (tahun 902), yang menyebutkan bahwa kerajaan ini kaya akan kapur barus, cengkeh, kayu cendana, gading, dan pala (Bambang Soemadio, 1984: 67). Para ahli sejarah Indonesia sepakat untuk menyatakan bahwa *Fancur* (Fansur) mengacu pada sebuah tempat yang sekarang kita kenal sebagai kota Barus (Bambang Soemadio 1984), sebuah tempat yang terletak di pantai barat Sumatra sekitar 60 km sebelah utara Sibolga. Sekitar 5 km dari kota Barus ke arah barat laut terdapat desa Lobu Tua (di abad 19 dikenal dengan nama Kota Tua), sebuah desa yang kaya dengan tinggalan arkeologis, di antaranya mata uang dari emas dan perak (Guillot, 2002).

Berdasarkan kajian sejarah, pedagang-pedagang asing yang datang di Fansur cukup beragam. Di antaranya adalah pedagang asal India Selatan. Di India Selatan, agama Kristen sudah ada sebelum abad ke-5, dikaitkan dengan berita tentang seorang pedagang bernama Thomas yang dari Persia datang ke kota Cranganore bersama sekitar 400 orang Kristen lain pada tahun 345. Mereka disambut baik dan diberi hak-hak khusus. Orang-orang Kristen ini berhasil mempertahankan diri sepanjang berabad-abad dalam Gereja Mar Thoma (van der End, 1987: 7-9). Mungkin sekali saudagar-saudagar asal India Selatan yang berdagang ke Fansur ada yang beragama Kristen. Bukan tidak mungkin jika di antara mereka ada yang menetap dan menikah dengan penduduk lokal membentuk suatu komunitas Kristen sendiri.

Sebuah berita dari Mesir sekitar abad ke-7, yang memuat catatan tentang gereja-gereja serta biara kristiani di Asia pada masa itu, menyebutkan bahwa di sebuah tempat bernama Fansur (Pancur) terdapat beberapa gedung gereja. Berita lainnya berasal dari seorang ahli sejarah berkebangsaan Armenia yang hidup dalam abad ke-12, bernama Syeik Abu Salih al-Armini alias Abousahl, yang menerbitkan daftar gereja Kristen (707 buah) dan pertapaan (181 buah) di Mesir, Nubia, Abesinia, Afrika Barat, Spanyol, Arabia, India, dan Indonesia (Nusantara). Mengenai Fansur disebutkannya dalam uraian tentang keadaan di Sumatra Utara. Dikatakan bahwa di Fansur terdapat beberapa gereja yang termasuk Kristen Nestorian, seperti umumnya gereja Kristen di Asia pada zaman itu. Di antara gereja-gereja itu, ada sebuah gereja yang ditandai dengan nama Perawan Maria Tak Bernoda, yang diperkirakan dibangun sekitar tahun 645 (van der End, 1988: 20; Aritonang, 1995: 11; Kévonian, 2002: 51; Boelaars, 2005: 60).

Belum dapat dipastikan apakah Fansur yang disebut oleh berita Mesir tahun 1150 yang memuat berita tentang adanya beberapa gereja, adalah benar atau sama seperti gambaran Fancur yang diberitakan oleh orang-orang Arab yang datang ke sana pada abad ke-9 dan 10 sebagaimana disepakati para ahli sejarah Indonesia. Mungkin sekali komunitas Kristen ini terbentuk dari saudagar-saudagar asal India Selatan yang melakukan kegiatan di Fansur.

5.2. Perjanjian Tordesillas

Sejak tahun 1350 orang-orang Portugis sudah berlayar ke Asia Timur, dengan tujuan (a) mencari keuntungan dalam berdagang dan (b) meneruskan perang salib di luar Palestina. Persaingan antara Spanyol dan Portugis, dua bangsa Katolik besar abad 16-17, tidak bisa dielakkan dan bahkan perkembang menjadi permusuhan. Permusuhan ini menjadi rintangan bagi pekerjaan misi mereka. Menyadari hal ini, kedua bangsa tersebut memohon kepada Paus Alexander VI untuk bertindak sebagai penengah. Perundingan perdamaian diadakan di Tordesillas pada tahun 1493, dan hasilnya adalah kesepakatan untuk membagi "dunia baru" menjadi dua: daerah sebelah barat Tanjung Verde diberikan kepada Spanyol dan sisanya kepada Portugis (Partonadi, 2001: 27). Di kemudian hari kedua negeri itu melanggar

perbatasan sehingga Brasilia menjadi jajahan Portugis dan Filipina diduduki Spanyol (van der End, 1988: 29-30).

Tentang hasil misi di daerah jajahan ada perbedaan antara Spanyol dan Portugis. Orang-orang Spanyol menjajah seluruh daerah-daerah yang ditemukannya (Amerika Selatan dan Tengah serta Filipina), dan agama-agama suku yang ada di wilayah jajahannya itu ternyata tidak dapat bertahan melawan serangan pasukan tentara dan pasukan misionaris. Tidak demikian halnya dengan Portugal, di mana mereka hanya mendirikan beberapa benteng di daerah jajahannya yang kecil, dan mereka umumnya menetap di daerah-daerah yang sudah memeluk agama (Islam, Hindu, Buddha). Hal seperti itu menyebabkan mengapa Spanyol berhasil "memasehikan" hampir seluruh jajahannya, sedang di wilayah jajahan Portugal hanya sedikit orang menjadi Kristen walaupun semangat para misionarisnya sama (van der End, 1987: 206; 1988: 30).

Dengan dibangunnya benteng di Malaka pada tahun 1511 sebagai "markas" Asianya, Portugis semakin mudah menjajagi daerah-daerah di Asia khususnya Asia Tenggara untuk menguasai komoditi dagang yang sangat diminati saat itu, yaitu rempah-rempah. Salah satu penghasil utama rempah-rempah adalah Maluku tidak luput dari sasaran Portugis. Dari Malaka, armada Portugis berlayar ke timur menuju Maluku, dan pada tahun 1522 berhasil mendirikan bentengnya yang pertama di Ternate. Pendirian benteng di Ternate ini dapat dikatakan merupakan pertanda dimulainya "kolonisasi" Portugis di Indonesia, yang sekaligus bisa dikatakan merupakan awal adanya agama Kristen di Indonesia.

Keberhasilan Portugis melakukan ekspansi dagang dan politik sedikit banyak disambut gembira oleh Kepausan Roma, karena keberhasilan menguasai suatu tempat baru berimplikasi pada bertambahnya daerah kerja gereja. Berkaitan dengan itu, bahkan Kepausan Roma memberi rangsangan kepada raja-raja Portugis dengan "menghadiahkan" daerah yang ditemukan oleh orang-orang Portugis sehingga dengan demikian berarti gereja merestui penaklukan dan penguasaan daerah baru. Bahkan raja-raja Portugis diberi semacam "hak" untuk mengurus sendiri hal-hal yang berkenaan dengan gereja dan kegiatan misi, misalnya memilih dan mengangkat kepala gereja (uskup) di daerah taklukan yang baru. Untuk kegiatan gerejani seperti itu, raja akan menanggung semua biayanya. Sistem

seperti ini dalam bahasa Portugis disebut *padroado* (*padrao* = majikan, tuan), yang dapat diartikan sebagai "raja sebagai majikan merangkap pelindung gereja di wilayahnya".

Agama Katolik tetap menjadi keyakinan utama di antara misionaris Kristen di dearah sampai kedatangan Belanda pada 1605. Dari segi jumlah, upaya misi Katolik bisa dikatakan berhasil. Pada abad ke-16 sekitar 40.000 orang menjadi Katolik walaupun alasan mereka adalah politis. Mereka mendapat perlindungan penguasa Katolik Portugis dari ancaman penguasa setempat (sultan). Karenanya pula kepercayaan mereka oleh para misionaris dianggap tidak mendalam karena penduduk setempat tidak dapat melepaskan kepercayaan asli (pribumi) mereka. Walaupun demikian, mereka dimasukkan kedalam apa yang disebut sebagai *corpus christianum ambon*.

5.3. Misi Fransiscus Xaverius di Indonesia Timur

Sampai abad ke-7 bentuk-bentuk kekristenan di Indonesia tidak banyak diketahui. Baru pada sekitar abad ke-13 diperoleh keterangan mengenai kegiatan pekabaran Injil di Indonesia yang dilakukan oleh bidat *(Ordo)* Fransiskan, sebuah bidat yang didirikan oleh Fransiscus d'Asisi dari Italia pada tahun 1182. Salah satu laporan dari Ordo Fransiskan menyebut adanya beberapa imam Katolik yang dalam perjalanan mereka dari Eropa ke Cina dan Mongolia singgah dan bekerja di beberapa pulau di Sumatra pada abad ke-13. Sebuah laporan lain mengatakan bahwa antara tahun 1323-1324, seorang misionaris Katolik bernama Odorikus de Pordenone pergi ke Jawa, Sumatra, dan Kalimantan. Selama kegiatannya itu, ia berhasil membaptis sekitar 20.000 orang. Jumlah jemaat baru sebanyak ini bisa dikatakan merupakan sebuah keberhasilan. Sayangnya, tidak ada informasi yang lebih banyak dan lengkap mengenai jemaat-jemaat baru ini, terutama yang berkaitan dengan pemeliharaan iman mereka.

Seorang imam Fransiskan yang singgah di Sumatra pada tahun 1347, bernama Yoanes Marignolli, melaporkan bahwa ketika tiba di sana ia masih menjumpai sejumlah orang Kristen. Ini menunjukkan bahwa selama sekitar 20 tahun sejak kedatangan de Pordenone di Sumatra, agama Kristen masih dipelihara. Namun, setelah kunjungan Marignolli tidak diketahui bagaimana keadaan jemaat Kristiani yang baru itu. Mungkin secara perlahan-lahan jumlah jemaat berkurang

karena pemeliharaan iman tidak berlangsung dengan baik. Pekerjaan pemeliharaan iman bagi jemaat-jemaat Kristen yang baru itu tidak dapat berlangsung dengan baik disebabkan, antara lain; (a) para imam Katolik-Roma utusan Ordo Fransiskan tidak dikhususkan untuk bekerja di Nusantara dan (b) hambatan bahasa sebagai sarana komunikasi. Akibatnya, sifat kekristenan yang dianut oleh jemaat-jemaat baru tersebut bersifat kurang mapan, sewaktu-waktu bisa kembali lagi ke kepercayaan asli mereka. Kalau itu tidak terjadi, maka bentuk kekristenan yang tumbuh adalah Kristen "sinkretisme".

Sampai abad ke-14, pekerjaan pekabaran Injil di Asia dapat dikatakan mengalami tantangan yang berat akibat pergolakan yang terjadi di Eropa. Negara-negara Kristen di Eropa terlalu sibuk berperang dalam rangka ekspansi politik, hingga urusan keagamaan menjadi terbengkalai padahal sistem *episcopal* (yang merupakan dasar sistem pemerintahan negara-negara Kristen) menuntut negara bertanggungjawab pula atas urusan keagamaan. Uang negara yang sebagian untuk pendanaan kegiatan pekabaran Injil, dipergunakan untuk membiayai perang. Kegiatan bidat Fransiskan, yang sudah meluas sampai ke Asia, mulai mengalami hambatan yang pada akhirnya menyebabkan pengiriman rohaniwan untuk memelihara jemaat-jemaat Kristen baru terhambat.

Pada 1540-an, kegiatan misi di Maluku mengalami perubahan dengan masuknya pater-pater Yesuit (Serikat Yesus) yang membawa suasana kontra reformasi dari Eropa. Fransiscus Xaverius, seorang anggota SY, secara kebetulan menjadi misionaris di Asia. Ia berangkat pada 1542 dan tidak pernah kembali ke Eropa. Awalnya Xaverius bekerja di Goa, melayani orang-orang Portugis dan Indo-Portugis yang kehidupannya sangat buruk. Ia ingin sekali melayani penduduk pribumi, dan karenanya ia berangkat ke utara Goa untuk membina jemaat yang terlantar di sana. Setelah dua tahun di India, ia mendengar ada kesempatan untuk ke Sulawesi Selatan. Ia lalu berangkat ke Malaka, belajar bahasa Melayu di sana, kemudian berlayar ke Maluku (1546-1547); mula-mula di Ambon, kemudian ke Ternate dan Halmahera, kembali ke Ternate dan akhirnya ke Ambon lagi. Setelah itu ia ke Jepang. Ia meninggal di sebuah pulau kecil di lepas pantai Tiongkok setelah usaha untuk masuk negara itu gagal (1552). Pada 1622, Xaverius dinyatakan sebagai "orang kudus" (Santo) oleh Gereja Roma-Katolik.

Xaverius menjadi perintis misi gaya baru. Seperti halnya di Goa, di Ternate Xaverius mulai dengan melayani orang-orang Portugis dan Indo-Portugis yang hidup seenaknya dan bodoh dalam agama. Untuk itu ia menyelenggarakan pelajaran agama untuk anak-anak dan dewasa. Metode yang digunakan: (1) rumusan-rumusan pokok iman Kristen (Pengakuan Iman Rasuli, Doa Bapa Kami, Salam Maria, Kesepuluh Perintah Allah, dll.) dikaji didepan jemaat. Jika pendengarnya adalah orang-orang Indonesia, ia memakai terjemahan rumusan itu dalam bahasa Melayu yang sudah dipersiapkan sejak di Malaka. Pada malam hari ia berkeliling kampung untuk melayani dan mendoakan mereka yang sakit; (2) ia juga menyusun (dalam bahasa Portugis) semacam katekismus dalam bentuk syair yang mengandung penjelasan mengenai Pengakuan Iman Rasuli, namun ada salinannya dalam bahasa Melayu yang kemudian dipakai di seluruh Maluku; (3) membina hubungan yang baik dengan orang-orang Islam, bahkan dengan Sultan Harun.

Di Ambon, cara yang dilakukannya tidak berbeda. Ia menggunakan juru bahasa, mengunjungi penduduk serta menanyakan apakah ada yang minta didoakan atau dipermandikan. Ia juga berusaha menyebarkan Injil di kalangan mereka yang masih menganut kepercayaan asli sebagaimana dilakukannya di Leitimor (selatan pulau Ambon), Seram, Saparua, dan Nusa Laut; namun usahanya ini kurang berhasil.

Xaverius melihat bahwa bimbingan lebih lanjut bagi mereka yang sudah menjadi Kristen sangat diperlukan. Oleh karena itu, sebelum meninggalkan Ambon menuju Malaka, ia mengangkat beberapa orang yang dianggapnya paling maju pengetahuannya tentang Kristen sebagai pengajar bagi teman-temannya sekampung. Ia juga menulis surat kepada atasannya minta dikirim imam ke Maluku.

5. 4. VOC-Belanda dan Penyebaran Agama Protestan

Sejak tahun 1550 di Belanda terbentuk jemaat Calvinis (Protestan). Karena rajanya adalah raja Spanyol yang sangat setia kepada Roma, orang-orang Protestan ditindas hingga muncul perlawanan-perlawanan. Pada sekitar tahun 1590, akhirnya Belanda Utara menjadi satu negara merdeka; namun perang melawan Spanyol

masih tetap berlangsung, dan Portugal terseret karena menjadi jajahan Spanyol.

Sejak awal abad ke-17 Belanda mulai hadir di Indonesia dan merupakan ancaman bagi Portugis. Didirikannya VOC pada 20 Maret 1602 dengan dukungan penuh Kerajaan Belanda memperkuat posisi orang-orang Belanda di Indonesia. Meski merupakan badan dagang, VOC diberi "kekuatan senjata". Pada 23 Februari 1605 Belanda berhasil merebut benteng Portugis di Ambon, dan Tidore pada 19 Juni tahun yang sama. Kekuasaan Portugis berakhir dan digantikan oleh VOC sebagai penguasa tunggal. VOC merasa wajib menyelenggarakan pekabaran Injil sesuai dengan Artikel XXXVI Pengakuan Iman Belgia yang berbunyi "...bahwa mereka melindungi tugas pelayanan yang suci, dan dengan demikian hendaknya membasmi dan mencegah semua penyembahan berhala dan pemujaan yang salah, bahwa kerajaan anti Kristus hendaknya dihancurkan dan kerajaan Kristus dikembangkan". Dari sudut pandang ini, pekabaran Injil adalah tugas resmi pemerintah. Karena itu slogan *cuius regio eius religio* (penguasa adalah penentu agama rakyat) diterapkan. Ketika Laksamana Matelieff merebut Ambon pada tahun 1605, ia memerintahkan pemeluk Katolik menjadi pengikut Kristen Calvinis Belanda (Hyma, 1942: 70).

VOC melakukan monopoli bukan hanya dalam perdagangan tetapi juga politik dan agama. Dalam segala tindakannya VOC mendapat perlawanan dari penguasa setempat, terutama yang daerahnya sudah mengenal Islam. Sebagai pedagang, orang Belanda tidak mengutamakan pekabaran Injil tetapi mengakui kewajiban negara (di Indonesia: VOC) untuk mendukung kehidupan gereja pada umumnya, pekabaran Injil khususnya (van der End, 1988: 34). Satu kelemahan VOC adalah, bahwa lembaga ini hanya memperhatikan penyiaran agama Kristen ke luar lingkungan mereka apabila hal itu akan menguntungkan. Akibatnya, pekabaran Injil hanya bisa dilaksanakan dengan baik di daerah-daerah yang hanya sedikit atau bahkan tidak mendapat pengaruh Islam. Di daerah yang sudah mendapat pengaruh Islam, gereja-gereja hanya boleh dibangun di kota-kota besar seperti Batavia tahun 1619, Semarang (1750), Surabaya (1775), Makassar (1669), dan Padang (1679) (Partonadi, 2001: 30).

Seperti pada masa Portugis, alasan menjadi Kristen pun lebih bersifat politis. Selain itu pembinaan jemaat baru tidak bisa dilakukan dengan total karena jumlah pendeta sedikit. Kebersamaan pendeta dengan jemaat mudanya sangat jarang sehingga jemaat Kristen yang masih muda tersebut tidak menjadi matang keimanannya. Dalam kesempatan mengunjungi jemaat muda, para pendeta menggambarkan kekristenan jemaat tersebut masih diwarnai paganisme. Tantangan para pendeta adalah mengajar hidup yang sesuai dengan tata gereja *Indische Kerk* 1643 yang menyatakan bahwa orang Kristen pribumi perlu diawasi agar hidup mereka sesuai dengan tradisi Belanda. Sejalan dengan itu VOC berusaha memenuhi tugas pekabaran Injil dengan menopang kehidupan *Indische Kerk*, antara lain dalam bentuk menggaji para pendeta.

Pada awalnya, gereja Protestan di Indonesia tumbuh dengan baik. Ambon merupakan tempat pertama yang diduduki Belanda, dan dari sana direbut beberapa pulau dari Kepulauan Maluku. Di semua daerah kekuasaannya, VOC mengaku bertanggungjawab atas kemajuan gereja. Karena prinsip "siapa punya negara, dia punya agama" maka orang-orang Katolik di Ambon dipaksa menjadi Protestan, para imam Katolik diusir karena dianggap mata-mata Portugis. Sayangnya VOC sendiri tidak memperlihatkan perhatiannya kepada urusan pemeliharaan jemaat yang ada serta pekabaran Injil.

Pemeliharaan jemaat Protestan yang masih muda dilayani oleh pendeta-pendeta yang datang dari Belanda, di antaranya adalah Sebastian Danckaerts yang bekerja di Ambon (1618-1622) dan Batavia (1624-1634), Adriaan Hulsebos yang bekerja di Batavia dan Banda (1616-1622), serta Heurnius yang bekerja di Batavia (1624-1632) dan Saparua (1632-1638). Dankaerts dikenal sebagai pendeta yang sangat fasih berbahasa Melayu dan sangat memperhatikan masalah pendidikan. Hulsebos dikenal sebagai pendeta yang membentuk majelis gereja pertama di Batavia. Sedangkan Heurnius adalah satu-satunya pendeta jaman VOC yang bekerja keras di antara orang-orang Tionghoa; ia menyusun suatu kamus Tionghoa-Latin-Belanda, dan menerjemahkan Pengakuan Iman Rasuli (sahadat Kristen) ke dalam bahasa Tionghoa.

Upaya menerjemahkan Alkitab ke dalam bahasa Melayu mendapat perhatian cukup besar namun pekerjaan itu bukan tanpa hambatan. Pada awalnya, yang menerjemahkan Alkitab atau bagian-

bagian darinya adalah pegawai VOC anggota jemaat biasa. Di antaranya adalah Frederik de Houtman, Gubernur Jenderal pertama di Ambon yang pernah menjadi tawanan perang di Aceh. Di sana ia belajar bahasa Melayu. Pada saat itu di Ambon belum ada pendeta. Selain itu seorang saudagar bernama Ruyl, menerjemahkan Injil Matius dan Injil Markus. Namun Alkitab berbahasa Melayu pertama baru selesai dibuat pada abad ke-17, yang merupakan karya Melchior Leijdecker, seorang guru merangkap pendeta agama Protestan di Batavia (1678-1701). Alkitab itu baru diterbitkan setelah kematiannya, yaitu pada tahun 1731-1733, di Amsterdam (End, 1989: 221; Lombard, 1996: 95).

Walau perhatian para pendeta pada kegiatan gerejani sangat besar, tidak demikian halnya dengan VOC. Hubungan VOC dengan gereja tidak berbeda jauh dengan suasana masa Portugis. VOC memang bersedia mengasuh gereja dengan sungguh-sungguh sebagaimana terlihat dalam upaya VOC, antara lain mendatangkan guru-guru Injil dan pendeta dari Belanda, mendirikan sekolah, serta membiayai pencetakan Alkitab. Di sisi lain, sebenarnya VOC "mengatur" segala hal yang menyangkut tata-organisasi lembaga gereja. Kemandirian gereja tidak pernah terwujud karena VOC lah yang mengangkat pendeta dan menggaji mereka, dan VOC juga lah yang memecat pendeta terutama mereka yang tidak sejalan dengan kebijakan VOC. Dalam beberapa hal, VOC juga mengatur isi khotbah yang disampaikan pendeta dalam pelayanan. Intinya, VOC menjadikan gereja sebagai alat. Para anggota majelis gereja yang tidak setuju perlakuan VOC terhadap gereja tidak bisa berbuat apa-apa karena mereka adalah pegawai VOC. Para pendeta tidak bisa menegur para pejabat VOC karena mereka bisa dipecat.

Kondisi seperti ini lama kelamaan membuat para pendeta enggan datang ke Indonesia, karena mereka hanya akan menjadi budak VOC saja. Di sisi lain, VOC juga enggan mengangkat pendeta-pendeta Indonesia. Tercatat hanya ada tiga orang Indonesia yang diangkat menjadi pendeta, di antaranya yang terkenal adalah Cornelis Senen, seorang Banda yang datang ke Batavia. Ia menjadi guru Injil di Jakarta, melayani jemaat yang berbahasa Melayu dan Portugis.

Jika di pusat-pusat kota pendeta boleh dikatakan selalu ada walau hanya satu orang, tidak demikian halnya di luar pusat kota. Tempat-tempat seperti ini tidak mempunyai pendeta sendiri, hanya

sesekali dikunjungi pendeta dari pusat. Di saat tidak ada atau belum ada kunjungan pendeta, pemeliharaan jemaat dilakukan antar jemaat sendiri, biasanya dibawah seorang pemimpin yang berfungsi sebagai "guru jemaat". Para guru jemaat ini tidak dibolehkan membawa khotbah sendiri, tetapi membacakan dari kumpulan khotbah yang diterbitkan. Karena kumpulan khotbah itu sangat umum isinya dan menggunakan bahasa yang tinggi (sehingga sulit dimengerti), keseharian jemaat di luar pusat kota tidak mencerminkan kekristenan mereka dan agama suku tetap dipelihara meskipun diberi "baju" Kristen.

Di Batavia, sampai sekitar abad ke-18, cukup banyak jemaat Kristen dan tidak terbatas pada orang-orang Eropa saja. Secara garis besar jemaat-jemaat tersebut adalah:

1. Jemaat Eropa, meliputi hampir setengah populasi jemaat Protestan di Batavia saat itu, umumnya orang Belanda. Mereka dilayani dalam bahasa Belanda dan juga mempunyai gereja sendiri.
2. jemaat "Portugis". Mereka sebenarnya bukan orang Portugis asli sebagaimana mereka yang dari Eropa melainkan adalah orang-orang "Portugis hitam" alias orang-orang Mardijker (*Mardijcker*) atau mardeka. Mereka sebenarnya adalah bekas-bekas budak atau aorang-orang asal India dan Srilangka yang bekerja untuk Portugis. Pada masa Portugis mereka dimasukkan dalam *corpus christianum Portugis*, tetapi setelah Belanda berkuasa mereka berganti agama menjadi Protestan dan tetap mempertahankan bahasa Portugis. Mereka dilayani dalam gereja tersendiri *(Portugeesche Kerk)* oleh pendeta-pendeta Belanda, dalam bahasa Portugis.
3. jemaat Melayu, hanya merupakan kelompok kecil, terdiri dari orang-orang Kristen dari luar Batavia dan orang-orang Indonesia lain yang menjadi Kristen di Batavia. Mereka dilayani di salah satu gereja jemaat "Portugis". Jemaat ini baru muncul sekitar tahun 1621.

5. 5. Lembaga-lembaga Pekabaran Injil

Pekabaran Injil dijalankan melalui lembaga maupun tidak. Melalui lembaga, agama Kristen dikenalkan melalui lembaga *misi* (Katolik) dan *zending* (Protestan). Sementara itu, melalui non lembaga, agama Kristen juga diperkenalkan oleh orang-orang kaya Belanda kepada buruh atau pekerja perkebunan, termasuk pembantu rumah

tangga atau pengurus *villa* mereka. Para pemilik perkebunan kemudian senantiasa mengadakan pengajaran Injil dalam kelompok-kelompok kecil, diselenggarakan di dalam areal perkebunan, membentuk apa yang dikenal sebagai "gereja rumah" *(house church)*. Dalam kelompok seperti ini, perayaan Ekaristi tidak dapat dilakukan karena yang boleh melaksanakannya hanyalah para imam (Partonadi, 2001: 47).

Nederlandsch Zendeling Genootschap (NZG) merupakan lembaga pekabaran Injil tertua di Belanda yang didirikan di Rotterdam pada 19 Desember 1797 atas inisiatif Y.Th. van der Kemp (1747-1811), seorang dokter--juga pekabar Injil--yang ketika belajar di London mulai mengenal *London Missionary Alliance* (LMS) (didirikan 1795). Ketika ia kembali, bersama dengan orang-orang yang tertarik pada pekabaran Injil ia mendirikan NZG mengikuti pola LMS. Seperti halnya LMS, NZG bersifat interdenominasi, interkonvensional dengan ciri Kristen yang umum, dan tujuannya adalah menyebarkan Kristen berdasarkan Kitab Suci dan sahadat Kristen (Pengakuan Iman Rasuli). Yang menjadi sasarannya adalah membawa masyarakat "primitif" di luar negeri kepada peradaban dan kemajuan serta pengetahuan kepada orang miskin di tanah air.

Pada masa pemerintahan Inggris di bawah Thomas Stamford Raffles (1811-1816), NZG mengirim tiga pekabar Injilnya yang pertama ke Jawa di bawah naungan LMS, yaitu J.C.Supper ke Batavia, G.Bruckner ke Semarang, dan Joseph Kam ke Ambon. Setelah Indonesia kembali di bawah Kerajaan Belanda, NZG meneruskan pemeliharaan umat Kristen di Maluku (sampai tahun 1864), Timor, Jawa Timur, Tanah Karo (Sumatra Utara, 1890), Sulawesi Tengah (Poso, 1892), dan Bolaang Mongondow (1904) .

Pada pertengahan abad ke-19 terjadi perpecahan dalam NZG di Belanda akibat banyak anggotanya yang terlalu dipengaruhi oleh semangat modernisasi (Revéil, Pencerahan) sehingga tujuan organisasi "Damai oleh Darah Kristus" sudah tidak dijunjung dengan baik. Salah seorang anggota NZG itu adalah Groen van Prinsterer, yang menuntut agar NZG mengutamakan pertobatan kaum beragama suku dan bukan pengembangan peradaban barat. Pertikaian ini mengakibatkan sebagian anggota NZG memisahkan diri, membentuk *Nederlandsch Zendings Vereeniging* (NZV) pada tahun 1858 dan *Utrechtsche Zendings Vereeniging* (UZV) pada tahun 1859. NZV memulai pekabaran Injilnya di Jawa Barat (sejak tahun 1862) dan di

Sulawesi Tenggara (tahun 1915), sementara UZV bekerja di Irian (1863), Halmahera (1866), Poso (1890), dan Tanah Karo (1890).

Doopsgezinde Zendingsvereeniging (DZV, 1847), mempunyai ciri (a) menolak baptisan anak, sumpah serta dinas militer, dan pemakaian azas kongregationalitas dalam organisasi gereja. Pada tahun 1851 mereka mengirim zending pertama, dan selama 1851-1900 lembaga ini mengutus zending ke dua wilayah kerja mereka yaitu Jawa Tengah bagian timur-laut dan Mandailing-Angkola (Sumatra).

Genootschap van In- en Uitwendige Zending te Batavia (GIUZ, "Perkumpulan Pekabar Injil di dalam dan di luar Batavia, 1851). Didirikan di Batavia, merupakan perkumpulan orang-orang yang berminat dalam pekabaran Injil. Di antara pendirinya adalah I. Esser yang pada 1860-an menjadi Residen di Timor, pendeta E. W. King yang mendirikan jemaat "Rehoboth" di Jatinegara, dan F. L. Anthing. Lembaga ini bekerja di kalangan orang Kristen sendiri dan juga bukan Kristen, namun belakangan hanya di kalangan orang Kristen saja. GIUZ berjasa dalam mendirikan Seminari Depok. *Jawa-Comité* (JC, "Panitia-Jawa", 1854) merupakan cabang GIUZ di Belanda. Awalnya lembaga ini hanya merupakan wadah mengumpulkan dana bagi GIUZ, namun ketika sejumlah zendeling-tukang terkatung-katung hidupnya maka JC menyediakan diri sebagai lembaga induk mereka. Tahun 1864 lembaga ini mengirim utusan ke Angkola, dan tahun 1880 mulai pekerjaannya di kalangan orang Madura. Pekerjaan di Batavia diserahkan pada NZV pada tahun 1903.

Nederlandsch Zendings Vereeniging (NZV, Perhimpunan Zending Belanda, 1858) didirikan sebagai semacam protes terhadap pengaruh aliran modern dalam NZG. Tahun 1863 lembaga ini mulai pekerjaannya di kalangan penduduk Sunda dan Tionghoa di Jawa Barat. Baru pada tahun 1915 wilayah kerjanya diperluas ke Sulawesi Tenggara. *Utrechtsche Zendingsvereeniging* (UZV, 1859 di Utrecht) merupakan perhimpunan tokoh-tokoh aliran "ethis" yang tidak sepaham dengan dasar pemikiran NZG yang dinilai ortodoks. Golongan ini lebih moderat, lebih terbuka terhadap perkembangan pengetahuan (rasional) dan tidak mempersoalkan masalah organisasi gereja. Wilayah kerjanya meliputih Irian Barat (1863), Halmahera (1866), Bali (1866-1878), Buru (mulai 1885) dan Sulawesi Selatan (1895-1905)

Selain lembaga pekabaran Injil dari Belanda, juga bekerja lembaga-lembaga pekabaran Injil dari negara Eropa lain. Di antaranya

adalah *Rheinische Missions Gesellschaft* (RMG) dan *Baselar Mission* (BM). Dalam lembaga-lembaga tersebut, orang Calivinis dan Lutherian bekerjasama sehingga di daerah-daerah kerja mereka terasa pengaruh Lutheran misalnya dalam soal tata-kebaktian. Dari Amerika ada tenaga dari gereja Metodis dan juga *Christian and Missionary Alliance* (CMA).

4.6. Perkembangan Agama Katolik dan Protestan pada Masa Hindia Belanda

Setelah VOC bangkrut, Indonesia berada di bawah pemerintah kolonial Belanda *(Bataafsche Republiek*, 1795) dengan Gubernur Jenderal pertama H. M. Daendels (1808-1811). Kekalahan Belanda dari Inggris menyebabkan Daendels menyerahkan kekuasaannya kepada Gubernur Jenderal Inggris, Thomas Stamford Raffles. Pada masa Raffles lembaga *zending* Belanda NZG *(het Nederlandsch Zendeling Genootschap)* mengirim 3 orang tenaga *zending* di bawah naungan Kelompok Pekabar Injil London *(London Missionary Alliance)*. Pada masa Inggris pula Lembaga Alkitab Indonesia (LAI) didirikan tahun 1815.

Pada tahun 1816 Indonesia kembali di bawah pemerintah Belanda sebagai bagian dari Kerajaan Belanda. Raja Willem I berkeinginan menyatukan berbagai denominasi yang ada di Indonesia (Lutheran, Mennonite, dan gereja Reformeerd Belanda) yang berhasil direalisasi pada tahun 1835 dengan pembentukan *Indische Kerk* yang mempunyai pengakuan iman sendiri (Partonadi, 2001:32). Di Indonesia, pengurus *Indische Kerk (Bestuur Over de Protestansche Kerk in Nederladsch-Indie)* dibentuk untuk menangani segala hal yang berkaitan dengan gereja dan pekabaran Injil, namun wewenang mereka sangat terbatas. Keputusan akhir tetap di tangan pemerintah. Karena keuangan *Indische Kerk* juga sangat tergantung pada pemerintah, seperti halnya para pendeta di masa VOC, gereja tidak mempunyai kebebasan dalam melaksanakan tugas gerejani, khususnya pekabaran Injil.

Meski demikian, di beberapa tempat kekakuan hubungan gereja dengan jemaat tidak terjadi. Misalnya *Indische Kerk* di Purwareja (Bagelen, Banyumas) yang mempunyai hubungan istimewa dengan jemaat Kristen pribumi di daerah sekitarnya, yang dikenal sebagai "jemaat Sadrach". Karena tidak mempunyai pendeta sendiri,

pendeta datang dari Semarang secara teratur untuk melayani jemaat. Setelah tahun 1857, Purwareja menjadi "pos kebaktian" untuk Karesidenan Bagelen dan Banyumas (Mooij, 1925: 42). Sebuah gereja didirikan pada tahun 1891, sebagian besar anggotanya adalah orang-orang Belanda. Seperti *Indische Kerk* lainnya, umumnya gereja kurang menaruh perhatian pada kristenisasi rakyat pribumi. Namun yang menarik adalah bahwa beberapa anggotanya terlibat aktif dalam pekabaran Injil atas inisiatif mereka sendiri. Misalnya, C. P. Steven-Philips yang aktif mengadakan pembinaan kelompok-kelompok kecil Kristen Jawa di rumahnya.

Selain oleh *Indische Kerk* dan lembaga *zending*, pekabaran Injil juga dilakukan melalui penginjil awam. Sebelum kedatangan lembaga *zending*, sudah ada komunitas-komunitas kecil Kristen Jawa. Mereka lahir sebagai "karya" pensiunan Belanda yang menetap dan memiliki perkebunan di Jawa Tengah. Komunitas kecil Kristen Jawa ini adalah para pekerja perkebunan, yang kepada mereka diajarkan kedisplinan, kesehatan dan moralitas, yang semua itu tujuannya adalah untuk membuat orang Jawa menjadi "beradab". Dalam proses itulah iman Kristen diperkenalkan. Jemaat Kristen Jawa yang terbentuk ini kemudian menjadi "gereja rumah" (Partonadi, 2001:47). Beberapa orang awam Belanda yang berperan dalam terbentuknya jemaat-jemaat Kristen Jawa seperti ini antara lain F. L. Anthing (1820-83, di Batavia dikenal dengan "Jemaat Kristen Pribumi Anthing"), C. P. Stevens-Philips (1824-76, di Purwareja), J. C. Philips-van Oostrom (1815-77, di Purwareja), E. J. de Wildt-Le Jolle (1824-1906, di Wanareja), dan Tunggul Wulung (1800-85, di Jawa Timur; ia adalah seorang Jawa yang mempunyai hubungan baik dengan pendeta-pendeta *Indische Kerk*).

Pada abad ke-19 jemaat Kristen di Jawa menyebar ke daerah kantong-kantong di antara lingkungan Muslim:

- *Indische Kerk* bersifat "kebaratan". Jemaatnya adalah sejumlah kecil orang-orang Belanda dan Indonesia dari luar Jawa, yang bekerja d pemerintahan atau di perkebunan.
- Jemaat-jemaat yang dibentuk oleh organisasi pekabaran Injil yang eksklusif. Dengan penekanan pada pengajaran yang murni mereka menciptakan jemaat Kristen yang memiliki pengakuan iman tertentu sesuai dengan denominasinya.

Secara implisit mencerminkan pemisahan dari budaya pribumi. Karenanya jumlahnya sedikit dan tidak simpatik.

- Jemaat yang didirikan oleh orang-orang awam dan penginjil Jawa. Mereka mendorong orang Jawa tetap menjadi bagian dari budaya dan masyarakat mereka (menjadi Kristen tidak perlu menjadi Belanda)

Di masa Hindia Belanda (abad 19), secara sederhana dapat dikatakan bahwa ada tiga macam gereja Protestan, yaitu:

1. Gereja negara: gereja yang berhubungan erat dengan negara. Pemerintah Hindia Belanda, yang mengambil alih tugas-tugas VOC meneruskan kebijaksanaan VOC terhadap gereja. Gereja Protestan Indonesia *(Indische Kerk)* dijadikan gereja-negara. Artinya, seluruh biaya pengelolaan dan penyelenggaraan organisasi gereja ditanggung oleh negara, badan pengurus, pendeta, bahkan anggota majelis jemaatnya diangkat oleh pemerintah. Dalam pelaksanaannya, memang pemeliharaan jemaat Kristen pada masa pemerintah Hindia Belanda lebih baik daripada masa VOC. Untuk pemenuhan kebutuhan pendetanya untuk melayani kota-kota besar (umumnya pendeta GPI adalah orang-orang Eropa), diangkat orang-orang Eropa lain yang pendidikannya kurang tinggi untuk dijadikan pendeta-pembantu. Para pendeta-pembantu bekerja di bawah pengawasan pendeta.
2. gereja rakyat: kebanyakan anggotanya adalah penduduk salah satu daerah, merupakan gereja hasil pekerjaan *zending*. Tumbuhnya gereja seperti ini berkaitan dengan pekerjaan *zending*/misi di daerah pelosok yang tidak menjadi perhatian VOC.
3. gereja minoritas: hanya sebagian kecil penduduk daerahnya menjadi anggota gereja, hasil pekerjaan *zending* juga

Kegiatan misi Katolik yang dibangun oleh Portugis dan Spanyol sejak 1600-an hingga 1800-an praktis hancur selama VOC. Baru pada awal abad ke-19 dapat dikatakan kebebasan beragama mulai hidup Semua ini berkaitan dengan perubahan Republik Bataaf *(Bataafsch Republiek)* menjadi Kerajaan Belanda atas perintah Kaisar Napoleon. H. W. Daendels yang dikirim sebagai Gubernur Jenderal di Hindia Belanda diberi perintah agar mengusahakan semua kelompok bisa bebas mengekspresikan keyakinan iman mereka dalam kebebasan beragama (Boelaars, 2005: 71). Dengan demikian, baik Katolik maupun Protestan (Calvinis) bisa berkembang.

Dalam pelaksanaannya ternyata mandeg karena pemerintah Hindia Belanda telah menetapkan bahwa setiap kegiatan gereja/pastoral harus dengan ijin pemerintah. Beberapa imam Katolik ditolak kedatangannya karena tidak memiliki ijin dari pemerintah. Selain itu, juga ada larangan bagi dua lembaga misi bekerja di satu wilayah yang sama (Artikel 123). Dalam situasi seperti ini sangat jelas kerugian yang dialami pihak gereja Katolik. Secara perlahan para pekerja misi berkurang jumlahnya, dan akhirnya tercatat bahwa pada tahun 1847 tidak ada seorang imam Katolik satu pun di Hindia Belanda (Boelaars 2005: 72-76).

Pekerjaan misi dapat dikatakan mulai berlangsung dengan lebih baik sejak 1850. Sejak tahun 1848 ada Vikaris Apostolik baru, yaitu Mgr. P. M. Vrancken dan ada 5 orang diosesan baru; serta ada 4 paroki yaitu di Batavia, Semarang, Surabaya, dan Padang. Yang menarik saat itu adalah, pelayanan yang tadinya "hanya" untuk orang-orang barat mulai bertambah ke orang-orang timur asing dan pribumi. "Stasi" pertama di antara kalangan penduduk non-Eropa dibuka di antara buruh-buruh tambang Cina di Pulau Bangka pada tahun 1853, tepatnya di Sungaiselan. Di antara mereka adalah orang-orang Katolik berasal dari Cina. Di kalangan orang Batak Tapanuli, upaya Pastor De Hesselle yang bekerja pada tahun 1854 tidak berlanjut karena setelah kematiannya Vikaris Apostolik tidak menyediakan pengganti. Situasi seperti ini sering terjadi di daerah kerja misi Katolik. Vrancken prihatin dengan keadaan seperti ini dan berpikir untuk membuat semacam seminari di Hindia Belanda. Namun ia menyadari bahwa diperlukan tenaga bantu. Pada tahun 1858 ia menghubungi Sarikat Yesus yang bersedia bekerja di Hindia Belanda, dan pada tahun 1859 tiba beberapa Yesuit. Pada tahun 1893 seluruh karya klerus diosesan diambil alih oleh Sarikat Yesus. Secara berangsur-angsur beberapa stasi bisa dibuka di daerah, seperti di Larantuka, Flores (1860), Medan (1878), Kotaraja, Aceh (1882), Tanjungsakti, Pasemah (1889), Singkawang (1885), Atapupu, Flores (1883), Cirebon (1878), Magelang (1889), Bogor (1889), dan Madiun (1897). Selain para Yesuit, juga bekerja para Suster Ursulin (1856) dan Suster Fransiskanes dari Heijthuizen (1869); keduanya bekerja di pulau Jawa (Boelaars 2005: 77-81).

5. 7. Kekristenan Indonesia

Pada akhirnya slogan yang mengatakan "menjadi Kristen sama dengan menjadi Belanda" tidaklah benar. Para misionaris dan *zendeling* yang bekerja di pedalaman membuktikan bahwa pendekatan budaya sangat bermanfaat dalam menyampaikan Injil. Upaya yang dilakukan Fransiscus Xaverius di Maluku membuktikan bahwa penggembalaan dalam bahasa penduduk pribumi sangat membantu. Demikian pula menerjemahkan bagian-bagian dari Alkitab ke dalam bahasa Melayu sangat membantu pekerjaan para misionaris dan *zendeling*, seperti yang dilakukan oleh Cornelis Ruyl yang menerjemahkan Injil Matius ke dalam bahasa Belanda-Melayu pada tahun 1629. Melchior Leijdecker yang juga seorang guru merangkap pendeta agama Protestan di Batavia, menyelesaikan terjemahan pertama Alkitab (utuh) ke dalam bahasa Melayu pada abad ke-17, namun teks ini baru diterbitkan pada tahun 1731-1733 di Amsterdam (Lombard, 1996: 95).

RISÂLET RASÚL PAWLUS

kapada 'awrang

RAWMÂ.

FATSAL JANG PERTÂMA.

1 PAwlus fa'awrang hamba Sîsáj 'Elmesîh, Rasûl jang terdoná, jang terfaküw 'ákan memberfta 'Jndjil 'Allah,

2 (Jang dihûlu telâh dedjandjinja 'awleh Nabij p nja, didálam Súrat p an jang Budus.)

3 'Ákan 'Ánakhnja lâkij (jang fudah djâdi deri pada benîh Da'ûd 'átas perîj dáging:

4 Jang telâh deiantûkan 'Ánakh 'Allah dengan kawâsa 'átas perîj Rûhu-'itakdîs, deri pada kebangkitan deri 'mátra 'awrang mâti p,) jasnij Sîsáj 'Elmesîh Tûhan kámij,

5 (Jang 'awlehnja kámij fudah menjambot nikmat dan 'resûl kapada kabâdi'an 'imân di'antâra fakalijen Chalâjâh, 'awleh kârana namánja.

6 'Antára tijâpa kámu 'foi lâgi 'ada, hoj 'awrang terdoná 'awleh Sîsáj 'Elmesîh.)

7 Kapada fakalijen 'awrang jang 'ada di-Rawmâ, Ihabib p 'Allah, watij p jang terdoná: 'adálah kirúnja nikmat pada kámu dán fulâm deri pada 'Allah Bápa kámij, dán deri pada mâhl Tûhan Sîsáj 'Elmesîh.

8 Pertáma pawn 'áku meg'ûcap fjukûr pada 'Ihaliku 'awleh Sîsáj 'Elmesîh deri kârana fumowa kámu, felâh 'imân kámu dechabarkan pada figanâp dunjâ.

9 Kârana 'Allah 'adâ fjakâku, pada fijápa 'áku berbowat sibâdet dengan râlliku, dálam chuthâ at 'Ndjil 'Ánakhnja lâkij p, bagimána tijâda dengan kaputûsan 'áku berkenâng p an 'ákan kámu:

10 Sambil minta dogâ pada fedahlia wakhtu dálam fombalijang p ku, kâluw p mudah p an bârang kâja fonâng jang pâtut deberikan padáku 'awleh kahendakh 'Allah 'ákan dátang kapada kámu.

11 Kârana 'áku rindûw dendam melihat kámu, fopâja 'áku membolehgi pada kámu bârang karunjâ rolhâni, jâgar fopâja kâmu 'fni detatâpij:

12 'Jja 'fu 'artinja, 'ákan forta dehiberkan di'antâra kámu 'awleh 'imân 'antâra máliig p kámij, bâjik 'fuisamu, bâjik 'imânku.

13 Tetâpi bûkan 'áku kahendâkij kámu tijâda meg'âtahuwij, hej sâdâra p lâkip, bahawa bahanja kâli 'áku fudah bernujat dâtang kapada kámu ('âdapawn fampej fakârang 'áku fudah detagahkan) fopâja lâgi 'áku ber'awleh bârang fâjidah di'antâra kámu, feperti lâgi di'antâra Chalâjâh lâjin p.

14 Bâjik pada 'awrang Jûnânij, bâjik pada 'awrang zâlim, bâjik pada 'awrang djâhil, 'áku 'ada fa'awrang pedjidtang.

15 Sahingga maka bârang jang 'ákan dâku, 'itûlah fudîia 'ákan memberfta lâgi 'Jndjil pada kámu jang di-Rawmâ.

16 Kârana tijâda 'áku bermâtuw 'ákan 'Jndjil 'Elmesîh: kârana 'itu

Foto 36: Terjemahan surat Paulus ke dalam Bahasa Melayu, abad ke 16-17 (Sumber: Van der End, 1988)

Di sisi lain inkulturasi juga terjadi. Dalam masyarakat tradisional Indonesia, adat merupakan hal yang utama. Pada proses kristenisasi, adat setempat berkonfrontasi dengan kritikan Injili. Dalam upaya menyelaraskan kedua hal tersebut, di masa kolonial diberlakukan sistem hukum rangkap sehingga hukum adat dipertahankan dalam lingkaran budayanya; hukum adat merupakan sumber kebijakan hukum. Bagi Gereja tidak demikian halnya. Baik *zending* Protestan maupun misi Katolik tidak langsung memperhatikan aspek-aspek yuridis adat tetapi lebih memperhatikan adat istiadat serta kebiasaan yang menentukan hidup. Dalam prakteknya, kebiasaan adat yang sering bertentangan dengan visi kristiani adalah dalam hal (a) pemberian nama dan kelahiran, (b) pernikahan, perceraian, dan poligami, (c) kematian dan pemakaman, serta (d) nafkah hidup.

Terhadap keempat hal tersebut, sikap gereja Katolik adalah (a) tidak menolak, sepanjang kegiatan telah menjadi profan, (b) menolak atau melarang, diilhami sihir atau perdukunan, dan (c) menyesuaikan.

Secara keimanan Kristen Indonesia tentunya tidak berbeda. Hal yang terlihat beda adalah dalam pengekspresian tata ibadah serta arsitektur bangunan gereja. Di beberapa tempat, bangunan gereja--khususnya gereja-gereja Protestan--dibangun lebih mengikuti bentuk-bentuk bangunan tradisional. Hal ini agak berbeda dengan gereja Katolik, terutama yang berada di kota-kota besar, yang sedikit banyak masih mencerminkan gaya arsitektur Eropa atau *Indische Stijl*. Ada beberapa perkecualian, misalnya Gereja Ganjuran ("Candi" Hati Kudus Tuhan Yesus, dibangun tahun 1925) di Bantul, Yogyakarta, yang sangat kental nuasa ke-Jawa-annya.

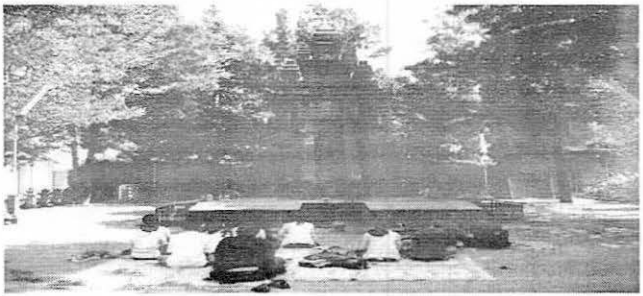


Foto 37: Gereja "hati Kudus Tuhan Yesus", Ganjuran, Bantul-Yogjakarta

Foto 38: Arca yang menggambarkan Yesus di Gereja "Hati Kudus Tuhan Yesus", Ganjuran

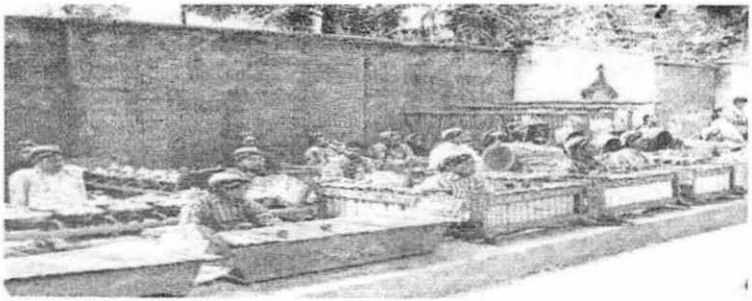


Foto 39: Gamelan untuk mengiringi Kidung Jemaat di Gereja "Hati Kudus Yesus Kristus", Ganjuran, Bantul, Yogyakarta

BAB 6
PERKEMBANGAN HINDU DHARMA ABAD KE 15-16 DAN PENGARUHNYA HINGGA ABAD KE-20

6. 1. Pendahuluan

Perkembangan agama Hindu (*Hindu Dharma*) di Bali pada dasarnya terkait erat dengan persebaran kebudayaan India di Nusantara yang diperkirakan masuk pada awal tarikh Masehi (Soekmono, 1991: 7; Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto II, 1993). Makin kuatnya pengaruh kebudayaan Hindu tersebut ditengarai oleh adanya perubahan pola pikir mereka dari tradisi *keniraksaraan* (*orality*) ke *keberaksaraan* (*litracy*), yang memungkinkan masyarakat tersebut menorehkan "lembaran sejarah" selaras dengan tingkat peradabannya.

Tulisan ini mencoba menyingkapkan rentangan kala-historis yang sangat penting dari perkembangan agama Hindu pada masa Bali Pertengahan (Bali Klasik), karena pada abad ke 15-16 Gelgel yang diperintah raja Dalĕm Sri Waturenggong mencapai zaman "kejayaan". Pada masa ini pula hidup seorang pendeta sekaligus sebagai *rakawi* yakni Mpu Nirartha yang hijrah dari Majapahit dan tinggal di Gelgel menjadi *purohita*, pendeta istana (Berg, 1985: 29). Ia diduga memainkan peran yang sangat besar dan telah melakukan

"pembaharuan" terhadap aspek-aspek agama Hindu. Di samping Mpu Nirartha, pada masa itu di Gelgel juga hidup seorang pendeta Buddha yang bernama Danghyang Astapaka (Kanta, 1983: 30). Pada masa inilah kehidupan keagamaan, yang dikenal sebagai *agama Tirtha* dan kemudian disebut dengan Hindu Dharma atau agama Hindu berkembang relatif kondusif, sebagaimana dapat dilihat dari tinggalan berupa: (a) konsepsi teologis dan sistem nilai keagamaan, (b) tatanan sosio-religius, dan (c) tinggalan keagamaan berupa budaya materi (*tangible*), seperti: pura, arca, *patirthan*, atau *pasraman* (pertapaan). Oleh karena itu, pertumbuhan dan perkembangan agama Hindu pada abad ke15-16 dari zaman keemasan Gelgel ini sangat menarik untuk diungkap terkait dengan pola perwarisan nilai-nilai ajaran dan pemikiran keagamaan tersebut dalam dinamika sosio-religius masyarakat Hindu Bali hingga abad ke-20 ini.

Akan tetapi patut disadari bahwa bahan-bahan tertulis dari masa tersebut sangat terbatas dan sulit didapatkan. Melalui catatan historis dari masa pemerintahan Dalĕm Waturenggong di Gelgel, ternyata tidak ditemukan adanya bukti-bukti berupa prasasti yang dikeluarkan. Secara filologis bahwa ada kemungkinan sejak zaman Gelgel bahan tulisan berupa *lontar* mulai berkembang dan digunakan meluas selaras dengan tradisi keberaksaraan (*literacy*) mereka, yakni semakin signifikan pengaruh teks-teks panjang dari susastra Jawa Kuna; di sisi lain mungkin juga penggunaan lempengan tembaga atau emas yang semakin terbatas.

Kesulitan tersebut ternyata dialami dalam kajian terdahulu, seperti dikemukakan oleh Hans Hägerdal (1995: 111), Ida Bagus Sidemen (2000: 2) sehingga ia pun mengandalkan pemahaman *historical mindedness* (rasa hayat sejarah) untuk menjelaskan keterkaitan "Danghyang Nirartha dan Kewangsaan di Bali" yang diduga (penataannya) berawal dari zaman Gelgel (abad ke 14-15). Untuk mengatasi masalah tersebut, dalam tulisan ini--sebagaimana telah ditempuh Hägerdal (1995) juga Sidemen (2000)--interpretasi terhadap pertumbuhan dan perkembangan agama Hindu pada masa tersebut pun didasarkan pada bahan-bahan tertulis (teks) yang tergolong *genre babad* (historigrafi tradisional) yang diperkirakan berasal dari abad ke-18 dan 19, antara lain: *Kidung Pamañcangah* (Berg, 1929), *Babad Dalĕm* (Putra, 1991), *Dwijendra Tattwa* (Agastia, 1993), *Babad Pasĕk*

(Sugriwa, 1990), *Bisama Para Leluhur Pasĕk* (Soebandi, 1991), dan *Kakawin Usana Bāli Mayāntaka Carita* (Kusuma, 1998).

6. 2. Gambaran Sosio-Religius pada Awal Zaman Gelgel

Setelah raja Bali Kuna terakhir Astāsura Ratna Bhumi Bantĕn wafat pada tahun 1343 dalam sebuah peperangan besar di Bedahulu melawan pasukan Majapahit di bawah pimpinan patih Gajah Mada, masyarakat Hindu Dharma pun mulai menorehkan lembaran sejarah "baru" serta-merta dengan berbagai perubahan dan "pembaharuan" dalam kehidupan politik, sosial dan religius. Masuknya wangsa (dinasti) Kêpakisan (pakis = paku; dalam kekuasaan Jawa-Islam dikenal pula nama seperti Paku-bhuwana, Paku-alam) dalam sejarah pemerintahan raja-raja Bali secara sosio-politis merupakan masa "Jawanisasi" atau "Majapahitisasi" masyarakat Bali Kuna, baik berkenaan dengan sistem pemikiran, tatanan sosial maupun tata upacara keagamaan.

Raja Bali yang baru sebagai pengganti raja Astāsura yang dipersiapkan oleh Gajah Mada, seorang raja yang memegang teguh "cita-cita" kesatuan Nusantara dari Majapahit, sekaligus seseorang yang paham di bidang keagamaan. Pada masa Bali Kuna, kitab keagamaan dan pemerintahan yang diacu adalah *Uttara-Widhibalawan* dan *Rajawacana* atau *Rajaniti* (Poesponegero dan Nugroho Notosusanto, 1993: 305-6). Raja yang dimaksud adalah Sri Krĕsna Kepakisan, yang mulai bertahta tahun 1350-1380 dengan istana di Samprangan (Tim Penyusun, 1980: 57), sedangkan dalam *Babad Dalĕm* disebutkan tahun 1352 (Putra, 1991: 10). Ia adalah keturunan (cucu) dari Mpu Kepakisan seorang keluarga brahmana dari Kadiri, yang juga masih keturunan dari wangsa Isana seperti digambarkan dalam oleh Berg (1985: 145-146). Oleh karena itu, Krêsna Kepakisan mengalami perubahan status "Warna", yakni dari *Brahmana* menjadi *Ksatriya*, sehingga ia pun menurukan wangsa "Ksatriya Dalĕm" di Bali (*Dalĕm* = "Dalam" karena Brahmana dipandang berada pada "lingkaran paling dalam" dari sistem *Warna*). Hal ini sangat lazim terjadi sesuai dengan konsep *'Warna"* dalam Veda, dan seorang keturunan Brahmana yang di-*abhiseka* menjadi raja dipandang sesuai dengan konsep *"Raja-Rsi"*, sehingga ia bergelar raja *Dalĕm* (Kêtut) Krêsna Kepakisan.

Pada masa pemerintahan Dalêm (Kĕtut) Krêsna Kêpakisan pemberontakan dari masyarakat Bali Kuna (*Bali Agă*), antara lain: Batur, Campaga, Abang, Pinggan, Muntig, Pludu, Cintamani, Serahi, Manikliyu, Bonyoh, Katung, Culik, Tista, Margatiga, dan Garbawana terhadap penguasa "Bali-Majapahit" tak dapat dipadamkan (Putra, 1991: 12). Bahkan setelah digantikan oleh Dalêm Agra Samprangan (tahun 1380) yang juga dikenal dengan nama *Dalĕm (H)ile* (karena teramat suka bersolek), kehidupan sosial dan keagamaan di Bali terus merosot karena ia melalaikan kewajiban sebagai raja (Putra, 1991: 18). Rakyat Bali mengharapkan Ida I Dewa Tarukan (adik Dalĕm Agra Sampangan) menggantikannya, tetapi ia sudah cukup puas hidup kaya raya, dan kemudian mendirikan puri di Pulasari dengan nama Dalĕm Tarukan (bekas purinya sekarang disebut Pura Dalĕm Taruk). Oleh karena itu Bandesa Kubon Tubuh atau Kriyan Klapodyana bersama Ida I Dewa Tarukan memohon kepada Ida I Dewa Kĕtut Angulĕsir untuk berkenan naik tahta menjadi raja Bali. Ida I Dewa Kêtut Angulĕsir pun menyetujuinya, dan keraton dipindahkan ke Gelgel (daerah Klungkung sekarang) pada tahun 1383 dengan nama Sweca Lingharsa Pura dan baginda bergelar Dalĕm Kĕtut Smara Kĕpakisan (Putra, 1991: 20).

Dipilihnya Gelgel sebagai keraton yang baru rupanya didasarkan atas beberapa pertimbangan, yaitu: (1) pada masa itu di Gelgel telah berkembang *pasraman* (komunitas religius, semacam *pesantren* dalam Islam) dari pandhita Siwa dan Buddha yang dirintis oleh Mpu Dwijaksara yang kemudian bergelar Ki Patih Wulung karena ia diangkat menjadi "Raja-Patih" (wakil raja) antara tahun 1343-1350 oleh Gajah Mada atas nama pemerinah Majapahit, dan (2) untuk menghindari agar tidak terjadi konflik dengan Dalĕm Agra Samprangan, dan Gelgel lebih strategis untuk mengkoordinasikan kegiatan pemerintahan karena sebagian besar ksatriya-ksatriya "Aryeng Majapahit" telah bertempat tinggal di daerah ini (Manik Mas dan Djoni Gingsir, 1996: 64-65).

Pada masa pemerintahan Dalĕm Kĕtut Smara Kĕpakisan di Gelgel (tahun 1380-1460), terlihat adanya berbagai kemajuan dalam kehidupan enonomi, politik, dan sosial-religius (Tim Penyusun, 1980: 58-60; Kanta, 27-29); dan pada masa ini Majapahit masih dalam puncak kejayaannya di bawah pemerintahan raja Hayam Wuruk (1350-1389) dengan didampingi patih *Amangkubhumi* Gajah Mada (Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, 1993: 435-39). Pura

Babaturan Panganggih yang didirikan pada tahun 1267 oleh Mpu Dwijaksara untuk memuliakan Mpu Ghana pada masa Dalĕm Kĕtut Smara Kĕpakisan ditingkatkan statusnya menjadi Pura Kerajaan atau Penyungsungan Jagat dengan nama Pura Dasar Bhuwana Gelgel. Oleh karena itu, pura ini menjadi penyunsungan pusat warga, yaitu: *Maha Gotra Pasĕk Sanak Sapta Rsi,* warga *Ksatriya Dalĕm*, dan warga *Pande Wĕsi (Maha Smaya Warga Pande)*. Selanjutnya pada masa Dalĕm Waturenggong dikembangkan lagi menjadi penyungsungan warga *Brahmana* sehingga pura ini juga menjadi penyungsungan pusat *Catur Warga* (Soebandi, 1998: 16).

Dalam *Babad Dalĕm* disebutkan, bahwa setelah Dalêm Kêtut Smara Kêpakisan melakukan upacara Atitiwa Arjuna serta dilanjutkan dengan upacara *diksa* oleh Mpu Kayu Manis (seorang brahmana dari Kêling), ternyata usia baginda pun sudah relatif tua. Oleh karena itu pada tahun 1458, baginda telah menobatkan putranya Batur Enggong atau Sri Waturenggong sebagai Raja Muda, sehingga setelah baginda wafat pada tahun 1460 ia langsung dapat menggantikan sebagai raja Gelgel (Putra, 1991: 32).

Pada masa pemerintahan Dalĕm Sri Waturenggong (1460-1550) sebagai penerus wangsa Kĕpakisan, kerajaan Gelgel/Bali mencapai puncak "kejayaannya" dan baginda diibartkan laksana "Dewa Wisnu" (Putra, 1991: 40). Namun sebaliknya, pada masa itu kekuasaan Majapahit dalam pemerintahan raja Dyah Suryawikrama Girisawardhana yang naik tahta tahun 1456, justru semakin surut (Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, 1993: 448-51; Tim Penyusun 1980: 60-61; Suparta, 2003: 84, 96). Dalam *Babad Dalĕm* tanda-tanda kehancuran Majapahit yang telah memasuki masa Tri-yuga dan masyarakatnya telah dilputi oleh Tri Medha (loba, bingung, angkara murka) digambarkan ketika raja Bali Dalĕm Kĕtut Smara Kêpakisan menghadap baginda raja Hayam Wuruk di Majapahit (Putra, 1991: 30).

Dalĕm Sri Waturenggong terus memperluas kekuasannya dengan menyerang daerah di sekitarnya. Setelah mengalahkan Dalĕm Juru (raja Blambangan), maka wilayah Blambangan, Pugĕr, dan Pasuruhan pun menjadi kekuasaannya. Demikian juga dengan Nusa Pênida; dan pada tahun yang sama (1512) Sumbawa ditaklukkan, dan selanjutnya pada tahu 1520 Lombok pun dapat dikuasai (Putra, 1991:40; Tim Penyusun 1980: 61). Pada masa puncak kejayaan

Gelgel-seperti diceritakan dalam *Babad Dalĕm* (Putra, 1991: 34), *Dwijendra Tattwa* (Agastia 1992/1993: 56)--disebutkan tentang kedatangan seorang pendeta (yang berasal dari Majapahit) di Kapurancak pada tahun 1489 yang bernama Mpu Nirartha atau Danghyang Nirartha; dan karena ia terkenal sangat sakti, maka di Bali juga disebut "Pedanda Sakti Wawu Rauh".

Setelah beberapa lama di rumah Bandesa Mas ia dijemput oleh sekretaris keraton Ki Pangeran Dauh Bale Agung dan bertemu dengan Dalêm Sri Waturenggong di Pasraman Mpu Kuturan dahulu (di Padang). Akhirnya setelah Danghyang Nirartha berkenan menjadi *purohita*, pendeta istana di Gelgel, ia pun ditempatkan sebuah pasraman di Katyangan (Putra, 1991: 34); dan demikian Danghyang Nirartha mulai menjadi "guru rohani" untuk memberikan ajaran-ajaran keagamaan pada hari *Purnama* (*sukla paksa*) dan *Tilĕm* (*krĕsna paksa*) pada dua *Pasraman*, yakni di Mas dan Katyangan (Soebandi, 1998: 47).

Kedudukan Danghyang Nirartha sebagai *purohita* ("pendeta pribadi") di Gelgel secara sosio-religius semakin memperkokoh kekuasaan baginda dan sekaligus menambah wibawa "religius-magis" Dalĕm Sri Waturenggong, dan kedekatan hubungan pribadi *raja-pandhita* ini oleh Berg (1985: 29) disamakan dengan hubungan raja Erlangga dengan Mpu Bharada. Oleh karena itu, baginda tidak saja memiliki kekuasaan secara politik, tetapi ia juga memiliki daya "sakti" (yang dilandasi pengetahuan keagamaan mendalam). Ketika baginda mengeluarkan *bisama* (fatwa-fatwa), maka *bisama* tersebut tidak saja mengikat secara sosio-politis, tetapi yang lebih penting adalah secara religius-magis, seperti *bisama* yang dikeluarkan oleh Dalĕm Kĕtut Smara Kĕpakisan kepada Ki Pasĕk Gelgel berkenaan dengan kewajiban (*dharma*) keagamaan yang mesti ditaati dan tingkatan upacara kematian yang dapat dilakukan oleh keturunannya (Soebandi, 1991: 48-52).

Dalam zaman Gelgel inilah kehidupan sosial masyarakat Bali disebutkan sangat makmur dan aman, terlebih dalam kehidupan keagamaan mereka yang sangat kondusif. Dalĕm Sri Waturenggong memberikan perhatian yang cukup besar terhadap pemeliharaan dan pelaksanaan upacara keagamaan pada pura Catur Kahyangan yang diawrisi dari masa Bali Kuna, yaitu: Puira Besakih, Dasar Bhuwana Gelgel, Silayukti, dan Lempuyang (Manik Mas dan Djoni Gingsir, 1996:

132). Di samping itu, baginda juga cukup perhatian terhadap kewajiban pelaksanaan upacara bagi masyarakat Hindu Dharma sesuai dengan ikatan *desa Pakraman* masing-masing, terutama berkenaan dengan upacara pada *Pura Kahangan Tiga* sebagai media pemujaan *Tri Murti* sebagai *istadewata*, yakni: pura *Puseh* (Wisnu), pura *Dalĕm* (Śiwa), pura *Bale Agung* (Brahma) (Soebandi, 1981: 47; Wiana, 1993: 83).

Setelah Dalĕm Sri Waturenggong memerintah dan menikmati kehidupan duniawi dalam waktu cukup lama, ia pun memohon untuk *didiksa* kepada Danghyang Nirartha selaku gurunya (*Nabe*), tetapi dalam *padiksan* itu baginda tidak berkenan disetarakan dengan dewa (Putra 1991:41). Dalam *Dwijendra Tattwa* juga disebutkan bahwa keinginan baginda disampaikan setelah ia menyaksikan Danghyang Nirartha melakukan upacara *diksa* untuk putra-putranya di Mas (Agastia, 1992/1993: 78). Dalĕm Sri Waturenggong pun *moksa* pada tahun 1558, dan digantikan oleh Ida I Dewa Pĕmahyun (Dalĕm Bĕkung) yang sangat lemah--seperti diceritakan dalam *Babad Dalĕm*--kerajaan Gelgel pun mengalami kekacauan karena telah dirasuki oleh Tri Medha. Patih Agung Kriyan Batan Jĕruk bersama I Dewa Anggungan memberontak, meski dapat dipadamkan tetapi wibawa Gelgel makin surut. Pada tahun 1580 ia digantikan oleh adiknya Ida I Dewa Anom Sagêning (Dalĕm Sagĕning), tetapi tidak berhasil mengadakan perbaikan. Kemudian ia digantikan oleh putranya yang ke-2 Ida I Dewa Dimade (Dalĕm Dimade). Pada tahun 1686 Patih Agung Kriyan Agung Maruti berhasil melakukan pemberontakan, tetapi Gelgel dapat direbut kembali oleh Ida I Dewa Agung Jambe, dan keadaannya sudah hancur. Akhirnya sejak tahun 1686 keraton Gelgel pindah ke puri *Smarajaya*, Klungkung, ia pun menjadi raja pertama dengan gelar "Dewa Agung" (Putra, 1991:59-83; Kanta, 1983: 6). Dengan jatuhnya kerajaan Gelgel, maka terbentuklah kerajaan-kerajaan kecil yang berdaulat, tapi masih tetap menghormati kerajaan Klungkung, yaitu: Buleleng, Mĕngwi, Tabanan, Badung, Gianyar, Bangli, Karangasem, dan Jembrana (Kanta, 1983: 7): dan hal ini telah menimbulkan perubahan dalam berbagai aspek kehidupan sosio-religius masyarakat Bali, bahkan ketika kerajaan-kerajaan tersebut saling terlibat peperangan, Pura Bêsakih pun nasibnya kurang mendapat perhatian.

5. 3. Perkembangan Hindu Dharma pada Zaman Dalĕm Śri Waturenggong (Abad ke 15-16)

Dalam pemerintahan Dalĕm Sri Waturenggong (1460-1550) di Gelgel disebutkan bahwa ia berhasil membawa Bali mencapai kemajuan yang gemilang dalam bidang politik, sosial, ekonomi dan keamanan. Kemajuan tersebut--tentu saja--juga membawa kemajuan yang sangat maknawi terhadap perkembangan kehidupan rohani dan keagamaan masyarakat Hindu di Bali, yang secara garis besar terdiri atas golongan masyarakat *Bali Agă* dan *Bali-Majapahit* atau *Wong-Majapahit*, atau orang *Bali-Dataran* (Bagus, 1990: 286). Perkembangan dan "pembaharuan" agama Hindu Dharma yang terjadi pada zaman pemerintahan Dalĕm Sri Waturenggong di Gelgel ini--yang akan dibahas dalam uraian selanjutnya--dapat dilihat dari tiga aspek, yaitu: (1) konsepsi teologis dan sistem nilai keagamaan, (2) sistem tatanan sosio-religius, dan (3) tinggalan keagamaan berupa budaya-materi.

6.3.1 Konsepsi Teologis dan Sistem Nilai Keagamaan

6.3.1.1 Konsepsi Teologis: Pemujaan Tuhan Yang Esa

Melalui bukti-bukti pertulisan dari zaman Bali Kuna (abad ke 8-14), bahkan sampai awal abad ke-15 dapat disimak suatu gambaran, bahwa konsepsi teologis yang mengakar sangat kuat dalam masyarakat Hindu Dharma adalah pemujaan kepada dewa-dewi, baik yang bersumber dari pantheon India seperti yang disebutkan dalam *Veda* dan kitab-kitab *Purana* maupun nama "dewa-dewi" yang bersumber dari kepercayaan lokal, yang telah dikenal pada zaman pra-sejarah. Pemahaman dan penghayatan keagamaan tersebut berkembang dalam berbagai sekte keagamaan (lihat Goris, 1986), tetapi bersamaan dengan itu, pemujaan terhadap roh suci leluhur yang telah mengakar sejak zaman pra-sejarah juga tetap menjadi bagian integral dalam konsepsi teologis dan sistem nilai dan pemikiran keagamaan mereka.

Upaya secara teologis untuk "mensejajarkan" nama "dewa-dewi" lokal dengan dewa-dewi dari pantheon India dilakukan dengan cara menambahkan istilah *"bhatara"* (kata Sanskreta, *pelindung*), seperti Bhatara Da Tonta, Bhatara Bĕrutuk yang

dikenal dalam kepercayaan masyarakat desa Trunyan hingga kini. Istilah lokal yang lazim digunakan dalam hal ini adalah "Hyang", yang mempunyai koherensi makna dengan kata "dewa", seperti pada nama Hyang Api (dewa Agni), Hyang To Langkir (dewa Gunung Agung di Besakih). Ketika Mpu Kuturan (dari zaman Udayana, tahun 989-1017) mensistematisasikan dewa-dewi yang dipuja dalam berbagai sekte keagamaan yang berkembang di Bali ke dalam konsep Tri Murti, kata Hyang yang digunakan dalam konteks pura ka-Hyang-an Tiga, makna yang tercakup di dalamnya tetap setara dengan "dewa-dewi", tetapi secara bersamaan juga tetap digunakan untuk menyebut roh suci leluhur. Demikian halnya dengan kata *"bhatara"*; ketiga istilah di atas digunakan secara silih-berganti dengan acuan makna teologis yang berubah-ubah.

Kehidupan keagamaan masyarakat Hindu Dharma tersebut sampai dengan kehadiran Danghyang Nirartha di Bali, dalam naskah *Dwijendra Tattwa* (Agastia, 1992/1993) secara simbolis digambarkan dengan "pertemuan Nirartha dengan Naga, kemudian ia masuk ke dalam mulut Naga dan ia pun melihat bunga *padma* tetapi tidak ada sarinya". Ikon-metaforis dapat diinterpretasikan, bahwa kata *"Naga"* diasosiakan dengan Bali, dan *"bunga padma tanpa sari"* dapat diinterpretasikan tradisi keagamaan masyarakat Bali yang terpusat pada dewa-dewi tiada dilandasi dengan orientasi pemujaan kepada Tuhan Yang Esa. Oleh karena itu, Danghyang Nirartha setelah menjadi *purahita* di Gelgel, mulai mengenalkan konsep teologis dan pemikiran keagamaan yang "baru" yakni: pemujaan terhadap Tuhan Yang Tunggal, dalam manifestasi yang disebut Śiwa-Raditya (imanensi Śiwa dalam wujud Surya) melalui sarana (*palinggih*) *Padmasana*. Dalam kerangka pemikiran inilah kata Hyang mempunyai konotasi makna (yang mengacu pada) "Tuhan Yang Esa", yakni disebut Hyang Widhi sebagaimana dipahami masyarakat Hindu Dharma sekarang.

Pemujaan pada Hyang Widhi sebagai "Tuhan Yang Esa" yang bersifat "*Śunya*" dinyatakan dalam rupa (imanensi) Śiwa-Raditya. Dalam konsepsi teologis ini puncak pemujaan berpusat pada pranawa (aksara suci *"OM-kara"*) merupakan "saripati" pemikiran Danghyang Nirartha berkenaan dengan paham *Śiwa*

Siddhanta yang dianutnya. Menurut Goris (1986: 6) aspek-aspek ajaran *Śiwa Siddhanta* meliputi: *arca, mudra, mantra, kuta-mantra,* dan *pranawa.* Dalam ajaran *Śiwa Siddhanta* dinyatakan bahwa *Śiwa Tattwa*, yaitu Śiwa dengan segala manifestasi-Nya merupakan padanan dari hakikat Śiwa itu sendiri. *Jiwātman* atau *Śiwātman* seseorang dapat dibimbing untuk mencapai kesempurnaan agar terbebas dari *Samsara*, sehingga dapat bersatu kembali dengan asalnya *Śiwa Tertinggi*, yaitu *Paramasiwa* melalui pengetahuan *Jnanasiddhanta* (Soebadio, 1985: 93).

Śiwa dalam *Śiwa Purana* dikenal memiliki nama-rupa manifestasi yang disebut *"sahasra-nama"* (Suamba, 1999: 15) sehingga Śiwa disebutkan memiliki sifat "eka" dan "aneka". Dalam naskah *Bhuwana Kosa*, seperti dikemukakan Goris adalah naskah tertua yang berisi ajaran *Śiwa Siddhanta*. Dalam naskah ini disebutkan bahwa manifestasi Śiwa mewujud dalam semua unsur, antara lain: *Sarwa* bila di bumi, *Bhawa* bila di air, dan *Paśupati* bila pada api (Sura dalam Patera, 1997: 217).

Di samping itu, dalam naskah *Wrĕhaspati Tattwa* (1957: 37-39), disebutkan bahwa Siwa sesuai sifatnya dapat memiliki wujud *Sanghyang Tiga Wisesa* atau *Śiwa Tiga*, yaitu: *Siwa, Sadasiwa*, dan *Paramasiwa*. Dalam naskah ini juga disebutkan istilah *Padmasana* sebagai tempat pemujaan *Sadasiwa*. Dari keterangan tersebut dapat diketahui bahwa ada kemungkinan pemikiran Nirartha tentang *Padmasana* sebagai media pemujaan Hyang Widhi Yang Esa wujud imanensi *Śiwa-Raditya* mengacu pada naskah *Wrhaspati Tattwa*. Akan tetapi dalam *kakawin Nirartha Prakrĕta* yang merupakan karya pertama Mpu Nirartha yang ditulis pada tahun 1381 sewaktu berada di Kali Mas (Santoso, 1975: 88-89), pada bagian *manggala* dengan jelas Nirartha menyebut *Bhatara Paramartha* (Tuhan Yang Maha Tinggi) sebagai "istadewata".

Pemikiran teologis di atas rupanya menjadi landasan pemugaran lapik *Tĕpasana* (pada pelataran ke-2 atau utama pura Besakih) menjadi *Padma-Tiga* yang berfungsi sebagai media pemujaan *Sanghyang Śiwa-Tiga*; dan pemugaran tersebut diduga telah dilakukan pada zaman Dalĕm Waturenggong atas pertimbangan pemikiran Nirartha (Tim Penyusun, 1987: 11).

Pada zaman ini pula penataan pelataran pura Besakih diperluas dan disempurnakan (terdiri atas 7 *mandala*) sesuai konsep naskah *Bhuwana Kosa,* yang semakin "membumikan" hegemoni paham Siwaisme dalam sistem religi masyarakat Bali pada masa itu.

Menurut R.Goris (1974: 7), golongan paham keagamaan yang mempunyai pengaruhnya paling luas, antara lain, golongan *Śiwaisme* (dalam prasasti Bali Kuna disebut *Dang Acarya*), kemudian golongan *Buddhisme/Sogata* (dalam prasasti Bali Kuna disebut *Dang Upadhyaya*), dan golongan *Waisnawa (Bhujangga)*, sedangkan paham *Tantra* dapat masuk dan menjadi kesatuan dalam ketiga paham di atas. Hal ini dapat dilihat dari tinggalan arsitektur pura, yakni adanya candi, seperti candi bentar, candi kurung atau kori agung pada pura-pura di Bali. Kata Candi merupakan nama Durga dalam Sakta bahkan gerbang berupa candi digunakan dalam tatanan *palêbahan puri* (keraton) raja-raja Bali (Munandar, 2005).

Sampai pada abad ke-15, golongan penganut paham Śiwa (Śiwa Siddhanta atau *Śiwa-agama* yang kemudian sangat identik dengan agama Hindu Dharma menampakkan pengaruh yang semakin dominan di Bali, tetapi senantiasa berdampingan dengan paham Buddha secara harmonis; dan pengintegrasian secara religius-teologis (sinkretis) kedua paham ini diduga dilakukan oleh Danghyang Nirartha pada zaman Gelgel, terutama terkait dengan upacara *yadnya Eka-dasa-rudra* di pura Besakih, bahwa Pendeta Śiwa terkait dengan alam Atas (*Swahloka*), Pendeta Buddha terkait dengan alam Tengah (*Bhwahloka*), dan Bhujangga (*Vaisnawa*) terkait dengan alam Bawah (*Bhurloka*), ketiganya dikenal dengan *Tri Sadhaka.* Dalam hal ini ajaran Buddhisme telah menjadi satu-kesatuan sistem dengan ajaran *Śiwa Siddhanta*, demikian juga halnya dengan ajaran *Vaisnawa*.

Pelaksanaan upacara *Ekadasarudra* tersebut juga secara teologis dan sosio-religius melegitimasi Nirartha sebagai cikal-bakal *Brahmana Siwa* beserta keturunannya sebagai golongan *brahmana* yang mempunyai kedudukan paling tinggi, berikutnya adalah golongan *brahmana Buddha*, dan golongan *Vaisnawa* serta keturunan "*Warna*" *brahmana* yang telah ada di Bali sejak

zaman Bali Kuna ditempatkan sebagai kelompok ketiga. Akan tetapi kini, pemimpin upacara di pura Besakih bukan lagi hanya dari golongan *Tri Sadhaka*, melainkan telah berkembang (seiring atmosfir reformasi) menjadi *Sarwa Sadhaka*.

Berkenaan dengan penyempurnaan penataan pelataran *mandala* pura Bêsakih, konsep pemujaan roh suci leluhur juga diintegrasikan ke dalam sistem tersebut dengan pendirian *Pura Padharman* sebagai bagian yang tak terpisahkan. Pada bagian pelataran III dari pura Besakih ini yakni juga terdapat *palinggih Meru* bertingkat 11 untuk pemujaan Ida Ratu Mas(pahit) atau Ida Bhatara Gayatri (permaisuri Raden Wijaya), sebagai media pemujuaan roh suci leluhur raja Majapahit yang diduga didirikan pada zaman Waturenggong. Dalam *Babad Sukahĕt* disebutkan, bahwa ketika Dalĕm Sri Waturenggong selesai mengesahkan *Padharman* di Pura Besakih pada tahun 1543, ia pun menitahkan kepada semua rakyatnya untuk membuat arca, piagam masing-masing serta lembaran prasasti (Suarka, 1998: 5).

Tinggalan historis di atas membuktikan bahwa secara teologis-religius Dalĕm Sri Waturenggong mengadopsi tradisi pendirian *Padharman* pada masa Majapahit sebagai bangunan suci tempat di-*dharma*-kannya seorang tokoh lengkap dengan arca perwujudannya. Akan tetapi Pura Padharman dikompleks Pura Besakih (meskipun konsep teologisnya sama) pada kenyataanya memiliki perbedaan yang cukup maknawi, bahwa pada Pura Padharman tersebut tidak lazim lagi adanya arca perwujudan berupa tokoh tertentu, melainkan lebih bersifat simbolis. Hal inilah yang menjadi salah satu ciri mendasar perubahan konsep teologis Hindu pada masa Bali Pertengahan jika dibandingkan dengan masa Bali Kuna, ataupun dengan tradisi *padharman* di Majapahit.

Di samping itu, atas pertimbangan Nirartha, Sri Waturenggong pun menetapkan pura Besakih sebagai pusat upacara keagamaan *Ekadasarudra*--sebagai disebutkan dalam naskah *Raja Purana Besakih*--sejalan dengan berkembangnya konsepsi dan pemikiran (teologis) Parwatadewaraja, yakni Siwa sebagai "Dewa Gunung" pada zaman Majapahit (Supomo dalam Palguna, 1993: 11). Oleh karena itu, di samping menjadi pura kahyangan jagat, pada dasarnya adalah sebagai "Pura Gunung"

(*Giri*), sebab gunung--selain arah purwa (Timur)--masih tetap menjadi salah satu "kiblat" keagamaan sehingga gunung patut disucikan yang telah dikenal pada masa Bali Kuna atau Bali Agă.

6.3.1.2 "Kiblat": *Sagara-Giri* dan *Purwa-(Dăksina)*

Pada masa zaman Gelgel masyarakat Hindu di Bali ternyata mengenal dan berpegang pada dua "kiblat" keagamaan, yaitu: (a) Kaja-Kêlod atau "Gunung-Laut" yang dikenal dengan *Sagara-Giri*, dan (b) *Purwa-(Daksina)* atau Timur-(Selatan). Tetapi kedua "kiblat" pada dasarnya secara filosofis dilandasi oleh konsep tentang "hulu" ('kepala', tinggi, sakral) dan "hilir" ('kaki', rendah, profan). Danghyang Nirartha sangat menekankan, bahwa arah Timur (*Purwa*) merupakan arah yang sangat utama, seperti dikemukakan dalam salah satu karyanya yang berjudul *kakawin Usana Bali Mayāntaka Carita (UBMC), pupuh* XL,2. Hal ini terdapat pada salah satu kutipan berikut, "Demikian ujar Pĕmangku bergembira karena terkabul keinginannya, kemudian berdua dengan istrinya sama-sama bersemedi, memejamkan matanya memusatkan pikiran pada-Nya, menghadap ke arah Timur dengan khusuknya berkonsetrasi (Kusuma, 1998: 152).

Pengutamaan arah Timur sebagai "kiblat" dalam pemujaan rupanya dilandasi oleh konsep penjuru mata angin yang disebut Dewata Nawa Sangga yang bersumber dari paham Siwaisme. Hal ini ditegaskan oleh Danghyang Nirartha seperti diungkapkan dalam UBMC *pupuh* XXXVI,1, bahwa "Balai Timur panggungannya putih dari pualam" (Kusuma, 1998: 148). Dalam konsep Dewata Nawa Sangga, arah Timur warnanya Putih, dewanya Iswara, dan senjatanya Genta, sedangkan dewa Siwa sebagai yang tertinggi menempati arah Tengah; dan secara teologis terkait dengan 11 Rudra yang disebut *Ekadasa-Rudra* (Pudja, 1992: 26). Berdasarkan konsep tersebut Pura Bêsakih menjadi pusat untuk melakukan upacara *Ekadasarudra* karena merupakan "pertemuan" dari beberapa konsep "kiblat", yakni: Tengah, Gunung tertinggi, atau Timur bagi orang Bali barat.

Purwa (Timur) menjadi arah yang disakralkan atau diutamakan menurut Danghyang Nirartha karena merupakan

arah matahari terbit, dan secara semiotis, *purwa* juga bermakna "permulaan, depan, terkemuka, pertama-tama" (Zoetmulder, 1995: 887). Sebagai seorang yang menganut paham *Śiwa-Siddhanta* (Śiwa-agama), arah matahari terbit merupakan "kiblat" untuk melakukan pemujaan Surya Sewana yang dilakukan pertama-tama menjelang matahari terbit ditujukan kepada Siwa dalam perwujudan-Nya sebagai surya, seperti diuraikan dalam konsep Śiwa-Raditya di atas. Oleh karena itu, dalam prosesi upacara keagamaan, baik untuk menurunkan arca dewa selalu terkait dengan arah suci *Purwa* dan dilanjutkan dengan gerak berputar ke arah *Daksina* (Selatan atau bergerak ke arah kanan = 'kebenaran'), *Purwa-Daksina* (searah jarum jam) yang dimaknai sebagai tatanan keteraturan (*cosmos*), dan putaran sebaliknya bermakna kehancuran (*chaos*).

Meskipun demikian Danghyang Nirartha tetap memadukannya dengan konsep "kiblat" yang sudah mengakar secara kosmologis dalam sistem religi masyarakat Bali Agâ yang disebut "Kaja-Kĕlod", hanya kemudian istilahnya diperbaharui dengan "Sagara-Giri" serta pemahamannya menjadi Siwaistis. Karena konsep Sagara-Giri merupakan representasi dari simbol "Lingga-Yoni" (gunung = *lingga acala*, dan laut = *yoni*) yang abadi yang terkait dengan siklus harmonisasi makrokosmos dan mite kesuburan. Oleh karena itu Danghyang Nirartha melalui *Dharmayatra*--yang dalam *kakawin Hanyang Nirartha* disebut "*sagara-giri*--mengelilingi pulau Bali pada dasarnya sangat menekankan fungsi religius Pura Sagara dengan didirikannya pura di sekeliling pantai pulau Bali. Kini dalam kaitannya dengan upacara *Pitra Yadnya* misalnya, upacara *Sagara-Giri* menjadi bagian yang tidak terpisahkan. Kedua "arah suci" tersebut tidak saja penting dalam persembahyangan, tetapi juga diacu dan dihayati dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Bali.

6.3.1.3 Tokoh-Tokoh Keagamaan dan Ajaran-ajarannya

Pada zaman Gelgel, seperti disebutkan dalam *Babad Dalĕm* (Putra, 1991: 34, 42), ada dua tokoh keagamaan yang sangat berpengaruh, yaitu: Danghyang Nirartha dari golongan pendeta Śiwa sebagai *purohita* yang berasrama di Katyangan,

Gelgel dan Danghyang Asthapaka dari golongan pendeta Buddha yang berasrama di Kayumas atau Budha Kêling, Karangasem. Akan tetapi sebelumnya yakni pada masa pemerintahan Dalĕm Smara Kêpakisan, ia juga pernah mengundang Brahmana ke daerah Kĕling (mungkin yang dimaksud Wana Kêling, Madura) yang bernama Mpu Kayu Manis untuk memimpin upacara Atitiwa Arjuna di Pura Besakih (Putra, 1991: 31). Tokoh yang dimaksud Mpu Kayu Manis ini mungkin adalah Mpu Kanaka, yang tinggal di Wana Kĕling, Madura, dan ia adalah kakak Danghyang Asthapaka putra Mpu Angsoka (pendeta Buddha). Menurut Soebandi (1998: 24) Mpu Kanaka (jika benar nama lainnya Mpu Kayu Manis) diundang ke Gelgel dalam rangka upacara penobatan Dalĕm Smara Kĕpakisan pada tahun 1380. Selanjutnya pada zaman Waturenggong, Danghyang Asthapaka pergi ke Bali dan tinggal di Pasraman Kayu Mas bekas pasraman Mpu Kanaka dahulu, dan hingga kini tempat tersebut bernama Desa Buddha Kĕling yang identik dengan sejarah dan asal-usul warga Brahmana Buddha di Bali (Soebandi, 1998: 27).

Akan tetapi dalam *Bhuwana Tattwa Maharsi Markandya* disebutkan bahwa pada masa pemerintahan Dalĕm Sri Waturenggong di Gelgel selain kedua golongan pendeta di atas, tokoh *Waisnawa* yang bernama Ida Bhujangga Guru (Ginarsa, 1979: 29). Ketiga golongan pendeta ini disebut Sang Trini, yang juga mengandung makna teologis, yang dinyatakan: "*Sang Trini ngaran Sang Brahmanawangsa, Sang Boddhapaksa, mwah katrini Sang Bujangga. Ika ingaranan Sang Trini mwah Tri Lingga. Sang Brahmana ngaran Siwa, Sang Boddhapaksa ngaran Sadasiwa, mwah Sang Bhujangga Waisnawa ngaran Paramasiwa. (....) Sang Bhujangga Waisnama tan kĕneng cuntaka, apan sira mraga suku mwang cĕcĕk, wĕnang Nyiwa-Boddha*" (Ginarsa, 1979: 16).

Di antara ketiga golongan pendeta tersebut, Danghyang Nirartha yang mempunyai pengaruh paling luas, karena di samping sebagai pendeta istana, ia juga seorang *kawi-sastra* yang menulis sejumlah karya sastra-keagamaan, dan sebagian besar karya-karyanya masih tetap diacu dan diapresiasi hingga kini. Adapun karya-karya yang dimaksud, antara lain: *kidung*

Sarakusuma, kidung Sebun Bangkung, kidung Aji Pangukiran, Ampik, kakawin Hañang Nirartha, Bratisasana,, Dharma Pitutur, Dharma Putus, Dharma Śunya, Ewer, Gugutuk Menur, Lĕgarang, Mahisa Langit, Mahisa Mĕgat Kung, Mayadanawantaka, Śiwasasana, Twan Sumeru, Wasisthasraya, Wilĕt Dĕmung Sawit, dan *Mareka* (Rubinstein, 2000: 236). Muridnya yang bernama Pangeran Dauh Bale Agung, ternyata juga menjadi pengarang yang cukup produktif, yang menulis antara lain: *Rareng Canggu, Wilet Mayura, Wukir Padelengen, Sagara Gunung, Karas Nagara, Jagul Tuwa,* dan *Anting-Anting Timah.* Demikian pula halnya dengan Ida Ender atau Padanda Sakti Telaga (putra Nirartha), yang produktif mengarang, antara lain: *Kidung Ranggawuni, Caruk Amrĕtamasa, Amurwa Tĕmbang, Patol, Wilĕt Sih tan Pĕgat, Saha Wiji, Rareng Taman, Rare Kandura, Kĕbo Dungkul, Kakaseng Tĕpas, Duh tan Sipi Ngong Tibra Sukskang Huyung* (ditulis bersama adiknya Ida Bukcabe), *Kidung Coak, dan Mantri Kele* (Putra, 2000: 100-104).

Dalam karya-karyanya inilah Danghyang Nirartha secara mendalam mengungkapkan ajaran-ajaran dan pemikiran keagamaannya yang dilandasi paham Siwaisme, baik ditujukan pada para muridnya, seperti: Pangeran Dauh Bale Agung, Bandesa Mas, Dalĕm Waturenggong dan semua putra-putrinya maupun masyarakat Hindu secara luas. Ajaran-ajaran dan pemikiran keagamaan yang disampaikan Danghyang Nirartha melalui karya-karyanya, antara lain: (a) pemujaan "Tuhan Yang Esa" yang disebut Siwa, (b) etika religius dan disiplin diri (*dharma*) kepandhitaan, dan (c) *Karma-Jnana Marga* dan spekulasi *kalĕpasan* untuk mencapai *moksa* .

Konsepsi teologis Danghyang Nirartha tentang pemujaan "Tuhan Yang Esa" dikemukakan dalam naskah *Śiwa Sasana* (Pudja, 1979: 52-53). Secara terminologis, Tuhan disebut *Pati*, jiwa disebut *Pasu*, dan benda-materi disebut *Pasa*. Tuhan (*Pati*) digelari nama-nama seperti: Hara (Ia yang melenyapkan keterikatan), Śiwa (Ia yang Mahasuci) dan dari Śiwa itulah adanya Tri Murti (Brahma, Wisnu, Siwa). Selain itu, dalam *Kakawin Usana Bali Mayantaka Carita* (Kusuma, 1998: 210-215) Śiwa juga diberi sebutan Iswara (karena Śiwa memenggal

puncak gunung Kelasa), Sanghyang Rudra, Sanghyang Mahadewa, Maheswara, dan Dewa Mrĕtyu.

Pemikiran Danghyang Nirartha bahwa "Tuhan Yang Esa" pada prinsipnya adalah "Śunya" (kekosongan) yang sempurna telah tersurat dengan jelas dalam karyanya yang pertama *kakawin Nirartha Prakrĕta* yang ditulis pada tahun 1459 di Kali Mas, Surabaya (Poerbatjaraka, 1951; Santoso, 1975: 73). Pemikiran tersebut dapat disimak pada kutipan *pupuh* VI.1-2 dan VII. 2 berikut; "Seperti itulah hal-Nya Dewa yang ada di dalam dan memenuhi segala Makhluk, Ia yang meliputi dan diliputi; Ia yang dibuat (makhluk) dan Ia yang membuat (Khalik), yang tak dapat dicapai dengan pikiran dan indra, Yang menjadi tujuan pertapa yang bertujuan menyembah Dewa Siwa, Ia hadir dan rapat dengan segala makhluk, ikut di dalam perbuatan-perbuatannya, tapi juga tak berbuat". Betapakah (manusia) dapat menggambarkan-Nya dan meraba-Nya, karena Ia sungguh-sungguh bersifat "tak-bermateri". Itulah sebabnya Ia sangat sukar diketemukan oleh orang yang mencapai Kebahagiaan; Hanya pada waktu orang "diam" dan "tak merasa menemukan-Nya"; Hilang lenyap rasa dan akalnya dan kembali kepada "ke-alpa-an yang sempurna" (ia dapat bertemu dengan Dia). Pada waktu hati telah "hênêng" , sangat halus, suci dan cemerlang, maka ia hilang menjadi "kosong belaka" (*atisaya Sunya*); akhirnya guna (kesadaran) timbul. Lalu dengan serta-merta meliputi seluruh dunia, tapi tubuhnya sendiri tidak nampak, pada waktu Sanghyang Tattwa (Kebenaran Tertinggi) menjadi satu-badan dengan seseorang, maka ketemulah "Roh Yang Tertinggi" (*Adyatmika* = *Paramatma*) (Poerbatjaraka, 1951; Santoso 1975: 87-88).

Kutipan tersebut dengan jelas memperlihatkan pandangan dan pemikiran keagamaan Nirartha, bahwa ia sangat mendalami paham Śiwa. Dalam *Dwijendra Tattwa* juga disebutkan, bahwa tiga puluh hari sebelum diadakan upacara *Diksa* untuk putra-putra, Danghyang Nirartha berpesan: *"Putraku semua segeralah ananda menyucikan diri (madiksa), ayahanda akan segera kembali ke akhirat, ke Śiwaloka."* (Agastia 1992/1993: 77). Setelah selesai melakukan upacara *Diksa* tersebut, ia pun menuju ke Uluwatu yang terletak arah

Baratdaya merupakan tempat *Śiwa Rudra*; dan sinilah Nirartha mencapai moksa kembali ke alam Siwa (Agastia, 1992/93: 81, 99).

Di samping itu Danghyang Nirartha juga mengajarkan tentang etika dan disiplin diri (*dharma*) kepanditaan terutama bagi golongan Brahmana Śiwa yang relatif ketat, seperti diuraikan dalam karyanya *Śiwa Sasana* (Pudja, 1979) dan *Wrati Sasana* (Rani, 1961). Penyampaian ajaran tersebut dalam *Śiwa Sasana* dapat disimak pada kutipan berikut, "Nah inilah kewajiban sang Sadhaka Guru: membicarakan kewajiban sisya dan pudgala, memberikan pekerjaan, memperingatkan kepada sisya tentang yang benar dan salah. Mengajarkan tentang dosa, tinggkah laku dan pancasiksa, tidak melawan guru, dan tiga perbuatan yang amat suci. Mengajarkan tata bahasa dan upaya perbuatan sila kepada sisya. Mengingatkan tentang tata cara dari agamanya, dan mengusahakan agar memegang teguh kepercayaan kepada ketentuan-ketentuan agama Siwa. [....] Jangan marah, jangan loba, jangan mencaci maki, jangan iri hati , jangan berkhianat kepada sisya. Juga tidak Himsakarma" (Pudja, 1979: 121-122).

Seseorang *walaka* yang sudah ditahbiskan (*didiksa*) menjadi seorang *pandhita* pada dasarnya adalah "menjaga kebenaran" (Sanghyang Dharma). Oleh karena itu seorang *pandhita*--seperti diuraikan dalam *Dwijendra Tattwa*-- wajib mentaati aturan moral berikut ini: (1) tidak boleh memperistri wanita yang telah bersuami, (2) tidak boleh mengisap candu (kata *candu* ini mengindikasikan bahwa teks ini mungkin ditulis setelah di Gelgel ada gudang candu milik VOC, sekitar tahun 1650-an), (3) tidak berjudi, tidak meminum tuak atau segala yang menyebabkan mabuk, (4) tidak boleh makan daging bagi yang hidup di pekarangan (itik yang dipekarangan rumah, dan terutama daging sapi), dan (5) tidak iri hati (Agastia, 1992/93:77).

Mengenai ajaran tentang *Karma-Jnana Marga*, dalam *kakawin Nirartha Prakrĕta pupuh* III.2 dan IV.10 dengan lugas Nirartha mengungkapan; "Karena tidak ada sebab orang yang mendapatkan kecelakaan dan dukacita, selain dari 'karma' yaitu: *kopa* (angkara) yang menjadi-jadi menimbulkan *lobha*

(tamak), dan akhirnya menyebabkan *moha* (kebingungan yang tak reda). Moha menimbulkan *mada* (kemabukan), dan mada menimbulkan *matsarya* (iri), *kujana* (pikiran jahat), *katungka* (kebebalan), dan *garwita* (kecerobohan) di dalam hati. Bila demikian halnya, tentulah (kamu) menemui bencana karena kebebalan itu sendiri (Poerbatjaraka, 1951; Santoso, 1975: 81)

Inilah tiga sebab (Tri Kaya = kayika, wacika, manacika) yang dapat menjerumuskan manusia ke dalam Yama (dewa Neraka) bila cenderung ke arah kejahatan. Hukum karma yang menjadi sebabnya. Tetapi ketiga sebab itu dapat menimbulkan "Tri-warga" (*Dharma, Artha, Kama*) (Poerbatjaraka 1951; Santoso 1975: 85).

Selanjutnya pada *pupuh* IV.11 dan V.2 Danghyang Nirartha mempertegas ajaran etika-religius di atas, bahwa Tri Kaya ini merupakan satu-satunya jalan yang utama dan suci yang dapat membawa (manusia) ke "*moksa*" (pembebasan) dan penyatuan dengan Nirartma (= *Śunya*). Oleh karena itu kerjakanlah hal itu siang dan malam agar dapat bertemu dengan-Nya, karena tidak dapat dicapai dengan pikiran (*acintya*). Akan tetapi sangat sukar untuk menjaga Tri Kaya agar selalu suci karena kejahatan sangat sukar dipisahkan dan selalu ada dalam bekerja (karma). Sebagai syarat untuk (mengalahkannya) pergunakanlah doa, sembahyang, dan segala sesuatu hal yang menurut ketentuan-ketentuannya; termasuk juga pemusatan pikiran, *japa, tapa* dan samadi yang harus diusahakan dengan sungguh-sungguh. Karena semua itu belum tentu menjadi sebab diketemukannya "puncak kesempurnaan yang utama" bila (manusia) tak tahu dengan tepat (pengetahuan) "pertemuan gaib", maka segala sesuatu itu tiada berguna (Poerbatjaraka, 1951; Santoso, 1975: 86-87).

Sebagai seorang *Sidhantin* secara berungkali Nirartha menegaskan, bahwa pengetahuan rohani yang benar (*jnana*) merupakan landasan penting untuk mencapai *moksa*, penyatuan dengan Paramasiwa. Dalam *kakawin Dharma Śunya*--salah satu karya yang juga dari Jawa--ia mengatakan, bahwa inti persatuan orang yang mendapatkan kenikmatan dengan Paramasiwa, yakni Śiwa Tertinggi yang tak terperikan, Tunggal yang berucap dengan itu yang dikatakan

sebagaimana itu tiada berbeda, tidak ada lagi mati dan hidup, tentu saja baik-buruk suka-duka tidak ada; tak lagi sangsi berdiri jelas memenuhi buana yang ada dalam segala ia, yang halus ia (Palguna, 1999: 103). Dalam *Dwijendra Tattwa* juga diingatkan kembali, bahwa pada saat-saat terakhir Nirartha mencapai *moksa*, ia berusaha menitipkan karyanya yang sangat penting, yakni naskah *Mareka, Weda Paganggan, Weda Salambang Geni, Paśupati Racana, Canting Mas, Siwarmas, Aji Wĕkasingpati,* termasuk juga *Widhisastra.* Karyanya itu disebutkan berisi pengetahuan rohani (*jnana*) "Sastra Pamutus" yakni spekulasi *kalĕpasan* untuk mencapai *moksa* (Agastia, 1992/93: 81, 89, 103).

6. 3.2. Sistem Sosio-Religius

6.3.2.1. Sistem Pelapisan Sosial: *Warna* dan *Wangsa*

Sistem pelapisan sosial masyarakat Hindu Dharma pada zaman Gelgel (abad ke 15-16) terutama dalam pemerintahan raja Dalĕm Waturenggong yang didampingi *purohita* Danghyang Nirartha pada prinsipnya dikonstruksi berdasarkan hegemoni budaya penguasa, yang menyatakan dirinya sebagai *wong Bali-Majapahit* yang status sosialnya lebih tinggi dari wong Bali-Agă sebagai orang yang ditakhlukan. Gambaran tentang tatanan sosio-religius masyarakat Hindu Dharma pertama-tama dapat disimak dari paparan R. Goris (1974: 20) yang telah melakukan kajian mendalam tentang data sejarah dan sosiologi dalam piagam-piagam Bali. Dari data tertulis tersebut Goris berpendapat, bahwa "pelapisan masyarakat" yang kemudian disebut "kasta" dalam tulisan-tulisan awal dari zaman Bali Kuna tidak disebut dengan tegas. Struktur masyarakat yang disebut dalam tulisan-tulisan itu hanya menunjuk kepada seorang raja dengan tuan-tuan tanah (*senăpati*) dan dengan para penasehat rohani, yakni dari golongan Saiwa dan Buddha.

Sistem pelapisan sosial masyarakat Hindu Dharma pada zaman Bali Agă ke dalam "kasta" (yang dimaksud

mungkin pelapisan profesi sosial dalam zaman Veda, yakni: *Warna*), yaitu: *Brahmana, Ksatriya, Wesya, Sudra* dengan tegas mulai disebutkan dalam piagam-piagam raja Anak Wungsu (Goris, 1974: 21), yang memerintah tahun 1049-1077 (Tim Penyusun, 1980: 45; Poeponegoro dan Nugroho Notosusanto, 1993: 301). Sistem pelapisan menurut konsep "warna" tersebut ternyata diabaikan dalam rangka tatanan sosio-religius "baru" di Gelgel, bahkan konsep "warna" ini telah berubah menjadi "wangsa" dan akhirnya orang Bali-Agă dimasukkan dalam satu golongan. Tetapi untuk tetap menjaga stabilitas sosial-politik pemerintahan, orang Bali-Agă yang dipandang mempunyai pengaruh luas dan disegani di kalangan mereka, dapat diangkat menjadi abdi raja dan status sosialnya dapat disejajarkan dengan para Arya Majapahit yang menetap di Bali.

Dalam sistem pelapisan tersebut, golongan Brahmana yang berasal dari Majapahit, yakni Danghyang Nirartha beserta keturunannya dilegitimasi sebagai golongan brahmana Siwa yang mempunyai status sosial paling tinggi, dan Danghyang Asthapaka dan keturunannya merupakan golongan kedua yakni Brahmana Buddha. Pada lapisan golongan Ksatriya, wangsa Kêpakisan (dari Kresna Kepakisan) dan keturunannya dikenal sebagai *Ksatriya Dalêm* yang paling tinggi kedudukannya, kemudian *Ksatriya Pradewa* yang merupakan keturunan dari *panawing* (semacam selir) dan keturunan *Ksatriya Dalĕm* yang *kapatita* (diturunkan derajatnya) karena melakukan pelanggaran etika ksatriya, dan *Ksatriya Aryakula* yakni golongan Arya Majapahit yang naik menjadi raja, *Ksatriya pungakan, Ksatriya Prasanghyang,* dan *Prabagus*. Dari para *Aryakula* Majapahit yang turut menyerang Bali dan mempunyai keturunan di Bali, demikian juga keturunan patih dari zaman raja Bali Kuna yang dianggkat menjadi abdi di bawah kekuasaan Gelgel, maka mereka disebut golongan Wesya (Sidemen, 2000: 8). Pelapisan sosial ini ditetapkan secara turun-temurun, sehingga dikenal dengan sistem *wangsa* (sangat berbeda dengan konsep *wangsa* di India), dan sistem pelapisan ini juga sangat berbeda dengan konsepsi

"warna" yang dikenal pada zaman Bali Kuna yakni zaman Anak Wungsu (tahun 1049-1077).

Ketiga kelompok sosial di atas disebut golongan *Tri Wangsa*, yakni kelompok *elite sosio-religius* yang menduduki "lingkaran dalam" dari sistem keagamaan, sosial, dan budaya masyarakat Hindu Dharma pada masa itu, sedangkan keturunan golongan *"Warna"* Brahmana dari zaman Bali Kuna yakni golongan *Bhujangga/Vaisnawa* dan keturunan Brahmana *Sapta Rsi*, juga keturunan Ksatriya Bali Kuna, serta keturunan *Prajuru* atau *Para Juru* dan kelompok sosial profesi yang telah terbentuk sebagai *clan*, seperti warga Pande, semuanya disebut golongan *"Jaba"* (yang berarti "di luar lingkaran *Tri Wangsa*); istilah lain yang sering digunakan untuk kelompok sosial ini adalah *Pasĕk* (Sugriwa, 1990; Soebandi, 2003).

Berdasarkan uraian dalam *Babad Dalĕm* (Putra, 1991) dan *Babad Pasĕk* (Sugriwa, 1990; Soebandi, 2003), dapat disimak bahwa sistem pelapisan sosial masyarakat Hindu Dharma pada abad ke 15-16 secara teologis menjadi kesatuan dengan sistem religi mereka dan secara kosmologis juga terikat dengan persebarannya ke berbagai wilayah pulau Bali. Oleh karena itu, nama-nama daerah tertentu di Bali secara taksonomis mempunyai keterkaitan yang khas dengan kelompok *wangsa* atau *clan* tertentu, misalnya ada *Banjar Brahmana* di daerah Bukit Bangli, atau *Banjar Satria* di daerah Klungkung. Hal ini disebutkan dalam *Babad Dalĕm* sebagai *bisama* (fatwa) seperti dalam kutipan berikut, "Kamu *Pasĕk Padang Subadra* menjadi Pamangku Sad Kahyangan dengan menyiapkan sesajen-sesajen, menerima sawah bhukti (*palaba*) berbibit 750 kg. Kamu *Pasĕk Tatar* (mungkin keturunan prajurit Tartar) berkewajiban menata kahyangan tempatku melakukan pemujaan, termasuk desa-desa Bale Agung, mendapat sawah bhukti berbibit 750 kg. Kamu *Pasĕk Kubakal* diberi tugas merancang pembagian tanah di Besakih serta merencanakan pembagian batas-batasnya, menerima sawah bhukti berbibit 750 kg (Putra, 1991:15).

6.3.2.2. Pasraman, Pendidikan Tradisi dan Diksa

Pendirian *pasraman* atau *patapan* dan *satra* sebagai sebuah lembaga sosio-religius (komunitas religius) yang berfungsi menjalankan kegiatan pendidikan tradisi, terutama dalam bidang kepandhitaan sesungguhnya sudah dikenal pada masa Bali Kuna. Meskipun sering terjadi peperangan dan perubahan politik, tampaknya kegiatan keagamaan di pasraman atau sastra tersebut terus berjalan seperti biasanya. Namun, informasi tentang bagaimana sistem pendidikan tradisi hingga proses *diksa* diadakan mentahbiskan pandhita di tempat *pasraman* atau *satra* tersebut ternyata sangat terbatas. Keterangan dan informasi tentang hal tersebut ternyata secara sekilas dapat disimak dari naskah *babad* dan sejenisnya.

Pada zaman Gelgel juga disebutkan adanya pendirian beberapa *pasraman* sebagai tempat berlangsungnya proses pendidikan tradisi, seperti: pasraman/ katyangan Gelgel, pasraman Mas (Gianyar), prasraman Kayu Mas (Buddha Kĕling), pasraman Bukit Gong (Uluwatu); sementara pasraman dari masa sebelumnya juga tetap terpelihara, seperti *pasraman* Silayukti (Padangbai). Kegiatan puncak dari sistem pendidikan di pasraman adalah upacara *Diksa*, yaitu petahbisan untuk menjadi *pandhita*, baik bagi golongan brahmana Siwa, Boddhapaksa, maupun Bhujangga Waisnawa.

Dalam sistem pendidikan tradisi di *pasraman* pada zaman Gelgel inilah terlihat upacara *Diksa (Krĕtadiksita)* tertata dalam satu sistem perguruan Śiwaisme yang terbentuk dalam hubungan *Śiwa-Sisya* dengan jelas. Dalam kaitan ini, Danghyang Nirartha selaku *Nabe* (guru) telah melakukan beberpa upacara *Padiksan*, antara lain: Pangeran Dauh Bale Agung, Idan Padanda Sakti Telaga (putranya sendiri) (Agastia, 1992/1993). Berdasarkan informasi tersebut diketahui bahwa pada zaman Gelgel ini juga dilakukan upaya untuk mengembangkan jumlah para padanda di Bali melalui pola magang hubungan *Śiwa-Sisya*, dan pola hubungan *patron-clan* tersebut tetap bertahan

hingga kini karena terkait secara religius dengan sistem upacara kegamaan, seperti pada upacara *Ngaben*. Setiap sisya yang berasal dari berbagai kelompok *wangsa* atau *clan* sudah tetntu memiliki hubungan "garis perguruan" (*Masiwa*) kepada salah satu dari golongan Catur Brahmana (Kěměnuh, Manuaba, Kěniten, Mas), juga Brahmana Patapan dan Sangsi, atau kepada Brahmana Buddha, termasuk Bhujangga Waisnawa. Jaring-jaring dan jalur perguruan tradisi religius tersebut secara eksplisit dikemukakan dalam *Dwijendra Tattwa*, *Babad Dalĕm*, serta *Babad Pasĕk*, karena *Masiwa* juga mengandung makna "Patirthayan", yakni tempat memohon *Tirtha* dalam segala keperluan upacara keagamaan dalam kehidupan sang *Sisya* (murid, *kawula*).

6.3.3. Tinggalan Keagamaan dari Zaman Gelgel

Tinggalan budaya materi (*tangible*) dari zaman Gelgel, terutama pada masa pemerintahan Dalĕm Sri Waturenggong (1460-1550) antara lain berupa: kahyangan atau pura, arca dewa dan *pratima*, *patirthan*, dan alat-alat perlengkapan upacara keagamaan.

6.3.3.1 Kahyangan atau Pura

Pada masa Bali Kuna (abad ke 8-14) bangunan suci keagamaan disebut *Ulan* (dari kata *hulu* + an) (Wiana, 1993: 78), atau *hyang*. Kemudian pada masa Bali Pertengahan abad ke 15-18, digunakan istilah *kahyangan* atau *parhyangan*, sedangkan istilah *pura* awalnya digunakan untuk keraton sang raja, seperti *Sweca Lingarsapura* di Gelgel, atau *Smarapura* di Klungkung (sekarang) yang mulai didirikan pada tahun 1677 (Tim Penyusun, 1980: 68; Kanta, 1983: 36). Dalam perkembangan selanjutnya, istilah yang populer digunakan untuk menyebut tempat suci Hindu Dharma adalah *pura*.

Dalam *Babad Bandesa Manik Mas* (Manik Mas dan Djoni Gingsir 1996: 78) disebutkan bahwa pemberontakan masyarakat Bali Agă berakhir setelah diadakan perundingan antara Ki Patih

Wulung selaku wakil raja Dalêm Krĕsna Kĕpakisan dengan tokoh-tokoh masyarakat Bali Agă. Salah satu tuntutan penting yang diajukan masyarakat Bali Agă adalah tentang keberadaan dan pemeliharaan pura-pura atau kahyangan yang diwarisi secara turun-temurun dari masa Bali Kuna, terutama pura yang termasuk Catur Kahyangan, yaitu: pura Besakih, Silayukti, Lempuyang, dan Gelgel. Tuntutan ini sangat penting karena berkaitan dengan kehidupan keagamaan dan kewajiban warga yang tinggal di desa "perdikan" yang bertanggungjawab menjalankan kegiatan keagamaan terhadap kahyangan-kahyangan tersebut.

Pada masa pemerintahan Dalĕm Waturenggong dan Danghyang Nirartha selaku *purahita* serta dibantu sekretaris keraton (*Panyarikan*) Pangeran Dauh Bale Agung, tinggalan keagamaan berupa kahyangan-kahyangan dari zaman sebelumnya mendapat perawatan yang baik, bahkan penataan ruang pelataran terus disempurnakan selaras dengan konsep mandala *Tri Mandala* (*utama mandala, madhya mandala*, dan *nista mandala*). *Utama mandala* adalah lambang puncak gunung yang merupakan simbolisasi alam *Swah Loka*. *Madhya mandala* melambangkan bagian tengah gunung sebagai simbolisasi alam *Bwah Loka*, dan *nista mandala* adalah lambang bagian pangkal gunung sebagai simbolisasi alam *Bhur Loka*.

Pemeliharaan terhadap tinggalan keagamaan dari masa Bali Kuna dilakukan dengan baik terhadap *kahyangan*, *patirthan*, dan *pasraman*. Demikian halnya dengan penataan *Pura Kahyangan Tiga* yang terdapat dalam setiap kesatuan desa Pakraman (Karaman atau desa Pakrĕtan). Konsep tersebut merupakan hasil pemikiran religius Mpu Kuturan (kakak Mpu Bharada) sewaktu ia memangku jabatan sebagai "Senapati Kuturan" dan sekaligus juga menjadi ketua "dewan penasehat keagamaan" yang disebut "Pakira-kiran i jĕro makabehan" pada masa raja Udayana Warmadewa-Gunapriya Dharmapatni yang memerintah tahun 989-1001 (Soebandi, 1981: 47).

"Pembumian" konsep *Tri Murti* (*Brahma, Wisnu, Siwa*) secara sosio-religius ke dalam bentuk *Tri Kahyangan* (pura *Kahyangan Tiga*) merupakan hasil pertemuan dari para "Wedahulu" (pemuka Weda) di "Samuan Tiga" ("*pertemuan segi-*

tiga"). Pertemuan "segi-tiga" ini dihadiri tiga kelompok besar, yaitu: (a) tokoh-tokoh masyarakat Bali Agâ yang mewakili *Sad Paksa* (enam sekte keagamaan: sekte *Sambhu, Kala, Brahma, Wisnu, Bhayu,* dan *Iswara*), (b) utusan dari Jawa yang paham Śiwa, dan (c) pemimpin pertemuan dari paham Buddha; dan kini tempat diadakannya pertemuan tersebut dikenal dengan Pura Samuan Tiga. Oleh karena itu, nama Bedahulu berasal dari kata *Wedahulu* yang berarti "Weda utama", berkaitan dengan pertemuan para pemuka (para *Hulu*, *Panghulu*) keagamaan di bawah pimpinan Mpu Kuturan(Soebandi, 1981: 46; Soebandi, 1998: 15). "Pembumian" yang secara sosio-religius telah melekat dalam kesatuan *Desa Pakraman* tersebut, selanjutnya mendasari dan mengakar menjadi pemahaman religius dalam setiap keluarga. Hal ini dinyatakan secara eksplisit dalam pekarangan rumah masing-masing keluarga, yakni dengan mendirikan *Sanggah Kamulan* atau *Pamrajan* (Wiana, 1998).

Pada masa Dalĕm Waturenggong, seperti tercatat dalam naskah *Dwijendra Tatwa* (Agastia, 1992/93: 84-85; Putra, 2000: 51-55), disebutkan bahwa ada 34 buah pura atau kahyangan yang cikal-bakal pendiriannya diprakarsai oleh Danghyang Nirartha atau didirikan kemudian oleh warga dan keturunannya untuk mengenang kebesaran dan memuliakan Danghyang Nirartha sendiri. Adapun pura yang dimaksud antara lain: Pura Purancak, Rambut Siwi, Mrĕtasari, Prapat Agung, Melanting-Pulaki, Pasanggrahan Bhatara Melanting, Kayu Putih, Kawitan Gria Rsi, Tamansari, Tanah Lot (Pakĕdungan), Taman (Pule), Bukcabe, Tugu, Dalĕm Ksetra, Pamutĕran, Puseh Kĕmĕnuh, Pucak Bukit Manik, Bukit Manuaba, Air Jêruk, Silayukti, Bukit Abah, Sakaton, Dalêm Ganadamayu, Puseh Kamasan, Bukit Lingga, Bajing, Batulepang, Bukit Bangli, Bukit Gong, Gunung Payung, Sakenan, Pucak Tĕdung, Pojok Batu, termasuk juga pura Pĕtitĕngĕt, Ulu Watu, dan Suranadi (di Lombok).

Pendirian pura-pura tersebut pada dasarnya berkaitan dengan perjalanan suci (*dharmayatra*) yang dilakukan Danghyang Nirartha berkeliling menelusuri gunung dan pantai (*sagara-giri*) pulau Bali (juga Lombok dan Sumbawa) atas perkenan Dalĕm Waturenggong (Agastia, 1992/1993: 70). Ada beberapa peristiwa penting yang patut dicatat berkaitan dengan

tata ruang *mandala* pura dan tata upacara keagamaan pada masa itu, yakni; (1) peristiwa tentang bangunan (*palinggih*) yang roboh seketika saat Danghyang Nirartha memuja di pura Rambut Siwi, Jembrana dan di pura Tegal Tugu, Gianyar (Agastia, 1992/93: 71, 73). Hal ini mungkin karena *palinggih* tersebut tidak sesuai lagi dengan "konsep" tata ruang Danghyang Nirartha, sebab ketika *pamangku* pura memohon kepadanya untuk memuja, ternyata Danghyang Nirartha duduk di halaman *Tengah Pura*; bukan di halaman "dalam" (*Jĕroan*). (2) peristiwa "pentahbisan" Ki Guto menjadi *Sêngguhu* di Purasada, kapal dengan sebutan "Jĕro Gĕde" yang secara ritual bertugas memimpin dan menyelesaikan upacara *Caru* atau *Pacaruan* (Agastia, 1992/93: 61), karena Ki Guto sesungguhnya adalah pelayan Danghyang Nirartha yang diutus untuk menemui Dalĕm Waturenggong, tetapi ia tidak kembali ke Jawa; bahkan ia diceritakan bertempat tinggal di Besakih. Oleh karena itu golongan *pandhita* yang bergelar *Sĕngguhu* yang bertugas memimpin upacara *Caru* (dalam upacara *Bhuta Yadnya*, yakni upacara yang ditujukan ke alam *Bhur Loka*) masih mentradisi hingga saat ini.

Selain tinggalan keagamaan berupa pura yang tersebar hampir diseluruh Bali, terkait dengan *dharmayatra* Danghyang Nirartha pada masa Gelgel ini juga ada tinggalan berupa *patirthan*, seperti *air Sindhu* di Pura Bukit Payung, Buwalu Nusa Dua, juga *patirthan* di pura Suranadi, Lombok, yang terdiri atas *tirtha Panglukatan, Pabrĕsihan*, dan *Pangĕntas* (Agastia, 1992/93: 72, 75).

6. 3.3.2 Padmasana dan Arca Dewa

Konsep *Padmasana* yang diduga diperkenalkan oleh Danghyang Nirartha pada masa itu telah membawa perubahan pemikiran yang cukup mendasar, terutama berkaitan dengan pemujaan pada arca dewa (*istadewata*). Secara konseptual istilah *Padmasana* pada awalnya bermakna "tempat duduk (Tuhan) berupa bunga padma" atau "sikap duduk dalam yoga" (Zoetmulder, 1995: 729). Konsepsi tersebut selaras dengan ungkapan yang terdapat dalam kitab *Wrĕhaspati Tattwa*, yaitu;

"Bhatara Sadasiwa sira, hana Padmasana pinakalungguha nira, aparan ikang Padmasana ngaranya, sakti nira, sakti ngaranya, wibhusakti, ptabhusakti, jnasakti, kriyasakti, nahanya ng Cadusakti" (Devi, 1957: 39).

Makna *Padmasana* yang terkandung dalam kutipan di atas pada dasarnya bersifat simbolis, karena konsepsi bunga *padma* sebagai tempat duduk Tuhan juga berkonotasi *Padma-hrědaya* (hati) sebagai "Brahmapura"; tempat duduk Tuhan di dalam diri manusia. Dalam *Kakawin Dharma Śunya* Danghyang Nirartha mengatakan "Baurnya susu dengan minyak seperti benih api dalam kayu/ Lekatnya bau dengan bunga, berpadunya angin dengan angkasa sunyi/ Bersatunya minyak dengan wijen tidak kelihatan bagai panas dalam api/ Demikian halnya Tuhan (Bhatara) yang halus di dalam hatimu tidak terpisahkan/ (Palguna, 1999: 107).

Ungkapan serupa juga dikemukakan Nirartha dalam karyanya *Kakawin Nirartha Prakrěta;* "Seperti itulah hal-Nya Dewa yang ada di dalam (hati) dan memenuhi segala Makhluk/ Ia yang meliputi dan diliputi; Ia yang dibuat (makhluk) dan Ia yang membuat (Khalik), yang tak dapat dicapai dengan pikiran dan indra/ Yang menjadi tujuan pertapa yang bertujuan menyembah Dewa Siwa/ Ia hadir dan rapat dengan segala makhluk, ikut di dalam perbuatan-perbuatannya, tapi juga tak berbuat". Akan tetapi dalam perkembangannya konsepsi *Padmasana* yang bersifat abstrak dan simbolis tersebut akhirnya diwujudkan menjadi sebuah bentuk "bangunan suci Padmasana" yang umumnya berada di arah Timur Laut atau Timur dalam tata ruang mandala suci pura, terkecuali *Padma-Tiga* atau *Padma Agung* di pura Besakih. Dalam wujudnya sebagai sebuah bangunan suci, maka Padmasana memiliki makna simbolis makrokosmos itu sendiri, yang meliputi alam *Bhur, Bwah, dan Swah Loka.* Berdasarkan ciri-ciri ikonik-nya, bangunan suci *Padmasana* dapat dibedakan atas beberapa jenis, antara lain: *Padma Kancana, Padmasana, Padmasanasari, Padmasana Lingga, Padma Asta Sedana, Padma naja, padma lara, Padma Saji, dan Padma Kurung* (Tim Penyusun, 1987: 72).

Berdasarkan konsepsi itu maka tinggalan arca dewa (*Istadewata*) yang masih disucikan dalam sistem upacara pemujaan meraka secara teologis bergeser menjadi sekunder,

karena pada dasarnya merupakan representasi fungsi-fungsi yang sangat jamak dari Tuhan Yang Esa, bahkan dalam perkembangan yang paling mutakhir, arca dewa tergeser lagi oleh konsep "*Puspa-Lingga*" atau *"Daksina Palinggih"* (sebagai pengganti arca dewa yang tidak permanen).

Dalam pandangan Yoga cara pemusatan pikiran dalam pemujaan ada empat tingkatan, yaitu: (1) *Sawitarka* (pikiran dipusatkan pada objek benda, seperti arca dewa-dewi), (2) *Sawicara* (pikiran dipusatkan pada objek halus/tak nyata, seperti tanmatra, (3) *Sananda* (pikiran dipusatkan pada rasa dari indriya), dan (4) *Sasmita* (pikiran dipusatkan pada anasir "aku": *atma* dalam diri) (Adiputra, 1984: 68). Bergesernya konsentrasi pemujaan dari ikon dewa atau arca dewa-dewi tentu selaras dengan tingkat kemajuan pola pikir dan pemahaman filsafati masyarakat Hindu, yang terkait juga dengan tingkat kemajuan di bidang pendidikan tradisi keagamaan maupun formal.

6. 4. Sistem Penataan Pura

Ribuan pura yang tersebar di segala penjuru pulau Bali berikut jenis tata upacara *yajña* dan pemujaan (*pujawali*) yang diwajibkan merupakan dua hal yang terkait erat dengan konsep *Satyam-Siwam-Sundaram* (kebenaran-kesucian-keindahan/keharmonisan). Dalam pada itu, pura merupakan salah satu bentuk "tempat suci" yang didirikan berdasarkan konsep teologis-filosofis tertentu untuk menjadi tempat sekaligus pusat orientasi pemujaan. Secara konsepsional tata ruang pura yang terdiri atas tiga *mandala* suci pada dasarnya adalah simbolisasi dari *Tri Bhuwana*, yakni: *Bhur Loka* (*Jaba Sisi, Nista-mandala*), *Bwah Loka* (*Jaba Tengah, Madhya-mandala*), dan *Swah Loka* (*Jĕroan, Uttama-mandala*). Jika dibandingkan dengan bangunan candi di Jawa yang merupakan lambang *Tri Bhuwana*, secara vertikal, maka pemilahan atas tiga *mandala* suci pura tersebut juga dipahami sebagai pengejawantahan secara horisontal, tetapi keduanya secara filosofis dimaknai lambang kosmos (van Romondt dalam Wiana, 1994: 78).

Di samping pura dalam pandangan Hindu konsep "tempat suci" mencakup pengertian yang luas, yakni bangunan dan suatu "tempat" (ruang yang bersifat alamiah) yang sudah "disucikan" melalui suatu

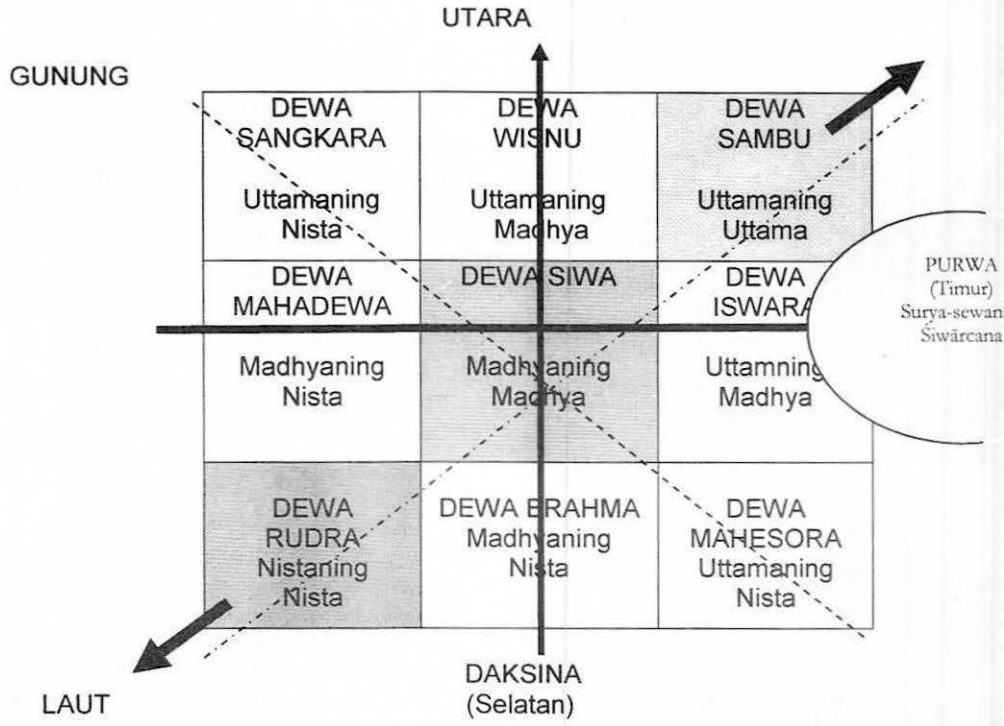
uparaca penyucian (*Pamelaspas*), seperti: gunung (*giri, adri*), mata air (*patirthan*), sungai, danau, laut (*sagara*), perempatan jalan (*catuspata*), dan sutau tanah lapang. Secara mitologis konsep "tempat suci" di atas menyiratkan adanya kaitan dengan paham Śiwaisme yang mengatakan bahwa untuk menjaga keseimbangan (*equilibrium*) tatanan alam maka Dewa Śiwa pun merepresentasikan diri-Nya ke dalam 8 unsur, yaitu: *Tanah, Air, Api, Angin, Bulan, Ether (atom), Matahari,* dan *Yajña* (Goudrian dan C. Hooykaas, 1971: 56). Upacara *Yajña* sebagai salah satu media memuja adalah sekaligus sebagai wujud Dewa Śiwa yang dipuja dalam tatanan kesucian kosmos dalam arti sangat luas.

Dalam sistem penataan (pendirian dan pemeliharaan) terhadap ribuan pura yang ada, pemahaman tersebut telah terserap dalam konsep tata ruang dan kosmologi Hindu-Bali, yang terumuskan menjadi konsep ekologis-religius *Tri Hita Karana* (*Parhyangan, Palĕmahan*, dan *Pawongan*). Konsep ekologis-religius ini telah menjadi landasan setiap *Desa Pakraman* (*Pakĕrtan*) yang ada, yang kemudian secara teritorial terikat dalam bentuk *banjar* sebagai sebuah unit organisasi sosio-religius.

Selaras dengan paham Śiwaisme di atas, dan sebagaimana juga tersurat dalam lontar *Bhuwana Kosa, Dharma Śunya*, dan *Usana Bali* maka orientasi religius yang mengacu pada "kiblat" suci gunung (*kaja*) dan laut (*kelod*) memiliki makna sangat penting dalam kosmologis Hindu-Bali. Konsep *Kaja-Kelod* atau *Sagara-Giri* (yang secara filosofis laut bermakna sebagai *Yoni* dan gunung sebagai *Lingga-Acala*) telah menjadi "akar" konsep *Rwa-Bhineda* (dualisme) sebagai satu-kesatuan yang tak terpisahkan. Selanjutnya prinsip dualisme ini juga terkait dengan konsep *Daksinayana* (gerak peredaran matahari ke kutub selatan) dan *Uttarayana* (gerak peredaran matahari bertolak dari kutub selatan ke kutub utara). Pelaksanaan upacara-upacara *yajña* yang besar dan penting dalam hidup keagamaan masyarakat Hindu senantiasa ditentukan ketika hari-waktu *Uttarayana*.

Selain arah "kiblat" *Kaja-Kĕlod* (*Sagara-Giri*) dikenal juga konsep *Purwa-Daksina* (Timur-Selatan/Barat). Makna simbolis yang terkandung dalam kedua konsep arah "kiblat" tersebut pada hakikatnya adalah satu, bahwa *Kaja* dan *Purwa* adalah "Hulu" (*Wulu* = kepala) yang bernilai sama yakni *Uttamaning Madhya*. Sementara itu *Kĕlod* dan *Daksina-Pascima* (Barat) adalah "Hilir" yang juga bernilai sama yakni *Nistaning Madhya*.

Pemahaman konsep *hulu-hilir* menduduki fungsi yang sangat penting seperti dalam: (1) penataan pura baik *kahyangan agung* maupun *kahyangan alit*, termasuk pura *kawitan, paměrajan*, serta *Sanggah Kamulan* (beserta tata letak palinggih-palinggihnya), (2) penataan tata letak sěsaji dan pemujaan/persembahyangan dalam upacara *yajña*, teristimewa upacara *Tawur Agung*, atau *Macaru* (bagian upacara *Bhūtayajña*), dan (3) juga dalam selaga *laku* dan pola pikir serta sikap masyarakat Hindu-Bali. Dengan demikian pemahaman tersebut pada dasarnya merupakan persenyawaan yang padu antara *Rwa-Bineda*, *Tri Hita Karana, Tri Angga (Nista, Madhya, Uttama)* dengan konsep *Sanga-Mandala* serta konsep *Dewata Nawa Sangga* (sembilan dewa penjaga arah angin). Hal ini dapat dilihat pada gambar berikut:



Dalam konsep *Sanga-Mandala* dan *Dewata Nawa Sangga* ini (mungkin sebagai perkembangan lebih lanjut dari dewa-dewa *Asta Dikpalaka* dalam Weda: Indra, Agni, Yama, Nirrti, Waruna, Wayu, dan Kuwera) secara kosmologis kedudukan gunung sangat sentral; gunung merupakan simbol kesucian. Gunung yang tertinggi di pulau Bali adalah Gunung Agung atau Tolangkir (3.142 m = 3.000 kaki) yang secara mitologis dipandang sebagai serpihan dari gunung Mahameru di India. Dalam kaitan ini secara filosofis dan kosmologis pulau Bali dikonsepsikan sebagai *Padma Bhuwana* (bunga teratai berdaun delapan "pusatnya dunia") dengan menempatkan Gunung Agung sebagai intipatinya. Maka dari itu, di lereng Gunung Tolangkir ini didirikan Pura Besakih (Basukih) oleh Maharsi Markadeya (Ginarsa,

1979: 7). Pada zaman pemerintahan Dalĕm Waturenggong di Gelgel penataan mandala suci Pura Besakih terus disempurnakan, serta ditambahkannya mandala suci untuk Pura Padharman; dan sejak saat itu Pura Besakih yang berada di lereng Gunung Tolangkir dijadikan "pusat" berbagai kegiatan upacara *yajña* yang berskala besar dan utama, sehingga kemudian ditetapkan sebagai Pura Kahyangan Jagat berikut dengan tiga jenis upacara *yajña* terbesar (*utamaning utama*), penyucian makrokosmos (*mamahayu bhuwana, kĕrta-jagadhita*) yang masing jatuhnya setiap 100 tahun sekali, yang disebut: (1) *upacara Ekadasa-Rudra* (tahun 1979), (2) *upacara Tri Bhuwana* (1993), dan (3) *upacara Ekabhuwana* (1996).

Berdasarkan pemaparan tersebut dapat dipahami bahwa pengklasifikasian dan sistem penataan atas ribuan pura di pulau yang mungil ini didasari oleh beberapa landasan konsepsional, yaitu:

1) *Rwa-Bhineda*, yakni Pura Besakih sebagai *Puruśa* (di Kabupaten Karangasem), dan Pura Batur sebagai *Pradana* (di Kabupaten Bangli). Pemahaman ini dikaitkan dengan cerita mitologis dalam naskah *Uśana Bali* (yang ditulis oleh Danghyang Nirartha) yang menyebutkan bahwa Sanghyang Paśupati terbang ke Jambudwipa (India) mengambil puncak Gunung Mahameru dengan kedua tangannya, lalu dibawa ke Bali; yang digenggam dengan tangan kanan menjadi Gunung Agung sebagai *sthana* Dewa Mahadewa yang disebut Hyang Putran-Jaya, dan di tangan kiri menjadi Gunung Batur sebagai *sthana* Dewi Danuh (Wiana 1993:32).
2) *Catur Lokapala*, yakni pura yang terletak pada keempat penjuru utama mata angin yang secara filosofis dipahami sebagai lambang *Catur Sakti* (empat aspek kemahakuasaan Tuhan), yang terdiri dari: Pura Lempuyang di arah timur (*Purwa*), Pura Andakasa di arah selatan (*Daksina*), Pura Batukaru di arah barat (*Pascima*), dan Pura Pucak Mangu di arah utara (*Uttara*).
3) *Sad Winayaka* (enam golongan dewa, yakni: Surya, Candra, Beswarna, Kala, Gana, dan Kumara) dan *Sad Kĕrtih* (enam prakrĕti-yajña untuk menjga keharmonisan manusia-Tuhan-alam, yaitu: *Atma Kĕrtih, Danu Kĕrtih, Samudra Kĕrtih, Wana Kĕrtih, Jagat Kĕrtih,* dan *Yana Kĕrtih*. Dari pemahaman terhadap kedua konsep tersebut maka terwujudlah tatanan *Pura Sad Kahyangan* yang terletak pada enam penjuru mata angin, yaitu: Pura Besakih (timur laut, *Ersanya*), Pura Lĕmpuyang (timur, *Purwa*), Pura Goa

Lawah (tenggara, *Agneya*), Pura Uluwatu (barat laut, *Nirrtiya*), Pura Batukaru (barat, *Pascima*), dan Pura Pusĕr Tasik/Pusĕring Jagat (tengah, *Madhya*).

Jika dilihat berdasarkan fungsi utamanya maka secara teologis ribuan pura tersebut pada dasarnya dapat digolongkan menjadi dua jenis, yaitu: (1) Pura Jagat atau Kahyangan Jagat (sering juga disebut *Kahyangan Agung*) adalah pura yang berfungsi sebagai tempat suci untuk memuja Hyang Widhi Wasa (Tuhan Yang Maha Esa) dengan segala prabhawa-Nya (manifestasi-Nya), dan (2) Pura Kawitan adalah pura yang berfungsi sebagai tempat suci untuk memuja *Atma Sidha Dewata* atau "Roh Suci Leluhur" (Tim Penyusun, 1996: 66). Akan tetapi jika ditilik berdasarkan karakteristiknya (pemuja terikat pada pura itu), maka secara garis besar pura-pura di Bali (termasuk juga di Lombok) dapat digolongkan menjadi empat jenis, yaitu: Pura Kahyangan Jagat (media pemujaan Tuhan dalam segala manifestasi-Nya), Pura Kahyangan Desa (bersifat teritorial), Pura Swagina (bersifat fungsional), dan Pura Kawitan (bersifat genealogis).

Pura Kahyangan Jagat. Pura-pura yang termasuk dalam kelompok ini pada dasarnya adalah pura tertata dan terletak pada delapan penjuru mata angin dengan Dewa Śiwa (di tengah) sebagai pusatnya. Sistem penataannya sesuai dengan konsep *Pangidĕr Bhuwana* dan *Dewata Nawa Sangga* di atas, serta selaras dengan konsepsi *Padma Bhuwana* dalam kosmologis Hindu-Bali. Oleh karena itu kedelapan pura dengan sebuah "pura pusat" ini sering disebut *Pura Padma Bhuwana*, yang secara filosofis dipahami sebagai lambang dari *Asta Sakti* atau *Asta Iswarya* (delapan sifat kemahakuasaan Tuhan/Śiwa: *Anima, Labhima, Mahima, Prapti, Isitwa, Prakamya, Wasitwa,* dan *Yatrakama-wasitwa*). Adapun Pura Padma Bhuwana itu adalah sebagai berikut (sesuai arah mata angin dimulai dari *Purwa*/Timur):

1. Pura Lĕmpuyang terletak di arah Timur (*Purwa*) sebagai tempat pemujaan Tuhan dalam manifestasi-Nya yang bernama Dewa Iśwara.
2. Pura Andakasa di arah Selatan (*Daksina*) sebagai tempat pemujaan Tuhan dalam manifestasi-Nya yang bernama Dewa Brahma.
3. Pura Batukaru di ujung Barat (*Pascima*) sebagai tempat pemujaan Tuhan dalam manifestasi-Nya yang bernama Dewa Mahadewa.

4. Pura Batur Ulun Danu di bagian Utara (*Uttara*) sebagai tempat pemujaan Tuhan dalam manifestasi-Nya yang bernama Dewa Wisnu.
5. Pura Goa Lawah di sudut Tenggara (*Agneya*) sebagai tempat pemujaan Tuhan dalam manifestasi-Nya yang bernama Dewa Maheśora.
6. Pura Ulu Watu di arah Barat Laut (*Nairiti*) sebagai tempat pemujaan Tuhan dalam manifestasi-Nya yang bernama Dewa Rudra.
7. Pura Bukit Pangelengan (gunung Mangu) di arah Barat Daya (*Wayabya*) sebagai tempat pemujaan Tuhan dalam manifestasi-Nya yang bernama Dewa Sangkara.
8. Pura Besakih di Timur Laut (*Ersanya*) sebagai tempat pemujaan Tuhan dalam manifestasi-Nya yang bernama Dewa Sambu, dan sekaligus *centrum* dari semua pura Kahyangan Agung yang merupakan "Penyungsungan Jagat" yang ada di Bali (*Hulu ning Bali rajya*). Oleh karena itu Pura Besakih berkedudukan sebagai "Ibu" dari pura-pura kahyangan jagat tersebut, yang berfungsi sebagai media pemujaan Hyang Widhi Wasa dalam manisfestasi-Nya sebagai Dewa Śiwa (Tim Penyusun, 2002: 40).

Dengan melihat kedudukan Pura Besakih dalam sistem penataan pura *Kahyangan Jagat* di atas secara tersirat dapat dipahami kerangka pemikiran yang berpaham *Siwaisme*, dan upacara *Ekadasa-Rudra* sebagai upacara paling besar yang diadakan pada pura tersebut pada dasarnya terkait dengan aspek-aspek Dewa Siwa itu sendiri. Selanjutnya dari 8 *Kahyangan Jagat* tersebut ditetapkan tiga pura yang secara teologis memiliki kaitan dengan tiga Dewa Utama dalam siklus alam semesta, yakni Brahma (*utpati* = fungsi penciptaan), Wisnu (*stiti* = fungsi pemeliharaan), dan Śiwa (*pralina* = fungsi peleburan, harmonisasi) yang disebut *Tri Kahyangan Jagat*, terdiri dari: (1) Pura Andakasa, (2) Pura Batur Ulun Danu, dan (3) Pura Besakih.

Foto 40: Pelataran Pura Besakih sebagai Kahyangan Jagat dan sebagai Pura Rwa-Bhineda, inti dari konsepsi Bali sebagai Padma Bhuwana (foto: ims'06)

Selain kedelapan Pura Padma Bhuwana tersebut, sesungguhnya terdapat puluhan kahyangan jagat yang sering disebut *Pura Dang-Kahyangan* karena memiliki fungsi istimewa dan nilai religius-historis tertentu terkait dengan tokoh-tokoh keagamaan yang datang ke Bali, antara lain: Pura Pulaki, Pura Rambut Siwi, Pura Tanah Lot, Pura Sakenan, Pura Masceti, Pura Panataran Sasih, Pura Kĕhĕn, Pura Panulisan, Pura Candi Dasa, dan Pura Silayukti.

Pura Kahyangan Desa. Sistem penataan pura ini pada dasarnya bersifat teritorial, sebagai kesatuan yang integral dengan setiap *Desa Pakraman* atau *Desa Adat*. Secara filosofis-teologis

penataan Pura Kahyangan Desa ini merupakan pengejawantahan dari konsep *Tri Kahyangan Jagat* pada lingkup desa, karena itu keduanya memiliki fungsi yang sama. Pendirian dan penataan Pura Kahyangan Desa atau Pura Kahyangan Tiga ini sebagaimana disebutkan dalam lontar *Mpu Kuturan* diduga berasal dari konsepsi Mpu Kuturan sendiri (Soebandi, 1981: 47; Wiana, 1994: 83). Tiga pura atau *Pura Tri Kahyangan Desa* yang keberadaannya dipandang mutlak ada, adalah Pura Bale-Agung (untuk pemujaan Dewa Brahma selaku pencipta), Pura Puseh (untuk pemujaan Dewa Wisnu selaku pemelihara), dan Pura Dalem (untuk pemujaan Dewa Śiwa selaku pelebur/harmonisasi) yang secara langsung terikat dengan *Setra* (kuburan adat).

Pura Swagina. Pendirian dan penataan *Pura Swagina* ini pada dasarnya dapat disetarakan dengan konsepsi *istadewata*, yakni Dewa/Dewi sebagai manifestasi Tuhan yang dipuja, sebagai Penuntun atau Pelindung dalam menggeluti suatu bidang keahlian atau profesi (*swagina*). Adapun pura yang termasuk dalam jenis Pura Swagina adalah Pura Subak (untuk media pemujaan bagi para petani kepada Dewi Śri-Laksmi atau Sanghyang Śri) dan Pura Melanting (yang menjadi media pemujaan bagi para pedagang dan pengusaha). Untuk Pura Subak biasanya tertata dari lingkup subsistem terkecil hingga ke Pura Subak Pusat, yang dipandang sebagai "hulu" sumber air, seperti: Pura Ulun Danu dan Pura Jati di tepi Danau Batur, Pura Ulun Danu di danau Bratan, dan juga Pura Maduwe Karang (untuk Subak Abian) di desa Kubutambahan, Buleleng. Pengejawantahan fungsi Pura Swagina ini dalam lingkup terkecil yang terdapat di tiap Pura Pamerajan atau Sanggah di pekarangan rumah dapat dilihat pada gedong *Taksu* (media pemujaan untuk berbagai profesi yang digeluti masing-masing keluarga).

Pura Kawitan. Jenis pura yang tergolong dalam *Pura Kawitan* secara konsepsional sistem penataannya dapat dilihat dari tingkatan keluarga sebagai unit sosio-religius terkecil, yang disebut *Sanggah Kamulan* (untuk masyarakat kebanyakan) atau *Pamerajan* (bagi golongan Tri Wangsa). Pada lingkup keluarga besar yang berasal dari satu garis *puruśa* (bersifat patrilinial) disebut *Sanggah Gede* (bagi orang kebanyakan) atau *Pamerajan Agung* (bagi golongan Tri Wangsa). Pura Kawitan dengan tingkat ikatan yang lebih luas dari Sanggah Gede disebut *Pura Dadia* (*sangka ning dadi,* asal-usul leluhur) atau *Pura Panti* yang didasarkan pada ikatan genelogis (*sub-*

clan) tertentu. Selanjutnya pada tinggkatan yang paling tinggi, disebut Pura Padharman, yang tertata sebagai bagian mandala suci Pura Bĕsakih. Pura Padharman yang berjumlah 13 buah itu pada dasarnya merupakan Pura Kawitan untuk *clan induk* sebagai pusat ratusan *sub-clan* yang ada yang tersebar di seluruh Bali, bahkan juga yang berada di luar Bali seperti di Lombok ataupun yang kini berada di daerah transmigrasi.

6. 5. Sistem Upacara *Yajña* dan Pemujaan

Sistem penataan kahyangan dengan sendirinya terikat dengan konsep *dharma-karma* (kewajiban keagamaan) yang dipikul dan menjadi tanggung jawab setiap anggota masyarakat baik sebagai individu maupun bagian dari *Desa Pakraman* (*Desa Pakrĕtan*). Karena itu sistem penataan itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari tujuan dan hakikat hidup yang ingin dicapai masyarakat Hindu, yakni *Kĕrta-Jagadhita* (kebahagiaan dan kesentosaan duniawi) dan *Moksa* (kebahagiaan abadi).

Foto 41-42: (kiri) Upacara Sagara-Giri di Pura Parhyangan Agung Jagat Karta, di Gunung Salak sebagai rangkaian upacara Ngaben- Mamukur arwah kelurga raja Prabhu Siliwangi. Foto (kanan): Upacara Tawur Agung di Pura Pusering Jagat, Gianyar (foto: ima'06).

Bentuk pelaksanaan upacara *yajña* dan pemujaan yang dilakukan masyarakat Hindu di Bali (berdasarkan intensitas waktunya) dibedakan menjadi dua, yaitu: *Nityakarma-yajña* (yang dilakukan secara rutin setiap hari) dan *Naimitiikakarma-yajña* (yang dilakukan secara berkala), seperti pada siklus bulan *Purnama* (sukla-paksa) dan *Tilĕm* (krĕsna-paksa), dan peringatan hari-hari suci Hindu, antara lain: *Hari Suci Nyepi, Siwaratri, Galungan-Kuningan, Saraswati,* dan *Pagĕrwĕsi.* Berbagai bentuk pelaksanaan upacara *yajña* dan pemujaan tersebut secara konsepsional dapat diklasifikasikan ke dalam lima jenis yang disebut *Pañca Yajña*, yang terdiri atas: *1) Dewa Yajña, 2) Pitra Yajña, 3) Rsi Yajña, 4) Manusa Yajña, dan 5) Bhuta Yajña.* Kelima jenis upacara *yajña* dan pemujaan tersebut pada prinsipnya dapat dilakukan dari lingkup pura keluarga sebagai unit terkecil. Desa Pakraman, dan di Pura Kahyangan Jagat pada dasarnya mengacu pada sistem perhitungan tahun *Śaka* (India) dan *Wuku* dalam sistem kalender Bali.

Dalam pelaksanaan upacara *Dewa Yajña* dan *Bhuta Yajña* yang terkait Pura Kahyangan Jagat pada dasarnya diatur dalam suatu sistem tertentu selaras dengan siklus waktu yang bertingkat, yakni dari siklus tahunan, lima-tahun, sepuluh-tahunan (*Pañca Wali Krama*), bahkan teristimewa untuk Pura Bĕsakih sebagai "Ibu" Kahyangan Jagat dikenal siklus upacara seratus-tahunan sebagai puncaknya, yaitu: *Eka Dasa Rudra (Tawur Agung), Tri Bhuwana*, dan *Eka Bhuwana.* Adapun bentuk pelaksanaan upacara *yajña* dan pemujaan yang dilakukan sesuai dengan siklus tahunan dalam sistem penataan Pura Bĕsakih dengan *Pura Catur Lawa*-nya adalah sebagai berikut:

1) Upacara *Pangĕntĕg Jagat* di Pura Gĕlap sebagai stana Dewa Iśwara yang diadakan pada hari Purnama ning sasih Karo (= Agustus).
2) Upacara *Pangurip Bhumi* di Puru Ulun Kulkul sebagai stana Dewa Mahadewa yang dilaksanakan pada Tilĕm sasih Katiga (= September).
3) Upacara *Panaung Bayu* di Pura Batu Madeg sebagai stana Dewa Wisnu yang diadakan pada hari Tilĕm sasih Kalima (= November).
4) Upacara *Panyĕĕb Brahma* di Pura Kiduling Krĕtĕg sebagai stana Dewa Brahma yang diadakan pada hari Purnama sasih Kanĕm (= Desember).

5) Upacara *Ngusaba/Turun Kabeh* di Pura Panataran Agung yang dilaksanakan pada hari Purnama sasih Kadasa.

Rangkaian siklus upacara *yajña* dan pemujaan tahunan itu terus-menerus berulang hingga akhirnya *"nĕmu-gĕlang"* lingkaran lima-tahunan dan sepuluh-tahunan (*Pañca Wali Krama*) yang berskala cukup besar. Sementara itu pada pura Kahyangan Jagat lainnya dan juga pada tingkat *Desa Pakraman* upacara *yajña* atau *Puja-Wali* (*Odalan*) menurut siklus tahunan (jika berdasakan perhitungan sasih), ataupun siklus enam-bulanan (jika berdasarkan perhitunagn *Wuku*) pun terus bergulir silih berganti secara rutin sepanjang tahun, sampai akhirnya seluruh warga masuk pada upacara *Tawur Kasanga* dan *Hari Suci Nyepi*/Tahun Baru Śaka (sekitar Maret-April). Sedangkan untuk upacara *Pitra Yajña* dan *Manusa Yajña* pada dasarnya merupakan upacara "siklus hidup" (*life cycle rites*) yang terikat dengan keluarga/sub-clan. Akan tetapi khusus berkenaan dengan upacara *Pitra Yajña* (dari *Ngaben-Mamukur-Maligya*) tata pelaksanaannya tetap diselaraskan dengan siklus upacara di Pura Kahyangan Jagat teristimewa dengan Pura Bĕsakih. Sebagai contoh, warga masyarakat tidak diperkenankan mengadakan upacara *ngaben* (jenazah yang bersangkutan sesuai aturan adat harus *"mapasah"* atau dibuatkan gubuk di kuburan hingga upacara *pujawali* selesai) jika ternyata pada suatu Pura Kahyangan Jagat sedang dilangsungkan upacara *yajña* (*pujawali*) besar.

6. 6. Penutup

Perkembangan pemikiran teologis dan nilai-nilai ajaran keagamaan dari masa "kejayaan" Sri Waturenggong" hingga abad ke-20 ini, beberapa hal yang bisa dikemukakan, antara lain: (1) pengutamaan pemujaan kepada "Tuhan Yang Esa" (Hyang Widhi) dengan tetap mengintegrasikan aspek-aspeknya yang berupa dewa-dewi (*istadewata*) sehingga pada ikon berupa arca dewa-dewi pun semakin bergeser, (2) pengutamaan pemujaan terhadap "Tuhan Yang Esa" yang disetarakan dengan Siwa dinyatakan dalam bentuk bangunan suci *Padmasana*, (3) penyempunaan "kiblat" mata angin dalam sistem pemujaan, yakni meluaskan tradisi yang mengacu "kiblat" *Purwa-(Daksina)* yang berorientasi pada arah matahari terbit.

Meskipun demikian arah "kiblat" pemujaan "*Kaja-Kelod*) yang berasal dari masa Bali Kuna masih tetap dipertahankan, (4) Perubahan konsep tatanan sosio-religius yang disebut *"Warna"* (*Brahmana, Ksatriya, Wesya*, dan *Sudra*) menjadi *"wangsa"*, (5) pelegitimasian sosio-religius tatanan "kawangsan" telah menciptakan *"Unggah-Ungguh Basa"* dalam masyarakat Bali-Majapahit di satu pihak dan orang Bali Agâ di pihak lainnya, (6) pemujaan roh suci leluhur dalam tatanan *Pura Padharman* selaras dengan garis kawangsan, (7) pelegitimasian tatanan pandhitaan yang dikenal dengan *Tri Sadhaka*, yakni: *Brahmana Siwa, Brahmana Buddha*, dan *Bhujangga Waisnawa* terkait dengan tata kepemimpinan dalam upacara *Ekadasa Rudra* di pura Besakih, dan (8) pelegitimasian upacara *Krĕtadiksata* sesuai dengan garis perguruan (*Nabe-Sisya*) sebagai bagian yang utama dalam sistem pendidikan tradisi Hindu.

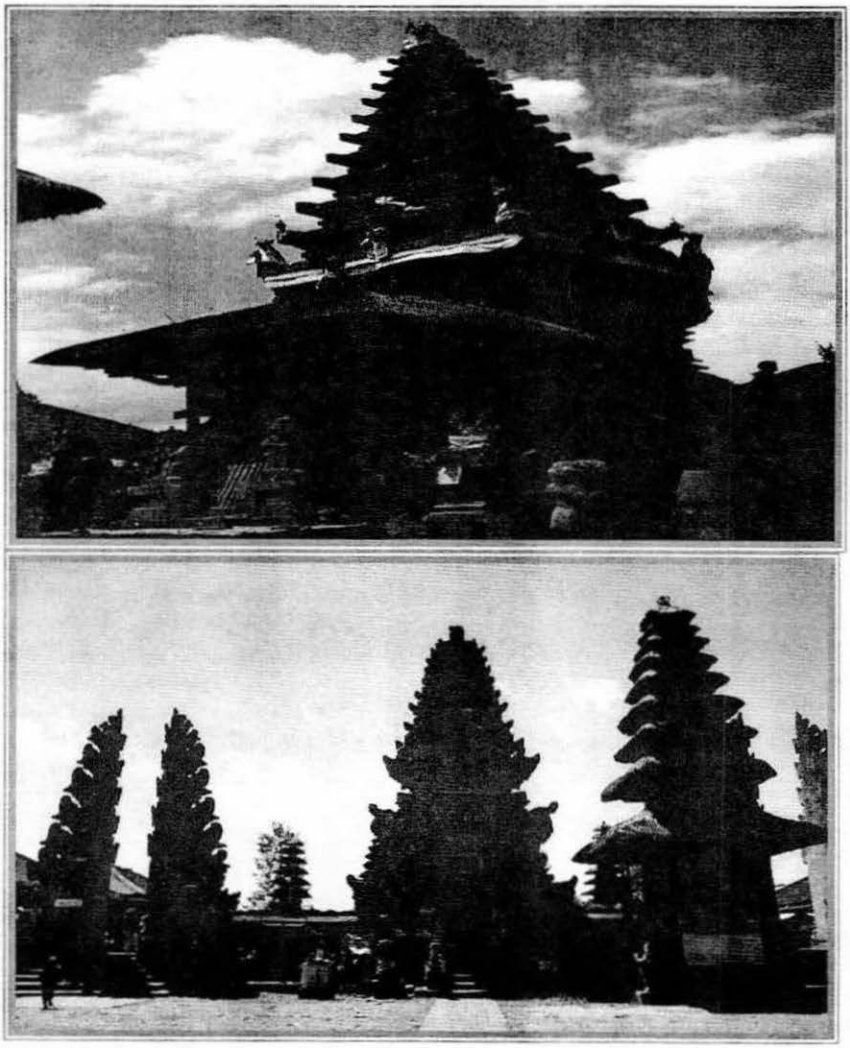


Foto 43-44: Pura Sada Kapal merupakan pura kuna yang dipugar kembali, Tabanan, dan Pura Ulun Danu di Bangli.

Pokok-pokok pemikiran sosio-religius tersebut dapat dianggap "puncak" kemajuan dan "pembaharuan" yang dicapai masyarakat Hindu Dharma pada zaman Gelgel. Akan tetapi sepanjang perjalanannya dari abad ke 17-20 berbagai benturan kultural pun tak dapat dihindarkan, terutama setelah masuknya pengaruh Barat dengan sistem pendidikan modernnya. Jika pada zaman Gelgel (abad ke 15-16) konstruksi pemikiran dan sistem nilai keagamaan merupakan hasil proses "tawar-menawar" antara masyarakat Bali-Majapahit dengan orang Bali Agă, tetapi dalam perkembangan antara abad ke 17-20 masalahnya jauh lebih kompleks.

Pendidikan modern yang diperkenalkan untuk pertama kalinya pada tahun 1875 di Singaraja oleh pemerintah kolonial Belanda telah membawa perubahan yang cukup besar dalam pola pikir dan hidup keagamaan masyarakat Bali (Atmadja, 2001: 2). Gerakan "pembaharuan" di awal abad ke-20 yang dipelopori oleh kaum intelektual golongan *Jaba* (*Sudra*) yang telah berpendidikan modern dan terorganisasi dalam lembaga Surya Kanta telah semakin luas berhembus. Sementara pada sisi yang berseberangan golongan *Tri Wangsa* dengan lembaga Bali Adnyana-nya yang berpegang teguh pada nilai-nilai tradisi berusaha keras membendung arus perubahan tersebut. Dengan demikian, tatanan nilai-nilai sosial dan keagamaan dalam masyarakat Bali kini, pada dasarnya merupakan hasil pergulatan pemikiran yang bersumber dari tradisi besar (Hindu Majapahit), tradisi kecil (percikan nilai-nilai Bali Agă beserta sisa-sisa tradisi prehistorisnya), dan unsur budaya-pemikiran modern yang telah terserap melalui proses pendidikan: *garba* yang telah meretas cakrawala pemikiran masyarakat Hindu-Bali dalam mengartikulasikan dirinya hingga kini.

BAB 7
RELIGI DAN KEPERCAYAAN MASYARAKAT TIONGHOA

7. 1. Latar

Masyarakat Tionghoa yang ada di Indonesia mayoritas berasal dari daratan Tiongkok Selatan terutama suku Hokkian atau Fukien (lafal standard *Pin Yin*). Pada masyarakat Hokkian dapat ditemui secara umum bersatunya tiga agama atau kepercayaan yaitu: Taoisme, Konfusianisme[5] dan Buddhisme[6]. Ketiga agama ini bahkan

---

[5] Konfusianisme mementingkan akhlak yang mulia dengan menjaga hubungan antara manusia di langit dengan manusia di bumi dengan baik. Penganutnya diajar supaya tetap mengingat nenek moyang seolah-olah roh mereka hadir di dunia ini. Ajaran ini merupakan susunan falsafah dan etika yang mengajar bagaimana manusia bertingkah laku. Konfusius tidak menghalangi orang Tionghoa menyembah keramat dan penunggu tapi hanya yang patut disembah, bukan menyembah barang-barang keramat atau penunggu yang tidak patut disermbah, yang dipentingkan dalam ajarannya adalah bahwa setiap manusia perlu berusaha memperbaiki moral. Ajaran ini dikembangkan oleh muridnya Mensius ke seluruh Tiongkok dengan beberapa perubahan. Kong Hu Cu disembah sebagai seorang dewa dan falsafahnya menjadi agama baru, meskipun dia sebenarnya adalah manusia biasa. Pengagungan yang luar biasa akan Kong Hu Cu

tercakup dalam organisasi Tri-Dharma di Indonesia[7]. Sebagian masyarakat Tionghoa pergi ke kelenteng dalam esensinya adalah memohon kepada para dewa dan Bodhisatva agar mendapat berkah, rezeki, dan keselamatan.

Di era pemerintahan Presiden Soeharto, semua yang berhubungan dengan kebudayaan Tionghoa dilarang, karena itu kemudian di kelenteng-kelenteng ditemui patung dan tempat khusus untuk Buddha Gautama. Agama Buddha diakui sebagai salah satu agama resmi di Indonesia meskipun dalam kelenteng ditemui berbagai unsur Buddhisme, tetapi keberadaan patung Buddha Gautama jarang ditemukan sebelum adanya pelarangan tersebut. Di dalam bahasa Hokkian Buddha Gautama atau Sakyamuni disebut sebagai *Djie Lay Hud*. Dengan adanya patung atau tempat khusus ini maka di kelenteng-kelenteng juga dirayakan Waisak atau Vesak, hari yang merupakan peringatan akan 3 peristiwa: kelahiran, pencapaian kebuddhaan (penerangan sempurna) dan kematian Buddha Gautama.

---

telah mengubah falsafahnya menjadi sebuah agama dengan diadakannya perayaan-perayaan tertentu untuk mengenang Kong Hu Cu.

[6] Taoisme adalah ajaran yang disebarkan oleh Lao Tze di abad ke-4 SM yang mempunyai esensi hidup selaras dengan alam, Konfusianisme adalah ajaran yang disebarkan oleh Kungfutse di abad ke-4 atau sering disebut Master Kung lebih mengutamakan mengatur tata kehidupan manusia sebagai warga negara maupun anggota masyarakat agar negara dan masyarakat hidup dengan aman dan tentram, Buddhisme adalah ajaran yang disebarkan oleh Buddha Gautama di abad ke-4 SM dan menitikberatkan pada upaya mendisiplinkan diri yaitu mendirikan moral yang baik, berbuat perbuatan baik dan meluruskan pikiran melalui jalan meditasi.

[7] Organisasi keagamaan ini sejak lama sudah ada di Indonesia bahkan pernah mempunyai puluhan cabang dan anak cabang di tahun 70an. Sastrawan dan wartawan Kwee Tek Hoay diangkat menjadi Pendiri Tri-Dharma karena beliau yang mendorong terbentuknya organisasi ini sejak jaman Belanda dengan nama Sam-Kauw (Tiga Agama).

Di dalam perayaan Waisak di kelenteng dilakukan persembahyangan yang mengacu pada tata cara Buddhisme Mahayana, Buddhisme yang berkembang di daratan Tiongkok, Jepang, Korea dan juga sebagian besar Asia Tenggara. Buddhisme Mahayana berbeda dengan Buddhisme Theravada (Thera, adalah para murid Buddha Gautama yang meneruskan ajarannya sama seperti ketika Buddha masih ada di India). Perbedaan yang mendasar adalah adanya pengutamaan Bodhisatva dalam Buddhisme Mahayana.

Bodhisatva adalah calon Buddha dan dalam Mahayana terdapat banyak Bodhisatva, tetapi yang paling banyak dipuja adalah Bodhisatva Avalokitesvara (Prajna Paramita, nama dalam Sansekerta yang berarti kebijaksanaan tertinggi) dalam kebudayaan Tionghoa, ia menjadi Guan Yin atau Guan Shi Yin,[8] atau Kwan Im. Dalam bahasa Sansekerta Avalokitesvara diartikan sebagai "Penguasa yang Melihat ke Bawah" *(The Lord who looks down),* dalam hal ini Avalokitesvara telah bersumpah untuk mendengarkan atau melihat ke dalam dunia dan menolong semua makhluk dalam usaha mencapai penerangan sempurna (Bodhi), ia telah menunda pencapaian tingkat ini agar dapat menolong umat manusia.

Berdasarkan sifat-sifat inilah Guan Shi Yin sering digambarkan dalam ikonografi bertangan seribu, atau membawa sebotol tirtha suci dan sebuah dahan pohon *yangliu (willowtree)* yang bermanfaat untuk menolong mereka yang sedang sakit ataupun menderita. Sering pula digambarkan membawa sekeranjang ikan karena di Tiongkok Guan Yin dikatakan lahir di Selatan (Pulau Putuo dikatakan sebagai pulau dimana Guan Yin mencapai Bodhisatva), maka ia adalah pelindung para pelaut, nelayan dan mereka yang berada di lautan. Arca yang paling sering ditemukan adalah gambaran Guan Yin berdiri di kepala seekor Naga yang sedang terbang di langit. Pada umumnya kelenteng dibangun karena pemujaan terhadap Guan Yin Pu Sa.

---

[8] Guan Shi Yin(Avalokitesvara) , digambarkan sebagai seorang wanita sejak dinasti Tang, walaupun pada awalnya seorang Bodhisatva adalah pria, dalam hal ini jender tidak mempunyai peran yang penting karena mencapai penerangan yang sempurna (Bodhi) dapat dilakukan baik oleh pria maupun wanita. Dalam perjalanan waktu, Guan Shi Yin kemudian menjadi salah satu dewi yang dipuja dan bahkan mempunyai berbagai versi mengenai kelahiran dan kehidupannya. Guan Shi Yin Pu Sa atau Kwan Im Po Sat adalah bahasa Tionghoa untuk Bodhisatva Avalokitesvara.

Foto 45: Arca Guan Yin di Pulau Putuo

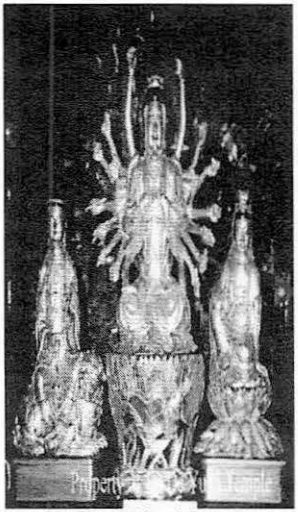


Foto 46: Guan Yin dalam berbagai versi

Foto 47: Lukisan Guan Yin berdiri di kepala naga

Foto 48: Bhodhisatva Avalokitesvara

7. 2. Asal Mula kata Kelenteng

Pada masa Dinasti Tang (618-907) Tiongkok berhasil mengirim ekspedisi militernya ke daerah Tiongkok Selatan. Sejak itu orang Tionghoa mulai menyebar ke Asia Tenggara dan banyak yang terus menetap. Di antara mereka banyak sekali orang Hokkian yang berasal dari daerah-daerah yang terletak di sekitar Amoy di Propinsi Fukien (Fujian) dan orang-orang Kwang Fu yang berasal dari Kanton dan Makao di Propinsi Kwangtung (Guangdong). Pada masa Dinasti Sung (907-1127) mulai banyak pedagang Tionghoa yang datang ke negara-negara Asia Tenggara termasuk Indonesia. Mereka membawa barang dagangan berupa teh, barang porselin yang indah, kain sutra yang halus serta obat-obatan tradisional, selanjutnya mereka membeli dan membawa pulang hasil bumi kepulauan Indonesia ke negeri asalnya.

Dalam sejarah Tionghoa Kuno, dikatakan bahwa orang-orang Tionghoa mulai merantau ke Indonesia pada masa akhir pemerintahan Dinasti Tang. Daerah pertama yang didatangi adalah Palembang yang pada waktu itu merupakan pusat kerajaan Sriwijaya. Kemudian mereka datang ke Pulau Jawa untuk mencari rempah-rempah. Banyak dari mereka yang kemudian menetap di daerah pelabuhan pantai utara Jawa seperti Tuban, Surabaya, Gresik, Banten dan Jakarta.

Di dalam masyarakat Tionghoa dikenal adanya tiga agama yaitu Khong Hu Cu, Tao, dan Buddha. Akan tetapi di dalam prakteknya tidak pernah ada fanatisme terhadap salah satu dari ketiga agama tersebut. Dengan demikian perayaan ketiga agama tersebut dilakukan bersamaan, dan gabungan ketiganya dinamakan Tridharma.

Secara umum dapat dikatakan bahwa tempat beribadat mayoritas masyarakat Tionghoa adalah kelenteng, walaupun Majelis Tinggi Agama Konghucu juga mempunyai *Lithang* sebagai tempat peribadatan dan vihara sebagai tempat peribadatan Buddhis. Kelenteng menjadi pusat kegiatan ritual dan kepercayaan sepanjang tahun dalam perayaan maupun kegiatan peribadatan. Kata kelenteng sendiri merupakan ciri khas Indonesia karena kata ini tidak terdapat pada masyarakat Tionghoa di negara lain. Terdapat dua versi keterangan mengenai kata ini. Versi pertama tentang asal kata kelenteng; "ketika di kelenteng diadakan upacara keagamaan, sering digunakan genta yang apabila dipukul akan berbunyi "klinting" sedang genta esar berbunyi "klenteng". Maka bunyi-bunyian seperti itu yang

keluar dari tempat ibadat orang Tionghoa dijadikan acuan dasar untuk merujuk tempat tersebut. Versi lain yang lebih ilmiah terdapat dalam "Kronik Tionghoa di Batavia", disebutkan bahwa sekitar tahun 1650, Letnan Tionghoa, Guo Xun-guan mendirikan sebuah tempat ibadah untuk menghormati Guan Yin[9] di Glodok. Guan Yin adalah Dewi welas asih Buddha yang lazim dikenal sebagai Kwan Im. Tempat ibadah di Glodok itu disebut Guan Yin Ting atau tempat ibadah Dewi Guan Yin (Kwan Im). Kata Tionghoa Yin-Ting ini diserap ke dalam kata Indonesia menjadi Klen-Teng, yang kini menjadi lazim bagi semua tempat ibadah Tionghoa di Indonesia (Heuken, 1982: 181).

7. 3. Perayaan dan Peribadatan Tionghoa

Ada lima festival dalam Tionghoa yang besar yang selalu diperingati:

a. Festival musim semi: tahun baru Imlek (tanggal 1 bulan 1 p .

I
Tionghoa)

Foto 49-50: Pada malam Tahun Baru Imlek masyarakat Tionghoa bersembahyang di kelenteng memohon berkah dan rejeki di tahun yang baru.

[9] Sebenarnya Guan Yin atau Kwan Im bergelar Po Sat (Pu Sa) yaitu Bodhisatva dalam bahasa Tionghoa. Seorang Bodhisatva adalah calon Buddha (Manusia yang mendapatkan Penerangan Sempurna). Namun, para pemuja Kwan Im Po Sat lebih sering menyebutnya Dewi.

Ceng Beng: ziarah makam (tanggal 5 April penanggalan Masehi)

b. Festival musim panas: Duanwu (Toan-ngo, Pehcun di Indonesia, tanggal 5 bulan 5 penanggalan Tionghoa)
b. Festival musim gugur: Zhongqiu (Tiongchiu, tanggal 15 bulan 8 penanggalan Tionghoa)
c. Festival musim dingin: Dongzi (Tangche, tanggal 22 Desember penanggalan Masehi). Berdasarkan hal itu dapat dilihat, ada dua perayaan yang didasarkan pada penanggalan Masehi, namun penentuan ini berasal dari penanggalan Masehi di Barat. Penanggalan Tionghoa adalah penanggalan paling rumit yang pernah ada di dunia, karena didasarkan atas pergerakan bulan, matahari, planet serta bintang. Lain dengan kalender Masehi yang hanya mematok pada matahari, ataupun kalender Arab yang hanya berdasarkan pada bulan. Kelihatannya, kalender Tiongh
d. oa adalah kalender bulan, tidak begitu halnya, karena ada faktor peredaran matahari di dalamnya, yaitu 24 posisi matahari. Satu posisi matahari adalah berjangka waktu 15 hari, ada dua posisi matahari dalam satu bulan. Posisi ini telah ada sejak zaman Huangdi (tahun 2697 SM, sekitar 4700 tahun lalu) didasarkan atas dua belas cabang bumi yang diciptakan olehnya.

Mengapa harus ada posisi matahari dalam kalender Tionghoa? Karena Tiongkok sejak dulu adalah negara agrikultur, mayoritas penduduk Tiongkok adalah petani dan petani harus menanam sesuai musim. Musim bergantung pada peredaran matahari, sehingga posisi matahari ditambahkan dalam kalender Tionghoa. Apa posisi matahari penting dalam kalender Tionghoa? - *Lipchun* (mulai musim semi), tanggal 5 Februari - *Chunhun* (tengah musim semi), tanggal 21 Maret (matahari berada di khatulistiwa) – *Cengbeng* atau *Cing Ming* (cerah dan terang), tanggal 5 April - *Heche* (tengah musim panas), tanggal 21 Juni (saat ini matahari berada pada 23.5 LU, siang terpanjang di belahan bumi utara/Tiongkok)--*Chiuhun* (tengah musim gugur), tanggal 23 September (matahari berada di khatulistiwa)--*Tangche* (tengah

musim dingin), tanggal 22 Desember (saat ini matahari berada di 23.5 LS, malam terpanjang di belahan bumi utara/Tiongkok).

Berdasarkan dua puluh empat posisi matahari ini, *Ceng Beng* dan *Tangche* dijadikan festival penting dalam kebudayaan Tionghoa. Mengapa Ceng Beng dijadikan sebagai festival ziarah makam?. Ceng Beng dipilih karena lima belas hari setelah *Chunhun,* biasanya dipercaya merupakan hari yang baik, cerah, terkadang diiringi hujan gerimis dan cocok untuk melaksanakan ziarah makam. Sebelum zaman Dinasti Qin, ziarah makam hanya monopoli dan hak para bangsawan. Namun setelah Qin Shi-huang mempersatukan Tiongkok dan mengabolisi para bangsawan, rakyat kecil kemudian meniru tradisi ziarah makam ini setiap *Ceng Beng. Ceng Ben Beng* juga dipilih karena biasanya, dekat *Ceng Beng* para petani telah selesai menabur benih dan mereka punya waktu senggang untuk menunggu panen tanaman mereka (musim semi menabur benih, musim gugur memanen hasil)

Di bawah ini akan diuraikan beberapa perayaan maupun peribadatan yang paling sering dilakukan masyarakat Tionghoa di Indonesia secara umum.

Perayaan atau Festival Selama Setahun	**Tanggal (dalam kalendar bulan dan matahari)**
• Tahun Baru Imlek	Tanggal 1 bulan 1
• Cap Go Meh	Tanggal 15 bulan 1
• Ceng Beng	5 April
• Peh Cun	Tanggal 5 bulan 5
• Cioko	Tanggal 15 bulan 7
• Fetival Kue Bulan (Peh Gwee Cap Go)	Tanggal 15 bulan 8
• Tang Che	22 Desember

7. 3.1. Tahun Baru Imlek atau Sin Tjia (*Xin Nian*)

Imlek atau *Sin Tjia* adalah sebuah perayaan yang dilakukan oleh para petani di Cina yang biasanya jatuh pada tanggal 1 di bulan pertama awal tahun baru. Perayaan ini berkaitan dengan pesta para petani untuk menyambut musim semi. Perayaan ini

dimulai pada tanggal 30 bulan ke-12 dan berakhir pada tanggal 15 bulan pertama. Acaranya meliputi sembahyang Imlek, sembahyang kepada Sang Pencipta, dan perayaan *Cap Go Meh.* Tujuan dari persembahyangan ini adalah sebagai wujud syukur dan doa harapan agar di tahun depan mendapat rezeki lebih banyak, untuk menjamu leluhur, dan sebagai sarana ilaturahmi dengan kerabat dan tetangga.

Karena perayaan Imlek berasal dari kebudayaan petani, maka segala bentuk persembahannya adalah berupa berbagai jenis makanan. Idealnya, pada setiap acara sembahyang Imlek disajikan minimal 12 macam masakan dan 12 macam kue yang mewakili lambang-lambang shio yang berjumlah 12. Di Cina hidangan yang wajib adalah mie panjang umur (*siu mi*) dan arak. Di Indonesia, hidangan yang dipilih biasanya hidangan yang mempunyai arti "kemakmuran", "panjang umur", "keselamatan", atau "kebahagiaan", dan merupakan hidangan kesukaan para leluhur.

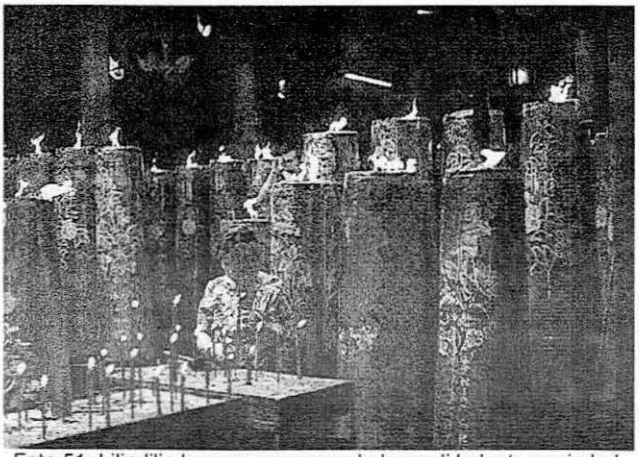


Foto 51: Lilin-lilin besar yang menyala lama di kelenteng simbol ungkapan harapan kepada keberuntungan dalam kehidupan.

Di Indonesia perayaan Tahun Baru Imlek juga dilakukan di kelenteng-kelenteng. Persembahyangan dilakukan pada malam

hari tepat pukul 12.00. Pada malam itu banyak orang yang menyalakan lilin, dari yang kecil sampai yang besar sekali (lilin besar ini dapat terus menyala selama berminggu-minggu). Bersembahyang dan menyalakan lilin pada malam tahun baru dipercaya akan membawa keberuntungan dan keberkahan di tahun yang baru. Lilin-lilin di kelenteng-kelenteng merupakan sumbangan dari berbagai orang kadang tingginya sampai 6 kaki (1,8 meter) dan garis tengahnya 3 kaki (0.90 meter). Di Jakarta khususnya Vihara Dharma Bhakti atau Kim Tek Ie (*Jindeyuan*) merupakan kelenteng yang paling banyak dikunjungi pada malam tahun baru, seperti terlihat pada gambar di atas, puluhan lilin raksasa disumbangkan oleh masyarakat. Vihara Padumuttara atau Boen Tek Bio di Tangerang juga merupakan kelenteng yang paling sering dikunjungi pada malam Tahun Baru.

Kue-kue yang dihidangkan biasanya lebih manis daripada biasanya. Diharapkan kehidupan di tahun mendatang menjadi lebih manis. Di samping itu dihidangkan pula kue lapis sebagai perlambang rezeki yang berlapis-lapis. Kue mangkok dan kue keranjang juga merupakan makanan yang wajib dihidangkan pada waktu persembahyangan menyambut datangnya tahun baru Imlek. Biasanya kue keranjang disusun dengan kue mangkok berwarna merah di bagian atasnya. Ini sebagai simbol kehidupan manis yang kian menanjak dan mekar seperti kue mangkok.

Foto 52: Aneka kue keranjang

Foto 53: Aneka kue keranjang

Ada juga makanan yang dihindari dan tidak dihidangkan, misalnya bubur. Bubur melambangkan kemiskinan. Makanan-makanan yang ada dihidangkan di meja sembahyang yang bagian depannya digantungi dengan kain khusus yang biasanya bergambar naga berwarna merah. Pemilik rumah lalu berdoa memanggil para leluhurnya untuk menyantap hidangan yang disuguhkan.

Di malam tahun baru orang-orang biasanya bersantap di rumah atau di restoran. Setelah selesai makan malam mereka bergadang semalam suntuk dengan pintu rumah dibuka lebar-lebar agar rezeki bisa masuk dengan leluasa. Pada waktu ini disediakan camilan khas Imlek berupa *kuaci*, kacang, dan permen. Pada waktu Imlek makanan yang tidak boleh dilupakan adalah lapis legit, kue nastar, kue semprit, kue mawar, serta manisan kolang-kaling. Agar pikiran menjadi jernih, disediakan agar-agar yang dicetak seperti bintang sebagai simbol kehidupan yang terang.

Tujuh hari sesudah Imlek dilakukan persembahyangan kepada Sang Pencipta. Tujuannya adalah sujud kepada-Nya dan memohon kehidupan yang lebih baik di tahun yang baru dimasuki. Pada persembahyangan ini sebuah meja yang cukup tinggi disiapkan di pekarangan atau di tingkat atas. Persembahan atau sesaji yang ditujukan kepada Giok Hong Siang Te harus tidak mengandung daging binatang, sehingga

yang diletakkan di meja adalah buah-buahan, kue kecil yang manis seperti kue koe, kue mangkok, kue ketan, gula jawa, dan sebagainya. Buah-buahan yang dipakai adalah yang mengandung makna manis dan dianggap dapat mendatangkan rejeki seperti, buah delima, srikaya, jeruk bali (pemelo), pisang emas dan raja, anggur merah, apel merah, pear dan kelengkeng dan sebagainya. Selain itu, dibuat uang-uang untuk istana Giok Hong Siang Te (dalam bentuk uang dahulu ataupun bentuk lainnya) yang dicantelkan pada sepasang tebu di kiri dan kanan meja.

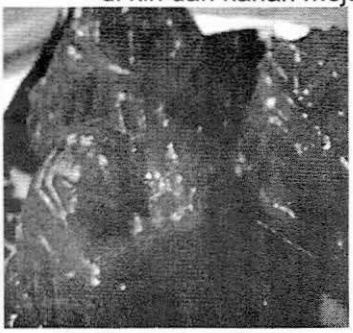


Foto 54: Kue Koe yang berwarna merah berisi kacang hijau. Di altar terdapat kue mangkok merah dan kue bapao dengan bentuk kura-kura berisi kacang hijau.

Persembahyangan dimulai di malam hari dan tepat pada pukul 12 malam seluruh keluarga melakukan persembahyangan dengan membakar dupa dan mengucap terima kasih kepada Giok Hong Siang Te (Kaisar Giok di Istana Surga) serta memohon keselamatan, keberuntungan, dan rejeki di tahun yang baru. Setelah melewati tengah malam, biasanya pukul 2 pagi rencengan uang surga

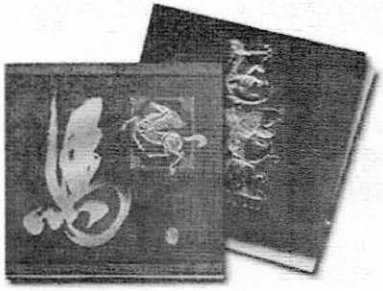


Foto 55: Amplop-amplop *angpao*

dibakar.

Setelah itu sebagai tanda rasa syukur bermacam-macam *angpao* atau amplop berwarna-warni, dominan warna merah diisi uang dan diberikan kepada sanak keluarga yang lebih muda khususnya anak-anak, atau kalau anak sudah dewasa dan bekerja kepada orang tuanya.

6. 3.2. Festival Cap Go Meh (Tanggal 15 bulan Pertama)

Lima belas hari sesudah Imlek dilakukan sebuah perayan *Cap Go Meh*. Masyarakat keturunan Cina di Semarang merayakannya dengan menyuguhkan lontong Cap Go Meh yang terdiri dari lontong, opor ayam, lodeh terung, telur pindang, sate abing, dan sambal docang. Sementara di Jakarta, menunya adalah lontong, sayur godog, telur pindang, dan bubuk kedelai.

Pada waktu perayaan Imlek juga diadakan berbagai macam keramaian yang menyuguhkan atraksi barongsai dan kembang api. Tarian Singa atau di Indonesia dikenal dengan nama *barongsai* ini memiliki catatan sejarah yang panjang. Catatan pertama tentang tarian ini bisa ditelusuri pada masa Dinasti Chin sekitar abad ke-3 SM. Menurut kepercayaan orang Cina, singa merupakan lambang kebahagiaan dan kesenangan. Tarian Singa dipercaya merupakan pertunjukan yang dapat membawa keberuntungan sehingga umumnya diadakan pada berbagai acara penting seperti pembukaan restoran, pendirian klenteng, dan tentu saja perayaan tahun baru.

Tarian Singa terdiri dari dua jenis utama yakni Singa Utara yang memiliki surai ikal dan berkaki empat. Penampilan Singa Utara kelihatan lebih natural dan mirip singa ketimbang Singa Selatan yang memiliki sisik serta jumlah kaki yang bervariasi antara dua atau empat. Kepala Singa Selatan dilengkapi dengan tanduk sehingga kadangkala mirip dengan binatang "kilin". Gerakan antara Singa Utara dan Singa Selatan juga berbeda. Bila Singa Selatan terkenal dengan gerakan kepalanya yang keras

dan melonjak-lonjak seiring dengan tabuhan gong dan tambur, gerakan Singa Utara cenderung lebih lincah dan penuh dinamika karena memiliki empat kaki.

Satu gerakan utama dari tarian Barongsai adalah gerakan singa memakan amplop berisi uang yang disebut "Lay See". Di atas amplop tersebut biasanya ditempeli dengan sayuran selada air yang melambangkan hadiah bagi sang singa. Proses memakan "Lay See" ini berlangsung sekitar separuh bagian dari seluruh tarian singa. Di depan penari barong biasanya juga terdapat seorang penari lain yang mengenakan topeng dan membawa kipas. Tokoh ini disebut Sang Buddha. Tugasnya adalah untuk menggiring sang Singa Barong ke tempat di mana amplop berisi uang disimpan.

Foto 56: Perayaan Cap Go Meh di rumah ataupun di restoran bersama keluarga biasanya didatangkan kelompok Barongsai. Memasukan *angpao* ke dalam mulut barongsai dianggap akan memberikan berkah dan rejeki di tahun yang baru.

7.3.3. Barongsai di Indonesia

Pentas barongsai di Indonesia semarak ketika perkumpulan Tiong Hoa Hwe Koan masih ada. Setiap perkumpulan Tiong Hoa Hwe Koan hampir dipastikan

memiliki sebuah perkumpulan barongsai. Perkembangan barongsai kemudian berhenti pada tahun 1965 setelah meletusnya Gerakan 30 S/PKI. Karena situasi politik pada waktu itu, segala bentuk kebudayaan Tionghoa dibungkam. Barongsai dimusnahkan dan tidak boleh dimainkan lagi. Perubahan situasi politik yang terjadi setelah tahun 1998 membangkitkan kembali kesenian barongsai dan kebudayaan Tionghoa lainnya. Banyak perkumpulan barongsai kembali bermunculan. Berbeda dengan zaman dahulu, sekarang tak hanya kaum muda Tionghoa yang memainkan Barongsai, tetapi banyak pula kaum muda pribumi yang ikut serta. Karena dahulu Barongsai dimusnahkan, maka sekarang harus dibuat yang baru. Kalau dulu kepala singa dibuat dari rangka bambu, kepala singa sekarang ada yang dibuat dari fiberglass. Warna Barongsai dibuat lebih semarak dan lampu listrik yang berkerlap-kerlip dipakai sebagai hiasan.

Foto 57: Liong atau Naga adalah binatang mitologi yang diyakini menguasai lautan dan mempengaruhi datangnya hujan karena itu diarak pada perayaan *Cap Go Meh* agar tahun baru mendatangkan hujan keberuntungan

Selain Barongsai dan naga yang ditarikan dalam festival Cap Go Meh, masyarakat Tionghoa pada masa dahulu juga pergi ke luar kota untuk piknik dan dalam piknik ini orang membawa makanan lontong Cap Go Meh, yaitu lontong dengan opor atau sayur.

Di Kalimantan dan Sumatera terdapat suatu tradisi *tatung* atau *tahwe*. Pada hari ke-15 setelah Tahun Baru orang percaya bahwa dewa-dewi yang sebelum Tahun Baru kembali ke surga untuk melaporkan keadaan di bumi khususnya dalam keluarga-keluarga akan turun kembali ke bumi. Dengan demikian dewa-dewi ini akan dapat memasuki tubuh seorang perantara (*tatung* atau *tahwe*) dan pada saat itu orang tersebut akan mendapatkan kekebalan.

Seluruh tubuh orang itu ditusuk dengan batangan tajam atau berjalan di atas bara arang, bahkan orang biasa pun dapat melakukannya dengan membawa bendera yang sudah diberkahi oleh para tatung. Pada keadaan *trance* para tatung dapat diminta pertolongan untuk memberikan resep obat bagi yang sakit atau penolak bala (kertas *hu*) yang akan ditempelkan di atas pintu rumah atau dibawa di saku.

Foto 58: Rombongan para Tatung

7.3.4. Peribadatan Ceng Beng (*Cing Ming*)

Dalam penghitungan kalender Cina perayaaan *Ceng Beng* dimulai pada masa peperangan di antara kerajaan-kerajaan di Tiongkok (475-221 SM) dan dimaksudkan untuk memberikan panduan kepada para petani dalam bercocok tanam. *Ceng Beng* yang dirayakan pada bulan April dimusim sepi di daratan Tiongkok memberikan kejernihan dan kenyamanan musim semi sehingga orang sangat menikmati waktu di luar rumah. Oleh karena itu, tradisi yang dipraktikkan sampai sekarang adalah berziarah ke makam leluhur dan membersihkan makam leluhur sambil bersembahyang. Persembahyangan ini dilaksanakan pada tanggal 5 April setiap tahun.

Di dalam tatanan sosial masyarakat Tionghoa, hubungan antara orang tua dan anak memegang peranan penting. Hal ini disebabkan masyarakat Tionghoa sejak masa sebelum masehi telah menyadari bahwa keluarga adalah satuan sosial terkecil dan terpenting di dalam masyarakat. Kalau hubungan horisontal dan vertikal dalam keluarga dapat dilakukan dan dipelihara dengan baik maka masyarakat pun akan menjadi baik karena keluarga adalah unsur yang membentuk masyarakat. Khonghucu adalah nabi yang memberikan ajaran-ajaran mengenai hal ini.

Salah satu bentuk dari penghormatan kepada leluhur dan menunjukan bakti anak kepada orang tua dan leluhur adalah persembahyangan Ceng Beng. Dengan membersihkan makam dan mempersembahkan sesaji berupa makanan kesukaan maupun makanan yang biasa dimakan oleh orang tua maka anak akan mengingat jasa dan melakukan penghormatan kepada orang tuanya. Selain mempersembahkan sesaji anak juga membakar dupa dan uang-uang dunia akhirat agar arwah orang tua mereka tidak diganggu oleh arwah-arwah yang penasaran. Persembahyangan di rumah juga dapat dilakukan dengan mempersembahkan sesaji di depan meja abu orang tua serta membakar dupa dan uang dunia akhirat. Selain menghormat kepada orang tua, biasanya diberikan pula persembahan untuk dewa tanah yang mengawasi makam. *Ceng Beng* sendiri bermakna hari yang paling terang dalam setahun. Perayaan dan persembahyangan menghormati leluhur juga terdapat di Jepang

dan Korea (Han Sik). Masyarakat Tionghoa mempunyai kepercayaan bahwa masa setahun di bumi ini merupakan satu hari di akhirat. Oleh karena itu, setiap tahun dilakukan persembahyangan untuk arwah orang tua dan leluhur sebanyak tiga kali yaitu, Ceng Beng, Cio Ko dan sehari sebelum Tahun Baru. Dalam persembahyangan disajikan berbagai hidangan, terutama yang biasa dimakan oleh orang tua dan leluhur dengan tidak melupakan semangkok nasi yang ditancapkan sepasang sumpit (sumpit yang ditaruh dengan cara begini hanya untuk orang yang sudah meninggal).

7.3.5. Festival Perahu Naga (*Peh Cun*)

Setiap tanggal 5 bulan 5 kalender Imlek orang-orang TiongHoa mengenal tradisi yang disebut perayaan *Peh Cun* atau *Duan Wu*. Selain Peh Cun ini ada dua festival lain yang selalu dirayakan, yaitu festival musim semi dan festival kue bulan. Apa artinya Duan Wu itu? Duan berarti awal bulan, dan Wu adalah salah satu batang hari. Maka Duan Wu berarti setiap awal bulan tanggal 5. Wu dapat juga berarti lima. Maka untuk selanjutnya setiap tanggal 5 bulan 5 disebut Duan Wu. Kebetulan tanggal 5 bulan 5 bersamaan dengan berakhirnya musim semi dan masuk ke musim panas. Pada saat ini udara cukup hangat dan bungan-bunga bermekaran. Tradisi pada festival ini, biasanya kita makan bacang, lomba perahu naga, dan minum arak.

Sejarah Peh Cun menjelaskan bahwa tradisi ini untuk mengenang seorang pejabat yang sangat mencintai negaranya (Negara Chu). Pejabat tersebut bernama Qi Yuan (343-278 SM). Pada waktu itu yang berkuasa adalah Raja Chu Huai Wang. Qi Yuan dipercayakan tugas dalam dan luar negeri. Ia seorang pejabat yang jujur dan kritis terhadap ketidakjujuran. Tentu saja banyak pejabat lain yang iri dan tidak senang kepadanya, lebih-lebih pejabat yang suka korupsi.

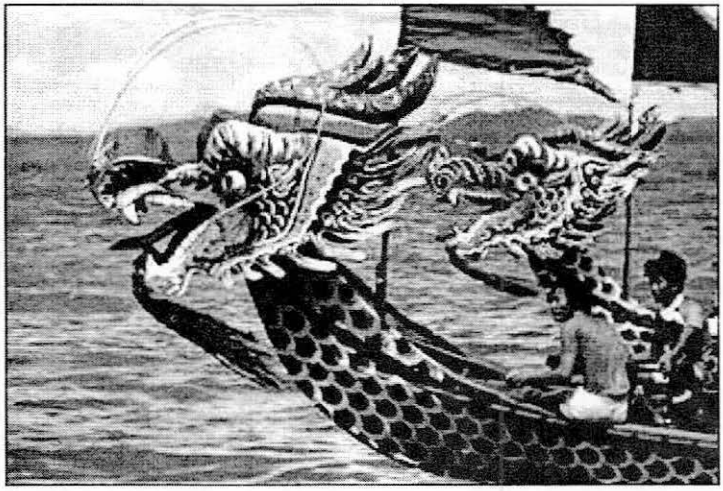


Foto 60: Perahu Naga pada perayaan Peh Cun

Ada seorang pejabat dari Thai, yang bernama Zhang Yi. Ia menyuap pejabat-pejabat tinggi lain dan selir raja yang bernama Zheng Xiu untuk memfitnah Qi Yuan. Maka akhirnya Raja Chu Huai menjauhi Qi Yuan. Raja Chu Huai disandera oleh bawahannya sendiri dan meninggal di pengasingan. Penggantinya yaitu putra sulung raja, yang bernama Chu Qing Xiang, juga masuk perangkap pejabat-pejabat licik, bahkan ia mengusir Qi Yuan.

Pada akhirnya negara Chu dijajah oleh Thai. Kejadian ini menyebabkan Qi Yuan merasa sedih dan ia bunuh diri pada tanggal 5 bulan 5 tahun 278 SM, dengan menceburkan diri ke sungai Mi Luo. Mendengar berita naas ini, para nelayan berusaha melakukan pencarian, tapi tak berhasil menemukan jenazah Qi Yuan. Oleh karena itu mereka membuang bacang, dan telur ke dalam sungai itu dengan harapan supaya ikan dan kepiting akan memakan makanan yang dibuang dan tidak mengusik jenasah Qi Yuan.

Ada seorang dokter tua menuang arak ke sungai tersebut, dengan maksud membuat "Naga banjir" pingsan,

sehingga tidak melukai badan Qi Yuang. Sejak itu setiap hari Peh Cun, masyarakatpun melakukan lomba perahu naga dan makan bacang untuk memperingati Qi Yuan.

Foto 61: Lomba perahu Naga pada perayaan *Peh Cun*

Di samping acara gotong Toapekong, sejak tahun 1911 para umat Boen Tek Bio menyelenggarakan pesta Pe-cun yang diadakan di Kali Cisadane, yaitu perlombaan perahu naga. Perlombaan ini berlangsung sekitar bulan Mei-Juni saat musim kemarau pada waktu air sungai jernih dan tenang. Setelah peristiwa G-30 S/PKI, acara Pe-cun dilarang. Namun pada masa Presiden Abdurrahman Wahid larangan tersebut dicabut, festival dan peribadatan Tionghoa kembali dihidupkan.

7.3.6. Sembahyang Cioko

Kalau orang merayakan Haloween di Amerika maka masyarakat Tionghoa juga mempunyai festival arwah yang biasa disebut sebagai *Cioko*. Dirayakan setiap

tanggal 15 bulan ke-7 penanggalan Imlek atau bulan Tionghoa. Secara tradisional perayaan ini adalah saat ketika para petani mempersembahkan hasil bumi terbaiknya kepada leluhur mereka yang sudah tiada sebagai tanda ketaatan dan penghormatan terhadap leluhur yang telah memelihara keluarga pada masa yang lalu. Selain itu arwah-arwah yang tidak mendapatkan persembahyangan dari keluarganya dilepaskan dari akhirat untuk mendapatkan kesempatan memperoleh sesaji dari mereka yang bersembahyang.

Di dalam Buddhisme terdapat pula perayaan yang hampir sama yaitu "Ullambana" yang berarti Hari Pembebasan dan dalam Taoisme terdapat pula festival arwah. Dengan demikian pada bulan ke-7 disebut sebagai bulan arwah karena dipercaya bahwa pada tanggal 15 bulan ini para arwah diberikan izin meninggalkan neraka untuk mencari sanak keluarganya. Para arwah yang tidak mendapatkan persembahyangan pada hari itu dapat mengikutinya dengan keluarga lain yang sedang bersembahyang. Baik di makam maupun di rumah dengan menggunakan meja untuk persembahyangan, dipersembahkan sesaji berupa hidangan yang disukai orang tua atau leluhur dan berbagai kue manis. Selain itu dibakar pula dupa dan uang dunia akhirat agar orang tua dan leluhur tidak diganggu oleh para arwah penasaran. Selain itu, di kelenteng-kelenteng juga dilakukan persembahyangan untuk arwah leluhur, dan diberikan sumbangan beras kepada kelenteng. Selanjutnya beras yang telah terkumpul akan dibagikan kepada fakir miskin yang datang ke kelenteng setiap tahun pada perayaan Cio Ko.

Buddhisme tidak melakukan persembahyangan berupa hidangan melainkan memberikan dana kepada para Bikkhu atau Biksu dapat berupa keperluan para Bikkhu ataupun dalam bentuk uang yang dimasukkan ke dalam amplop untuk dikumpulkan oleh pengurus yayasan wihara (para Bikkhu tidak diperbolehkan mempunyai uang ataupun harta). Dana yang diberikan diatasnamakan

orang tua dan leluhur yang telah meninggal. Para Bikkhu akan membacakan *Paritta*, doa-doa untuk orang tua dan leluhur agar mendapatkan ketenangan dan kedamaian di alam akhirat.

7.3.7. Festival Kue Bulan *(Moon Cake Festival)*

Festival ini mempunyai sejarah yang panjang. Pada jaman dahulu di Tiongkok sang kaisar mengikuti ritual mempersembahkan sesajian kepada matahari di musim semi dan kepada bulan di musim gugur. Buku-buku sejarah dari Dinasti Chou mencatat persembahyangan "Pertengahan musim Gugur". Lalu pada bangsawan dan sastrawan telah memperluas seremoni ini kepada khalayak ramai. Mereka menyukai dan menikmati sinar bulan yang terang benderang dan memuja bulan pada hari itu dengan membuat syair dan puisi mengenai keindahan bulan. Di era Dinasti Tang (618-907) festival Pertengahan Musim Gugur ini telah ditetapkan tanggalnya dan menjadi suatu perayaan yang meriah pada masa Dinasti Song (960-1279). Di masa Dinasti Ming (1368-1644) dan Ching (1644-1911) festival ini menjadi kegiatan yang dirayakan di seluruh Tiongkok.

Cerita[10] mengenai asal usul festival ini adalah sebagai berikut: Di masa prasejarah terdapat 10 matahari yang menyinari bumi sehingga semua tanaman dan binatang hampir punah karena kepanasan dan kekeringan, rakyat menjadi kelaparan dan sangat menderita. Pahlawan cerita adalah Hou Yi yang menjadi sangat khawatir melihat keadaan ini ia kemudian menaiki puncak gunung Kunlun dan mengumpulkan seluruh kekuatan supranatural yang ia punyai lalu menggunakan busur pusakanya menembakkan anak panah ke arah sembilan matahari sehingga satu per satu jatuh dan menghilang. Ia juga memerintahkan kepada matahari yang tinggal satu untuk terbit dan tenggelam

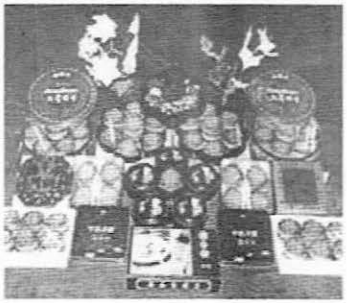
[10] http://www.china.org.cn/english/features/Festivals/78308.htm

pada waktunya dengan teratur. Dengan demikian ia telah menyelamatkan bumi, karena itu ia sangat dihormati sekaligus disayangi oleh rakyat. Banyak orang yang terinspirasi oleh tindakan kepahlawanannya datang dan belajar kungfu kepadanya. Salah seorang dari mereka bernama Peng Meng.

Hou Yi mempunyai seorang istri yang cantik jelita dan baik hati bernama Chang E. Pada suatu hari ketika Hou Yi sedang mendaki gunung Kunlun untuk bertemu dengan teman-temannya, ia bertemu dengan Pemaisuri Istana Surga yaitu Wangmu yang sedang lewat di gunung Kunlun. Pemaisuri Wangmu memberikan hadiah sebuah tirta suci yang ajaib yang kalau diminum akan membuat tubuh peminum menjadi demikian enteng sehingga dapat terbang ke surga dan menjadi salah seorang dewa. Tetapi Hou Yi sangat mencintai Chang E dan tidak ingin berpisah dengan istrinya sehingga ia memberikan tirta suci itu untuk disimpan oleh Chang E. Istrinya itu menyembunyikan kotak berisi tirta suci itu di meja riasnya dan kebetulan terlihat oleh Peng Meng.

Suatu hari ketika Hou Yi dan murid-muridnya pergi berburu, Peng Meng datang dan masuk ke dalam kamar Chang E dengan sebilah pedang dan mengancam untuk membunuhnya apabila ia tidak diberikan tirta suci tersebut. Pada saat yang kritis itu Chang E memutuskan untuk meminum tirta suci itu, dan seketika tubuhnya melayang dan terbang keluar jendela menuju surga. Peng Meng melarikan diri. Ketika Hou Yi kembali ia mengetahui kejadian tersebut dari para pembantu. Karena sangat sedih kehilangan istri tercinta ia menangis dan memanggil namanya keras-keras ke arah langit di malam hari. Ia terkejut mendapatkan bulan purnama yang sangat indah dan terang benderang dan terlihatlah bayang-bayang istrinya di bulan. Ia berusaha mendekati bulan itu tetapi setiap kali ia mendekat bayang-bayang itu menghilang dan kalau ia tidak mendekati bayang-bayang tersebut kembali ada. Ia tidak dapat mencapai bulan.

Untuk mengingat dan memperingati istri tercinta, Hou Yi kemudian membuat sebuah meja yang dipenuhi oleh berbagai makanan *snack* manis kesukaan istrinya yang diketahuinya sekarang berada di istana dewi bulan. Ketika rakyat mendengar cerita ini maka mereka kemudian juga menyelenggarakan persembahyangan dengan membakar dupa dan mempersembahkan berbagai *snack* manis pada bulan purnama. Pada masa kini orang menyelenggarakan festival "Kue Bulan" dengan menikmati bulan yang memang pada tanggal 15 bulan ke-8 penanggalan Tionghoa menjadi lebih terang dan lebih besar terlihat, sambil menikmati kue bulan. Pada hari itu seluruh anggota keluarga berkumpul di taman di rumah lalu memasang meja dan kursi untuk kemudian menikmati hidangan termasuk kue bulan.



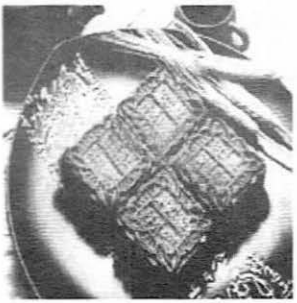


Foto 61: Berbagai jenis kue bulan yang dibuat untuk festival "Kue Bulan". Kue bulan ini berisi berbagai jenis kacang seperti kacang hijau, hitam, merah. Di Indonesia terdapat versi kue bulan yang khas yang bentuknya bundar dan berisi bermacam buah Indonesia seperti durian, cempedak, selain itu juga coklat, keju dan lain-lain.

7.3.8. Perayaan Tang Che

Perayaan *Tangce* adalah festival untuk menandakan berakhirnya musim dingin di Tiongkok yang dimulai pada masa Dinasti Han (206 SM–220 M) dan mencapai puncaknya pada Dinasti Tang dan song (618-

1279). Masyarakat Tionghoa merayakannya sebagai Festival Musim Dingin, agar para petinggi kekaisaran mengakuinya sebagai hari libur dan mengorganisasikan suatu festival yang meriah. Selain merupakan hari libur, hari ini juga merupakan hari persembahyangan di mana kaisar pada masa Tang dan Song menyembah Tian (Langit) dan rakyat mempersembahkan sesajian untuk leluhur yang telah meninggal. Di Indonesia Tang Che dirayakan pada tanggal 22 Desember.

Pada malam hari sebelum perayaan Tang Che, para ibu membuat kue onde yang dibuat kecil-kecil dan dari tepung beras yang kemudian diberi pewarna merah, hijau dan putih. Biasanya kue onde ini tidak berisi tetapi ada pula yang diberi isi seperti kacang hitam atau kacang tanah yang diberi gula. Dalam bahasa Mandarin onde berisi ini dinamai *Yuanxiao* atau *Tangyuan*. Kue onde yang tak berisi kemudian di pagi hari direbus sampai matang lalu dimasukan ke wedang jahe yang sudah disiapkan. Setiap anggota keluarga akan mengambil sejumlah umurnya apabila masih anak-anak, tetapi orang dewasa dapat mengambil sesuka hatinya. Sebelum dimakan bersama semangkok wedang ronde ini ditaruh di meja sembahyang untuk arwah leluhur.

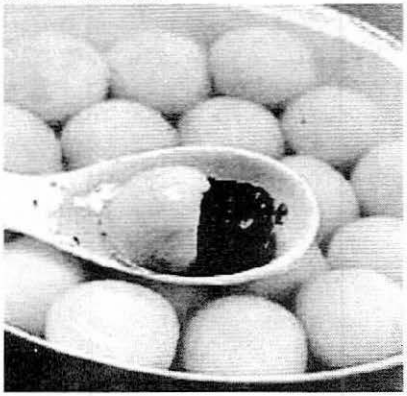


Foto 62: Wedang ronde untuk persajian

7. 4. Beberapa Kelenteng di Indonesia

7.4.1. Kelenteng Jin De Yuan, Jakarta

Sekitar tahun 1650 letnan Tionghoa Guo Xun-guan mendirikan sebuah kelenteng untuk menghormati Guan-yin di Glodok. Guan-yin adalah dewi belas kasih Buddhis, yang lazim dikenal sebagai Kwan-Im. Kelenteng tersebut dinamakan Guan-yin ting atau Kelenteng Kwan-Im. Kata Tionghoa "yin ting" ini diubah ke dalam bahasa Indonesia klen-teng, yang kini menjadi istilah lazim bagi semua tempat ibadat Tionghoa di Pulau Jawa. Pada tahun 1755 seorang Kapten Tionghoa menamai kembali kelenteng yang telah dipugar itu dengan nama Jin-de yuan - Kelenteng "Kebajikan Emas". Orang setempat menyebut kelenteng ini Kim Tek I. Pada dasarnya kelenteng ini bercorak Buddhis. Dahulu delapan belas orang biksu tinggal di kelenteng ini. Namun demikian beberapa unsur Taois ditemukan juga di kelenteng tersebut.

Foto 63: Pintu Masuk Utama Jindeyuan/Kim Tek Ie[11]

[11] Gambar-gambar Kelenteng Kim Tek Ie diambil dari homepage www.jindeyuan.org

Jika pengunjung berdiri di halaman luar yang dikelilingi tembok--setelah melewati pintu gerbang pertama di selatan--di sebelah kiri terdapat tiga kelenteng sekunder dan modern: Hui-ze miao (kelenteng untuk leluhur Hakka), Di-cang-wang miao (dipersembahkan kepada Raja Neraka) dan Xuan-tan gong atau Vihara Dharma Sakti, yang dipersembahkan kepada dewa pemberi kekayaan. Selanjutnya pengunjung masuk ke halaman kedua di muka kelenteng utama dan melihat dua singa *(bao-gu shi)* yang berasal dari Provinsi Kwangtung di Tiongkok Selatan. Sebuah pembakar kertas (uang kelenteng) *jin-lu*, berdiri di bawah atap bertingkat. Jin-lu tertua ini sekarang diletakan di halaman belakang. Pada alat itu tertera dibuat di Kwangtung pada tahun 1812.

Gedung utama Kelenteng Jin-de yuan rupanya dibangun sesudah tahun 1740, karena kelenteng yang lama ikut dihancurkan pada tahun itu. Ujung-ujung atap gedung induk dengan genteng yang bagus melengkung keatas, dihiasi dengan naga-naga dan berbagai patung porselin. Bagian muka kelenteng ini agak rumit. Pintu ganda utamanya dilukisi gambaran penjaga (*men-shen*). Kedua jendela bundar dari ukiran kayu yang tembus pandang, melambangkan *qi-lin*, binatang menakjubkan yang menyerupai kuda bercula satu. Binatang ini dianggap lambang keberuntungan yang luar biasa. Gambar timbul modern disebelah kanan dan kiri melukiskan burung phoenix dan naga, simbol kaisar dan ratu. Empat lentera menghiasi ruang depan ini. Tulisan horisontal pada papan kau diatas pintu masuk menunjukan nama kelenteng ini. Diatas pintu masuk di sebelah dalam, di dalam sebuah kotak tampak patung San-yuan, Kaisar Tiga Dunia. Patung dewa Taois ini mungkin berasal dari abad ke-17.

Di ruang tengah - *ta tieng* - tampak banyak patung Buddhis yang berkualitas baik, namun berasal dari sebelum tahun 1740. Pada tembok kanan dan kiri bagian tengah dipasang kotak berkaca dengan delapan belas patung Arahat atau Luohan. Tiga patung besar dibelakang patung Kwan-Im pada tembok belakang melambangkan "San-zun fo-zu", semacam tritunggal Buddhis, yang disertai sejumlah patung lebih kecil, yang sebagian berasal dari abad ke-18.

Foto 64: Patung Guan Yin (Dewi Kwan Im) di belakangnya tiga patung Buddha

Dalam gedung samping kiri terdapat bekas kamar-kamar para rahib. Nama mereka masih tertulis pada beberapa lempeng batu. Dalam kamar pertama terpasang altar paling tua dari seluruh kelenteng. Kamar kedua diisi dewa Taois Fu-de Zheng-shen (atau Hok-tek tjen sin) - Dewa bumi dan kekayaan. Dialah dewa yang paling dihormati di Jakarta, karena orang Tionghoa pada jaman dahulu bekerja sebagai pedagang dan petani. Di gedung belakang, dalam kamar sembahyang tengah, terdapat patung seorang dewa setempat yang dihormati. Nama dewa itu Tikhai tjindjin atau Ze-hai zhen-ren – "Penjaga abadi pelindung laut". Nama sesungguhnya adalah Kwe Lak Kwa, seorang pedagang. Sebuah lonceng buatan tahun 1825 di pojok kanan halaman belakang merupakan lonceng tertua dari semua kelenteng di Jakarta. Akhirnya di sayap kanan, dua kamar sembahyang diisi sebuah altar untuk menghormati Qing-shui zu-shi, "Tuan karang terjal yang disebut Qing-shui yan". Nama sesungguhnya Chen Pu-zu dan dihormati juga di kelenteng Tanjungkait di utara Tangerang.

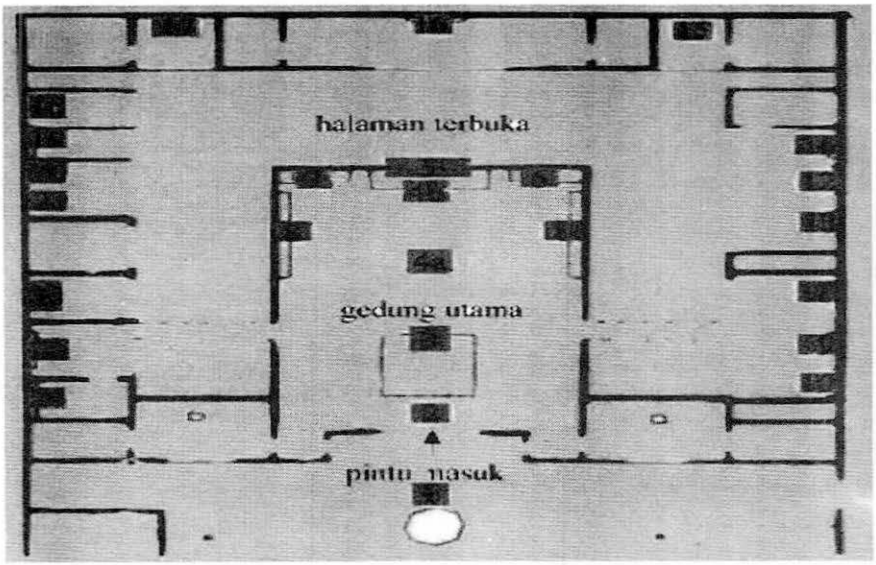


Foto 65: Denah kelenteng Kim Tek Ie (*Jindeyuan*)

Selain bersembahyang di kelenteng-kelenteng masyarakat Tionghoa juga menanyakan nasib dan peruntungan dengan cara mengocok batang-batang bambu yang bernomor. Apabila nomor tertentu keluar, maka ada ramalan dalam bentuk syair yang dapat diambil. Kalau ramalan tadi kurang dimengerti maka dapat ditanyakan kepada penjaga kelenteng makna ramalan tersebut. Batang-batang bambu itu bernama Ciam Si.

Foto 66: Kertas-kertas berisi ramalan

Foto 67: Batangan bambu yang diberi nomor lalu dikocok sampai keluar satu batang

7.4. 2. Kelenteng Boen Tek Bio

Pembicaraan tentang Kelenteng Boen Tek Bio (Padumuttara) tidak dapat dilepaskan dari sejarah Kota Tangerang dan keberadaan

orang Tionghoa di sana. Mengenai kedatangan orang Tionghoa pertama kali ke Tangerang belum diketahui secara pasti. Dalam kitab sejarah Sunda yang berjudul *Tina Layang Parahyang* (Catatan dari Parahyangan) disebut tentang kedatangan rombongan Tjen Tjie Lung (Halung) di muara sungai Cisadane yang sekarang diberi nama Teluk Naga pada tahun 1407. Pada waktu itu pusat pemerintahan ada di sekitar pusat kota sekarang, yang diperintah oleh Sanghyang Anggalarang selaku wakil dari Sanghyang Banyak Citra dari Kerajaan Parahyangan. Perahu Halung dan rombongannya terdampar, mengalami kerusakan dan kehabisan perbekalan. Daerah tujuan yang semula ingin dikunjungi adalah Jayakarta.

Rombongan Halung ini membawa tujuh kepala keluarga dan di antaranya terdapat sembilan orang gadis dan anak-anak kecil. Mereka kemudian menghadap Sanghyang Anggalarang untuk minta pertolongan. Karena gadis-gadis yang ikut dalam rombongan itu cantik-cantik, para pegawai Anggalarang jatuh cinta dan akhirnya kesembilan gadis itu dipersuntingnya. Sebagai kompensasinya, rombongan Halung diberi sebidang tanah pantai utara Jawa di sebelah timur sungai Cisadane, yang sekarang disebut Kampung Teluk Naga. Gelombang kedua kedatangan orang Tionghoa ke Tangerang diperkirakan terjadi setelah peristiwa pembantaian orang Tionghoa di Batavia tahun 1740. VOC yang berhasil memadamkan pemberontakan tersebut mengirimkan orang-orang Tionghoa ke daerah Tangerang untuk bertani. Belanda mendirikan pemukiman bagi orang Tionghoa berupa pondok-pondok yang sampai sekarang masih dikenal dengan nama: Pondok Cabe, Pondok Jagung, Pondok Aren dan sebagainya. Di sekitar Tegal Pasir (Kali Pasir) Belanda mendirikan perkampungan Tionghoa yang dikenal dengan nama Petak Sembilan. Perkampungan ini kemudian berkembang menjadi pusat perdagangan dan telah menjadi bagian dari Kota Tangerang. Daerah ini terletak di sebelah timur sungai Cisadane, daerah Pasar Lama sekarang.

Berdirinya Kelenteng Boen Tek Bio diperkirakan sekitar tahun 1750. Para penghuni perkampungan Petak Sembilan secara gotong-royong mengumpulkan dana untuk mendirikan kelenteng yang diberi nama Boen Tek Bio (*Boen* = Sastra, *Tek* = Kebajikan, *Bio* = Tempat Ibadah). Bio yang pertama berdiri diperkirakan masih sederhana sekali yaitu berupa tiang bambu dan beratap rumbia.

Awal abad ke-19 setelah perdagangan di Tangerang meningkat, dan umat Boen Tek Bio semakin banyak, kelenteng ini lalu mengalami perubahan bentuk seperti yang bisa dilihat sekarang.

Sebagai dewi tuan rumah kelenteng ini adalah Dewi Kwan Im. Selain Dewi Kwan Im di sebelah kiri dan kanan kelenteng juga dibangun tempat untuk dewa-dewa lain. Berbeda dengan kebanyakan kelenteng yang ada di Indonesia maupun yang ada di negeri Tiongkok, Kelenteng Boen Tek Bio mempunyai satu tradisi yang sudah berlangsung selama ratusan tahun yaitu Gotong Toapekong. Setiap 12 tahun sekali yaitu saat Tahun Naga menurut kalender China, di dalam Kota Tangerang berlangsung arak-arakan Joli Ka Lam Ya, Kwan Tek Kun dan terakhir Joli Ema Kwan Im. Pesta tahun naga ini dimeriahkan oleh pertunjukan barongsai dan Wayang Potehi yang berhasil menyedot ribuan pengunjung. Pesta ini terakhir kali diadakan tahun 1976.

Kedua kelenteng tersebut dipilih sebagai contoh untuk menggambarkan sejarah bagaimana ritual dan kepercayaan masyarakat Tionghoa dibawa dari daratan Tiongkok lalu mengalami berbagai penyesuaian, percampuran dengan budaya setempat dan menjadi bentuk yang sekarang. Kepercayaan dan ritual yang sudah berumur ribuan tahun ini ternyata dapat bertahan melalui adanya suatu sikap yang terbuka terhadap budaya lain. Tradisi dan ritual yang digambarkan di atas hanyalah beberapa saja yang dianggap penting dan secara umum dirayakan oleh masyarakat Tionghoa di seluruh Indonesia.

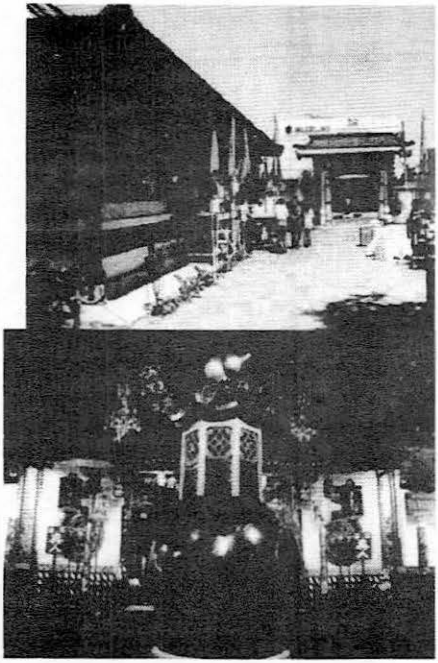


Foto 68-69 : Kelenteng Hok Hoo Bio, Wonosobo dan Kelenteng Tek Hay Kiong, Tegal

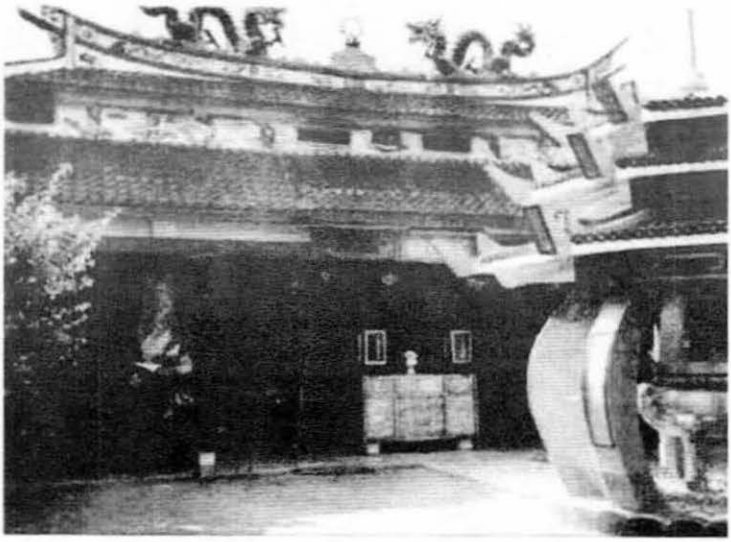


Foto 70: Kelenteng Sian Jin Ku Po, Tangerang

BAB 8
TOLERANSI DALAM KEBERAGAMAN

8.1. Kehidupan Religi Etnis Dewasa Ini

Dewasa ini etnis-etnis di Indonesia yang masih hidup sederhana tinggal beberapa saja. Etnis-etnis yang jumlah anggotanya besar telah memeluk agama-agama dunia seperti Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Buddha, dan juga religi etnis Cina. Di pedalaman Pulau Kalimantan (etnis-etnis Dayak), Sulawesi (etnis Toraja) dan etnis-etnis kecil di pedalaman Papua banyak juga yang telah menerima agama Kristen atau Katholik. Walaupun demikian aspek-aspek dari religi lama masih mewarnai kesehariannya.

Etnis yang masih hidup sederhana itu tetap menghormati adat dan tradisi leluhur mereka, dan tetap memuliakan konsep supernatural tertinggi yang pernah dikenal. Orang-orang Dayak di Kalimantan selain menyeru kekuatan aikodrati yang kiranya mendapat pengaruh luar seperti Sangiang, Batara, Alatala, dan lain-lain; mereka juga masih memuliakan Maharaja Kulung Rahun, Datu Kumahing Langit, Raja Tantaling Langit, Ile Tungka Kahiangan, Raja Tontong Matanandan,

Kanarohan Tambing Kabantenan Bulan, Tame Tinge, Lalun-nganing Singkor Olo, Tata Manah Tuah Wuka, dan lainnya.

Dalam pada itu di wilayah Indonesia Timur juga terdapat penyebutan sang adikodrati dengan *epitet* yang berbeda-beda. Misalnya di Manggarai, Flores Barat penduduk mengenal *Mori Karaeng* (Yang Dihormati) dan *Mori Agu Ngarang* (Pencipta Segala) sebagai tokoh supernatural tertinggi dalam religi tradisional mereka. Di kalangan orang Ngada dikenal sang penguasa alam *Mori Meze*, etnis Ende menyerunya dengan *Dua Unggae* (Penguasa Langit). Di Sumba Tuhan disebut *Ama Amagholo* (Bapak Pencipta), *Amarawi, Kaghutti Gan Mata Kazawa*. Di Pulau Yamdena Tuhan diseru dengan *Ratu* dan *Arwalau,* di Tanimbar dipuja dengan nama *Ratu* dan *Fendeu,* di Pulau Sawu kekuatan supernatural tertinggi diseru dengan *Yi Tau Wulu Tau* (Tuhan Yang Maha Esa), sedangkan di Seram disebut *Mula Satene*. Semua kekuatan adikodrati yang berasal dari religi etnis tersebut sekarang masih dikenal oleh etnis-etnis yang berkaitan dengannya, namun pemujaan terhadapnya telah tercampur dengan ritus peribadatan agama besar, bahkan malah dewata-dewata tidak lagi dipuja, hanya dikenang dalam ingatan

Seiring terbukanya daerah-daerah terpencil akibat pembangunan fisik yang dilakukan pemerintah, maka masuknya peradaban modern pun tidak dapat dicegah lagi. Bersama dengan itu dikenalkan pula agama luar yang semula tidak dikenal. Apabila etnis-etnis tersebut cukup banyak anggotanya, dan religi asli mereka telah cukup mapan, maka masuknya agama dunia tidaklah sampai menyurutkan bahkan memusnahkan tradisi agama leluhurnya. Di kalangan etnis tertentu yang jumlah anggotanya terbatas, religi warisan leluhur hampir menjadi hilang akibat pilihan yang diajukan pemerintah untuk memeluk agama Islam atau Kristen.

Keadaan demikian misalnya terjadi pada etnis To Seko (Sulawesi Selatan) di lingkungan pemukiman barunya. Pada waktu pemerintah menjalankan program Pemukiman Kembali Masyarakat Terasing (PMKT), di lokasi-lokasi tersebut dibangun masjid dan gereja. Maka para pemukim To Seko memilih agama baru, yaitu Islam atau Kristen, dengan peralihan keyakinan religi mereka sudah barang tentu hanya upacara-upacara tertentu saja yang masih dilakukan (Lampe 1993: 209). Demikian juga yang terjadi pada orang Kaili di Sulawesi Tengah, dahulu mereka menjalankan upacara pemujaan *Balia* yang

dilakukan di bangunan keramat yang disebut *Lobo,* namun pada masa kini orang Kaili sebagian besar telah memeluk agama Islam dan sebagian kecil lainnya memeluk Kristen (Melalatoa, 1995: 346). Orang Aru yang tinggal di Kepulauan Aru, Maluku Tenggara dewasa ini telah memeluk agama Islam dan Kristen, kepercayaan lama telah ditinggalkan, hanya upacara-upacara tertentu saja yang masih diingat mereka (Melalatoa, 1995: 53).

Punahnya religi etnis tertentu bukan sesuatu yang mustahil, sebab dari waktu ke waktu makin terbuka saja daerah tempat bermukim mereka dan hal itu tidak mungkin untuk dihindari. Penelitian terhadap religi-religi etnis kecil yang cenderung akan punah sebaiknya perlu segera dilakukan, sebab jika dengan kesadarannya sendiri, tidak mungkin mereka dilarang untuk berpindah religi. Dalam pada itu pemerintah dan para penganjur agama baru selayaknya tidak perlu membujuk-bujuk mereka untuk memeluk agama yang dikabarkannya.

8. 2.Toleransi Kehidupan Beragama

Beberapa waktu yang lalu pernah dirumuskan perihal manusia Indonesia yang ideal yang dapat dibanggakan dari segi jasmani dan rohaninya. Ciri-ciri manusia ideal tersebut adalah sebagai berikut: (a). Manusia yang pandai memelihara keseimbangan antara kepentingan pribadi dan masyarakat. Manusia dengan gambaran yang seimbang antara *homo sosialis* dan *homo economicus,* (b). Manusia yang mampu memupuk hubungan yang serasi antara dirinya dengan lingkungannya, baik lingkungan fisik maupun lingkungan sosial, (c).Manusia yang sadar bahwa dia berada dalam kebersamaan dengan orang lain. Dia menerima kenyataan interdependensi, (d). Manusia yang sadar akan campur tangan Illahi dalam kehidupan sendiri dan kehidupan masyarakat (Subagya, 1981: 60).

Untuk menerapkan gagasan tentang manusia Indonesia yang ideal tersebut perlu diperhatikan pula kehidupan beragama dalam masyarakat. Campur tangan kekuatan *illahiah* disadari tidak mungkin untuk dilepaskan begitu saja dalam falsafah kehidupan orang Indonesia. Oleh karena itu dikembangkan konsep toleransi dalam kehidupan beragama berupa;

1. Menghargai keberadaan religi yang dipeluk oleh masyarakat tertentu diwujudkan dengan:

a. dapat melaksanakan ritus peribadatan dengan baik
b. dapat merayakan hari-hari besar agama secara aman
c. dapat menjalankan tradisi yang didasarkan pada religi dengan baik tanpa ada campur tangan pihak lain.

2. Tidak mengganggu kehidupan pemeluk dari religi lain
3. Antar pemeluk religi dapat saling membantu apabila diperlukan, sejauh tidak bertentangan dengan ajaran agama masing-masing.

Kehidupan religi di Indonesia akhir-akhir ini cukup marak, di kota dan desa banyak masjid dibangun, dan jamaahnya selalu penuh. Kiranya tidak berbeda jauh dengan kehidupan agama lainnya. Gereja baru juga banyak didirikan walaupun tetap harus meminta izin terlebih dahulu kepada masyarakat sekitarnya. Pura-pura Hindu-Dharma sekarang banyak pula didirikan di luar Pulau Bali, di kota-kota besar Indonesia di mana terdapat umat Hindu-Dharma pasti terdapat pura untuk pemujaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sistem banjar juga diterapkan di kota-kota tersebut yang berguna untuk *menyungsung* keberadaan suatu pura. Kegairahan kehidupan religi dalam masyarakat Tengger juga semakin nyata dalam tahun-tahun terakhir ini, selain adanya penataan sistem organisasinya, pertambahan penduduk Tengger, dan juga aktivitas pariwisata yang semakin ramai.

Kebangkitan kehidupan religi tersebut tidak terlepas dari pencapaian ekonomi yang berhasil diraih oleh masyarakat Indonesia pada masa itu. Dapat dinyatakan bahwa keberhasilan dalam bidang ekonomi, ternyata tidak memuaskan manusia yang mencari sesuatu di luar kemampuan ekonominya. Keberhasilan ekonomi seseorang akan menumpuk kekayaan, dan kemasyhuran, dapat menimbulkan sifat eksklusif yang dijauhi oleh masyarakat sekitarnya. Kehidupan keagamaan yang berkembang sangat mungkin dapat dikontraskan dengan kesuksesan di bidang ekonomi sebagai berikut: (1). Orang yang telah kaya dan berkuasa apabila tidak didasari oleh keimanan terhadap religi tertentu menjadi berbahaya bagi dirinya sendiri dan juga bagi orang lain, (2). Kesuksesan duniawi akhirnya dirasakan bukan tujuan akhir dari kehidupan manusia, oleh karena itu manusia mencari kepuasan batin sebagai tujuan kehidupan yang sebenarnya, menekuni religi, (3). Kesuksesan duniawi akan mengarah kepada hedonisme yang ternyata tidak membawa kepuasan hidup juga, malah akan merusak kehidupan itu sendiri, (4). Prestasi yang dicapai dalam kehidupan duniawi hanya bersifat sementara, dapat saja tiba-tiba

segala sesutu pencapaian itu akan hilang begitu saja (Smith, 1985: 22-24)

Oleh karena itu banyak manusia yang akhirnya berpaling kepada kehidupan religi yang lebih baik lagi. Kehidupan religi yang telah berlangsung baik tesebut tetap harus didasarkan kepada falsafah Pancasila yang menjadi dasar negara. Apabila tafsiran terhadap dasar negara telah mulai disimpangkan, maka segala pencapaian ekonomi, kemajuan kehidupan religi dan toleransi yang telah terbina akan terkoyak-koyak dengan mudah.

8. 3. Kepercayaan Kepada Tuhan YME

Pada sekitar tahun 1980-an di kalangan orang Jawa "abangan" (mereka yang masih dekat dengan tradisi Jawa kuna) muncul pemikiran perihal upaya mendekatkan diri kepada sang Pencipta yang tunggal dengan lebih intensif. Praktek-praktek mistis yang bersifat magis pada dasarnya masih dipercaya oleh kalangan arus bawah, hal itulah yang antara lain menjadi penyubur terbentuknya aliran kebatinan yang berupaya agar lebih dekat kepada sang Pencipta.

Kebangkitan kebatinan di Jawa dianggap mempunyai argumen bahwa aliran itu dianggap sebagai suatu reaksi terhadap dogmatis dan ritualisme agama-agama monoteis mapan yang mengesampingkan kebutuhan orang-orang Jawa akan ekspresi mistik dan pengalaman batin (Mulder, 1984: 10-11). Dalam pandangan kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang dipentingkan antara lain adalah masalah keselarasan dalam kehidupan. Oleh karena itu keharmonisan hidup dengan sesama manusia (keselarasan sosial), alam dan menjaga hubungan yang intensif dengan sang Pencipta (keselarasan batin) yang akan membuahkan moral yang baik menjadi sangat penting (Magnis-Suseno, 1988: 208-209). Aliran kepercayaan kepada Tuhan YME pada akhirnya tumbuh dengan pesat dengan berbagai nama dan metodenya. Sebagai fenomena budaya aliran kepercayaan tersebut sebenarnya tidak menjadi monopoli etnis Jawa, melainkan dikenal pula di lingkungan etnis-etnis lain dengan tataran yang berbeda.

Gambaran kehidupan religi pada masa sekarang ini cukup beragam dengan suasana multikultur. Selayaknya apabila setiap religi baik yang merupakan religi dunia yang telah menyebar luas ataupun religi etnis yang hanya dikenal dalam lingkup wilayah terbatas dapat tumbuh sewajarnya tanpa ada campur tangan pihak lain.

Kenyataannya memang ada pula bentuk religi yang punah, mengalami kebangkitan kembali, atau memperoleh bentuk baru akibat akulturasi, semua itu dapat dianggap sebagai fenomena budaya yang khas Indonesia. Kekhasan itu dapat dimengerti apabila dikaitkan dengan konteks historis, politik, sosial, dan pengaruh luar yang pernah terjadi pada zamannya.

BAB 9
PENUTUP

Dinamika kehidupan religi di Indonesia yang selalu mengalami pasang surut, kesinambungan konsep dan perpaduan anasir religi dilakukan secara sadar oleh pemeluknya. Hubungan yang erat antara cara hidup dan bentuk religi etnis sangat kasat mata dalam kehidupan etnis-etnis di Indonesia, baik yang merupakan etnis besar atau etnis yang hanya beranggotakan beberapa orang saja.

Dapat kiranya dinyatakan bahwa religi paling awal dikenal oleh etnis-etnis di Indonesia adalah "religi prasejarah" yang mengutamakan pemujaan terhadap leluhur yang telah meninggal. Konsep ini masih dipertahankan dalam lingkungan kehidupan etnis-etnis pedalaman yang tidak pernah atau kurang mendapat pengaruh luar selama beberapa waktu belakangan ini. Adapun dalam lingkungan religi etnis-etnis yang kerapkali mendapat pengaruh dari kebudayaan luar, konsep pemujaan terhadap leluhur itu sayup-sayup masih dapat diamati. Pemujaan terhadap arca perwujudan raja yang telah diperdewakan dalam masa Hindu-Buddha di Jawa, sebenarnya merupakan "baju baru" dari pemujaan terhadap leluhur yang telah dikenal sebelumnya. Begitupun ziarah ke kuburan tokoh-tokoh, ulama, raja, atau para wali penyebar Islam merupakan bentuk baru dari penghormatan kepada

leluhur yang telah mangkat dan memasuki alam lain yang bukan alam tempat manusia hidup sekarang ini.

Gejala seperti itu tetap bertahan hingga sekarang dalam masyarakat Indonesia yang kini sedang dalam masa transisi menuju ke stadia kehidupan baru, masyarakat yang maju dalam segala bidang kehidupan. Hal yang perlu diperhatikan bahwa bermacam bentuk religi yang berkembang di Indonesia pada intinya didasarkan kepada bentuk -bentuk kepercayaan sebagai berikut;

(a). Kepercayaan keagamaan yang dilandaskan pada adanya kitab-kitab suci. Kepercayaan kepada isi kitab-kitab suci itu diikuti oleh sekte-sekte agama, pergerakan keagamaan, dan tentu saja oleh setiap pemeluk agama yang mempunyai kitab suci tersebut, (b). Kepercayaan kepada warisan budaya yang penuh dengan nilai-nilai kebajikan dalam masyarakat yang berakibat kepada pekerjaan, karya seni, dan wujud kebudayaan yang memiliki dimensi spiritual termasuk di dalamnya kepercayaan terhadap konsep adikodrati yang tunggal, (c). Kepercayaan terhadap mistik yang berpangkal pada proses difusi kebudayaan, tercermin pada kegiatan perdukunan, ritual paranormal, ramalan keberuntungan nasib, kepercayaan kepada dunia metafisik, dan lain-lain, (d). Kepercayaan yang didasarkan kepada religi dan kebudayaan etnis Cina Indonesia beserta berbagai bangunan suci dan ikon-ikonnya (Permadi, 1995: 4; Sutarto, 2006: 43).

Kitab-kitab suci yang menjadi landasan kepercayaan keagamaan bermacam wujudnya, perbedaan kitab-kitab suci tersebut menunjukkan agama yang memuliakannya. Misalnya kitab suci Al-Quran untuk agama Islam, Injil untuk Kristen, Tri Pittaka untuk Buddha, Weda dan Purana untuk agama Hindu, dan lainnya lagi. Kepercayaan terhadap kitab suci bersifat dogmatis, artinya apa yang dikemukakan di dalamnya merupakan ajaran agama penting yang harus dipercayai. Dengan demikian kepercayaan yang berlandaskan kepada kitab-kitab suci adalah kepercayaan agama-agama yang banyak penganutnya.

Akan halnya kepercayaan etnis Cina terhadap religi, ikon-ikon, beserta bangunan sucinya termasuk ke dalam kepercayaan yang berlandaskan kepada kitab-kitab suci pula. Sebab ajaran Konfusianisme mempunyai pula beberapa kitab suci, antara lain *Su Si* (Empat Kitab) yang intinya berisikan "delapan pengakuan iman dalam agama Khonghucu, Kitab *Thai Hak* (Ajaran Besar), *Tiong Yong* (Jalan tengah yang sempurna), dan kitab *Lun Yun* (Kumpulan kebajikan) yang

disusun oleh murid-murid Khonghucu setelah ia wafat (Tanggok, 2005: 26-30). Dalam masyarakat Indonesia dewasa ini agama etnis Cina merupakan agama yang diakui pula oleh negara, dengan demikian termasuk agama besar dan tidak bisa dikategorikan secara tersendiri.

Adapun kategori kepercayaan kepada warisan budaya yang bersifat supernatural dan terhadap dunia mistik termasuk hasil dari dinamika kebudayaan bangsa Indonesia, sebab kedua kepercayaan tersebut tidak bisa dilepaskan dari pandangan hidup dan perkembangan budaya setiap etnis. Setiap etnis mempunyai fokus kebudayaan dan etos yang berbeda-beda. Ada masyarakat etnis tertentu yang dalam kebudayaannya cukup menghargai warisan budaya yang bersifat spiritual, ada juga yang dalam kehidupan sehari-harinya sangat akrab dengan dunia supernatural, hal itu sebenarnya terjadi akibat pengalaman kebudayaan yang telah mereka lalui di masa lampau.

Contoh agama etnis yang belum dipahami secara baik adalah agama yang dipeluk oleh orang Baduy yang tinggal di Jawa bagian barat. Etnis Baduy sebenarnya tinggal di pedalaman Propinsi Banten, tidak jauh dari ibu kota negara, Jakarta, namun kajian terhadap dunia keagamaan yang berkaitan erat dengan falsafah kehidupannya masih belum dapat diketahui secara baik. Telah banyak tulisan dan kajian ilmiah perihal kehidupan orang Baduy di Kampung Kanekes, tetapi sistem kepercayaan dan religi orang Baduy masih samar-samar. Pertanyaannya adalah mengapa mereka menolak berbagai pengaruh luar yang datang?. Tidaklah cukup hanya dengan menjelaskan ajaran "karuhun" yang harus dipatuhi belaka, dan tidak juga karena mereka warga Baduy Dalem yang harus taat pada "puun" dan menjaga buyut. Di balik itu semua mesti ada sistem ajaran keagamaan yang begitu ketat mereka rahasiakan, dan ternyata berbeda pula dengan sistem keagamaan masyarakat Sunda Kuna.

Tinjauan agama-agama yang pernah berkembang di masa lalu, sudah tentu bukan suatu tinjauan yang lengkap dan mendalam. Kajian religi dan falsafah tidak pernah berhenti dan selesai dengan satu tinjauan belaka, masih banyak yang harus ditafsirkan dan dimaknai, sebab kehidupan religi sebagiannya merupakan kehidupan yang bersifat esoteris, dan sebagian lagi yang nyata dapat terlihat. Begitupun banyak etnis di Indonesia yang falsafah kehidupannya sangat terkait dengan sistem religi yang berkembang, karena itu

mempelajari falsafah kehidupan mutlak harus selalu dikaitkan dengan mempelajari kehidupan agamanya.

DAFTAR PUSTAKA

Adiputra I Gde Rudia, dkk.,
1984 *Tattwa Darsana.* Jakarta: Departemen Agama, Direktorat Jenderal Bimas Hindu Dan Buddha.

Agastia, IBG.
1992/1993 *Dwijendra Tattwa.* Jakarta: Depdikbud, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional.

1993 *"Belajar dari Sejarah Pura Besakih"*, dalam *Gunung Agung, Pura Agung Besakih dan Kita* (ed. Tim Penyusun). Denpasar: Peradah Indonesia.

1996 *Eka Dasa Rudra, Eka Bhuwana.* Jakarta: Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat.

Al-Attas, Syed Muhammad Naguib
1972 *Islam Dalam Sejarah kebudayaan Melayu.* Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia.

1969 *Preliminary Statement On A General Theory of The Islamization Of The Malay-Indonesian*

Archipelago. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pelajaran Malaysia.

Anggrini, Yosefina

2000 *Studi Sosial Budaya Dayak Tamambaloh Apalin*. Jakarta: Koperasi Mapala Universitas Indonesia.

2005 *Ragam Nilai dan Fungsi Manik-manik pada Beberapa Suku Bangsa di Indonesia*. Makalah pada "Diskusi dan Pameran Manik-manik Nusantara", yang diselenggarakan oleh Asdep Urusan Tradisi, Deputi Bidang Pelestarian dan Pengembangan Kebudayaan, Kementerian Budpar, di Istana Kuta Galeria, Bali, pada tanggal 17-19 September 2005.

Anggraini, Yosefina dan Eenawati Chotim

2001 *Laporan Studi Kemiskinan di Nusa Tenggara Timur*. Bandung: Akatiga. Tidak diterbitkan.

Arnold, T.W.

1935 *The Preaching of Islam:A History of Muslim Faith*. London.

Aritonang, Jan S.

1995 *Berbagai Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja*. Jakarta: BPK. Gunung Mulia.

Atmojo, Junus Satrio dan Eddy Prabowo Witanto (Penyunting)

1999/2000 *Kelenteng Kuno di DKI Jakarta dan Jawa Barat*. Jakarta: Direktorat Purbakala, Direktorat Jendral Kebudayaan, Departemen Pendidikan Nasional.

Azra, Azyumardi

1994 *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan.

1999 *Renaisans Islam Asia Tenggara, Sejarah Wacana dan Kekuasaan.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

2002 *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara.* Bandung: Mizan.

Bagus, IGN.
1990 "*Kebudayaan Bali*", dalam *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia.* Jakarta: Djambatan.

Berg, C.C.
1929 *Kidung Pamañcangah: Critisch Uitgegeven.* Santpoort: Uitgeverij C.A. Mees.

1955 "The Islamisation of Java", *Studia Islamica*,Vol.IV hlm : 111-142

1985 *Penulisan Sejarah Jawa* (terjemahan. S. Gunawan). Jakarta: Bhratara.

Bernet Kempers, A.J.
1956 *Bali Purbakala.* Djakarta: Penerbitan dan Balai Buku Indonesia.

1959 *Ancient Indonesian Art.* Amsterdam: C.P.J.van Der Peet.

Boelaars, Huub J.W.M.
2005 *Indonesianisasi. Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia.* Yogyakarta: Penerbit Kanisius. (Terjemahan oleh R. Hardawiyana, SJ dari judul asli *Indonesianisasi, Het omvormingsproces van de katholieke kerk in Indonesië tot de Indonesische katholieke kerk.* Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H.Kok. 1991)

Bosch, F.D.K.
1974 *Masalah Penyebaran Kebudayaan Hindu di Kepulauan Indonesia.* Jakarta: Bhratara.

Daldjoeni, N.
1987 *Geografi Kesejarahan I (Peradaban Dunia).* Bandung: Penerbit Alumni.

De Graaf, H.J. dan Th. G. Pigeaud
1985 *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram.* Seri Terjemahan Javanologi 2. Jakarta: Grafiti Press.

Devi, Sudarshana
1957 *Wrhaspati-Tattwa: an Old Javanese Philological Text.* New Delhi: Internatinal Academy of Indian Culture.

Drewes, G.W.J.
1968 "New Light on The Coming of Islam to Indonesia", BKI. 124 : 433-459

Erb, Maribeth
1999 *The Manggaraians. A Guide to Tradisional Lifestyles.* Singapura: Times Editions.

Fatimi, S.Q.
1963, *Islam Comes to Malaysia.* Singapore : Malaysian Sosiological Research

Faturahman, Oman
1999 *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdulrauf Singkel di Aceh.* Jakarta: EFEO dan Mizan.

Fernandez, Inyo Yos.
1996 *Relasi Historis Kekerabatan Bahasa Flores: Kajian Linguistik Historis Komparatif terhadap Sembilan Bahasa di Flores.* Ende: Nusa Indah.

Ginarsa, Ketut
1979 *Bhuwana Tattwa Maharsi Markandheya.* Singaraja: Balai Penelitian Bahasa.

Gondomono
1996 *Membanting Tulang Menyembah Arwah: Kehidupan Kekotaan Masyarakat Cina*. Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Goris, R.
1965 *Ancient History of Bali*. Denpasar: Faculty of Letters, Udayana University.

1974 *Beberapa Data Sejarah dan Sosiologi dari Piagam-Piagam Bali*. Jakarta: Bhratara.

1986 *Sekte-Sekte di Bali* (terj. P.S. Kusumo Sutojo). Jakarta: Bhratara Karya Aksara.

Groeneveldt, W.P.
1960 *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*. Djakarta: Bhratara. (cetak ulang dari *VBG* 38, tahun 1879).

Hadiwijono, Harun
1977 *Religi Suku Murba di Indonesia*. Jakarta: BPK.Gunung Mulia.

1982 *Agama Hindu dan Buddha*. Jakarta: BPK.Gunung Mulia.

Hagerdal, Hans
1995 *"Bali in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Suggestions for a Chronology of the Gelgel Period"*, dalam *BKI Deel* 151. Leiden: KITLV, hlm. 100-124.

Handini, Retno
2005 *Foreaging yang Memudar: Suku Anak Dalam di tengah Perubahan*. Yogyakarta: Galang Press.

Hassan, Fuad
1987 "Catatan Perihal Konsepsi dan Strategi Pengembangan Kebudayaan", dalam Muhadjir (Penyunting), *Evaluasi dan Strategi Kebudayaan.* Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, hlm. 38-46.

Heuken, A.
1989 *Ensiklopedia Populer tentang Gereja Katolik di Indonesia.* Jilid Khusus. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.

Haviland, William A.
1999 *Antropologi.* Jilid 2. Terjemahan oleh R.G. Soekadijo. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Hyma, Albert
1942 *The Dutch Far East.* Ann Arbor.

James, E.O.
1962 *Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology.* New York: Barnes & Noble, Inc.

Jacob, Arena Dharmawati
1992 "Hubungan maramba-Ata: Suatu Bentuk Hubungan Perhambaan Studi Kasus pada Kabihu Paraikaraha Sumba Timur, Nusa Tenggara Timur". *Skripsi* Jurusan Antropologi, Universitas Indonesia, Depok.

Johns, A.H.
1961 "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *JSEAH.* Vol. 2 No. 2, Juli.

Kanta, I Made, dkk.
1983 *Sejarah Klungkung.* Klungkung: Pemda Tk. II Klungkung.

Kapita, Umbu Hina
1976 *Sumba dalam Jangkauan Jaman.* Waingapu: BPK Gunung Mulia.

Karta
1996 "Tau-tau sebagai Karya Budaya Tradisonal Toraja dan Perubahannya Akibat Pengaruh Budaya Luar". *Tesis*, Bidang Khusus Seni Murni, Program Magister Seni Rupa dan Desain, Program Pascasarjana Institut Teknologi Bandung.

Kern, J.H.C. dan W.H.Rassers
1982 *Siva dan Buddha: Dua Karangan tentang Sivaisme dan Buddhisme di Indonesia.* Jakarta: Penerbit Djambatan.

Kim-Han, Low
2003 *Favourite Love Stories from China.Kisah Cinta Sepanjang Masa.*Jakarta: Gramedia.

Kobong, Th. dkk.
1992 *Aluk, Adat dan Kebudayaan Toraja dalam Perjumpaan dengan Injil.* Jakarta: Institut Theologia Indonesia.

Koentjaraningrat
1980 *Sejarah Teori Antropologi I.* Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Kusuma, I Nyoman Weda
1998 "Kakawin Usana Bali Mayantaka Carita: Suntingan Teks, Terjemahan serta Telaah Bentuk Kakawin dan Konsep-Konsep Kepercayaan". *Disertasi* Doktor Bidang Budaya, Program Studi Ilmu Susastra, Universitas Indonesia, Depok.

Lampe, Munsi
1993 "Masyarakat To Pembuni dan To Seko di Sulawesi Selatan", dalam Koentjaraningrat (Penyunting), *Masyarakat Terasing di Indonesia.* Jakarta: Dep.Sosial, Dewan Nasional Indonesia untuk Kesejahteraan Sosial dengan Gramedia Pustaka Utama, hlm. 195-221.

Madjid, Nurcholish
1977 *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan.* Jakarta: Paramadina.

Magetsari, Noerhadi
1997 *Candi Borobudur: Rekonstruksi Agama dan Filsafatnya.* Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Magnis-Suseno, Franz
1988 *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa.* Jakarta: Gramedia.

Manik Mas, Rsi Bintang Dhanu dan Djoni Gingsir
1996 *K.G.P. Bandesa Manik Mas.* Jakarta: Yayasan Diah Tantri, Lembaga Babad Bali Agung.

Marampa, A.T.
Tt *Mengenal Toraja.* Tanpa tempat dan nama penerbit

Maunati, Yekti
2004 *Identitas Dayak. Komodifikasi dan Politik Kebudayaan.* Yogyakarta: LKiS.

Mills, J.V.G.
1970 *Ma-Huan Ying-yai Sheng-lan. 'The Overall Survey of the* Ocean's Shore' [1433]. Cambridge: University Press (published for The Hakluyt Society).

Melalatoa, M. Junus
1995 *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia.* Dua Jilid. Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Direktorat Jendral Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Mooij, J.
1925 *Atlas der Protestantische Kerk in Nederlandsch Oost Indie.* Weltevreden.

Mulia, Rumbi
1980 "Beberapa Catatan Mengenai Arca-arca yang Disebut Arca Tipe Polinesia", dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi Cibulan 21—25 Februari 1977*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. Halaman 599—646.

Mulder, Niels
1984 *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa: Kelangsungan dan Perubahan Kulturil*. Jakarta: Gramedia.

Mulyana, Slamet
1979 *Nagarakrtagama dan Tafsir Sejarahnya*. Jakarta: Bhratara.

2005 *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara.

Munandar, Agus Aris
2003 "Candi dan Kaum Agamawan: Tinjauan terhadap Jenis Candi Masa Majapahit (Abad ke 14-15 M)", dalam *Aksamala: Bunga Rampai Karya Penelitian*. Bogor: Akademia.

2005 *Istana Dewa Pulau Dewata: Makna Puri Bali Abad ke 14-19*. Jakarta: Komunitas Bambu.

2007 *Situs Sindangbarang Bukti Kegiatan Keagamaan Masyarakat Kerajaan Sunda (Abad ke 13-15): Laporan Hasil Penelitian Awal*. Bogor: Padepokan Giri Sunda Pura.

Mulyati, Sri, dkk.
2004 *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.

Nooy-Palm, Hetty
1979 *The Sa'dan – Toraja, A Study of Their Social Life and Religion*. The Hague – Martinus Nijhoff.

Lombard, Denys
1996 *Nusa Jawa: Silang Budaya. Kajian Sejarah Terpadu. Bagian I: Batas-batas Pembaratan*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama.

Oey-Blom, J.
1954 "Peninggalan-peninggalan Purbakala di Sekitar Malang", dalam *Amerta: Warna Warta Kepurbakalaan*. No.2. Djakarta: Dinas Purbakala Republik Indonesia, hlm. 7-19.

Palguna, I.B.M. Dharma
1999 *Dharma Sunya: Memuja dan Meneliti Siwa*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

Partonadi, Soetarman Soedirman
2001 *Komunitas Sadrach dan Akar Konstekstualnya. Suatu Ekspresi Kekristenan Jawa pada Abad XIX*. Jakarta: PT. BPK. Gunung Mulia bekerjasama dengan Taman Pustaka Kristen, Yogyakarta. Cetakan pertama.

Patera, I Wayan
1997 "*Dinamika Agama Hindu di Bali pada Abad XV-XVI*", dalam *Dinamika Kebudayaan Bali* (ed. I Wayan Ardika dan I Made Sutaba). Denpasar: Upada Sastra.

Permadi
1995 *Kepercayaan Terhadap Tuhan YME Sebagai Budaya Spiritual Bangsa Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Pigeaud, Theodore G.
1924 *De Tantu Panggelaran: Een Oud-Javaansch Prozageschrift, uitgegeven, vertaald en toegelicht*. 's-

Gravenhage: Nederl.Boek en Steendrukkerij vooheen H.L.Smits.

1960-1962 *Java in The 14th Century: A Study in Cultural History. The Nagara-Kertagama By Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 A.D.* Volume I-V. The Hague: Martinus Nijhoff.

Poerbatjaraka, R.M.Ng.
1951 *"Nirarthaprakerta"*, dalam *BKI Deel* 107. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, hlm. 201-225.

Poesponegoro, Marwati Djoenoed dan Nugroho Notosusanto
1993 *Sejarah Nasional Indonesia* (Jilid II). Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Prasetyo, Bagyo, Dwi Yani Yuniawati (Penyunting)
2004 *Religi pada Masyarakat Prasejarah di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, Asisten Deputi Urusan Arkeologi Nasional, Proyek Penelitian dan Pengembangan Arkeologi.

Pudja, G., dkk.
1979 *Siwa Sasana* (Teks Terjemahan dan Penjelasan). Jakarta: Mayasari.

1992 *Theologi Hindu (Brahma Widya)*. Jakarta: Yayasan Dharma Sarathi.

Putra, I.B. Rai
1991 *Babad Dalem*. Denpasar: Upada Sastra.

2000 *"Danghyang Nirartha Rakawi Zaman Keemasan Kerajaan Gelgel di Bali"*, dalam *Kusumañjali Persembahan kepada Danghyang Nirartha* (ed. IBG Wiyana). Denpasar: Yayasan Dharmopadesa.

Putuhena, M. Shaleh A.
1980 "Sejarah Agama Islam di Ternate", dalam *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia (MISI)*. Maret, Jilid VIII. No. 3: 263-276. Jakarta: Bhratara.

Rani, Sharada
1961 *Wratisasana: a Sanskrits on ascetic discipline with Kawi exegesis*. New Delhi: The Arya Bharati Mudranalaya.

Ricklefs, M.C.
1992 *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Rubenstein, Raechelle
2000 *Beyond the Realm of Senses The Balinese Ritual of Kakawin Composition*. Leiden: KITLV Press.

Sastrodiwiryo, Soegianto
1999 *Perjalanan Danghyang Nirartha, Sebuah Dharmayatra (1478-1560) dari Daha sampai Tambora*. Denpasar: BP (Bali Post).

Scharer, Hans
1963 *Ngaju Religion.the Conception of God among a South Borneo People*. The Hague. Martinur Nijhoff

Schrieke, B.J.O.
1955 *Indonesian Sosioligical Studies*. Jilid I. Bandung & Den Haag: Van Hoeve.

Setiono, Benny G.
2004 *Tionghoa Dalam Pusaran Politik*. Jakarta: Elkasa.

Shihab, Alwi
1998 *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah TerhadapPenetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan.

2001 *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia.* Bandung: Mizan.

Sidemen, I.B.
2000 *"Danghyang Nirartha dan Kawangsan di Bali"*, dalam *Kusumañjali Persembahan kepada Danghyang Nirartha* (ed. IBG Wiyana). Denpasar: Yayasan Dharmopadesa.

Skinner, G. William
1981 "Golongan Minoritas Tionghoa", dalam Mely G.Tan (Penyunting), *Golongan Etnis Tionghoa di Indonesia: Suatu Masalah Pembinaan Kesatuan Bangsa.* Jakarta: Gramedia. Diterbitkan untuk Leknas-LIPI dan Yayasan Obor Indonesia.

Smith, Huston
1985 *Agama-agama Manusia.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Soebadio, Haryati
1985 *Jnanasiddhanta.* Jakarta: Penerbit Djambatan.

Soebandi, Ketut
1981 *Pura Kawitan/Padharman dan Penyungsungan Jagat.* Denpasar: CV. Kayumas.

Soebandi, Jro Mangku Gde Ketut
1998 *Padanda Sakti Wawu Rauh, Asal-usul, Peninggalan, dan Keturunan Danghyang Nirartha.* Jakarta: Manikgeni.

Soejono, R.P.
1981 *Tinjauan Tentang Pengkerangkaan Prasejarah Indonesia. Aspek-aspek Arkeologi Indonesia.* No. 5. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi.

Soekmono
1974 "Candi, Fungsi dan Pengertiannya". *Disertasi* Universitas Indonesia, Jakarta.

Soepomo, S.
1977 *Arjunawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular. Vol. I-II.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Soewito-Santoso
1975 *Calon Arang Si Janda dari Girah.* Jakarta: Balai Pustaka.

Spiro, Melford E.
1977 "Religion: Problems of Definition and Explanation", dalam Michael Bunton (Penyunting), *Antropological Approaches to the Study of Religion.* London: Tavistock Publications, hlm. 85-126.

Stark, R. dan C.Y.Glock
1988 "Dimensi-dimensi Keberagaman", dalam Roland Robertson (Penyunting), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis.* Jakarta: Rajawali Pers, hlm. 291-302.

Suamba, I.B.P.
1999 *Siwa Shasra-Nama dalam Siwa Purana.* Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

Suarka, I Nyoman
1998 *"Sekilas tentang Sastra-Sejarah Bali: Babad"* (Bahan Kuliah Babad). Fakultas Sastra Universitas Udayana, Denpasar.

Subagya, Rachmat
1981 *Agama Asli Indonesia.* Jakarta: Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka Caraka.

Sugriwa, I.G.B.
1990 *Babad Pasêk*. Denpasar: Balimas.

Sukendar, Haris
1987 "Konsep-konsep Keindahan Pada Peninggalan Megalitik", dalam *Estetika dalam Arkeologi Indonesia. Diskusi Ilmiah Arkeologi II.* Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hlm. 38-61.

1993 "Arca Menhir di Indonesia: Fungsinya dalam Peribadatan". *Disertasi* Program Pascasarjana Universitas Indonesia, Jakarta.

Suleiman, Satyawati
1954 "Peninggalan-peninggalan Purbakala di Padang Lawas", dalam *Amerta: Warna Warta Kepurbakalaan. No.2.* Djakarta: Dinas Purbakala Republik Indonesia, hlm. 20-31.

1977 *The Archaeology and History of West Sumatra. Berita Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional (Bulletin of the Research Centre of Archaeology of Indonesia).* No.12. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Suparta, I Made
2003 "Teks Bhasa Kakawin Hanyang Nirartha: Suntingan Teks dan Terjemahan Disertai Kajian Unsur-Unsur Puitik". *Tesis* Program Pascasarjana, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI, Depok.

Sutarto, Ayu
2006 "Becoming a True Javanese: A Javanese vieuw of attempts at Javanisation", *Indonesia and the Malay World.* Vol. 34, No.98, March, hlm. 39-53.

Tanggok, M. Ikhsan
2005 *Mengenal Lebih dekat "Agama Khonghucu di Indonesia".* Jakarta: Pelita Kebajikan.

Taum, Yoseph Yapi
2002 "Rasa Religiositas Orang Flores: Sebuah Pengantar ke Arah Inkulturisasi Musik Liturgi". *Makalah* pada acara Sarasehan 'Rasa Religiositas Orang Flores' yang diselenggarakan oleh Pusat Musik Liturgi Yogyakarta, tanggal 15 Januari 2002.

Thomas, Glenn Peter
1988 "Fungsi Pertukaran Kerbau dan Babi dalam Arena Upacara Kematian Rambu Solo pada Orang Toraja di Desa Pentiroan, Kecamatan Mengkendek, Kabupaten Tana Toraja, Sulawesi Selatan". *Skripsi* Jurusan Antropologi, Universitas Indonesia, Depok

Tim Penyusun
1980 *Sejarah Bali.* Denpasar: Pemda Propinsi Daerah Tk. I Bali.

1987a *Pura Besakih.* Denpasar: Dinas Kebudayaan Propinsi Bali.

1987b *Sejarah Perkembangan Agama Hindu di Bali.* Denpasar: Pemerintah daerah Tk. I Bali.

Tjandrasasmita, Uka (Penyunting jilid III)
1984 *Sejarah Nasional Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka.

1989 "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya Kerajaan-kerajaan Islam di Aceh", dalam A.Hasymy (Penyusun), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, hlm. 357-369.

Utomo, Bambang Budi
1993 "Menyingkap Lumpur Lematang", *Sriwijaya dalam Perspektif Arkeologi dan Sejarah.* Palembang: Daerah Tingkat I Propinsi Sumatra Selatan, hlm. C6-1-C6-12.

1994 "Bangunan Candi di Hulu Sungai Rawas", dalam *Jurnal Arkeologi Malaysia. Bilangan 7*-1994. Selangor: Ikatan Ahli Arkeologi Malaysia, hlm. 26-40.

Van Bruenessen, Martin
1992 *Tarekat Naqsyabandiah di Indonesia*. Jakarta: Mizan.

Van Der End, Th.
1987 *Harta dalam Bejana*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia. Cetakan keenam.

1988 ***Ragi Carita: Sejarah Gereja di Indonesia. Jilid 1: 1500-1860.* Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.**

1989 ***Ragi Carita. Sejarah Gereja di Indonesia. Jilid 2: 1860-an–sekarang.*** Jakarta: PT BPK Gunung Mulia. Cetakan pertama.

Wiana, Ketut dan Raka Santri
1993 *Kasta dalam Hindu Kesalahpahaman Berabad-abad*. Denpasar: Yayasan Dharma Naradha.
1993 *Bagaimana Umat Hindu Menghayati Tuhan*. Jakarta: Manikgeni.

1998 *Sanggah Kamulan: Fungsi dan Pengertiannya*. Surabaya: Paramita.

Van Der Veen dan J. Tammu
1971 *Kamus Toraja – Indonesia*. Rantepao: Yayasan Perguruan Kristen Toraja.

Verheijen, Jilis A.J.
1991 *Manggarai dan Wujud Tertinggi*. Seri LIPI-URL. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

Wellem, F.D.
2004 *Injil dan Marapu*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Winstedt, R.O.
1917 "The Advent of Muhammadanism in The Malay Peninsula and Archipelago", *JMBRAS*. 77: 172-175.

Zoetmulder, P.J. dan S.O.Robson
1995 *Kamus Jawa Kuna-Indonesia. Jilid 1-2.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama..

MAJALAH:

Majalah *Sam Kauw Gwat Po, Orgaan dari Sam Kauw Hwe,* Batavia, No.1, Tahun 1, Oktober, 1934

Majalah bulanan *Tribudaja.* Gabungan Tridharma Indonesia. Jilid 1959-1965

SITUS INTERNET:

http://users.ugent.be/~wmeeus/indonesia/i75.jpg
http://www.chinesefortunecalendar.com/2006.htm
http://www.expat.or.id/info/chinesenewyear.html
http://www.geocities.com/kwanteekoen/
http://www.china.org.cn/english/features/Festivals/78311.htm
http://www.gio.gov.tw/info/festival_c/ghost_e/ghost.htm
http://publish.gio.gov.tw/FCJ/past/05041551.html
http://www.chcp.org/chingming.html

http://www.seasite.niu.edu/Indonesian/Budaya_Bangsa/Pecinan/Barongsai_1.htm

www.geocities.com/Athens/Aegean/3666/feature/kelenteng/sampokong.htm

http://www.indonesiamedia.com/2003/06/buday-0603-pehcun.htm

http://www.budaya-tionghoa.org/modules.php?name=News&file=article&sid=428

Kebudyaan pada hakekatnya adalah perwujudan kemampuan manusia untuk menyesuaikan diri secara aktif terhadap lingkungan dalam arti luas. oleh karena itu, kebudayaan merupakan pola bagi tingkah laku yang nyata maupun tidak nyata dan diperoleh atau diwariskan dari proses belajar. Kebudayaan tidak hanya menyangkut benda dan peralatan karya manusia, tetapi lebih penting adalah inti kebudayaan dan nilai-nilai budaya yang merupakan hasil, abstraksi pengalaman, dan pendukungnya, selanjutnya menguasai sikap dan tingkah laku manusia.

Indonesia secara geografis terletak diantara dua benua dan dua samudera, serta posisi kultur Indonesia antara budaya barat dan budaya timur. Pada akhirnya menjadikan Indonesia sebagai "jembatan budaya". Dalam posisi seperti ini mampukah bangsa Indonesia memberi kontribusi dalam percaturan budaya global yang sangat pragmatis atau sebaliknya. Satu hal yang harus kita akui dalam realitas historis adalah peninggalan -peninggalan masa lalu sebagai mozaik besar yang kaya dengan eksistensi kelokalan.

Buku ini memberikan gambaran tentang Indonesia dalam perspektif masa lalu, masa kini, dan refleksi masa depan yang dapat dijadikan satu rangkaian perjalanan bangsa Indonesia dalam peradaban Multikultur.

PERPU
Perpusta
Jender