

Borobudur

Biara Himpunan Kebajikan Sugata

Borobudur

Biara Himpunan Kebajikan Sugata

oleh

Hudaya Kandahjaya



KARANIYA

Dharma Universal Bagi Semua

Borobudur
Biara Himpunan Kebajikan Sugata

Cetakan I, Mei 2021
Cetakan II, Juli 2021
15,5x22,5 cm, xxiv + 400 hlm
ISBN: 978-602-1235-66-9

Penulis: Hodaya Kandahjaya
Desain Sampul: Raina Wijaya @rainygraphic
Setting-Layout: Indra

Diterbitkan oleh: Karaniya
Jl. Mangga II No. 8 LM
Duri Kepa, Jakarta Barat
karaniya@cbn.net.id
karaniya.com

Copyright © Hodaya Kandahjaya

Demi menghormati karya cipta pihak lain, seyogianya buku Dharma tidak difotokopi atau diperbanyak tanpa izin dari penerbit. Isi buku ini boleh dikutip untuk rujukan tanpa perlu izin khusus dari penerbit.

Borobudur

Nama Borobudur berasal dari bahasa Singhala *vara-budu-r* (dalam bahasa Sanskerta *vara-buddha-rūpa*), yang berarti arca Buddha istimewa.

Candi Borobudur memang arca Buddha istimewa. Candi ini dimaksudkan sebagai sebuah biara yang mengumpulkan segenap kebajikan Buddha (*sugatagunagaṇa vihāra*) atau juga sebagai sebuah himpunan Dharma (*dharmavṛndān*), khususnya sebagai himpunan ajaran kebenaran tertinggi (*agra saddharma*) yang tak sembarang diajarkan para Buddha duniawi ke orang kebanyakan. Ajaran tiada taranya ini adalah obat mujarab bagi segala penyakit kehidupan. Ini amanat Raja Samaratuṅga dan putrinya, Prāmodavarddhanī, seperti tertera di prasasti Kayumwungan yang juga adalah prasasti yang mengukuhkan candi Borobudur. Pengukuhan dilakukan oleh Pangeran Putri Prāmodavarddhanī pada tanggal 26 Mei 824.

Pujian-pujian di prasasti Kayumwungan yang dilekatkan kepada Raja Samaratuṅga dan Pangeran Putri Prāmodavarddhanī dengan menggunakan istilah-istilah *mahājñānapuṇya*, *bhakti*, dan *buddhacarita* menjadi jelas maknanya bila keterangan di kitab *Saṅ Hyān Kamahāyānikan* dibaca secara saksama. Di kitab ini istilah-istilah tersebut menunjukkan pencapaian spiritual tinggi. Kaitan ini sekaligus menguatkan pertalian antara prasasti Kayumwungan, kitab *Saṅ Hyān Kamahāyānikan*, dan candi Borobudur.

Prasasti Kayumwungan memberitahu bahwa bagian puncak Borobudur dibuat menjadi sebuah altar berbentuk roda berkat rancangan Pangeran Putri. Altar ini dibayangkan sebagai tempat kediaman para Jina (*jinālaya*, setara dengan *buddhakṣetra*). Di puncak Borobudur ini pula ditempatkan *stūpa* induk yang secara spiritual menjadi pangkal dan ujung Borobudur. Secara demikian, *stūpa* utama menginduki seluruh kerumunan di Borobudur dan karenanya diberi nama Gusti Kerumunan, Gusti Segenap Kebajikan, Gusti Pekat Rahasia, atau Śrī Ghananātha. Nama banyak arti ini terjadi karena kata *ghana* dalam bahasa Sanskerta punya arti banyak. Di samping berarti kerumunan, kata Sanskerta *ghana* juga berarti kebajikan mulia, pekat rahasia, dan pangkat tiga dari sebuah bilangan, dsb.

Kerumunan yang dimaksud oleh prasasti Kayumwungan adalah para yang Ārya yang dikukuhkan bersama-sama dengan pengukuhan Śrī Ghananātha. Mengikuti kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, Śrī Ghananātha di Borobudur adalah juga Bhaṭāra Hyaṅ Buddha atau Saṅ Hyaṅ Divārūpa. Arca-arca Buddha di dalam *stūpa-stūpa* berterawang melambangkan Bhaṭāra Ratnatraya, atau Buddha, Dharma, dan Sangha, yang diwakili oleh Bhaṭāra Śrī Śākyamuni, Bhaṭāra Śrī Lokeśvara, dan Bhaṭāra Śrī Vajrapāṇi. Kedudukan mereka dibedakan secara halus melalui terawang (mata sapi atau *gavākṣa*) berbentuk wajik dan bujur sangkar, dan *harmikā* berbentuk bujur sangkar dan persegi delapan. Lalu, arca-arca Buddha di relung-relung di atas langkan lantai persegi mewujudkan Bhaṭāra Pañcatathāgata, yakni Bhaṭāra Śrī Vairocana di tengah, Bhaṭāra Akṣobhya di sisi timur, Bhaṭāra Ratnasambhava di sisi selatan, Bhaṭāra Amitābha di sisi barat, dan Bhaṭāra Amoghasiddhi di sisi

utara. Mereka semua membentuk kerumunan para yang Ārya yang menyertai Śrī Ghananātha sewaktu dikukuhkan.

Sebutan lain untuk Śrī Ghananātha yang dipakai oleh prasasti Kayumwungan adalah Āmūlasimha yang berkekuatan atau sakti tanpa batas (*amitavala*). Secara harfiah, kata Sanskerta *āmūlasimha* berarti ‘singa di akar’ yang dipakai sebagai kontras terhadap Śākyasimha, singa suku Śākya, salah satu julukan Śākyamuni atau Buddha Gautama. Kontras ini digunakan untuk mengacu ke Ketuhanan tertinggi, Ādi Buddha, yang seperti dijelaskan juga di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, berkekuatan menaklukkan musuh sakti dan mampu memenuhi segala harapan termasuk membebaskan semua makhluk dari tumimbal lahir.

Membuat sebuah mandala rahim (*garbhadhātu-maṇḍala*) mulai dari perhitungan kisi-kisi. Sebuah kisi dibagi tiga secara horizontal maupun vertikal. Tiap kisi dari kisi-kisi berukuran tiga × tiga bisa dipecah tiga lagi, sehingga membentuk kisi-kisi berukuran sembilan × sembilan, begitu seterusnya. Kalau angka tiga dipangkatkan tiga, maka kita mendapatkan angka 27. Kalau jumlah kisi dalam kisi-kisi berukuran 27 × 27 dihitung, kita peroleh jumlah 729 kisi. Bilangan 729 ini adalah jumlah arca Buddha di semua sisi Borobudur, bila kita tempatkan 108 arca Buddha tak-kasat mata masing-masing di bagian nadir dan zenit Borobudur, 108 arca Buddha di atas langkan tiap sisi teras lantai persegi, juga 72 arca Buddha di dalam *stūpa-stūpa* berterawang, lalu *stūpa* induk mewakili 9 arca Buddha. Secara demikian, perhitungan kisi ini berdasar bilangan 27 yang adalah *ghana* dari bilangan prima 3 (3^3). Perhitungan ini melandasi penyebaran jumlah arca Buddha di Borobudur. Dengan cara berhitung yang sama, kita bisa memperoleh bilangan-bilangan untuk jumlah panel relief di Borobudur.

Relung-relung arca Buddha yang berjumlah 108 di atas langkan tiap sisi lantai persegi berlaku seperti gerbang cahaya Dharma (*dharmālokamukha*). Tetapi jumlah keseluruhannya di empat langkan persegi Borobudur adalah 432. Seperti 108, bilangan 432 ini tidak dipilih sembarang karena ia bisa bermakna sebagai singkatan dari bilangan *kalpa* (4.320.000.000 tahun manusia), yang menurut perhitungan kosmologi Hindu adalah setara dengan setengah hari Brahma. Secara demikian, lantai persegi berlangkan yang berhiaskan arca Buddha itu sebenarnya melambangkan sebuah kalpa atau dalam hal ini adalah kalpa baik (*bhadrakalpa*). Pita *bhadrakalpa* yang melilit candi di lantai persegi adalah salah satu perlambangan khas untuk sebuah mandala vajra (*vajradhātu-maṇḍala*). Jadi, dipandang dari keseluruhan denah horizontalnya, Borobudur melambangkan gabungan mandala rahim dan vajra. Atau, dengan kata lain, candi Borobudur adalah sebuah mandala alam dharma (*dharmadhātu-maṇḍala*) dalam bentuk tiga dimensi berukuran besar yang tiada duanya di dunia.

Prasasti Kayumwungan juga mencatat bahwa bagian bawah Borobudur diperbesar oleh Raja Samaratuṅga agar biara ini menjadi berlapis sepuluh. Bila dihitung dari teras lantai persegi terbawah hingga teras lantai melingkar seluruh lapisannya ada sepuluh lapis. *Stūpa* induk berada di lapis kesebelas. Berdasar total lapisan ini, Borobudur dirancang melambangkan sepuluh tingkat Bodhisattva (*daśabhūmi*) dan *stūpa* induk berada di tingkat Tathāgata (*tathāgatabhūmi*). Perlambangan ini selaras dengan penamaan Bhūmisambhāra seperti disebut di prasasti Tri Tepusan. Nama ini bisa ditelusuri berasal dari kata majemuk *tathāgatabhūmisambhārajñānāni* yang kedapatan di bab *Indriyeśvara*, dalam kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra*.

Perubahan rancangan yang disebut di prasasti Kayumwungan dikuatkan oleh bukti-bukti perubahan yang ada di kaki tertutup di dasar candi dan di dasar lantai melingkar di puncak candi Borobudur. Melalui bukti perubahan ini, dan pedoman baku membangun sebuah *stūpa*, menjadi jelas kiranya bahwa arsitek Borobudur semula merancang sebuah *stūpa* untuk memperingati empat peristiwa suci dalam kehidupan Śākyamuni. Tetapi kemudian, rancangannya diubah untuk menjadikan Borobudur memperingati delapan peristiwa mukjizat dalam kehidupan Śākyamuni. Pengetahuan dan gagasan memperingati delapan peristiwa mukjizat ini didukung oleh banyaknya *stūpika* tanah liat bergendong delapan *stūpika* yang ditemukan di pekarangan Borobudur dan berasal dari sekitar masa Borobudur dibangun.

Bentukakhir Borobudur secara vertikal mengikuti pedoman baku pembangunan delapan buah *caitya* agung (*aṣṭamahāsthānacaitya*) sambil sekaligus memadukan yang delapan itu menjadi sebuah *caitya* terpadu. Menurut lokasinya, delapan peristiwa mukjizat itu terjadi dalam perimeter kawasan jelajah Śākyamuni. Delapan lokasi itu menjadi situs ziarah umat Buddha. Pembuatan delapan buah *caitya* agung setelahnya berfungsi menggantikan lokasi peristiwa mukjizat yang secara fisik terletak sangat berjauhan itu agar berada berkumpul berdekatan di sebuah situs saja, sehingga memudahkan umat Buddha melaksanakan ziarahnya. Pembangunan candi Borobudur memungkinkan umat Buddha melaksanakan ritual berjalan keliling (*pradakṣiṇā*) mengelilingi Borobudur laksana berziarah ke delapan lokasi peristiwa mukjizat yang terjadi dulu dalam kawasan jelajah dan kehidupan Śākyamuni di Madhyadeśa, India. Pengertian ini disokong oleh keyakinan orang Jawa sejak zaman sebelumnya

bahwa kawasan Jawa Tengah dipercaya merupakan replika dari Madhyadeśa.

Tuturan kelahiran ilahi di panel relief *Lalitavistara* memperlihatkan dinding double—alih-alih triple—*kūṭāgāra* yang menjadi wahana Bodhisattva sewaktu turun dari surga Tuṣita, memasuki, dan lalu menetap di rahim ibunya. Mengikuti rincian di kitab *Lalitavistara*, dinding double ini rupanya dibuat secara sengaja, karena bagian atas candi khususnya mewujudkan lapisan dinding ketiga dari pahatan *kūṭāgāra* yang digambar di relief. Secara demikian, Borobudur mewujudkan gambaran Jawa tentang *kūṭāgāra* Śākyamuni, yang di dalamnya mengandung banyak sifat tak lumrah sebuah *kūṭāgāra*. Bila di Sutra Teratai (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*), sebuah *kūṭāgāra* adalah juga *stūpa* dan wahana Bodhisattva, di kitab *Lalitavistara*, *kūṭāgāra* bisa dipertukarkan dengan istilah-istilah lain, seperti misalnya *garbha* ('rahim') atau *śrīgarbha* ('rahim mulia'), *ratnavyūha* ('keramat permata'), dan *caitya* ('candi'). Lalu, kalau kitab *Lalitavistara* menyebut arsitektur candi Borobudur sebagai *kūṭāgāra-prāsāda*, maka di Jawa di kitab *San Hyaṅ Kamahāyānikan*, arsitektur ini disebut *stūpa-prāsāda*.

Dari bagan-bagan yang diurai barusan tampak bahwa Borobudur dirancang sebagai sebuah paduan selaras konstruksi rumit yang mewujudkan perumpamaan jala Indra (*indrajāla*) semesta. Setiap komponen mencerminkan atau dicerminkan oleh komponen lainnya, sehingga tiap komponen tidak berdiri sendiri melainkan saling bergantung satu sama lain terhadap komponen lainnya. Secara demikian, Borobudur disiapkan menjadi sebuah maṇḍala yang membuat pelaku spiritual bisa melaksanakan laku dan tekad Samantabhadra (*samantabhadracaryāpraṇidhāna-maṇḍala*) atau meneladani, menghayati, dan mengamalkan laku

Buddha (*buddhacarita*), seperti yang ditempuh oleh Sudhana atau Śākyamuni.

Laku spiritual yang dipertunjukkan melalui khususnya panel-panel relief Gaṇḍavyūha menegaskan cara pandang umat Buddha Jawa pada zamannya. Sudhana berguru pada 52 orang (*dvāpañcāśad-āryasudhanaparyupāsitakalyāṇamitrāni*). Mereka terdiri dari baik pria maupun wanita, tua maupun muda, raja maupun orang biasa, dan berasal bukan hanya dari kalangan agama Buddha, melainkan juga dari berbagai latar belakang kalangan spiritual, seperti Mahādeva, Vasumitrā (seorang *bhāgavatī* dari perguruan Viṣṇu), dan Śivarāgra (seorang *brāhmaṇa*). Di Borobudur, Mahādeva tegas digambarkan sebagai Śiva. Jadi, sejalan dengan gagasan jala Indra yang melatarbelakangi penataan candi Borobudur, agama Buddha yang digelorakan oleh Borobudur secara lugas menandakan pencapaian pencerahan spiritual terluhur bisa diraih melalui banyak jalan dan perolehan demikian tidak semata-mata milik khusus perguruan spiritual tertentu saja.

Peta untuk mengarungi sebuah *samantabhadracaryā-praṇidhāna-maṇḍala* yang tercipta di candi Borobudur disajikan di kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Melalui kitab ini, seorang pelaku spiritual bisa membaca bahwasanya candi Borobudur adalah juga sebuah peta 3-dimensi yang mewakili empat tahap perjalanan spiritual yang disebut di kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, yaitu: tahap Jalan Agung (*mahāmārga*), Jalan Tertinggi (*paramamārga*), Rahasia Agung (*mahāguhya*), dan Rahasia Tertinggi (*paramaguhyā*).

Lantai persegi paling bawah melambangkan Jalan Agung, lantai persegi berlangkan sebagai Jalan Tertinggi, dan lantai melingkar sebagai Rahasia Agung. Lantai dasar adalah lokasi untuk ritual inisiasi, penempatan sajen, juga pemberdayaan. Lantai persegi

berlangkan memeragakan semua laku untuk menyempurnakan kebajikan dalam kerangka perangkat sepuluh kesempurnaan (*daśapāramitā*) yang dirumuskan di kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Lantai melingkar yang mengalasi *stūpa-stūpa* berterawang menunjukkan keadaan pelaku spiritual (*yogīśvara*) mulai menampak dan mengalami keberadaan Buddha. *Stūpa* induk melambangkan keadaan pelaku spiritual bukan hanya menampak secara langsung dan jelas melainkan juga meraih rahasia tertinggi, atau Kebuddhaan yang tiada taranya yang pekat rahasia (*paramaguhyatathāgata*). Dalam tahap pencapaian Kebuddhaan terluhur itu kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* merekam sebutan Ādi Buddha. Keberadaan arca Buddha di dalam *stūpa* induk yang kemudian sering dinamakan sebagai arca tak selesai adalah perwujudan keadaan *yogīśvara* sewaktu meraih tingkat merealisasi Ādi Buddha.

Pemakaian istilah *buddhacarita* di prasasti Kayumwungan dan kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* memberi petunjuk penting mengenai alasan pemilihan *sūtra-sūtra* yang ditampilkan dalam bentuk relief di tembok lantai persegi Borobudur. Semua *sūtra* yang dipahat di situ memerikan laku Buddha (*buddhacarita*). Pemerian laku Buddha tersarikan ke dalam sepuluh tekad agung Samantabhadra. Tekad-tekad agung ini juga tercermin dan terangkum dalam 62 sajak *Bhadracarī*. Ini semua digelar di 72 panel relief *Bhadracarī* di tembok utama lantai persegi berlangkan ke-4. Sebagaimana diisyaratkan oleh panel relief terakhir di lantai ke-3 sebelum seseorang beranjak ke lantai ke-4, relief *Bhadracarī* berlaku sebagai penutup bagi semua rangkaian relief laku Buddha yang ditampilkan sebelumnya.

Bagi pelaku spiritual, *Bhadracarī* bukan saja berguna sebagai penuntun laku dan tekad, melainkan juga menjadi sumber memahami tujuh komponen sembahyang tiada tandingan (*anuttarapūjā*). Liturgi

sembahyang *anuttarapūjā*-nya sendiri terlestarikan di Bali. Seperti disebut di dalam *Bhadracarī* maupun liturgi *anuttarapūjā* ini, tujuh komponen sembahyangnya adalah: (1) memberi hormat (*vandanā*), (2) memberi pujian (*pūjanā*), (3) mengaku salah dan bertobat (*pāpa-deśanā*), (4) bertepa selira, menerima, menyenangkan (*anumodanā*), (5) memohon Buddha memutar roda Dharma (*adhyeṣanā*), (6) memohon Buddha tinggal di dunia (*yācanā*), (7) melimpahkan jasa (*pariṇāmanā*).

Keberadaan Borobudur dengan demikian sesungguhnya memberi kesempatan kepada seorang pelaku spiritual bukan hanya untuk meneladani laku Buddha, melainkan juga untuk melakukan ritual *pradakṣiṇā* dan *anuttarapūjā*. Menghayati dan mengamalkan laku Buddha serta ritual-ritual di hadapan candi Borobudur adalah beberapa pintu dari 84.000 pintu Dharma yang diajarkan Śākyamuni kepada para pelaku spiritual untuk meraih pencerahan spiritual terluhur.

Daftar Isi

Borobudur	v
Daftar Isi	xiv
Kata Sambutan	xv
Kata Pengantar Edisi Kedua.....	xix
Kata Pengantar	xxi
1. Pendahuluan	1
2. Transmisi Jalur Laut	29
3. Pokok Ajaran	79
4. Bagan.....	131
5. Fungsi	151
6. Ritual	257
Ādi Buddha Pūjā	282
Ādi Buddha	283
Triratna	284
Pañcatathāgata	284
Anuttarapūjā	287
Bhadracarī	289
Gambar.....	299
Tabel.....	329
Kepustakaan.....	371



SAMBUTAN MENTERI AGAMA REPUBLIK INDONESIA

Dalam beberapa literatur tentang Borobudur, saya mendapatkan pesan penting bahwa sesungguhnya Candi Borobudur dibangun sebagai pengajaran, tuntunan untuk memberi manfaat dan kesejahteraan bersama bagi masyarakat luas dengan memperagakan keindahan seni dan budaya Nusantara. Pesan itu tergambar dalam bentuk monumen candi dengan nilai-nilai spiritualitas dan pendidikan yang agung. Candi Borobudur juga menunjukkan ajaran keagamaan yang berkebudayaan, mengandung nilai spiritualitas dengan budi pekerti yang luhur, yang tidak sekadar normatif, namun juga dapat dinalar dan dirasakan.

Dari Candi Borobudur itu pula, kita dapat mempertajam kepekaan dan pengetahuan yang bermakna dalam kehidupan sehari-hari. Pahatan batu yang tergambar dalam setiap relief memberikan pesan kehidupan agar kita senantiasa memiliki tekad untuk selalu bermanfaat buat orang lain, dan jika pun tidak bisa, setidaknya tidak merugikan atau mencederai kehidupan. Justru yang harus dilakukan adalah menjalani kehidupan yang berarti, menjadi manusia yang membawa ketenteraman dalam dirinya, keluarganya, kerahayuan bagi masyarakat, bangsa, negara dan seluruh alam.

Memaknai pesan penting itu, saya menyambut dengan gembira atas diterbitkannya buku Borobudur, Biara Himpunan Kebajikan Sugata ini, yang akan diluncurkan bertepatan dengan hari Trisuci Waisak 2565 Buddhis Era tahun 2021. Momentum itu menjadi lebih bermakna karena kebetulan jatuh pada tanggal yang sama dengan tanggal pengukuhan pendirian Borobudur 1197 tahun lalu oleh Pangeran Putri Pramodavarddhani pada tanggal 26 Mei 824 sebagaimana tertera pada prasasti Kayumwungan.

Perhatian saya terhadap buku Borobudur, Biara Himpunan Kebajikan Sugata tersebut juga sebagai bentuk komitmen saya selaku Menteri Agama dalam menunjang kebijakan Bapak Ir. Joko Widodo, Presiden Republik Indonesia yang menggariskan Candi Borobudur sebagai Super Prioritas Destinasi Wisata, dengan menggaungkan Candi Borobudur sebagai pusat kunjungan religi Umat Buddha.

Karena itu, buku ini sangat penting bagi kita semua untuk lebih mengerti bahwa Candi Borobudur dibangun dengan tujuan sebagai tempat belajar nilai-nilai kebenaran dan kebajikan. Dari buku ini, kita dapat memahami bahwa nenek moyang bangsa kita sudah memiliki kemampuan perhitungan matematis dan geometris yang canggih, serta pencapaian spiritual dan penguasaan agama Buddha yang sudah begitu tinggi, sehingga dapat membuat Candi Borobudur sebagai bagan perjalanan spiritual tiga dimensi yang mencakup laku Buddha yang dihayati dan diamalkan oleh Buddha Śākyamuni dan yang menjadi teladan bagi pelaku spiritual sewaktu menghayati dan mengamalkan ajaran agama Buddha.

Melalui buku ini pula, kita dapat mengerti bahwa pembangunan Candi Borobudur memungkinkan umat Buddha melaksanakan ritual berjalan keliling (*pradakṣiṇā*) mengelilingi Borobudur, seperti berziarah ke delapan lokasi peristiwa agung yang terjadi dulu dalam

kawasan jelajah dan kehidupan Buddha Śākyamuni di Madhyadesa, India. Pengertian ini disokong oleh keyakinan masyarakat Jawa sejak zaman sebelumnya bahwa kawasan Jawa Tengah dipercaya merupakan replika dari Madhyadesa.

Kehadiran buku ini dapat menjadi referensi bagi kita semua, karena itu, sekali lagi, saya berharap semoga situs Candi Borobudur dapat menjadi pusat kunjungan religi umat Buddha terbesar di dunia, tidak hanya sekadar menjadi destinasi wisata semata.

 Menteri Agama
Yaqut Cholil Qoumas

Kata Pengantar Edisi Kedua

Seiring niat Penerbit Karaniya mencetak ulang buku ini karena persediaan Cetakan I sudah habis diedarkan, saya mendapat kesempatan untuk memperbaiki isi buku. Kali ini pun karena waktu yang disediakan terbatas saya mula-mula hanya bermaksud mengoreksi kesalahan tipografi atau yang sejenis, sehingga buku yang dicetak ulang saya pikir nantinya masih bisa disebut Cetakan II. Tetapi, hampir berbarengan dengan itu, Yang Arya Bhikṣu Dharmavimāla memberi saya banyak sekali masukan khususnya tentang kosakata, gaya, dan rasa bahasa Indonesia yang dipakai pada terjemahan liturgi. Saya sangat berterima kasih atas masukan ini karena dengan demikian saya berkesempatan memperbaiki sebagian isi buku.

Berkat masukan tadi, saya pelajari kembali terutama berbagai ungkapan yang menerjemahkan terminologi teknis di sajak *Bhadracarī*. Setelah dipelajari ulang, saya pertahankan kosakata yang bermakna paling sesuai dengan isi *Bhadracarī*. Sebaliknya, saya ganti ungkapan-ungkapan yang kiranya tidak sesuai dengan gaya dan rasa berbahasa Indonesia. Lalu, saya perbaiki kesalahan-kesalahan yang rupanya masuk ke situ akibat keteledoran ketika terburu menyiapkan terjemahan untuk penerbitan Cetakan I. Oleh karenanya, meskipun perbaikan ini sebagian besar lebih mengenai kesalahan tipografi dan rasa bahasa serta tidak menyangkut isi

selainnya, tetapi dengan adanya perubahan cukup ekstensif terhadap terjemahan sajak *Bhadracarī*, maka saya kira sepantasnyalah bila cetak ulang buku ini disebut sebagai Edisi Kedua. Saya berharap terbitnya edisi ini dan selanjutnya akan terus menyempurnakan buku ini.

San Leandro, 4 Juli 2021

Hudaya Kandahjaya

Kata Pengantar

Borobudur sudah lama menjadi objek riset yang luar biasa menarik. Oleh sebab itu, ketika saya mulai meneliti Borobudur di tahun 1980-an, tidaklah mengherankan bila penyelidikan masih berlangsung intensif dan banyak sarjana sudah menulis. Meskipun begitu, seperti diringkas oleh seorang sarjana Belanda, J. G. de Casparis (1968): sebaliknya dari pemahaman kita akan begitu banyak aspek dan rincian Borobudur, kita belum tahu tentang makna sesungguhnya dari candi ini secara keseluruhan. Memang, sampai waktu itu, N. J. Krom (1920-1931), Sylain Lévi (1929), F. D. K. Bosch (1938), dan Jan Fontein (1966), misalnya, sudah berhasil mengumpulkan dan mengidentifikasi *sūtra-sūtra* agama Buddha yang melatarbelakangi mayoritas dari 1460 panel-panel relief Borobudur dan menerbitkan deskripsinya. Ini berbeda dengan tulisan tentang makna Borobudur hingga masa itu malah hingga belakangan ini yang justru masih saling bertentangan, seperti misalnya antara W. F. Stutterheim (1929) dan P. H. Pott (1946) yang memperdebatkan ciri tantrik di Borobudur dan lalu diteruskan oleh sarjana-sarjana selanjutnya sehingga akhirnya sangat membingungkan.

Namun, lebih daripada itu, melakukan riset di atas kajian-kajian yang berselisih otomatis membuat penyelidikan saya menjadi ekstra rumit. Setelah beberapa kali terbentur dan tidak memperoleh hasil berarti, saya berikhtiar menggeser pendekatan meneliti. Saya

berupaya memulai dari data Borobudur yang bersifat umum dan statis, yaitu data aritmetis dan geometris. Dari data itulah untuk pertama kalinya saya dapatkan hasil kajian pemberi harapan dan semangat untuk meneliti Borobudur lebih lanjut. Saya sempat berbincang tentang hasil ini dengan Prof. de Casparis via telepon internasional, waktu itu beliau sedang berada di London dan saya ada di Honolulu. Ini komunikasi kedua setelah enam tahun sebelumnya lewat surat. Isi pesannya kira-kira sama yaitu agar penelitian dilanjutkan. Hasil itu saya laporkan dan terbitkan dalam buku berjudul *Kunci Induk untuk Membaca Symbolisme Borobudur* (Kandahjaya 1995), yang menyertakan juga pesan singkat Prof. Soekmono, yang enam tahun sebelumnya adalah justru yang menganjurkan saya berkorespondensi dengan Prof. de Casparis.

Sebagai bahan penelitian, Borobudur adalah objek yang sangat besar. Saking besarnya, meskipun saya sudah punya hasil awal menjanjikan, membangun penelitian lanjutan di atasnya tidak mudah. Yang saya alami, proses kebetulan berulang kali terjadi. Keadaan ini berperan banyak dalam membawa saya ke hasil-hasil berikutnya. Tetapi, dari proses ini pula saya semakin sadar bahwa mengkaji Borobudur tak mungkin dikerjakan satu kali jadi, apalagi mendapat hasil dan memahaminya sekaligus. Sejak tahun 1995, secara berangsur saya sajikan hasil riset melalui berbagai media (yang tertulis, misalnya, Kandahjaya 1998, 2004, 2009, 2016, dsb.), dengan harapan saya nanti bisa menyajikan hasilnya secara lebih komprehensif.

Dalam monografi ini, saya mengambil ungkapan, kalimat, paragraf, atau bahkan bab dari sajian sebelumnya. Dari situ ditambah dengan hasil-hasil yang belum sempat diterbitkan saya berusaha membangun sebuah sintesis dengan memadukan dan sekaligus

membaharukan semua pandangan-pandangan yang pernah saya publikasikan dulu. Proses ini pasti takkan berhenti di sini karena penelitian Borobudur masih jauh dari usai, sehingga pembaharuannya pun harus terus diupayakan di kemudian hari. Meskipun berlarut, besar harapannya saya mampu merumuskan jawaban semakin sempurna atas soal yang disebut de Casparis di atas. Saya rasa hanya dengan memahami makna umum Borobudur sepenuhnya, kita bisa mengerti lebih baik dan semakin bisa mendekati gagasan, maksud, dan tujuan para arsitek yang melandasi digelarnya berbagai relief dan perlambangan di candi ini. Melalui cara ini pula—saya kira—barulah kita sekalian pada gilirannya mampu meneruskan cita-cita para pembangun Borobudur seutuhnya sambil menyesuaikannya dengan perkembangan zaman.

Monografi ini berisi dua format tulisan. Format pertama tersaji di bagian terdepan berjudul Borobudur. Format kedua ada di Bab 1 hingga akhir. Bagian berjudul Borobudur melulu mengungkap secara deskriptif ringkasan hasil akhir penelitian saya hingga saat ini mengenai makna umum dan fungsi Borobudur. Isinya dibuat lebih sederhana tanpa embel-embel seluk beluk persoalan maupun pembahasannya. Format ini ditujukan bagi mereka yang hanya ingin membaca garis besar hasil yang sudah saya capai dan memahami Borobudur secara umum. Sebaliknya, format kedua berisi uraian terinci mengenai berbagai aspek kajian Borobudur. Karenanya, bagian ini ditulis mengikuti pola ilmiah dan dilengkapi dengan perangkat keilmuan termasuk catatan kaki. Format ini disediakan terutama buat mereka yang berniat mendalami lebih jauh dan bila perlu juga memperoleh cara menjangkau sumber dan analisa yang digunakan.

Penerbitan kali ini dipersiapkan dalam rangka turut memperingati hari Waisak 2021 yang kebetulan jatuh pada tanggal 26 Mei 2021. Tanggalnya bertepatan dengan tanggal pengeramatan Borobudur 1197 tahun yang lalu, pada tanggal 26 Mei 824. Tetapi, berhubung masa persiapan yang singkat, maka tak bisa dipungkiri banyak bagian dari tulisan ini yang masih tidak berimbang atau masih bertumpang tindih sehingga semuanya harus diperbaiki lagi. Semoga masih terbuka kesempatan untuk menyempurnakannya di edisi-edisi selanjutnya di kemudian hari.

Penerbitan yang dibuat tergesa ini hanya mungkin terlaksana berkat bantuan dan kerja keras khususnya dari Yang Arya Bhikṣu Dharmavimala, saudara Budi Hartono Susilo, Edij Juangari, serta anggota regu lainnya dari Penerbit Karaniya. Untuk itu, saya ucapkan terima kasih banyak.

Karya ini saya persembahkan sambil mengingat jasa ibu, orangtua, keluarga inti dan besar, guru, dan para sahabat yang telah membuat saya mampu menyajikan kitab ini.

San Leandro, 31 Maret 2021
Hudaya Kandahjaya

1. Pendahuluan

Borobudur terletak di tengah pulau Jawa. Ketika ditemukan kembali pada tahun 1814, candi ini tertimbun semak belukar dan pepohonan. Jawa pada waktu itu ada di bawah penjajahan Inggris. Letnan Gubernur Inggris di Jawa masa itu adalah Thomas Stamford Raffles. Ia memerintahkan Hermanus Christiaan Cornelius, seorang insinyur Belanda, untuk menyelamatkan candi ini.

1.1. Penemuan Kembali

Menurut Nicolaas Johannes Krom kisah ditemukannya kembali Borobudur adalah sebagai berikut.¹

“[D]i tahun 1814 orang Eropa pertama mengunjungi reruntuhan itu dan pemeriksaan ilmiah pertama dimulai atas perintah Gubernur Inggris, Sir Thos. Stamford Raffles, orang yang melakukan layanan paling penting bagi Jawa kuno dan yang minatnya terhadap sejarah masa lalu Jawa meletakkan dasar untuk penelitian arkeologi yang sesungguhnya. Di bulan Januari tahun 1814, Letnan Gubernur sedang bermukim di Semarang ketika datang berita tentang keberadaan reruntuhan candi besar di dekat desa Bumi Sĕgara. Dengan enerjik sebagaimana biasa, Raffles langsung mengambil langkah diperlukan untuk memeriksa reruntuhan, dan mempercayakan H. C. Cornelius, salah satu insinyur, yang telah bekerja selama tujuh tahun lebih sebelum membuat dirinya mengemuka

¹ Krom 1927:1.32-33. Versi sebelumnya ada di Kandahjaya 2017.

berkat hasil penelitiannya tentang Prambanan. Ia diberi tugas memeriksa, meneliti, dan membuat rencana berikut penjelasan tentang reruntuhan itu. Dokumen ini berjudul: *Beschrijving van de ruïnes, bij den inlander bekend onder de benaming van Borro-Boedoor* (Deskripsi reruntuhan yang oleh penduduk asli disebut, Borro-Boedoor) yang salinannya dapat ditemukan di Dept arkeologi di Batavia.²

“Di pertengahan Januari, setelah persiapan yang diperlukan, Cornelius dalam perjalanan menuju Magelang, tempat ia diberitahu bahwa hujan lebat membuatnya mustahil memulai pekerjaan saat itu; seorang utusan yang dikirimnya kembali dengan berita bahwa tidaklah mungkin memulai pekerjaan karena reruntuhannya tertutup tanah dan bahkan pepohonan besar tumbuh di atasnya dengan akibat harus diangkat dengan hati-hati, dan bahwa hanya dalam cuaca lebih baik, baru survei dapat dilakukan. Waktu tunggu berlangsung lebih lama dari yang diharapkan; lima bulan kemudian baru pekerjaan dimulai.

“Selama satu setengah bulan, lebih dari 200 kuli bekerja menebang pohon, membuang sampah dan membakar semak belukar. Kita harus bersyukur bahwa Cornelius bekerja dengan hati-hati...”

Bila cerita yang dituturkan Krom ditelusuri ke masa sebelumnya terlihat bahwa Krom bersumber pada kutipan-kutipan yang sebelumnya dikompilasi oleh Conradus Leemans. Kisah itu kelihatannya bertahan sejak diterbitkan Leemans pada tahun 1873 (Leemans 1874:11-12). Leemans sendiri mungkin mengambil informasinya secara kata demi kata dari Frans Carel Wilsen dan Jan

² Catatan Krom menyebut: “Bagian akhirnya hilang; dokumennya hanya sampai galeri ke-4.” Saya belum bisa mengakses atau memverifikasi salinan manuskrip Cornelius ini.

Frederik Gerrit Brumund, yang sebenarnya merupakan kontributor utama dari buku tersebut. Pada gilirannya, dua kontributor ini mungkin saja memperoleh informasi dari sumber-sumber terkait Cornelius. Namun, sayangnya, naskah Cornelius yang disebut Krom, bahkan beberapa naskah Wilsen dan Brumund, sudah hilang (Krom 1927:2.335), sehingga tidak lagi bisa dibandingkan atau diperiksa kebenarannya. Dalam kasus seperti ini, orang pada umumnya harus bergantung pada cerita penemuan kembali Borobudur menurut yang dijelaskan oleh Leemans atau Krom, meskipun sumber pendukung cerita itu sendiri sudah hilang atau tidak diketahui.

Hal di atas mungkin takkan jadi masalah bila tidak ada keluhan dari Pieter Johannes Veth, dan kemudian oleh Eduard Agustus von Saher (Veth 1878:54; von Saher 1901:231-236). Keduanya mengritik Raffles, yang hampir tidak mengakui atau memberi kredit kepada Cornelius, padahal dalam kenyataannya Raffles adalah orang pertama yang menerbitkan laporan tentang Candi Borobudur dan Cornelius boleh jadi adalah sumber utama deskripsi dan gambar Borobudurnya.³ Namun, walaupun merekonstruksi kisah lengkap kejadian yang sudah lama berlalu ini takkan mudah, potongan informasi yang akan diuraikan berikut ini memberikan kita kesempatan untuk melihat gambaran lebih baik.

1.1.1. Penemu Borobudur

Penelitian oleh Charles Edward Wurtzburg tentang biografi Raffles memberi informasi mengenai kegiatan Raffles selama periode penemuan kembali Borobudur (Wurtzburg 1984:311-324).

³ Malkiel-Jirmounsky (1939:60) mengkonfirmasi apa yang lebih awal telah dikemukakan oleh Veth (1878:17-18), yang menyebut Mr. Cornelis—sewaktu merujuk Cornelius—sebagai orang yang menggambar Prambanan; juga oleh von Saher.

Menurut Wurtzburg, Borobudur ditemukan oleh orang Inggris pada tahun 1814, tetapi ia tidak mencantumkan nama penemunya.⁴ Sebaliknya, ia hanya menyebutkan bahwa setelah menerima laporan, Raffles mengirim Cornelius untuk menyelidiki dan melaporkannya. Ini juga kesan yang disimpulkan Phil Grabsky ketika ia mencoba memahami misteri Borobudur (Grabsky 2000:55). Jadi, pada tahun 1814 ketika Raffles menerima laporan itu sebagaimana diceritakan oleh Wurtzburg dan disimpulkan oleh Grabsy, kejadiannya mirip seperti yang dijelaskan oleh Krom.

Tetapi, akhir-akhir ini beberapa sarjana mempertanyakan lagi sumber Raffles memperoleh berita tentang keberadaan Borobudur, karena yang diceritakan Krom, Wurtzburg, maupun Grabsky tidak sejalan dengan informasi yang baru terungkap berkat ditemukannya kembali peta Jawa yang dibuat oleh J. A. du Bois tahun 1811 (du Bois 1811; Jordaan 2016; Spierings 2013; Lauder dan Lauder; Zandvliet 1991). Dalam peta Jawa tahun 1811 ini tertera toponim Boro Bodo, di lokasi Borobudur (lihat Gambar 1). Ini berarti kartografer Belanda sudah mengetahui keberadaan Borobudur sebelum Raffles mendengar berita tentang Borobudur pada tahun 1814. Jadi, penemu Borobudur kembali rupanya bukan orang Inggris, melainkan mereka yang memberitahu para kartografer Belanda sehingga du Bois bisa

⁴ Wurtzburg (1984:368). Tahun 1814 dideduksi dari konteks waktu Wurtzburg menceritakan kisah Raffles mengunjungi Borobudur pada 18 Mei 1815 dan bahwa informasi kabur tentang Borobudur menurut Wurtzburg disampaikan kepada Raffles di tahun sebelumnya. Orang bisa menduga-duga tentang penemu Inggris yang dirujuk oleh Wurtzburg. Ada tiga orang yang diketahui telah melaporkan tentang Jawa kuno kepada Raffles, yakni, Letnan Kolonel Colin Mackenzie, Kapten Baker, dan John Crawfurd. Namun, jurnal Mackenzie yang berisi narasi perjalanan di Jawa sepertinya tidak menyentuh Borobudur, lihat Mackenzie (1814). Kapten Baker, di sisi lain, melakukan survei di tahun 1815-1816, jadi setelah Borobudur ditemukan kembali. Crawfurd, juga, kelihatannya tidak mengetahuinya sebelum Raffles, karena ia menulis laporannya tentang Borobudur lebih belakang dari Raffles, lihat Crawfurd (1820:163-176).

mencantumkan toponim Boro Bodo di peta Jawa pada tahun 1811.⁵ Selain Cornelius yang kartografer dan para kartografer lainnya di Semarang waktu itu, orang-orang yang kemungkinan besar tahu dan menggunakan peta itu adalah Nicolaus Engelhard yang Gubernur Belanda; dan Thomas Horsfield yang penjelajah Amerika yang sebagai naturalis merambah berbagai sudut Jawa. Ketiga orang ini punya hubungan dekat dengan Raffles. Khususnya dengan Thomas Horsfield, Raffles juga punya minat sama dalam hal barang antik dan ilmu pengetahuan alam.

1.1.2. Penyelamatan Borobudur

Mengenai proses penyelamatan Borobudur, barangkali ada baiknya bila kita juga memeriksanya dari perspektif Cornelius. Untuk ini, mari kita pertama-tama meninjau kisah biografi singkat yang disusun oleh John Bastin, sebagai berikut (Bastin 1990:18).

H. C. Cornelius tiba di Indonesia pada tahun 1791 sebagai kadet Angkatan Laut berusia tujuh belas tahun dan kemudian dilatih sebagai seorang insinyur. Ia dipromosi menjadi Ensign Engineer pada tahun 1798, Letnan di tahun 1803, Kapten pada tahun 1807, dan Mayor pada tahun 1809. Antara tahun 1805 dan 1807 ia membantu mensurvei benda-benda antik di Prambanan, dan dia mungkin bertemu Horsfield selama kunjungan ke sana. Sesungguhnya, ia mungkin orang yang paling besar pengaruhnya dalam menggugah minat besar Horsfield akan barang antik Jawa. Sebuah lukisan yang menampilkan Cornelius dan para petugas Belanda lainnya bekerja di Candi Sewu di Prambanan tahun 1807 ada dalam koleksi lukisan Horsfield di *India Office*

⁵ Konteksnya di sini adalah yang melibatkan upaya-upaya selanjutnya, khususnya: kesadaran untuk menyelamatkan, memugar, dsb. Orang Jawa sendiri, seperti terbaca dari cerita-cerita babad, seperti *Babad Tanah Djawi*, *Serat Centhini*, dll., tentu tahu tentang keberadaan candi Borobudur.

Library and Records, London. Selama periode Inggris di Indonesia, Cornelius bertindak sebagai Surveyor Sipil dan Inspektur Bangunan di Semarang, dan selama tahun 1812-13 ia terlibat dalam pekerjaan survei di Prambanan. Tahun 1814 ia membantu merestorasi Borobudur, dan kemudian mensurvei benda-benda antik di dataran tinggi Dieng. Ia diangkat sebagai Direktur sekolah militer di Semarang tahun 1818 dengan pangkat Letnan Kolonel. Dia meninggalkan Indonesia menuju Belanda pada tahun 1823 dan meninggal di Amsterdam sepuluh tahun kemudian. Sejumlah lukisan-lukisannya tentang barang antik Jawa ada di koleksi Raffles, British Museum, London, dan beberapa di antaranya digunakan sebagai model untuk gambar-gambar di buku Raffles berjudul *The History of Java* (London, 1817). Sebagian besar gambar-gambarnya tersimpan di Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden.

Informasi lebih spesifik tentang Cornelius yang berkaitan dengan Borobudur berasal dari Frederik de Haan yang melakukan penyelidikan besar tentang orang-orang yang bekerja di bawah pemerintah Inggris (de Haan 1935:517-522). Kronologi berikut berasal dari sumber-sumber tersebut di atas (lihat Tabel 1).

Catatan perjalanan ini menunjukkan bahwa Raffles dan istrinya, Olivia, meninggalkan Batavia tanggal 2 November 1813 untuk perjalanan panjang ke Jawa sebelah Timur. Mereka berangkat melalui laut dengan H.C.C. Aurora dan menuju Pekalongan. Sekitar tiga minggu kemudian mereka tiba di Semarang. Tanggal 28 November, mereka mengunjungi Salatiga selama beberapa hari, lalu kembali ke Semarang. Mereka meninggalkan Semarang lagi menuju Yogyakarta dan bagian-bagian timur Jawa lainnya tanggal 8 Desember 1813. Pasangan itu kembali ke Batavia tanggal 15 Februari 1814.

Rangkaian perjalanan dan kegiatan Raffles ini tidak memberi informasi eksplisit tentang Borobudur. Namun, mungkin bagian yang menarik adalah pertemuannya dengan Residen Lawrence di daerah Kedu (rumahnya berada di Magelang) tanggal 29 November 1813, lalu dengan Thomas Horsfield di Surakarta pada awal Januari 1814, dan setelahnya Raffles memerintahkan Cornelius untuk bekerja di bawah Lawrence di karesidenan ini. Cornelius tampaknya bersama Lawrence antara 24 Januari 1814 dan 5 Oktober 1814, di hari ia berangkat menuju Buitenzorg (sekarang Bogor, Jawa Barat). Dengan demikian berkaitan dengan Raffles, hanya ada dua potong informasi dari kisah penemuan kembali menurut Krom yang dapat kita kuatkan kebenarannya. Pertama, Raffles benar-benar berada di atau di sekitar Semarang di akhir tahun 1813 dan awal tahun 1814. Kedua, Raffles betul memerintahkan Cornelius untuk menyelamatkan Borobudur, sebagaimana dapat kita konfirmasi melalui surat Raffles kepada Dr. Horsfield bertanggal 15 Desember 1814.

Namun, sisa kisah penemuan kembali dalam karya Leemans atau Krom sama sekali tidak akurat atau tidak jelas. Kita masih belum bisa menentukan saat tepatnya Raffles mendengar berita tentang Borobudur. Lalu, pertama-tama, tidak tepat untuk mengatakan bahwa Raffles tinggal di Semarang hanya di bulan Januari, karena rentangnya dari akhir November 1813 hingga pertengahan Februari 1814. Kemudian, jika kita melihat hubungan erat antara Horsfield, Cornelius dan Borobudur, dan bahwa Cornelius berkomunikasi secara teratur dengan Raffles, kita bisa menduga bahwa berita itu sendiri mungkin bisa datang di antara saat Raffles bertemu dengan Horsfield pada awal Januari 1814 dan saat ia mengirim Cornelius ke Kedu, tanggal 24 Januari 1814.

Yang terakhir ini juga berarti bahwa tidak tepat untuk mengatakan bahwa keberangkatan Cornelius ke Magelang terjadi setelah persiapan yang diperlukan pada tengah Januari tahun 1814, karena, pertama, perpindahan ke Magelang dimulai tanggal 24 Januari 1814 dan itu disebabkan adanya pengurangan kegiatan di Semarang; kedua, Cornelius tampaknya tidak menunggu untuk bekerja di Borobudur dikarenakan hujan dan tujuannya bukan hanya Borobudur, karena dia sudah mulai bekerja di Prambanan tanggal 15 Maret 1814. Pekerjaan yang terjadi di Borobudur juga digambarkan tidak akurat, karena bukan 5 bulan setelah pertengahan Januari dengan lebih dari 200 kuli untuk satu setengah bulan. Menurut klaimnya, Cornelius mulai bekerja di Borobudur di awal Mei 1814 segera setelah pekerjaan di Prambanan selesai. Lalu, selama 60 hari di bulan Mei dan Juni itu, Cornelius membersihkan Borobudur dengan dibantu hanya oleh 46 kuli selama 52 hari. Selain itu, penting dicatat bahwa Raffles sendiri baru mengunjungi Borobudur pada tanggal 18 Mei 1815.

1.1.3. Informan Raffles

T. S. Werdoyo (1990) menerbitkan sebuah buku berjudul *Tan Jin Sing: Dari Kapiten Cina sampai Bupati Yogyakarta*. Werdoyo yang keturunan Tan Jin Sing menuturkan bahwa moyangnya ini, Tan Jin Sing, adalah yang pertama kali memberi Raffles informasi tentang Borobudur pada tanggal 3 Agustus 1812. Dikatakannya juga bahwa kunjungan pertama Cornelius ke Borobudur terjadi pada tanggal 12 Januari 1814. Namun, kisahnya ini nampaknya tidak cocok dibanding data dari sumber lainnya. Seperti bisa dilihat dari tabel kronologi (lihat Tabel 1), pada tahun 1812, dari bulan Mei hingga Juni, Inggris sedang berperang mengalahkan kesultanan di Yogyakarta. Lalu, di

tahun berikutnya, Raffles pergi ke Surabaya mulai 8 Desember 1813, bukan di bulan Januari 1814. Peter Carey (1992:141-142) dalam tinjauan buku Werdayo mengungkap keraguan dan ketakpuasan yang besar ketika membaca kompilasi Werdayo. Dengan demikian, catatan Werdayo tidak bisa dipandang serius sampai ada bukti lebih kuat dan didukung oleh sumber yang valid.

Di pihak lain, dari rangkaian informasi di depan, barangkali yang lebih menarik perhatian adalah surat Raffles kepada Dr. Horsfield bertanggal 15 Desember 1814, khususnya di paragraf berikut.

Saya senang Anda telah melihat Gunung Prau; beberapa lama setelah saya mengetahui tentang reruntuhan berharga yang Anda sebutkan, dan mengarahkan Tn. Cornelius untuk meneliti dan mengambil gambarnya.

Ungkapan di paragraf ini secara gamblang menyebut hal Gunung Prau (di Dieng), tetapi tidak secara eksplisit menyatakan hal reruntuhan berharga yang diberitahu oleh Dr. Horsfield kepada Raffles. Sedikitnya ada tiga hal yang bisa dicerap dari paragraf ini. Pertama, ungkapan ini secara tersirat menunjukkan kedekatan hubungan antara Raffles dan Dr. Horsfield, karena tanpa menyebut secara spesifik pun keduanya nampaknya bisa langsung memahami komunikasi yang dimaksud. Pemahaman secara tersirat ini didukung oleh intensitas korespondensi dan keselarasan minat di antara keduanya seperti terbukti dari rekaman surat-surat di antara mereka (lihat Raffles 1830). Keberhutangan dan pujian luar biasa dari Raffles ternyata dari disebutnya nama Dr. Horsfield berulang kali dalam pidato laporan Raffles di hadapan Masyarakat Batavia untuk Seni dan Ilmu Pengetahuan (*het Bataviaasch Genootschap, der Kunsten*

en Wetenschappen, atau *the Batavian Society of Arts and Sciences*) pada tanggal 11 September 1815.

Kedua, senangnya Raffles mengetahui Dr. Horsfield sudah melihat Gunung Prau, menunjukkan agaknya Raffles-lah yang memberitahu Dr. Horsfield tentang situs ini. Horsfield sendiri mengunjungi Dieng pada tanggal 27 Oktober 1814.

Ketiga, dalam suratnya Raffles tidak secara spesifik menyebut reruntuhan berharga mana yang diketahuinya setelah diberitahu oleh Horsfield. Tetapi, dari deretan peristiwanya, pekerjaan besar terkait reruntuhan yang dikerjakan Cornelius pada tahun 1814 itu—seperti ternyata dari klaim ongkos-ongkosnya—adalah Prambanan dan Borobudur. Karena Prambanan sudah sama-sama mereka ketahui sejak jauh sebelumnya, maka satu-satunya kemungkinan yang dimaksud di sini adalah Borobudur. Lalu, seperti sudah disebut di depan, berhubung pekerjaannya sebagai penjelajah naturalis, Horsfield besar peluangnya bukan hanya mengetahui toponim Boro Bodo, tetapi juga memiliki sebuah kopi peta Jawa buatan du Bois. Dengan demikian, Horsfield nampaknya adalah informan Raffles tentang Borobudur. Lalu, berkat informasi inilah Raffles menugaskan Cornelius mensurvei Borobudur, selain Prambanan.

1.2. Perhatian Dunia

Raffles adalah yang pertama mendeskripsi Borobudur untuk publik. Panjang laporannya dua halaman. Ini dibacakan di hadapan Masyarakat Batavia untuk Seni dan Ilmu Pengetahuan pada tanggal 11 September 1815 (Raffles 1816:28, 30-32). Raffles sedikit banyak mengulangi deskripsi ini lagi (Raffles 1817:29-30) di magnum opus-nya, *The History of Java*, yang terbit bulan Mei 1817.⁶ Sementara

⁶ Raffles, Vol. 1 (1930:319), menerangkan bahwa Raffles mulai menulis magnum opus-nya pada bulan Oktober 1816, dan terbit di bulan Mei 1817,

itu, John Crawfurd, seorang Inggris yang sejarawan tentang arsipel, selesai menulis esei lebih panjang pada tanggal 10 Maret 1817 di Batavia (kini Jakarta). Ia menjelaskan reruntuhan Borobudur berikut 7 buah ilustrasi, dan membacakan esainya pada tanggal 26 Agustus 1817 (Crawfurd 1820:163-176). Meski demikian, ketika Raffles dan Crawfurd menulis laporannya, mereka tidak begitu yakin bila candi yang baru ditemukan itu sepenuhnya terkait agama Buddha. Salah satu alasannya barangkali bertalian dengan legenda yang diperoleh Raffles dari Cornelius (Krom 1919:384-437) dan dicatat dalam laporannya. Orang Jawa di Jawa Tengah percaya bahwa peristiwa-peristiwa yang dituturkan di *Mahābhārata* dan *Rāmāyaṇa* terjadi di Jawa dan kediaman Arjuna, Bima, dsb., serta kerajaan Hastina, Wirata, dsb., terletak di Dataran Tinggi Dieng.⁷

Baik Raffles maupun Crawfurd juga menaruh perhatian bahwasanya Borobudur dibangun di atas sebuah bukit dan topografinya juga istimewa karena situs ini dekat dengan pertemuan dua sungai, yaitu Kali Progo dan Elo. Deskripsi ini nampaknya tak lagi pernah absen dari tulisan tentang Borobudur semenjak disebut mereka. Tetapi, walaupun tidak begitu jelas, berkat upaya awal merekalah gambar, potret, dan belakangan video tentang candi

dengan catatan bahwa Raffles menikahi Sophia di awal tahun itu. Raffles, Vol. 1 (1817:v), memperlihatkan bahwa Raffles menanggali *Dedication* untuk bukunya ini pada tanggal 1 Juni 1817. Jadi, opus dua jilid ini ditulis dalam waktu kurang dari delapan bulan.

⁷ Raffles (1816:34-35, 45-46), menyebut *Gunung Prahu*. Raffles (1844), Plat 56, menjelaskan bahwa Gunung Prahu identik dengan Gunung Dieng (aka Dataran Tinggi Dieng). Plat 24 di koleksi ini menggambarkan “Sketch of the Situation of the Different Countries [in the island of Java] referred to in the Brāta Yúd’ha &c, according to the Notion of the Javans.” Kitab *Tantu Panggelaran*, sebuah teks Jawa bertarikh sekitar abad ke-14, menyatakan bahwa Gunung Dieng (*Dihyang*) adalah situs tempat Bhatara Guru, kepala para dewa (Brahma), berdiam sebelum pulau Jawa distabilkan dan dihuni manusia. Lihat Pigeaud 1924:57.

ini membanjiri dunia dan membuat monumen penuh teka-teki ini menjadi pokok banyak penelitian.

Di antara sekian banyak kajian terkait Borobudur, Wilhelm von Humboldt adalah sarjana Prusia (sekarang Jerman) yang pertama memberikan kontribusi penting untuk memahami lebih baik tentang candi ini. Dalam bukunya yang berjudul *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java* yang terbit tahun 1836, von Humboldt menyarankan bahwa arca-arca Buddha berlainan di Borobudur bisa dihubungkan dengan lima Dhyāni-Buddha [sic] di Nepal (Krom 1927:2.144; von Humboldt 1836:124-139), yang sebelumnya dilaporkan oleh Brian Houghton Hodgson pada tahun 1827 (Hodgson 1927:222-257), dan bahwa Borobudur bisa diidentifikasi sebagai sebuah *dagop* (von Humboldt 1836:143-170). Belakangan, kajian von Humboldt membawa Willem Pieter Groeneveldt (1887:75-6), seorang sarjana Belanda, merumuskan sebuah hipotesis, yaitu: arca Buddha tidak selesai dari *stūpa* induk boleh jadi mewakili Ādi Buddha. Saran-saran ini otomatis membantu para cendekiawan di masa belakangan untuk mengenali Borobudur sebagai sebuah monumen agama Buddha.

Pada tahun 1894, Sergej Fedorovich Oldenburg adalah sarjana agama Buddha dari Russia yang pertama berhasil mengidentifikasi beberapa panel relief di tembok langkan pertama Borobudur sebagai ilustrasi kitab *Jātakamālā* (Krom 1927:1.230-231). Ini disusul oleh seorang sarjana Perancis bernama Alfred Foucher yang pada tahun 1909 berhasil mengidentifikasi beberapa panel relief *Jātaka*.

Cerita-cerita selanjutnya yang menjelaskan upaya-upaya untuk menyelamatkan dan mengkaji Borobudur berkembang sesudahnya di sejumlah publikasi utama. Leemans adalah yang pertama menyusun sebuah monografi panjang lebar tentang candi ini. Bukunya berjudul *Bôrô-Boedoer op het eiland Java* mula-mula

diterbitkan di Belanda pada tahun 1873, lalu diterbitkan sebagai terjemahan berbahasa Perancis pada tahun 1874.⁸ Tetapi, meskipun melaporkan segala macam hal, Krom membaca di situ ada hal-hal yang tidak memuaskan hatinya. Setelah menyelesaikan proyek pemugaran besar pertama Borobudur, Krom dan Theodor van Erp mengerjakan ulang dan sekaligus mengganti monografi Leemans. Dokumentasi lengkap baru berjudul *Beschrijving van Barabudur* diterbitkan di selang waktu antara tahun 1920 dan 1931.⁹ Sewaktu menulis monografi ini, Krom and van Erp berbagi tugas. Krom menulis satu jilid berisi deskripsi aspek arkeologi, sedangkan van Erp menulis satu jilid lainnya tentang aspek arsitektur. Menyertai dua jilid deskripsi ini adalah tiga jilid portfolio. Di dalam tiga jilid portfolio ini, beberapa potret dikopi dari koleksi untaian potret pertama Borobudur yang diambil oleh Isidore van Kinsbergen yang mulai memotret pada tahun 1872 (van Kinsbergen 1874:xxv-xxviii). Sejalan dengan terbitan Belanda ini, terbit juga sebuah monografi berbahasa Jepang berjudul *Jaba Bussekki Borobuzūru Kaisetsu* 闍婆仏蹟ボロブヅール解説 yang disunting oleh Hidenosuke Miura 三浦秀之助. Monografi Jepang ini juga disertai tiga jilid portfolio dan diterbitkan di Tokyo pada tahun 1924-1925 (Miura 1924-1925).

⁸ Pada tahun 1849 pemerintah Belanda menunjuk seorang insinyur, Frans Carel Wilsen, untuk membuat gambar-gambar rincian arsitektur dan relief, yang diselesaikannya dalam waktu empat tahun. Lalu, pada tahun 1856 pemerintah mengirim juga ahli lainnya, Jan Frederik Gerrit Brumund, yang pada masa itu adalah yang ahli di bidang keurbakalaan Jawa, untuk membuat deskripsi kritis dan terinci. Tetapi ketika muncul pertengkaran tentang penerbitan harus berdasar pada deskripsi siapa, pemerintah harus meminta Conradus Leemans untuk mengkompilasi dua laporan itu menjadi satu, yang diterbitkan pertama berbahasa Belanda sebagai Conradus Leemans, *Bôrô-Boedoer op het eiland Java* (Leiden: E. J. Brill, 1873); lalu berbahasa Perancis sebagai Conradus Leemans, *Bôrô-Boudour dans l'Ile de Java* (Leiden: E. J. Brill, 1874). Untuk rincian pertengkaran ini, lihat Krom dan van Erp 1920:31-34.

⁹ Krom juga menerbitkan versi Inggris; lihat Krom 1927.

Monografi-monografi besar itu tentulah banyak membantu para cendekiawan lain mendapatkan pandangan komprehensif tentang Borobudur dan pengertian lebih baik tentang keadaan candi ini. Deskripsi arkeologi yang dibuat Krom, misalnya, menegaskan bahwa Borobudur memiliki 1,460 panel relief bertutur yang diolah dari banyak kitab-kitab suci penting agama Buddha. Di monografinya, Krom mengumpulkan dan menuliskan semua hasil identifikasi panel relief yang sudah berhasil diperoleh hingga masa itu. Meskipun hanya berbekal sedikit informasi, tetapi berkat kecermatan dan kemampuan mengamatinya, Krom juga berhasil menulis deskripsi panel-panel relief *Gaṇḍavyūha*. Lalu, dari deskripsi arkeologi ini, kita kemudian sadar bahwa bila panel-panel relief yang terpampang di dinding Borobudur itu direntang, panjangnya mencapai lebih dari tiga kilometer (dua mil). Jadi, orang akan sependapat bahwa Borobudur adalah sungguh-sungguh sebuah candi yang unik. Sebagai sebuah bangunan kuno kolosal di dunia agama Buddha dan tentu saja adalah sebuah pusaka bangsa manusia, candi ini pada gilirannya berhasil meyakinkan UNESCO pada tahun 1991 untuk menetapkannya sebagai sebuah Situs Warisan Dunia (World Heritage Site).¹⁰

1.3. Tanggal

Satu-satunya pertulisan yang ada di tubuh Borobudur adalah fragmen-fragmen ungkapan Sanskerta di atas 35 panel relief seri *Karmavibhaṅga* yang terletak di kaki tertutup (Krom 1927:1.48-54). Walaupun mereka cuma fragmen ungkapan dan sangat jelas tidak memiliki arti lain di luar panel terkait, informasi paleografisnya

¹⁰ Penetapan Borobudur ke dalam Daftar Warisan Dunia (World Heritage List) diputuskan dalam the Fifteenth Session of the World Heritage Committee of UNESCO di Carthage, 9 - 13 Desember 1991, lihat UNESCO's document numbered SC-91/CONF.002/15 dated 12 December 1991. Latar belakang kisah hingga regu Indonesia meminta UNESCO diungkap di Joesoef 2004.

memungkinkan para cendekiawan menentukan selang waktu masa konstruksi Borobudur dilaksanakan. Melanjutkan hasil pemeriksaan Jan Laurens Andries Brandes dan Johan Kaspar Hendrik Kern, Krom kemudian menetapkannya di antara tahun 760 dan 850 (Krom 1927:1.22-26). Selang waktu ini lalu memberinya petunjuk untuk menghubungkan konstruksi monumen ini dengan raja-raja Śailendra yang berkuasa di Jawa Tengah selama periode tersebut (Krom 1927:1.29). Di kemudian hari, selang waktu ini juga membuka kesempatan kepada Johannes Gijsbertus (Hans) de Casparis untuk menghubungkan Borobudur dengan prasasti Kayumwungan, dan menetapkan batas akhir konstruksinya di tahun 824. Seperti akan ditunjukkan lebih lanjut dalam pembahasan di Bab 3 nanti, prasasti Kayumwungan adalah prasasti yang pada tanggal 26 Mei 824 mengukuhkan pendirian candi Borobudur.

1.4. Nama

Studi tentang nama Borobudur cukup pelik. Pada tahun 1927 Krom sudah mengumpulkan banyak usul mengenai bagaimana merekonstruksi nama ini. Tetapi rupanya tiada satu pun sepenuhnya memuaskan. Bagian ini akan mengurai perkembangan pendapat di antara para sarjana dan menunjukkan asal usul nama Borobudur.

1.4.1. Persilangan Pendapat

Ketika Willem Frederik Stutterheim menerbitkan *Tjandi Baraboedoer: naam, vorm, betekenis* tahun 1929, ia mencatat bahwa pada 10 tahun sebelumnya Raden Mas Ngabehi Poerbatjaraka telah mencoba menerangkan asal-usul nama Borobudur (Stutterheim 1929). Poerbatjaraka mengusulkan bahwa nama Borobudur kemungkinan berasal dari dua kata *bara* dan *buḍur*. *Bara* boleh jadi adalah hasil transformasi bahasa Jawa dari kata Sanskerta *vihāra*

yang berevolusi melalui kata *biara* dan *byara*. Ia berpendapat bahwa *buḍur* kemungkinan adalah toponim Indonesia purba.

Krom tidak sependapat dengan Poerbatjaraka tentang etimologi *bara*. Krom berpikir bahwa Borobudur tidak bisa dikategorikan sebagai *vihāra* (Krom 1927:1.6). Tetapi, Stutterheim, menunjukkan bahwa walaupun ada kesulitan dalam menerangkan secara linguistis bagaimana *y* dalam *byara* bisa terhapus sehingga berubah menjadi *bara*, ia tidak menemukan keberatan serius terhadap usulan ini. Namun, Stutterheim meragukan hipotesis lain Poerbatjaraka, yakni tentang etimologi *buḍur*. Ia lebih suka untuk mengambilnya dari kata *budur* dalam dialek Minangkabau di Sumatra, yang berarti “mencuat”. Karenanya ia menafsirkan *barabuḍur* sebagai “*bara* yang mencuat”, atau “bukit *bara*”. Lalu, karena Stutterheim berpikir bahwa *bara* pada masa konstruksi Borobudur tidak lagi digunakan dalam pengertian sebuah *vihāra*, tetapi sebagai sebuah landasan, maka ia menerjemahkan *barabuḍur* sebagai “bukit landasan”.

Ketika de Casparis menerbitkan disertasinya tahun 1950, ia juga mengusulkan sebuah keterangan tentang etimologi Borobudur (de Casparis 1950:164-170). Tetapi, seperti halnya hipotesis-hipotesis lainnya, keterangannya tidak diterima secara meluas. Ia mengira bahwa nama itu berasal dari *bhūmisambhāra*, seperti disebut dalam prasasti Tri Tepusan, plus kata hipotetis *bhūdhara*, untuk membentuk arti ‘Gunung Tumpukan Kebajikan pada sepuluh Tingkat Bodhisattva’.¹¹ Tetapi, terlepas dari dua buah sokongan,¹² ia kembali dihujani serangkaian kritikan.¹³

¹¹ de Casparis (1950:169): “De Berg van het verwerven (van vrome verdiensten) (op de tien) stadia (van de ontwikkeling van de Bodhisattva)”. Arti dalam bahasa Inggris di halaman 202.

¹² Bernet Kempers [1976]. Juga, Soekmono 1976.

¹³ Selain Damais (1968), lihat M. D. Poesponegoro dan N. Notosusanto 1984:122-124.

Louis-Charles Damais keberatan atas rekonstruksi de Casparis yang bisa diurai sebagai berikut (Damais 1968:394-401). Ketika de Casparis sedang mencari etimologi Borobudur, ia pertamanya terpesona oleh kata *bhūmisambhāra* yang terdapat di prasasti Tri Tepusan (de Casparis 1950:167). Ia mengira bahwa nama ini kemungkinan menjadi sumber bagi penamaan *barabudur*, karena sedikitnya potongan “-bhāra” nampaknya sesuai dengan kata *bara* pada *barabudur*. Untuk alasan ini ia mengira bahwa kata majemuk *bhūmisambhāra* ini tidak lengkap. Untuk melengkapinya, ia lalu mencari kata dalam kosakata bahasa Sanskerta yang berarti gunung, yang sekaligus cocok sebagai akhiran untuk kata gabungan *bhūmisambhāra*, karena aspek gunung dari monumen ini baginya memainkan peran sangat penting. Kata yang dicarinya adalah *bhūdara*. Kata ini menjadi calon yang bagus, terutama karena menurut hematnya silabel dan suaranya bisa direduksi lebih lanjut menjadi *budur*. Oleh sebab itu, ia berusaha keras untuk membuktikan bahwa kata gabungan hipotetis ini betul-betul bisa ditransformasi menjadi *barabudur*.

Damais mengkritik cara de Casparis memfabrikasi kata gabungan dan rekonstruksinya, dan memandang argumentasinya lemah. Sebagai contoh, ketika de Casparis menunjukkan bahwa huruf akhir *a* dalam *bhūdara* bisa dengan mudah tanggal dalam berbahasa dengan memperlihatkan perubahan dari *kalinga* menjadi *kēling*, dan dari *saugata* menjadi *sogat*, Damais mengajukan daftar 11 kata yang tidak mengikuti fenomena ini. Lebih lanjut, ketika de Casparis menunjukkan secara statistis bahwa silabel *dha* bisa berubah menjadi *du*, Damais mengajukan lagi daftar kata-kata yang tidak mengikuti petunjuk de Casparis. Dengan cara ini, frase hipotetis *bhūmisambhāra-bhūdara* sebagai asal nama Borobudur

menjadi begitu tidak meyakinkan sehingga bahkan de Casparis sendiri pada akhirnya harus mengakui bahwa ia tidak mempunyai cukup dukungan untuk melakukan rekonstruksi ini.¹⁴

Meskipun demikian, yang membuat kita tergelitik, publikasi akhir-akhir ini tentang Borobudur nampaknya tidak banyak terpengaruh oleh semua argumentasi yang panjang dan berat ini. Beberapa di antaranya terus menghubungkan asal nama Borobudur dengan yang dihipotesiskan oleh de Casparis sebelumnya, sedemikian seolah-olah hasil-hasil studinya masih diterima, benar, dan sah,¹⁵ tanpa menghiraukan sama sekali kenyataan bahwa de Casparis sendiri telah menarik kembali beberapa hipotesisnya. Secara demikian, publikasi-publikasi ini terus mengkonfirmasi secara keliru dan akibatnya menyesatkan pembacanya bahwa nama Borobudur mulanya berasal dari *bhūmisambhāra-bhūdara*, yang sebagian daripadanya disebut dalam prasasti Tri Tepusan.

Sebuah kasus dalam publikasi baru-baru ini terjadi pada sebuah buku ringkasan sejarah Indonesia purba yang disunting oleh John Norman Miksic. Dalam buku ini Miksic merekapitulasi hubungan antara Borobudur dan munculnya agama Buddha di Jawa Tengah (Miksic 1996:72-73). Di sini, ia memungut kembali hipotesis yang

¹⁴ Prof. Casparis sendiri menyebut penolakannya dalam sebuah surat pribadi kepada saya sekitar Juli 1989. Ia menyatakan bahwa rekonstruksi nama ini tidak punya dukungan mencukupi. Karena pernyataan ini datang lama setelah “The Dual Nature of Barabudur” di Gómez dan Woodward, Jr., (1981:47-83), ini menunjukkan bahwa ia tak pernah mampu mengatasi sangkalan keras terhadap fabrikasi etimologi nama Borobudur yang diajukan sebelumnya oleh Damais.

¹⁵ Jika makalah Casparis berjudul “The Dual Nature of Barabudur” menjadi dasar untuk memperbaharui hipotesanya, menarik untuk dicatat bahwa Prof. Miksic tidak sendirian dalam hal ini. Prof. Snellgrove (2000:552) pun melakukan hal yang sama, lihat di situ catatan akhir nomor 18.

dulu diajukan de Casparis bahwa nama Borobudur berasal dari *bhūmisambhāra* plus kata hipotetis *bhūdhara*.¹⁶

Selain de Casparis, ada juga yang mencoba mengusulkan cara-cara untuk merekonstruksi nama Borobudur.¹⁷ Tetapi, seperti hipotesis de Casparis, problem mereka terletak pada penjelasan linguistik tentang bagaimana frase asal berubah menjadi Borobudur.

1.4.2. Asal Usul Bara dan Budur

Ada dua patah kata *bara* dan *budur* yang perlu diselidiki untuk menjelaskan perubahan linguistik menjadi Borobudur. Mengenai kata *bara*, seperti pernah diterangkan oleh Stutterheim, perubahan menjadi *bara*, bahkan dari *vihāra*, barangkali bukan masalah besar. Dalam bahasa Singhala, contohnya, kata *vihāra* pernah dikenal sebagai *vahara*.¹⁸ Ini berarti bahwa perubahan linguistik yang diusulkan dari *vihāra* menjadi *bara* bukan sesuatu yang sama sekali mustahil. Ia boleh jadi berubah melalui bentuk ini, alih-alih *biara* atau *byara*, yang secara linguistis agak menyulitkan untuk keperluan menerangkan transformasinya. Tetapi ini juga berarti kita memerlukan bahasa Singhala untuk meraih transformasi *bara* secara lebih mudah. Sebaliknya, kata yang lebih bermasalah untuk diterangkan, seperti sudah dikatakan oleh Krom, adalah transformasi

¹⁶ Miksic (1996:73) menyebut *bhaudhara* [sic].

¹⁷ Misalnya, Chandra 1995:87-91. Ia mencoba merekonstruksi etimologi kata Borobudur dari kata *vihāra* (menjadi 'boro') dan dari bahasa Tamil istilah *buḍur* (menjadi 'budur') berarti pemukiman baru. Dari sini, ia mendapat arti 'Biara Baru' untuk Borobudur, meskipun ia tidak menjelaskan sama sekali mengapa kata 'budur' diletakkan di belakang kata 'boro' alih-alih 'budurboro', jika kenyataannya ia mengikuti konstruksi 'Nava-vihāra' atau nama-nama kota India Selatan lainnya yang semuanya mulai dengan 'Pudur'. Juga, tidak ada keterangan bagaimana ungkapan Tamil bisa dipakai di Jawa pada zaman dulu. Lalu, Nastiti 2018.

¹⁸ Wijayaratne (1956):51. Menurut Chandra (1995:89), *vahāra* adalah sebuah bentuk Indik.

menjadi *buḍur*, yaitu bagaimana orang harus menjelaskan, misalnya, transisi dari *buddha* ke *buḍur* (Krom 1927:1.6). Untuk ini, de Casparis mengusulkan untuk memeriksa bahasa-bahasa asing juga,¹⁹ dan akibatnya memeriksa secara lebih serius kontak-kontak yang terjadi antara Jawa Tengah dengan wilayah-wilayah lain.

Untuk keperluan pemeriksaan ini, hubungan antara Jawa dan Srilangka paling menarik perhatian, karena prasasti Ratu Boko yang bertarikh 792 mencatat pendirian biara Abhayagiri [di Jawa] oleh orang Singhala (de Casparis 1961). Dalam konteks ini, toponim Buduruvegala di Srilangka menarik untuk diselidiki lebih lanjut. Informasi awal memberi petunjuk pertama mengenai arti nama ini. Ia berasal dari *budu*, *ruve*, dan *gala*. Dalam bahasa Singhala, kata-kata ini berturut-turut berarti *buddha*, *rūpa*, dan batu.²⁰ Dengan kata lain, nama ini menjelaskan ukir-ukiran Buddha dan Bodhisattva yang besar-besar pada sebuah bukit batu besar di tempat yang kini disebut Buduruvegala.²¹

Pada tahun 1956, Dānīyal Jinadāsa Wijayaratne menerbitkan hasil studinya tentang perkembangan historis kata-kata benda Singhala (Wijayaratne 1956). Studi ini bersandar pada kata-kata yang tertulis pada prasasti-prasasti kuno Srilangka. Ia memperlihatkan bahwa kata *budu* ditemukan di prasasti-prasasti seawal abad ke-6, dan bahwa ia merupakan transformasi bahasa Singhala dari kata Sanskerta atau

¹⁹ Gómez dan Woodward, Jr. (1981:81), lihat catatan akhir 47.

²⁰ Komunikasi pribadi dengan Yang Ariya Seelawimala, seorang biku Singhala senior di Institute of Buddhist Studies, Berkeley, tanggal 4 dan 5 April 2001.

²¹ “Buduruvegala” oleh D. T. Devendra di Malalasekera, vol. 3 (1968):505. Tiga potret yang dipasang di sini memberi gambaran tentang penampakan dan ukuran pahatan-pahatan tersebut. Mereka ditanggali tidak lebih belakang dari abad ke-9. Lihat juga Deegalle 1998:103-115; 1999:343-357.

Pali *buddha*.²² Jika ini benar, transformasi kata Sanskerta atau Pali *rūpa* menjadi *ruva(e)* atau *rū* boleh jadi telah selesai pada waktu itu juga.²³ Mengenai artinya, kata *rū* dalam bahasa Singhala berarti ‘emas; arca; kesamaan, representasi; bentuk, gambar; rambut kepala; warna; ornamen, dekorasi; perak’ (Clough 1892 [1982]:538). Lalu, untuk kata *budu*, kamus ini juga menyebutkan bahwa ia berasal dari *buddha* (*Ibid.*:426). Semua informasi ini menegaskan bahwa kata Sanskerta atau Pali *buddharūpa* memang betul bisa bertransformasi menjadi *buduruva(e)* atau *budurū*.

Kajian Wijayaratne tidak secara spesifik menguraikan transformasi *buduruva(e)* atau *budurū* selanjutnya, tetapi analisisnya menunjukkan bahwa kontraksi semacam ini masih ada dalam batas kemungkinan. Datanya memperlihatkan bahwa beraneka tipe pokok kata bisa mengalami perubahan, sedemikian sehingga dalam beberapa kasus beberapa pokok quadrisilabik bisa menjadi trisilabik atau bahkan berubah lebih lanjut menjadi pokok disilabik (Wijayaratne 1956:26-28). Dalam kasus lainnya, beberapa pokok trisilabik bisa menjadi disilabik atau bahkan monosilabik (*Ibid.*:15-26). Ini secara tidak langsung menerangkan transformasi yang mungkin terjadi pada kata *rūpa*, menjadi *ruva(e)*, dan akhirnya ke *rū*.

Selain itu, Wijayaratne juga menyebutkan bahwa bermacam-macam pokok berakhiran huruf hidup bisa berubah sedemikian sehingga mereka akhirnya menjadi pokok-pokok yang berakhiran konsonan (*Ibid.*:28-30). Beberapa contoh yang diambil dari datanya misalnya transformasi kata *āduru* menjadi *ādur*, yang berasal dari

²² Wijayaratne 1956:7, 8, 10, 26, 68. Patut dicatat bahwa perkembangan paralel terjadi di Jawa juga, di mana bahasa Jawa Kuno mempertahankan kata *buddha* sedangkan bahasa Jawa Pertengahan mengubahnya menjadi *budha*, atau *buda*.

²³ Transformasi ini tidak tertulis dalam studi Wijayaratne, karena data yang diperiksa mungkin tidak punya kata ini.

ajara dari bahasa Pali atau kata Sanskerta *acariya* atau *acarya*; juga dari *uttara* ke *uturu* dan ke *utur*; lalu dari *buddha* ke *budu* dan ke *bud* atau *but* (*Ibid.*:28-29, 58). Lebih lanjut, pada transformasi kata-kata berakhiran *u*, Wijayaratne juga memberi contoh-contoh di mana kata-kata tersebut mengalami proses pertama-tama mengambil huruf *ū* panjang dulu, lalu mengambil huruf *u* pendek,²⁴ dan akhirnya menanggalkan huruf akhir *u* itu sama sekali. Dengan cara ini, mungkin cukup aman bagi kita untuk menyatakan bahwa kontraksi dari *buduruva(e)* ke *budurū* dan ke *budur* adalah masih dalam pola yang sama.

Kembali ke nama Borobudur itu sendiri, satu persoalannya adalah bentuk *budur* itu sendiri. Dalam literatur duluan, nama ini ditulis Barabuḍur, sebab begitulah cara ia direkam di dalam *Babad Tanah Djawi*, sebuah naskah yang ditanggali abad ke-18 (Krom 1927:1.3). Lalu, mengenai bentuk ini, tidak ada kesepakatan di antara para sarjana apakah nama Barabuḍur sama dengan nama Buḍur, yang muncul di kitab *Deśavarṇana (Nāgarakṛtāgama)*, sebuah naskah yang ditanggali abad ke-14 (di belakang akan saya tunjukkan bahwa Buḍur di kitab ini merujuk Borobudur). Namun, patut kiranya kita perhatikan bahwa banyak sarjana sudah menunjukkan bahwa orang hampir tidak bisa menemukan konsistensi dalam manuskrip-manuskrip Jawa dalam hal pemakaian huruf-huruf tertentu, sehingga apakah nama aslinya menggunakan huruf *ḍ* atau *d*, tidak bisa dipastikan (Zoetmulder 1982:xii). Akibatnya, menyadari bahwa sedikitnya dalam kasus-kasus seperti *garuḍa* dan *garuda*, juga *maṇḍala* dan *mandala*, dan dalam Sajak 3 prasasti Kayumwungan, *danda* mewakili *daṇḍa*, huruf retrofleks *ḍ* dan dental *d* bisa dipertukarkan tanpa mengganti artinya secara signifikan. Oleh

²⁴ *Ibid.*, pp. 26-27. Geiger (1941:148) menunjukkan bahwa *rū* dalam dialek Indik lainnya ditulis dengan *u* pendek, yakni *ru*.

karenanya, terbuka kemungkinan bahwa Borobudur dan Borobuḍur pun bisa tertukar. Dengan begitu, *budur* di dalam nama Borobudur mengacu ke *buddharūpa* (arca buddha).

Mengenai kata *bara*, jika kita ikuti usulan Poerbatjaraka, kata ini berasal dari *vihāra* yang berubah menjadi *biara* lalu ke *byara* dan akhirnya ke *bara*. Kesulitan menjelaskan bagaimana transformasi ini secara linguistik mungkin terjadi, belakangan dipecahkan dan diperbaiki oleh Lokesh Chandra. Ia memperlihatkan bahwa sepanjang sejarah agama Buddha kata *vihāra* telah berubah ke banyak bentuk di berbagai lokal. Dalam bahasa Singhala, ia menjadi *vahara* (Wijayaratne 1956:151) atau *vehera* (Geiger 1941:169). Dengan begini, terbuka kemungkinan untuk menghipotesiskan sebuah transformasi yang masuk akal secara linguistik, yakni rutenya mungkin dari *vihāra* ke *vahara* ke *vara* ke *bara* dan karenanya ia tidak harus melibatkan penanggalan huruf *i* atau *y*. Namun, akibatnya, muncul sebuah pertanyaan apakah sekiranya masuk akal secara logis atau pun linguistik untuk mengharapkan letak *bara* di awal kata majemuk? Data yang diambil dari studi Wijayaratne memberi petunjuk bahwa pembentukan kata majemuk kemungkinan akan meletakkan *bara* di akhir tinimbang di depan. Sebuah contoh adalah *apahayagara vahara* (Wijayaratne 1956:151), dan bukan *vahara apahayagara*. Oleh karena itu, jika *bara* benar-benar berasal dari *vihāra*, kita mengharapkan *budurbara* alih-alih *barabudur*. Sebagai akibatnya, kita sekarang boleh meragukan kata *bara* di dalam nama *barabudur* datang dari *vihāra*, alih-alih, ia mungkin berasal dari kata lain.

Menurut *Sinhalese-English Dictionary* susunan Benjamin Clough, kita temukan bahwa sebagai kata benda, *bara* (dari Skt. *bhāra*, atau *vara*) berarti ‘berat; beban; safron,’ tetapi sebagai

adjektiva ia berarti ‘berat, penting, berabe; penting, mulia; terbaik, istimewa; agak diinginkan, lebih disukai’ (Clough 1941:412). Dalam hal tertentu, adjektiva *bara* bersesuaian dalam arti dengan adjektiva *wara* (atau *bahaduru*, keduanya dari Skt. *bhadra*), yang juga berarti ‘terbaik, istimewa, berharga’ (*Ibid.*:416, 568). Tetapi, lebih penting dari itu, bila kata ini memikul arti ini dan membentuk sebuah kata majemuk, ia bisa berada di posisi pertama. Kita temukan bahwa, misalnya, *warakalpa* dan *wara-chandana* berarti berturut-turut ‘kalpa istimewa’ dan ‘kayu sandal terbaik’ (*Ibid.*:568). Begitupun dalam bahasa Jawa Kuno, adjektiva *wara* (Skt. *vara*) juga berarti ‘terbaik, istimewa’ (Gonda 1973:199, 205; Zoetmulder 1982: 2202), dan bahwa sebuah contoh dari kata majemuk yang mengandung *wara* di posisi pertama adalah *waradharna*, berarti ‘sebuah candi (keramat) yang indah.’ Di arsipel, konsonan *w* dengan mudah bisa berubah menjadi *b* atau sebaliknya, sehingga kata *wara* bisa bertukar bebas dengan kata *bara*.

1.4.3. Arca Buddha Istimewa

Berdasar analisa di atas, nama Borobudur berasal dari bahasa Singhala *vara-budu-r* (dalam bahasa Sanskerta *vara-buddha-rūpa*), yang berarti arca Buddha istimewa.²⁵ Arti ini, seperti akan ditunjukkan di belakang, sesuai dengan deskripsi di dalam prasasti Kayumwungan ketika ia mengatakan bahwa monumen ini mewujudkan berlipat-lipat kebajikan Sugata.

²⁵ Usulan pertama, yang hampir mendekati arti ini, datang dari Louis Finot dalam sebuah artikel tinjauan buku (1920:138). Di situ ia berkata bahwa Borobudur mungkin berasal dari “*bhara buddha*, <<les nombreux buddhas>>, ou *bara buddha* <<l’auguste buddha>>”. Namun, ia segera mengakui bahwa “mais il est impossible de rendre compte de la corruption *buddha* > *budur*”. Kesulitannya datang dari “r” final dalam nama Borobudur.

1.5. Tatanan Isi

Memecahkan persoalan komposit seperti asal-usul Borobudur mestilah bukan proyek sederhana. Jawaban-jawaban datang secara bertahap melewati waktu dan proses panjang, dan kadang-kadang lewat keberuntungan semata. Dalam kondisi demikian saya harus menengok ke belakang dan ke depan mencoba memahami hasil-hasil yang bermunculan. Tetapi, karena perspektifnya boleh jadi berubah dengan berjalannya waktu, para pembaca akan mengalami banyak kesulitan memahami perubahan pemikiran saya jika saya hanya melaporkan hasil akhirnya cuma dengan merujuk ke kesimpulan dalam karya-karya saya sebelumnya. Untuk menghindari kebingungan, dan bersamaan dengan itu memutakhirkan hasil-hasil duluan, saya perlu menyatukan, bilamana perlu, potongan-potongan relevan dari riset saya terdahulu, sehingga semua hasil bisa diletakkan dalam perspektif paling akhir.²⁶ Sejalan dengan itu saya pun berupaya sedapat-dapatnya menghindari tumpang tindih. Namun, dalam menyajikan pembuktian yang saling berkaitan erat, padahal semuanya harus dijelaskan dan ditulis secara linear, dalam monografi ini saya tidak jarang harus mengulang penyampaian data dan analisa yang bermiripan karena mereka diperlukan untuk penelaahan dari sudut atau aspek Borobudur yang berbeda, yang sebaliknya tidak bersifat linear atau pun sekuensial.

Bagaimana pun juga, ini adalah upaya awal memadukan dan menuangkan pemahaman yang sempat saya peroleh selama ini dari begitu banyak lapisan hasil kajian. Seberapa bisa saya berusaha melaporkan lebih kurang hasil integral paling mutakhir hingga saat

²⁶ Sebagai salah satu contoh, pembuktian skema *mandala* yang melandasi rancangan Borobudur muncul dalam penelitian saya yang dikerjakan tahun 1995. Sebagaimana akan dibahas belakangan dalam tulisan ini, implikasinya berubah bila ia dimasukkan ke dalam perspektif sekarang.

ini dari penyelidikan saya tentang asal-usul, makna, fungsi, dan manfaat Borobudur bagi kita sekarang.

Borobudur pastilah tidak lahir dari ketiadaan. Untuk memahami faktor-faktor yang memungkinkan orang Jawa membangun monumen ini di situsnya, penelitian ini memandang amat penting untuk memeriksa dulu kejadian-kejadian relevan yang melingkupi konstruksi Borobudur. Bab 2 yang berjudul Transmisi Jalur Laut berupaya mengungkap sumber-sumber, orang, dan kejadian historis yang memungkinkan konstruksi tersebut terjadi. Namun, perlu kiranya dicatat di sini bahwa berhubung ketatnya waktu menulis saya belum bisa menyertakan semua yang pernah saya kaji, misalnya, kajian detil mengenai kediaman Yijing dan Atisa. Mudah-mudahan dalam kesempatan berikutnya, hal-hal seperti ini bisa saya gabungkan juga.

Kajian-kajian sebelum ini telah menyentuh melalui satu atau lain cara berbagai pokok riset yang dibahas di sini. Tetapi kesulitannya pokok-pokok itu acapkali diselidiki secara terpisah atau diperiksa dalam konteks tak mengena. Digabung dengan inferensi tidak-sahih, mereka membawa ke hasil yang tak bisa disokong. Salah satu persoalan yang kadang-kadang sulit dideteksi adalah tentang Pokok Ajaran yang melandasi Borobudur. Hal ini akan dibahas di Bab 3. Melalui prasasti Kayumwungan dan data terkait lainnya akan ditunjukkan bahwa kita punya cukup alasan untuk percaya bahwa sumber-sumber ini memiliki data berharga yang bertalian dengan asal-usul Borobudur. Data-data ini memberi kita kilasan informasi arsitektur, makna Borobudur, maupun tanggal dan para pendiri yang bertanggungjawab atas pembangunan Borobudur. Di sini akan disajikan juga kaitan prasasti Kayumwungan dengan kitab *Saṅ Hyañ*

Kamahāyānikan yang saya pandang merupakan kitab berisi ajaran yang melatarbelakangi pembangunan Borobudur.

Bab 4 berjudul Bagan akan membahas masalah rancangan arsitektur Borobudur dan berupaya menjawab pertanyaan-pertanyaan seputar konfigurasi yang terpasang di Borobudur.

Menemukan gagasan yang mendorong para pendiri untuk membangun Borobudur barangkali merupakan salah satu usaha paling sulit yang bisa kita bayangkan. Namun demikian, memecahkan persoalan ungkapan-ungkapan semacam: *āmūlasimha*, *amitavala*, *vuddhacarita*, dan *bhakti*, yang disebut di prasasti Kayumwungan, dan persoalan identifikasi dan alasan penempatan relief *Bhadracarī* selain relief-relief lainnya, barangkali merupakan berkah tersembunyi karena semua ini mengarahkan saya ke makna luhur sajak *Samantabhadracaryāpraṇidhāna*, serta keistimewaan kitab suci *San Hyañ Kamahāyānikan*. Konotasi luar biasa sajak dan kitab ini—yang menurut hemat saya—juga menyertai arsitektur Borobudur telah membimbing saya untuk percaya bahwa sajak dan kitab ini kemungkinan besar menjadi salah satu sumber pengorganisasian pembangunan Borobudur. Semua ini akan dibahas di Bab 5.

Bab 6 menyajikan rangkaian liturgi yang bisa dikumpul dari yang terlestarikan di bumi Indonesia dan yang kiranya selaras dengan keberadaan Borobudur yang sakral.

2. Transmisi Jalur Laut

Berbagai *sūtra* yang melatarbelakangi pemahatan relief-relief di Borobudur, mulai dari *Karmavibhaṅga-sūtra* di kaki tersembunyi hingga *Bhadracarī* di dinding utama serambi keempat, sudah dicoba diidentifikasi dan dipelajari. Tetapi, kita bertanya-tanya sekiranya sumber-sumber ini mencukupi atau hanya itulah sumbernya bagi para pendiri dalam menyusun rencana arsitektur dan seni mereka. Sebegitu jauh, kitab-kitab tersebut tidak memberi kita cukup informasi. Bila kita berbekal kitab-kitab itu saja, kita akan masih dalam kegelapan penuh dalam kaitannya dengan apa sebenarnya yang membimbing orang Jawa membangun candi sekompleks Borobudur. Keadaan ini memaksa kita membongkar lebih banyak sumber untuk mengenali lebih banyak orang dan kejadian-kejadian historis yang memungkinkan Borobudur dibangun.

2.1. Penyuluh dan Kegiatannya

Petrus Josephus Zoetmulder S.J. mengingatkan akan apa yang menunggu kita dalam memeriksa perkembangan kebudayaan Jawa: “Masih ada bidang lain yang ahli sejarah kebudayaan Jawa tidak bisa meninggalkannya tanpa dijelajahi. Kebudayaan Indonesia bukan fenomena terpencil. Kebudayaan ini adalah bagian dari keseluruhan yang lebih besar. Ia mempunyai kaitan dengan, dan selalu dipengaruhi oleh, kebudayaan-kebudayaan Asia Selatan dan

Tenggara dan Timur, khususnya untuk periode yang menjadi objek studi kita.” (Zoetmulder di Soedjatmoko 1965:330). Dus, dalam pengertian perkembangan Borobudur pada khususnya, Satyawati Soeleiman pada dasarnya sependapat dengan pandangan Zoetmulder ketika ia merekomendasi bahwa “[S]ejarah monumen-monumen Jawa Tengah harus dipelajari dalam konteks hubungan internasional dinasti Śailendra” (Soeleiman di Fukushima 1981:82). Belakangan Klokke pun menyarankan gagasan yang sama (Klokke 1995:209). Kekuatan dari pandangan-pandangan ini datang dari kenyataan bahwa Jawa, atau secara umum arsipel, secara geografis terletak di tengah alur transmisi Buddha jalur laut di antara Asia Selatan dan Asia Timur. Wang Pachow percaya bahwa jalur laut, seperti halnya jalan *sūtra*, memainkan peran penting dalam pertukaran komersial dan kebudayaan internasional, dan karenanya kemungkinan menjadi medium bagi pengenalan ajaran Buddha ke beberapa negara Asia Tenggara (Wang 1958:1-2).

Namun demikian, kapan dan bagaimana agama Buddha diperkenalkan dan berkembang di antara orang Jawa, merupakan pertanyaan-pertanyaan yang masih harus dicari jawabnya. Ini berarti bahwa bila kita ingin mengetahui jawaban bagi pertanyaan-pertanyaan tersebut dan hendak memahami hubungan antara transmisi Buddha jalur laut dan perkembangan Borobudur, pengkajian ini perlu memeriksa sekali lagi bukan hanya apa yang berasal dari arsipel tetapi juga yang tergolong sumber-sumber asing. Dari penyelidikan ini pada gilirannya kita berharap mampu mengenali secara lebih jelas hubungan internasional yang terjadi dan bagaimana hubungan ini membantu orang Jawa membangun Borobudur.

Banyak sumber-sumber yang berhubungan dengan agama Buddha di arsipel sudah siap tersedia dalam terjemahan Inggris.

Beberapa bahkan telah diterjemahkan dan dipelajari lebih dari sekali (contohnya adalah: travelog Faxian dan Yijing). Tetapi, malangnya, jika kita tinjau lagi studi-studi terdahulu yang memakai sumber-sumber ini, muncul beberapa pertanyaan atas cara kajian-kajian itu menganalisa dan menafsirkan data. Untuk keperluan pengkajian ini, akan kita periksa data transmisi Buddha jalur laut dari periode terawal hingga abad-abad selanjutnya mulai dengan memeriksa penelitian-penelitian yang menyelidiki perkembangan agama Buddha di arsipel. Cukup banyak peziarah Buddha yang meninggalkan jejak. Mereka sedikit banyak turut mempengaruhi perkembangan, dan boleh jadi juga pandangan tentang agama Buddha Indonesia. Di sini para cendekiawan biasanya memulainya dengan catatan perjalanan seorang biku Cina bernama Faxian.²⁷ Tetapi di sini ada baiknya bila semuanya diperiksa dan diperhatikan kembali lebih cermat.

2.1.1. Faxian dan Guṇavarman

Faxian memulai ziarahnya dari Cina ke India via rute darat tahun 399 dan pulang ke Cina via jalur laut tahun 414. Dalam perjalanan pulang, Faxian diterpa badai dan berlabuh di Jawa sekitar tahun 413. Menurut katanya agama Buddha di Jawa tak cukup berharga dibicarakan. Pernyataan ini sering dikutip untuk menegaskan agama Buddha di Jawa waktu itu dalam taraf bayi dan karenanya berlaku sebagai titik awal. Tetapi, kita tahu bahwa Faxian hanya lima bulan di Jawa dan lokasi persisnya kabur. Dus, pernyataannya patut dipertanyakan, terutama karena Guṇavarman, dari Kashmir juga tiba di kerajaan di Jawa sekitar tahun itu (Stache-Rosen 1973:5-54). Guṇavarman berhasil membuat ibunda raja, raja,

²⁷ Setelah kajian Groeneveldt (1890), para pakar mulai mengutip catatan Faxian. Contohnya, Kern (1914: 495); Fitz (1935:1); Coëdès (1968:54); Damais (1959:814); dsb.

dan seluruh rakyat kerajaan memeluk agama Buddha. Malahan, raja turut membangun biara untuknya, dan membawa sendiri kayu untuk konstruksinya. Semuanya bisa dibaca dari cuplikan kisah biografi Guṇavarman yang tercantum di kanon Buddha Cina (T. 2059), sebagai berikut (Stache-Rosen 1973:9-12).

Belakangan, Guṇavarman tiba di sebuah kerajaan di Shepo (闍婆 Jawa). Sehari sebelum kedatangannya, ibu raja Jawa bermimpi melihat seorang suci tiba menggunakan perahu terbang. Di hari berikutnya, Guṇavarman betul-betul tiba. Ibu raja menyembahnya dalam ritual suci dan menerima *pañcaśīla*. Ia berkata kepada raja:

‘Kita menjadi ibu dan anak berkat jasa-jasa di kehidupan lampau. Aku sudah menerima *pañcaśīla*, tetapi kamu belum percaya. Aku khawatir di kehidupan mendatang kita akan terputus dari jasa-jasa sekarang.’

Raja, dipengaruhi oleh nasihat ibunya, dengan hormat menerima *pañcaśīla*. Perlahan-lahan ia terpengaruh dan keyakinannya bertambah sejalan perkembangan waktu. Balatentara kerajaan tetangga menyerang kerajaan (Jawa). Raja memberitahu Guṇavarman:

Bandit-bandit asing, mengandalkan kekuatan mereka, berniat menyerang kerajaanku. Jika aku melawan mereka, banyak orang pasti akan terluka dan mati. Jika aku tidak melawan akan ada bencana besar. Kini aku mempercayaimu, guruku, aku tidak tahu keputusan yang mesti diambil.’ Guṇavarman menjawab: ‘Jika bandit jahanam menyerangmu, kamu harus membela diri. Tetapi kamu harus berpikiran welas asih dalam batinmu dan tidak punya rasa benci.’

Raja, yang panglima tentara, memutuskan (masalah ini). Panji-panji dan genderang baru saja bertemu ketika musuh lalu bercerai berai dan melarikan diri. Kaki raja terluka oleh panah menyasar. Guṇavarman menyembuhkannya dengan air suci dan setelah dua hari ia sudah sembuh seperti sediakala.

Keyakinan raja semakin bertambah dan ia ingin meninggalkan tanah kelahirannya untuk menjadi biku. Karenanya ia berkata kepada para menterinya:

‘Aku berniat menjadi petapa. Kamu, menteri-menteriku, hendaknya memilih raja baru yang bijaksana.

Para menteri, sambil menyembah, memohon kepada raja, sebagai berikut:

Jika Raja melepaskan kerajaannya, orang-orang takkan punya dukungan. Musuh kerajaan kuat dan jahat. Mereka akan menarik keuntungan dan menyerang kita. Jika orang-orang kehilangan atap yang melindungi mereka, ke mana mereka akan tinggal? Tidakkah, yang mulia, yang terberkahi kebajikan surgawi, berbelas kasih? Kami bersedia memperlihatkan ketulusan permohonan ini dengan kematian kami.

Raja tidak berniat menolak semena-mena dan karenanya menyodorkan tiga syarat kepada para menterinya. Jika syarat-syarat ini dipenuhi, ia bersedia melanjutkan memimpin kerajaan. Syarat pertama, setiap orang di dalam kerajaannya menghormati guru (Guṇavarman). Syarat kedua, semua orang di kerajaan tidak melakukan pembunuhan. Syarat ketiga, kekayaan yang ditabung hendaknya dibagikan secara murah hati kepada yang miskin dan sakit. Semua menteri merasa sangat bahagia

dan menerima dengan hormat. Dengan cara ini, segenap isi kerajaan menerima *pañcaśīla*.

Belakangan raja membangun sebuah *vihāra* untuk Guṇavarman. Raja sendiri membawa bahan-bahan (bangunan) dan melukai kakinya. Guṇavarman menyembuhkannya dengan air suci. Setelah beberapa waktu ia sembuh seperti sediakala.

Ketenaran pertukaran agama ini menyebar ke mana-mana. Negeri-negeri tetangga mendengar reputasinya, semua mengirim duta mengundang (Guṇavarman). Pada waktu itu ada biku-biku kondang dan bajik di ibukota (Nanjing). Huiguan (慧觀), Huicong (慧聰) dan lain-lain sudah mendengar nama tenarnya dari jauh dan berharap bisa diajar olehnya. Pada bulan sembilan tahun pertama periode Yuanjia (424 M) mereka menghadap dan memohon kepada Kaisar Wen (文帝) untuk mengundangnya. Kaisar memerintahkan gubernur Jiaozhou (交州) mengirim kapal untuk membawanya (ke Cina). Huiguan dan biku lain-lain juga mengirim biku Fanbo (汎舶), Daochong (道冲), Daojun (道俊), dan lainnya untuk mengundangnya. Mereka juga menulis surat kepada Guṇavarman dan kepada raja Jawa, Poduojia (婆多加), meminta (Guṇavarman) untuk datang ke kerajaan Song (劉宋) untuk mengajar.

Berdasar jadwal perjalanan Guṇavarman, para pakar pada umumnya percaya bahwa ia berangkat dari Kashmir ketika ia berusia 30, yakni pada tahun 397 (*Ibid.*:27). Ia lalu pergi ke Srilangka, yang dipercaya oleh Chou Hsiang-kuang bahwa ia tiba di situ pada tahun 400 (Chou 1955:73). Ia tinggal di Srilangka untuk beberapa lamanya sebelum meneruskan perjalanan ke Jawa. Lalu, ketika delegasi utusan Kaisar Wen tiba di Jawa pada tahun 424, Guṇavarman telah beranjak pergi (Stache-Rosen 1973:30).

Lokasi persinggahan Guṇavarman tak jelas, tetapi belum lama ini sebuah kompleks besar Buddha tergal di Batujaya, Karawang, Jawa Barat.²⁸ Sejak tahun 1984, teridentifikasi 30 biara di area seluas lima kilometer persegi. Biara-biara ini ditanggal abad ke-5 hingga ke-8. Di situs Blandongan tergal tablet lempung dan prasasti kertas emas. Beberapa cendekiawan percaya tablet lempung melukis keajaiban Śrāvastī (Manguin dan Indradjaja 2011). Mengikuti palaeografinya prasasti kertas emas ditanggal abad ke-6 hingga ke-7. Prasasti ini serupa dengan yang ditemukan di Semenanjung Malaya, juga di Sungai Tekarek, Batu Pahat (Kalimantan Barat), yang bertarikh abad ke-5.²⁹

De Casparis menautkan Guṇavarman dengan artefak 11 lempeng emas dari Jawa bertulisan *Pratītyasamutpāda-sūtra*, beserta *Vibhaṅga*, dan *Upadeśa* (de Casparis 1956:70, 106). Alasannya, karena de Casparis memandang keduanya berasal dari perguruan Sarvāstivāda, dan isi lempeng emas itu sendiri dipandang berusia lebih tua daripada naskah yang dipakai Vasubandhu, atau yang tertera di bata Nālandā, atau yang diterjemahkan Xuanzang, sehingga karenanya bisa ditanggal abad ke-5 (*Ibid.*:75). Tetapi,

²⁸ Djafar 2010. Menurut studi awal, kebudayaan di wilayah ini mulai sekitar abad ke-2, dan beberapa artefak Buddha bisa ditanggal seawal abad ke-5. Laporan awal, antara lain, Agustijanto 2006; Ferdinandus 2002; Saringendyanti 2008; Widianto 2006. Di pihak lain, cendekiawan Sunda, alm. Saleh Danasmita, menunjukkan bahwa pada abad ke-14 ada juga kerajaan Buddha bernama Talaga dekat Majalengka di Jawa Barat (Danasmita 1987:2).

²⁹ Prasasti Kedah, prasasti CheroK Tokun, prasasti Mahānāvika Buddhagupta di Semenanjung Malaya, lalu prasasti Sungai Tekarek, Batu Pahat, Kalimantan Barat, menyertakan baris-baris serupa prasasti Blandongan (lihat Chhabra 1935, Jack-Hergoualc'h 2002:213–15). Prasasti Sungai Tekarek berbunyi: *ajñānāc=cīyate karma janmanāḥ karma kāraṇam / jñānān=na kriyate karmma karmmbābhāvān=na jāyate* ('Melalui ketidaktahuan karma menumpuk. Sebab kelahiran adalah karma. Melalui pengetahuan karma tak menumpuk. Melalui ketiadaan karma seseorang tak lahir [kembali]'; terjemahan Chhabra). Lihat juga Skilling 2015.

lepas dari pertautan ini, patut kita sadari bahwa menurut berita Cina Guṇavarman sendiri aktif menerjemahkan berbagai kitab, termasuk *Dharmagupta-bhikṣuṇīkarma* (T. 1434) dan beberapa naskah lainnya, seperti *Bodhisattvabhūmibhadrasīla-sūtra* (T. 1582). Guṇavarman juga mengajar dua kitab Mahāyāna, yakni *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*³⁰ dan *Daśabhūmika-sūtra*.

Dari jadwal perjalanan Guṇavarman disebut di depan, kita dapat menerka bahwa waktu Faxian berada di Jawa kemungkinannya adalah di sekitar atau bahkan di dalam periode Guṇavarman tinggal di situ. Tetapi, berlainan dengan Faxian, berita Guṇavarman menunjukkan bahwa agama Buddha sedang menanjak dan bahwa kabar tentang hal ini bahkan segera terdengar oleh dunia luar. Yang belakangan ini berarti bahwa pada awal abad ke-5 Jawa sama sekali bukan tempat terpencil dan bahwa berita itu hanya dapat tersebar begitu cepat jika transmisi agama Buddha jalur laut dan jalur komunikasi waktu itu bersifat sangat terbuka dan aktif. Dalam kenyataannya, jika kita selidiki lebih lanjut, ada lebih banyak data yang mendukung pandangan ini.

Dari sumber-sumber Cina, kita dapati informasi bahwa, mendahului pulangnya Faxian, ada dua biku yang datang ke Cina via jalur laut, yaitu Dharmayaśas dan Buddhabhadra (Wang 1958:6-9; Mizuno 1982:72). Kogen Mizuno percaya bahwa Buddhabhadra mencapai Chang'an di sekitar tahun 408 dan selanjutnya pergi ke Nanjing, tempat ia bertemu Faxian dan membantunya menerjemahkan

³⁰ Stache-Rosen (1973:17, 43), berdasarkan pembacaannya atas *Fo Tsu T'ung Chi*, memilih membaca *Fa Hua* sebagai singkatan judul *Ta Fa Hua Ching* atau *Avataṃsaka-sūtra*. Tetapi ini tidak sejalan dengan singkatan yang lebih dikenal umum untuk *Miao Fa Lien Hua Ching (Saddharmapuṇḍarīka-sūtra)* itu sendiri, yang adalah *Fa Hua (Ching)*. Lihat Soothill and Hodous 1977:272. Di samping, jika *Avataṃsaka* adalah memang yang dimaksudkan, kita boleh bertanya mengapa *Daśabhūmika-sūtra* perlu disebut terpisah, karena kita tahu bahwa yang terakhir adalah sebuah bab atau bagian dari *Avataṃsaka* itu sendiri.

Mahāsaṅghika-vinaya (T. 1425) dan *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (T. 376; Mizuno 1982:74). Buddhahadra sendiri terkenal buat terjemahan atas *Avataṃsaka-sūtra* yang terdiri dari 60 kebat.³¹ Lalu, setelah Faxian pulang ke Cina pada tahun 414, sumber-sumber Cina juga memberitahu kita bahwa ada lebih banyak lagi umat Buddha Cina yang mendadak berminat pergi ke India. Beberapa di antaranya, seperti Fayong, dan Taopu yang ditemani oleh 18 pejabat, menggunakan jalur laut (Chou 1955:55-56, 71).

2.1.2. Sangha Bikuni Cina

Tidak begitu lama setelah kedatangan Guṇavarman, seorang biku lain tiba di Nanjing pada tahun 431, yakni Saṅghavarman, yang dipandang berasal dari Srilangka.³² Ada pula sejumlah biku lain yang mencapai Cina,³³ seperti Dharmakṛtayaśas (Nanjing, 481), Saṅghabhada (488), Bodhidharma (c500), Bodhiruci (Luo-yang, 501), dan Bodhivardhana (Guang-zhou, 593).

Saṅghavarman melanjutkan karya Guṇavarman setelah yang belakangan wafat (Chou 1955:75). Masih ada lagi biku lainnya dari India Tengah, yakni Guṇabhada, yang mencapai Kanton pada tahun 435. Seperti Guṇavarman, Guṇabhada juga pertama-tama pergi ke Srilangka dan kemudian menggunakan waktu beberapa lamanya untuk mengunjungi negara-negara lain di Lautan Selatan sebelum pergi ke Cina. Tambahan pula, kita mendapatkan kesan serupa,

³¹ T. 278; Zürcher 1959:407, catatan 71, menunjukkan 418-420.

³² Chou (1955:75) menganggap Saṅghavarman seorang biku India, tetapi Weerasinghe (1995:25) memandangnya sebagai seorang yang datang dari Srilangka.

³³ Bagchi 1981:125-129, 255-277; Chou 1955:91-96; Wang 1958:20, semua menyebut bahwa Bodhidharma, dan Bagchi bahkan berkata bahwa Bodhidharma diinisiasi masuk perguruan Dhyāna di Lautan Selatan (Indonesia); kedatangannya ke Cina tidak pasti, mungkin cukup aman untuk mengatakannya di sekitar 500.

seperti halnya Guṇavarman, Guṇabhadra tidak begitu banyak terikat pada pandangan sektarian, sebab ia menerjemahkan naskah-naskah yang tergolong baik Hīnayāna maupun Mahāyāna, seperti *Samyuktāgama-sūtra* (T. 99) dan *Śrīmālādevī-simhanāda-sūtra*.³⁴

Disebutnya Srilangka di dalam berita Faxian, Guṇavarman, dan Guṇabhadra adalah menarik untuk dua alasan. Yang pertama adalah, dalam kasus Faxian, tempat tinggalnya selama kunjungannya ke Srilangka adalah Abhayagiri-vihāra, yang pada waktu itu terkenal buat pandangan eklektiknya (Rahula 1966:97-98; Gunawardana 1979:16-17). Mengikuti informasi ini, barangkali masih dalam batas mungkin bahwa kunjungan Guṇavarman dan Guṇabhadra ke pulau ini bertalian dengan biara ini juga. Dalam kasus Guṇavarman, peluangnya bertambah bila kita perhatikan kenyataan bahwa, meskipun di Kashmir ia mulanya seorang biku Sarvāstivāda, di Cina ia kemudian juga mengajarkan ajaran-ajaran Mahāyāna.³⁵

Sekarang, kalau kita pertimbangkan alasan kedua, kita tahu dari berita Guṇavarman bahwa pada suatu ketika beberapa orang bikuni Cina menghampirinya meminta pertolongannya untuk memperoleh penahbisan penuh dan lengkap. Tetapi disebabkan oleh tak mencukupinya jumlah bikuni senior, Guṇavarman harus

³⁴ T. 353; Wang 1958:13; Chou 1955:74. Guṇabhadra juga punya nama panggilan “Mahāyāna” disebabkan oleh pengetahuannya yang luas tentang agama Buddha Mahāyāna.

³⁵ Dalam wasiatnya Guṇavarman mengklaim bahwa ia memperoleh buah *Sakadāgāmin*-nya sewaktu berdiam di Srilangka di situs bernama Ka-po-li (Kapārā atau Kāpiri). Wang (1958:9) dan Stache-Rosen (1973:28) ingin mengidentifikasi toponim ini dengan Kapārā (Kappūra) Parivena, yang diketahui sebagai situs milik Abhayagiri-vihāra. Tetapi, sekaligus, Stache-Rosen sendiri mempertanyakan identifikasi ini. Menurutny, persoalannya terletak pada tanggal situs ini, yang menurut hematnya baru dibangun pada abad ke-7 oleh Dāṭhapatissa. Meskipun, di pihak lain, Wang juga memberi pendapat sebuah alternatif dengan mengaitkannya dengan nama sebuah desa yang sekarang disebut Kāpirigama. Mungkin perlu penyelidikan lebih lanjut untuk menyelesaikan soal toponim ini.

terlebih dulu mengundang lebih banyak bikuni datang agar bisa menyelenggarakan penahbisan ini. Namun, jika kita baca berita Guṇavarman semata-mata, arti kejadian ini untuk memahami bukan hanya pendirian perdana Sangha Bikuni di Cina, tetapi yang lebih bermakna lagi pentingnya transmisi Buddha jalur laut, tidak akan begitu kentara. Oleh karena itu, untuk mendapatkan gambaran lebih jelas tentang apa yang terjadi pada waktu itu, mari kita kutip bagian-bagian yang berhubungan dengan peristiwa ini secara *in extenso*, sebagai berikut.

Pada waktu itu bikuni-bikuni di biara Ying fu [=Jing-fu], Huei Kuo [=Huiguo], Ching Yin dan lainnya dengan penuh hormat berkata kepada Guṇavarman: “Enam tahun yang lalu, delapan bikuni Srilangka datang ke ibukota dan berkata: Di negeri Song tidak ada Sūtra tetapi ada bikuni-bikuni. Bagaimana anda memperoleh penahbisan pada dua komunitas [sangha]?” Kami khawatir bagian vinaya tidak lengkap.”

Guṇavarman menjawab: “Vinaya pada mulanya muncul di komunitas besar. Jika kondisi semula tidak terpenuhi, ini tidak menjadi halangan buat penahbisan, seperti dalam kasus Gautami.” Para bikuni juga takut sekiranya usia mereka belum mencukupi. Oleh karena itu mereka ingin untuk ditahbiskan ulang. Guṇavarman setuju dan berkata: “Baiklah. Kalau anda mau menambah pengertian yang akan membuat anda puas. Tetapi para bikuni dari Barat belum mencukupi usianya, dan mereka tidak berjumlah sepuluh orang.” Oleh karena itu ia meminta mereka untuk belajar bahasa kerajaan Song, dan ia juga meminta seorang perumah tangga dari Barat untuk mengundang bikuni-bikuni asing untuk datang dan menggenapi jumlah sepuluh (Stache-Rosen 1973:22).

Sumber lain pada dasarnya merekam hal yang sama, tetapi sekaligus dengan itu ia berisi tambahan informasi yang memungkinkan kita memahami situasinya secara lebih jelas. Yang berikut berasal dari *Himpunan Biografi Bikuni-Bikuni*. Bagian pertama berkaitan dengan bikuni Huiguo.

Pada tahun ketiga Yong-chu (422) ... Gubernur memberi sepetak tanah di sebelah timur kediamannya buat membangun sebuah biara dan menamakannya Biara Jing-fu, dengan Huiguo sebagai direkturnya. ...

Guṇavarman, seorang biku dari negeri Barat, tiba di tahun keenam Yuan-jia (429). Huiguo bertanya kepadanya, “Para bikuni di negeri ini yang telah menerima penahbisan melakukannya tanpa ada contoh sebelumnya. Jika kita menelusuri [garis bikuni] ke belakang ke Mahāprajāpati, kasusnya mestinya bisa menjadi preseden bagus buat kita. Tetapi, apakah ada yang lain setelahnya?”

“Tiada perbedaan,” jawab Guṇavarman. ...

Pada tahun kesembilan (432), Huiguo dan siswasiswanya Huiyi, Huikai, dan lainnya, lima orang semuanya, menerima penahbisan penuh sekali lagi dari Saṅghavarman. Huiguo melaksanakan Vinaya dengan hikmat dan seksama, seolah-olah ia menjaga kepalanya sendiri. Ia wafat pada tahun kesepuluh Yuan-jia (433). Ia berusia lebih dari tujuh puluh tahun (Li 2002:89-90).

Yang berikut berkaitan dengan bikuni Sengguo.

Pada tahun keenam Yuan-jia (428), seorang juragan kapal asing bernama Nandi berlayar dari Tanah Singa (Srilangka) bersama beberapa bikuni, yang tiba di ibukota kerajaan Song dan berdiam di Biara Jing-fu. Beberapa lama kemudian, mereka bertanya kepada Sengguo, “Apakah pernah ada bikuni asing di negeri ini sebelumnya?”

Ia menjawab, “Tidak.”

Lalu mereka bertanya, “Dari mana bikuni-bikuni Cina mendapatkan kedua sangha untuk memperoleh penahbisan penuh?”

Sengguo menjawab, “Mereka mendapat vinaya penuh hanya dari sangha biku, sebagai cara memudahkan untuk membangkitkan rasa sangat penting [akan penahbisan] di benak mereka. Dengan cara yang sama, Mahāprajāpatī menerima penahbisan melalui penerimaan Delapan Aturan Penghormatan. Dus lima ratus perempuan suku Śākya bisa mengangkat Mahāprajāpatī sebagai guru penahbis mereka. Ini merupakan preseden yang terkenal.”

Meskipun Sengguo menjawab demikian [buat pertanyaan para bikuni], ia tetap masih punya keraguan di benaknya. Oleh sebab itu ia bertanya perihal keseluruhannya pada guru Tripiṭaka [Guṇavarman], yang memberi keterangan yang sama. Lalu ia bertanya lebih lanjut, “Bolehkah seseorang menerima penahbisan penuh untuk kedua kalinya?”

Guru berkata, “Karena *śīla*, *samādhi*, dan *prajñā* berkembang dari tidak kentara sampai nyata, sangatlah baik buat seseorang untuk menerima penahbisan lagi.”

Pada tahun kesepuluh (433) juragan kapal Nandi kembali lagi bersama sebelas bikuni, Devasārā dan lainnya, dari Tanah Singa. Para bikuni yang tiba sebelumnya sekarang sudah menguasai bahasa Cina. Saṅghavarman diminta untuk menandai batas sebuah bangunan di dalam Biara Nan-lin, tempat lebih dari tiga ratus bikuni ditahbiskan kembali, satu per satu (*Ibid.*, 103-104).

Dari cerita di atas kelihatan bahwa Saṅghavarman adalah biku yang melanjutkan upaya Guṇavarman dan akhirnya berhasil

mendirikan Sangha Bikuni (*Bhikṣuni Saṅgha*) di Cina (Weerasinghe 1995:25) pada tahun 433 atau 434 (Stache-Rosen 1973:23). Tetapi lebih penting dari itu, setelah membaca berita-berita ini secara berbarengan kita sekarang bisa memahami informasi samar yang terekam pada pembicaraan antara Guṇavarman dan bikuni Huiguo. Kelihatan bahwa ‘bikuni-bikuni dari Barat dalam rekaman biografi Guṇavarman adalah kelompok pertama delapan bikuni dari Srilangka, yang pada saat itu belum genap 12 tahun menjadi bikuni dan juga belum menguasai bahasa Cina. Lalu, ‘perumahtangga dari Barat’, sesungguhnya adalah Nandi, seorang juragan kapal, yang pulang ke Srilangka dan kembali lagi ke Cina bersama lebih banyak lagi bikuni Singhala yang dipimpin oleh Devasārā.³⁶ Dengan kata lain, menjadi jelas sekarang bahwa permintaan Guṇavarman rupanya berkaitan dengan kedatangan lebih banyak bikuni Singhala yang sayangnya tiba di Nanjing setelah ia wafat.

2.1.3. Komunikasi Jarak Jauh

Dalam hubungannya dengan studi transmisi Buddha jalur laut, makna pembentukan sangha bikuni di atas erat kaitannya dengan kenyataan bahwa seawal tahun 420-an jarak antara Cina dan Srilangka tidak menjadi halangan betul buat permintaan yang kelihatannya begitu sulit.³⁷ Secara demikian, insiden ini memberi

³⁶ Weerasinghe (1995:23, 25, 57); Li (2002:104). Jumlah bikuni tambahan yang datang belakangan tidak dicatat secara konsisten. Agaknya bilangan sebelas dimaksudkan untuk memungkinkannya terjadinya penahbisan penuh. Dalam hal demikian, tiga bikuni kemungkinan adalah jumlah dalam kelompok kedua yang datang bersama Nandi. Ketakkonsistenan ini juga nampak pada pencatatan tahun, tetapi bedanya mungkin bisa diabaikan, sebab mereka berbeda hanya dalam bilangan beberapa tahun saja. Meskipun, mengenai tahun-tahun Guṇavarman di Cina, rekaman para bikuni kelihatannya memberi petunjuk bahwa ia tiba di Cina banyak tahun sebelumnya, yakni tahun 429, yang nampaknya lebih masuk akal.

³⁷ Bagchi (1981:86-87) menunjukkan permintaan serupa. Ia berkata bahwa “Di awal abad keenam (518) Ratu dinasti Wei mengirim sebuah misi resmi ke India

kepastian kepada kita bahwa komunikasi dan transmisi Buddha jalur laut di awal abad ke-5 agaknya lebih mudah daripada yang mungkin kita bayangkan. Ini bertambah jelas bila kita juga memeriksa hubungan diplomatik antara Cina dan Srilangka. Menurut berita Cina, pada tahun 428 Raja Mahānāma dari Srilangka mengirim seorang utusan dan sepucuk surat kepada kaisar dinasti Liu Song. Surat ini menunjukkan bahwa meski kedua negeri berjarak tiga tahun perjalanan laut atau darat, keduanya selalu berkomunikasi (Chou 1955:76; Weerasinghe 1995:40, 130). Berita Cina juga memberitahu bahwa hubungan diplomatik seperti ini sudah dimulai sejak abad pertama (Weerasinghe 1995:39).

Alur komunikasi jalur laut yang terbuka dan aktif tidak hanya terjadi antara Cina dan Srilangka melainkan juga antara Cina dan negeri-negeri lain yang terletak di antara India dan Cina (Chou 1955:75-76). Dan, serupa dengan rute yang diuraikan di atas, alur jalur laut ke negeri-negeri di Asia Tenggara melayani bukan hanya keperluan diplomatik atau komersial saja melainkan juga yang religius. Menurut sumber-sumber Cina (Wang 1958:4-6), yang pertama di dalam rekaman ini menggunakan jalur tersebut adalah seorang biku Sogdiana yang lahir di Tonkin (Indo-China), bernama Kang Senghui,³⁸ yang tiba di Nanjing pada tahun 247. Dikatakan bahwa ketika ia pertama kali tiba di situ, para pejabat Kerajaan Wu mencurigai penampilannya yang aneh dan jubah bikunya. Tetapi, pada akhirnya, Kang Senghui dipandang sebagai salah seorang yang telah menyebabkan banyak sekali orang memeluk agama Buddha

untuk mempersembahkan dana ke tempat-tempat keramat Buddha dan membawa pulang kitab-kitab Buddha.” Misi ini berhasil ketika para pejabat pulang ke Cina pada tahun 521. Lihat juga Yang c1984: 9.

³⁸ Bagchi (1981:40) berpendapat bahwa nama Cina ini adalah terjemahan Saṅghabhadra, dengan menganggap *kang* sebagai nama bagi orang Sogdiana untuk memperlihatkan kebangsaan mereka.

dan karenanya mengokohkan kedudukan agama Buddha di Cina selatan. Ada juga dua biku dari Funan (Kamboja), yakni Sanghapāla dan Mandra(sena), yang tiba di Nanjing di antara kwartal terakhir abad ke-5 dan pertengahan pertama abad ke-6 (Wang 1958:13-14). Terjemahan mereka, seperti *Ratnamegha-sūtra* (T. 658) dan *Saptaśatikaprajñāpāramitā-sūtra* (T. 310(46)), menunjukkan bahwa Funan kenal baik literatur Mahāyāna. Tetapi, di atas semua ini, Sanghapāla terkenal buat terjemahannya atas *Vimuttimaggā* (T. 1648) yang dipandang sebagai karya Thera Upatissa, seorang biku dari Abhayagiri-vihāra. Kitab ini dipandang sebagai versi lebih awal dari karangan Buddhaghosa yang berjudul *Visuddhimaggā*.³⁹

Sumber-sumber Cina juga mencatat kegiatan dari negeri-negeri di kepulauan Asia Tenggara yang menunjukkan bahwa negeri-negeri ini pun punya hubungan diplomatik dengan Cina. Berdasar korespondensi mereka, kita tahu bahwa beberapa di antaranya mengklaim sebagai pengikut agama Buddha atau sedikitnya mengetahui hal-hal terkait agama Buddha. Salah satu catatan tertua yang memperlihatkan jejak agama Buddha adalah sebuah cerita tentang sebuah negeri di pantai timur Sumatra, bernama Kandari, dari sebuah buku sejarah dinasti Liang (502-556) (Groeneveldt 1960:60-62).

Berita ini memperlihatkan bahwa hubungannya mulai dari pertengahan abad ke-5 dan berlangsung terus hingga kwartal pertama abad ke-6. Dalam catatan ini, kita temukan bahwa pada tahun 502 seorang biku Buddha muncul dalam mimpi raja dari Sumatra yang bernama Gautama Subhadra dan menganjurkannya untuk membuat kontak dengan Cina. Mulanya raja tidak percaya, tetapi

³⁹ Gunawardana 1979:22-23. Lepas dari pandangan Gunawardana, dalam sebuah percakapan, Prof. Jaini sempat membantah tentang hubungan antara dua kitab ini, tetapi saya kira ini di luar cakupan pembahasan di sini.

setelah mimpi kedua sewaktu biku ini membawanya melancong dan menyaksikan kaisar Cina, ia akhirnya setuju. Pertama-tama raja melukis potret kaisar seperti yang dilihatnya dalam mimpi. Lalu ia mengirim seorang utusan, ditemani seorang pelukis, untuk menyampaikan upeti dan membuat lukisan kaisar. Sekembalinya utusan tadi, mereka membandingkan kedua lukisan tersebut dan ternyata bahwa keduanya persis sama.

Dari sejarah Liang yang sama, kita mendapat lebih banyak informasi tentang negeri lain yang disebut Pali, juga terletak di pantai timur Sumatra. Negeri ini berhubungan dengan Cina pada kwartal pertama abad ke-6 (*Ibid.*:80-82). Dalam berita ini kita dapati bahwa raja Pali mengklaim Kaunḍinya⁴⁰ sebagai nama keluarga buat dirinya dan bahwa istri Suddhodana berasal dari negeri leluhurnya. Dengan kata lain, ini seolah-olah ia mengklaim dirinya sebagai keturunan suku Śākya, yang kemudian bermigrasi ke pantai timur Sumatra.

Namun demikian, lepas dari kesahihan klaim raja Pali, patut dicatat sebuah klaim lain, kali ini berasal dari sumber Tibet, memberi kesan bahwa Sumatra di sekitar abad ke-6 agaknya memang merupakan bumi yang menarik buat agama Buddha. Catatan ini berasal dari penulis sejarah Tibet sekitar abad ke-16 atau ke-17, Tāranātha. Ia mencatat bahwa seorang guru Buddha peringkat atas, Dharmapāla, seorang murid Dignāga, menggunakan sisa hidupnya tinggal di Sumatra, setelah mengajar di Nālandā selama lebih dari

⁴⁰ Malalasekera (1974:683) menunjukkan bahwa Koṇḍañña (Kaunḍinya) adalah sebuah nama *gotta* (*gotra* atau keluarga) yang nyatanya umum baik bagi para brahmana dan *khattiyas* (*kṣatriyas*). Groeneveldt (1960:81) berkata Kaunḍinya adalah paman Buddha dari garis ibu, tetapi ia tidak memberikan sumber bagi sarannya ini. Namun bagaimana pun halnya, sarannya nampaknya tidak betul. Malalasekera (*ibid.*, Vol. II, 608) menunjukkan bahwa nama saudara laki-laki Māyā adalah Daṇḍapāṇi dan Suppabuddha.

tiga puluh tahun (Chattopadhyaya 1970:212-214). Ini kemungkinan terjadi pada pertengahan kedua abad ke-6,⁴¹ tetapi sayangnya kita tidak bisa memastikannya lebih lanjut berhubung sejauh ini kita tidak memiliki bukti yang bisa menguatkannya.⁴² Namun bagaimana pun halnya, ada cukup indikasi tentang keterandalan Tāranātha,⁴³ karena dalam mengompilasi sejarahnya, ia mendapatkan bahan-bahannya, bukan hanya dari sumber-sumber tertulis, tetapi juga dari gurunya, Buddhagupta, yang pernah melawat ke berbagai tempat termasuk Jawa dan Sumatra pada abad ke-16 (Tucci 1931:684, 696, 698-701; Ray 1936:81-86).

2.1.4. Temuan Arkeologis

Sejumlah pakar memandang sejumlah temuan arkeologis dalam bentuk arca-arca Buddha dari arsipel merupakan petunjuk terawal keberadaan agama Buddha di arsipel.⁴⁴ Mereka ditemukan

⁴¹ Nakamura (1980:276) menetapkan masa hidup Dharmapāla antara 530-561. Namun, mengikuti cerita Tāranātha, masa hidup ini agaknya terlalu pendek. Ia mungkin hanya memperhitungkan waktu Dharmapāla mengajar selama tiga puluh tahun di Biara Nālandā. Oleh sebab itu, kepergiannya ke Sumatra mungkin terjadi setelah 561. Di pihak lain, Takakusu (1966:lvii-lviii) berpendapat bahwa Dharmapāla adalah seorang yang semasa dengan Bhartṛhari dan bahwa ia mestilah wafat sebelum 635.

⁴² Lusthaus 2002:395, berdasar cerita Kuiji (K'uei-chi) yang murid Xuanzang, menyebut Dharmapāla meninggal di bawah pohon Bodhi.

⁴³ Ray (1936:2) menunjukkan bahwa “Tradisi Tibet mengenai pengenalan agama Buddha Mahāyāna dan kepercayaan sekutunya ke Birma, seperti dicatat oleh Tāranātha dan Buddhagupta maupun di Pag Sam Jon Zang, secara garis besarnya sesuai dengan fakta-fakta riset arkeologis.” Berdasarkan ini, saya kira tidak ada alasan untuk berpikir bahwa Tāranātha menulis riwayatnya tanpa dasar sama sekali. Tetapi ini tidak seharusnya menghentikan penyelidikan lebih lanjut untuk memeriksa hal ini lagi.

⁴⁴ Poesponegoro and Notosusanto 1984:29-30; Bernet Kempers 1959:9, 31-32, 49; Fontein 1990:178-181, 213; Diskul 1980:14. Karena penomoran halaman di buku Diskul ini, tidak menurut satu urutan, dalam catatan-catatan kaki berikutnya saya memberi informasi ekstra tentang halaman yang dirujuk dalam diskusi.

terserak di pulau-pulau Sulawesi, Kalimantan, Sumatra, dan Jawa. Termasuk di dalamnya adalah patung perunggu Buddha (29.5 inci) dari Sikendeng, di Sulawesi Barat; patung perunggu Buddha (23 inci) dari Kotabangun, di daerah Kutai, Kalimantan;⁴⁵ patung batu besar Buddha (11 kaki) dari Bukit Seguntang, di Palembang di Sumatra Selatan; dan akhirnya patung perunggu Buddha (16.5 inci) dari Jember, di Jawa Timur. Kecuali arca-arca dari Kalimantan dan Bukit Seguntang, yang acap dipandang menunjukkan pengaruh langgam Gupta, selebihnya dipandang memperlihatkan ciri-ciri langgam Amarāvati.

Di samping arca Buddha, ada juga sebuah arca perunggu Avalokiteśvara bertangan delapan, yang diangkat dari sungai Komering di Palembang, di Sumatra Selatan,⁴⁶ ditanggal antara abad ke-9 dan ke-10 (Fontein 1990:59), dipandang mewakili langgam yang sudah matang dari kerajaan Śrīvijaya. Tahap yang lebih awal dari langgam ini diwakili oleh arca Avalokiteśvara dari Tekaran, Wonogiri, Jawa Tengah, yang diberi tanggal di antara abad ke-8 dan awal abad ke-9.⁴⁷

Disebabkan oleh fitur-fitur langgam di atas, studi-studi awal biasanya menetapkan tanggal terawal koleksi artefak arca-arca berasal dari arsipel tersebut di atas di antara abad ke-2 dan ke-5 (Diskul 1980:31), tetapi seperti yang saya perlihatkan di tempat lain barangkali akan lebih memadai bila kita menetapkan tanggal-tanggal semua artefak ini di antara abad ke-2 dan ke-9 (Kandahjaya

⁴⁵ Bernet Kempers (1959:49) “Arca Buddha, salah satu barang yang paling antik yang berasal dari Borneo, rusak berat oleh kebakaran di pendopo Belanda di Paris pada 1931. Ia masih disimpan di Museum Jakarta walaupun tidak dipertontonkan. Ia pertama kali disebut pada tahun 1846 dan diterima di Museum pada tahun 1925.”

⁴⁶ Bernet Kempers 1959:64; Fontein 1990:213-214; Diskul 1980:36, Description of Plates, Indonesia.

⁴⁷ Fontein 1990:210-211, 214; Diskul 1980:52, Description of Plates, Thailand.

2004). Ini berarti, entah seorang penziar Buddha membawa atau membuat arca-arca itu *in situ*, masih juga terbuka kemungkinan untuk menyatakan tanggal awal di selang ini, yaitu abad ke-2 M, sebagai tanggal yang menandai awal perkembangan agama Buddha di arsipel.

Seperti sudah disinggung sedikit di depan, ada sebuah naskah Buddha yang digoreskan pada sebelas pelat emas. Menurut de Casparis, pelat-pelat emas ini kemungkinan ditulis sekitar tahun 650 dan 800 (de Casparis 1956:52). Meskipun asalnya tidak diketahui, ia yakin bahwa pelat-pelat ini ditulis di suatu tempat di Indonesia, dan kemungkinan di Jawa (*Ibid.*:52, 55, 56). Pelat-pelat ini berisi sebuah risalah kecil tentang Kejadian Bersyarat (*pratīyasamutpāda*), yang sering dipandang sebagai salah satu ajaran utama agama Buddha (*Ibid.*:48). Di samping naskah lengkap *Pratīyasamutpāda-sūtra*, pelat-pelat ini juga bertuliskan *Vibhaṅga*, dan *Upadeśa* (*Ibid.*:106). *Pratīyasamutpāda-sūtra* dan *Vibhaṅga* ditulis pada dua dari delapan pelat berukuran besar, dan *Upadeśa* di enam pelat besar selebihnya. Dari tiga pelat kecil lainnya, dua di antaranya berisi beberapa rumusan dasar agama Buddha, misalnya, *ye dharmā*, sedangkan yang ketiga kosong.⁴⁸ Berdasar analisa filologis dan paleografis pada naskah *Vibhaṅga*, de Casparis mampu menetapkan bahwa naskah yang ditulis di pelat-pelat emas ini berusia lebih tua daripada naskah yang digunakan oleh Vasubhandhu, atau ditemukan dan ditulis di bata-bata Nālandā, atau diterjemahkan oleh Xuanzang, dan karenanya kemungkinan bisa ditanggalai abad ke-5 (de Casparis 1956:75). Akibatnya, karena isinya memperlihatkan ciri-ciri ajaran

⁴⁸ de Casparis 1956:57-58. Wakahara 2004: menunjukkan bahwa *ye dharmā* adalah sebuah pernyataan kebenaran (*satyavacana*), yang bisa diartikan sebagai: Empat Kebenaran Mulia (menurut Buddhaghosa di *Samantapāsādikā* V:975), atau *dvādaśāṅga-pratīyasamutpāda* (menurut *Yedharmā-ṭikā*)

perguruan Sarvāstivāda, de Casparis menganggap kemunculan naskah ini berasal dari kegiatan misionaris Guṇavarman, yang waktu menggunakan jalur laut singgah di Jawa pada awal abad ke-5 (*Ibid.*:70). Selanjutnya, dari kenyataan bahwa naskah ini terdiri dari sebelas lempengan emas berat, ia percaya bahwa ini adalah suatu kemewahan, yang hanya mampu disediakan oleh negara yang besar dan kaya (*Ibid.*:56). Dan, karena ada petunjuk bahwa pelat-pelat ini sendiri tidak pernah dimaksudkan untuk dibaca, mereka kemungkinan dimaksudkan untuk ditanam di pondasi keagamaan yang besar dan penting, misalnya sebuah *stūpa* (*Ibid.*:100, 105).

Sewaktu Borobudur sedang dipugar besar-besaran untuk kedua kalinya (dari tahun 1973 hingga 1983), sebuah regu arkeologi berhasil menggali artefak-artefak baru dari pekarangan Borobudur. Ribuan *stūpikā* dan dua buah prasasti logam berhasil diangkat dari timbunan tanah. Boechari menduga bahwa *stūpikā-stūpikā* ini bikinan pertengahan kedua abad ke-9 M, sedangkan pelat timah-perunggu ditanggalai satu atau dua dekade sebelumnya. Regu ini menerbitkan laporan penemuan berharga mereka (Boechari 1982; Boechari *et al* 1982; Santiko 1975:68-76). Laporan pertama yang ditulis oleh ahli epigrafi kondang Indonesia, Boechari, menjelaskan rangkaian penggalian, lokasi, dan temuannya, termasuk transkripsi dari prasasti timah-perunggu yang terkenal itu. Upaya awal membaca prasasti ini menunjukkan bahwa isinya dan gayanya nampak seperti sebuah *dhāraṇī*. Laporan kedua membicarakan ribuan *stūpikā* tanah liat yang tergali dari pekarangan itu. Seluruhnya ada 2,312 *stūpikā* nazar. Dari semua *stūpikā* ini hanya 1,422 di antaranya yang bisa diklasifikasi. Mereka terdiri dari tiga tipe. Tipe I adalah *stūpika* yang *aṇḍa*-nya berbentuk genta dan bagian bawahnya melandai. Tipe II bertalian dengan *stūpikā* yang *aṇḍa*-nya lebih pendek. Akhirnya,

tipe III mempunyai *aṇḍa* lebih lonjong dan bergendong delapan *stūpikā* subsider di sekelilingnya. Tipe terakhir ini berjumlah 54% dari semuanya dan oleh karena itu mendominasi temuan.

Setelah prasasti timah-perunggu dikaji lebih lanjut, isinya yang *dhāraṇī* itu sesungguhnya ternyata sejajar dengan sebuah *stuti* (sajak pujian) di Bali berjudul *Navakampa*, atau “Sembilan Gempa”.⁴⁹ *Dhāraṇī* ini telah diidentifikasi oleh Griffiths (2014) sebagai *Mahāraudranāmahr̥daya* (“*Dhāraṇī* Maha Ganas”) dan berisi permohonan kepada bentuk bengis Vajrapāṇi (Caṇḍavajrapāṇi sebagai Mahāyākṣasenāpati). Satu baris *dhāraṇī* ini bisa direkonstruksi menjadi *namo bhagavato mahāvajradharasya*. Kalimat ini menunjukkan bahwa umat Buddha Borobudur mengetahui istilah *vajradhara*. Informasi ini mengingatkan kita pada sebuah situs perguruan Vajradhara (Jawa Kuno: *kabajradharan*) bernama Buḍur seperti tercantum di sajak 77 kitab *Deśavarṇana* (atau *Nāgarakṛtāgama*), sebuah kitab Jawa Kuno dari abad ke-14 M (Robson 1995). Lalu, munculnya istilah *vajradhara* dari temuan ini turut menguatkan kaitan antara Borobudur dengan kitab *Saṅ Hyañ Kamahāyānikan*, karena kitab ini banyak menggunakan istilah *vajradhara*, dan oleh sebab itu turut membantu menanggapi kitab ini ke periode Borobudur.

Selain *Navakampa*, ritual-ritual di Griya Bauddha dan *Buddhaveda* tradisi Bali juga berisi berbagai *stuti* dan liturgi lainnya, termasuk di antaranya: *Anuttara-Pūjā*, *Pañcabuddha-stava*, dan *Nāgabāyu-sūtra*. Menurut Sylvain Lévi, dua yang terakhir dikenali

⁴⁹ Saya pertama kali laporkan ini di Kandahjaya 2009. Di Bali sekarang, *Nava-Kampa* didaras dalam ritual kematian maupun ritual harian. Mungkin ini adalah peninggalan ritual lebih tua yang dilaksanakan di Borobudur. Untuk kajian lebih lengkap atas prasasti timah-perunggu ini, lihat Griffiths 2014.

baik oleh para *paṇḍit* Buddha Nepal.⁵⁰ Ini sekaligus mengingatkan kita akan kesepadanan pemakaian istilah *bahal* pada Biaro Bahal, di Padang Lawas, yang berasal dari *bhaṭāra* atau *bharāla* atau *bērhala*, dengan istilah *baha* di Nepal, yang sebagaimana diusulkan Siegfried Lienhard berasal dari kata *bharāḍa* dalam bahasa Newari (Lienhard 1996:248). Lalu, ada pula sebuah manuskrip Nepal abad ke-11 yang menampilkan lukisan Lokanātha di Śrīvijayapura di Suvarṇapura (Sumatra) dan sebuah manuskrip lainnya menyebut “Dīpaṅkara di Yavadvīpa (Jawa).”⁵¹ Lukisan ini mungkin ada hubungannya dengan arca bertulisan Lokanātha (Bodhisattva Lokeśvara) yang tampil berdiri di antara dua tokoh Tārā, yang ditemukan di Tapanuli di pantai barat Sumatra dan bertarikh 1024 (Coèdes 1968:144).

2.1.5. Śākyakīrti, Jñānabhadra, dan Yijing

Munculnya lempengan-lempengan emas yang diuraikan di atas sepertinya memperkuat laporan Yijing (de Casparis 1956:70) yang menunjukkan bahwa di sekitar pertengahan abad ke-7 ajaran Sarvāstivāda sudah tersebar di Lautan Selatan dan bahwa di Jawa Tengah di tempat yang bernama Kaliṅga memang ada sebuah pusat agama Buddha. Menurut penuturannya, seorang biku Cina, bernama Huining, yang berasal dari Chengdu, di Sichuan, berziarah melalui jalur laut dan mencapai Kaliṅga di Jawa Tengah pada tahun 665, dan tinggal di sana selama tiga tahun bersama seorang biku

⁵⁰ Lévi 1933:xxx; Goudriaan and Hooykaas 1971:295, 310; *Nāgabāyu-sūtra* sebelumnya diedit dan diterbitkan oleh Bosch berbahasa Belanda tahun 1929, tetapi sekarang tersedia sebagai terjemahan Inggris di “Buddhist Data from Balinese Texts” dalam Bosch 1961:109-133.

⁵¹ Damais 1959:817-818; Ray 1936:10; Foucher (1900-1905:Part 1:79, 189, 193, 209); *Suvarṇapure Śrīvijayapure Lokanātha āriṣasthāna*, dan *Yavadvīpe Dīpaṅkara(h)*.

termasyhur, Jñānabhadra (Lahiri 1986:36-38).⁵² Di kanon Cina, kitab *Mahāparinirvāna-sūtra* (T. 377) berbahasa Cina yang diterjemahkan oleh Huining tercatat atas nama Jñānabhadra.

Selain Huining, Yijing merekam lawatan banyak peziarah Cina lainnya. Di antaranya ada 12 biku yang singgah, bermukim, mengajar, atau meninggal di arsipel, yaitu: Tanjun, Yunqi, Mahā Vinaya, Tanrung, Pian, Chihan, Biku Korea (2), Chenku, Xuanyeh, Taohung, dan Falang. Cerita tentang Yunqi patut disimak. Huining menyuruh siswanya Yunqi pulang ke Cina mempersembahkan hasil terjemahan *Mahāparinirvāna-sūtra*, yang dikerjakannya di bawah bimbingan biku Jawa, Jñānabhadra, di Kaliṅga, Jawa, selama tiga tahun. Yunqi kembali lagi ke Kaliṅga dan tinggal di situ selama lebih dari sepuluh tahun. Yunqi fasih bahasa orang Kunlun (Laut Selatan) dan menguasai sedikit bahasa Sanskerta. Belakangan, ia menjadi orang biasa dan hidup di Śrīvijaya hingga kedatangan Yijing. Tiba-tiba ia berubah; ia tergerak hebat oleh ajaran Buddha dan mengunjungi berbagai pulau menyebar agama di pemukiman. Ia menyebar agama di antara bukan pemeluk Buddha. Yunqi meninggal ketika berusia 40 (Lahiri 1986:38–9).

Kehadiran Jñānabhadra di Jawa berikut kitab *Mahāparinirvaṇasūtra* perlu digarisbawahi, karena setelah diperkenalkan ke Cina di abad ke-4 kitab ini berperan penting bagi perkembangan perguruan Tanah Suci di Asia Timur. Faxian menerjemahkan satu versi sepulangnya ke Cina, mendampingi terjemahan Dharmakṣema yang agaknya lebih populer.

Masa perjalanan Yijing dari Cina ke India via Sumatra dan kembali ke Cina melalui jalur laut terjadi di antara tahun 671 hingga 695 M. Dalam kurun waktu itu, Yijing belajar di biara Nālandā selama

⁵² Tentang toponim Kaliṅga di Jawa Tengah, lihat diskusi saya dalam Kandahjaya 1998:147-152.

sepuluh tahun dan hampir selama itu pula Yijing tinggal di Śrīvijaya, di Sumatra. Melalui catatannya, Yijing memberitahu kita bahwa gurunya—seorang guru Dharma (*dharmācārya*) di Sumatra—yang dipandang setara dengan mereka yang di India, bernama Śākyakīrti. Dalam kurun waktu itu pula, Punta Hyañ Śrī Jayanāśa menerbitkan prasasti Talang Tuo yang bertarikh 684 M. Mengingat tanggal prasasti dan isinya yang sarat oleh ajaran-ajaran luhur sangat boleh jadi bila penggubah tulisan di prasasti Talang Tuo itu adalah Śākyakīrti. Karya Śākyakīrti lainnya adalah kitab berjudul *Hastadaṇḍa-sāstra* yang diterjemahkan oleh Yijing dan termuat di Kanon Buddha Cina (T. 1657) berpautan dengan kitab-kitab perguruan Yogācāra.

Catatan Yijing menunjukkan kekaguman dan kedekatannya dengan Śākyakīrti di Śrīvijaya, yang diungkapkannya sebagai berikut.

Yang berikut adalah guru-guru (yang paling terkemuka) yang kini tinggal di Barat. Jñānacandra, seorang guru Dharma, tinggal di biara Tiladha (di Magadha); di biara Nālandā, Ratnasimha; di India Timur, Divākaramitra; dan di distrik paling Selatan, Tathāgatagarbha. Di Śrībhoja di Lautan Selatan bermukim Śākyakīrti, yang sudah melawat ke semua lima negeri di India untuk keperluan belajar, dan sekarang ini berada di Śrībhoja (di Sumatra). Semuanya sama termasyhurnya dalam hal kecerdasannya, sama dengan mereka di zaman purba, dan penuh minat dalam menghayati jejak para Resi. Ketika mereka sudah memahami argumentasi Hetuvidyā (logika), mereka berangan-angan menjadi seperti Jina (pereformasi agung logika) [Dignāga]; ketika mencicipi doktrin Yogācārya mereka dengan tekun menyelidiki teori Asaṅga. Ketika mereka berceramah tentang ‘Ketak-beradaan’ mereka dengan pandai meniru

Nāgārjuna; sedangkan ketika menangani ‘keberadaan’ mereka menyelami secara penuh ajaran Saṅghabhadra. Saya, Yijing, biasa bercakap-cakap dengan guru-guru ini begitu intim sehingga saya bisa menerima petuah-petuah berharga secara pribadi dari mereka (harfiah. ‘Saya menghampiri kursi dan meja mereka dan menerima serta menikmati kata-kata mereka yang mengagumkan’) (Takakusu 1966:184).

Pencapaian Śākyakīrti ini boleh jadi dimungkinkan oleh telah hadirnya Dharmapāla di Suvarṇadvīpa, yang ceritanya sudah disebut di depan. Lebih daripada itu, menurut Yijing, di kota tempat tinggalnya di Sumatra ada lebih dari 1,000 biku Buddha. Biku-biku ini mempelajari semua mata pelajaran sama dengan yang ada di India dan aturan-aturan serta upacara-upacara mereka juga serupa. Selanjutnya, orang-orang di Lautan Selatan mampu membaca kitab-kitab Sanskerta.⁵³ Oleh sebab itu, ia menganjurkan agar sekiranya seorang biku Cina bermaksud pergi ke India untuk mempelajari agama Buddha, akan lebih baik bila ia tinggal dulu di Sumatra satu atau dua tahun dan berlatih mengikuti aturan yang betul, baru kemudian melanjutkan perjalanan ke India (Takakusu 1966:xxxiv).

Kisah Yijing bermukim hampir sepuluh tahun di Sumatra menimbulkan tanda tanya dan perdebatan tiada habisnya tentang lokasi kediamannya, karena banyak cendekiawan menafsirkan secara berbeda-beda tentang lokasi Śrīvijaya, ibukotanya, dan pengamatan astronomis Yijing atas ciri-ciri kediamannya. Namun, kalau pengamatan astronomis Yijing dan prasasti Tirukkadaiyur (Tanjore) yang bertarikh 1027 diperiksa secara saksama akan ternyata bahwa

⁵³ Krom (1926:145-146) menunjukkan bahwa kamus Sanskrit *Amaramālā* diterjemahkan ke bahasa Jawa pada masa pemerintahan Raja Jitendra dari dinasti Śailendra ditanggal abad ke-8. Lihat Chandra (1997:140:242) tentang *Chandakaraṇa*.

kawasan cagar budaya Muarojambi di propinsi Jambi sekarang bisa dipastikan dulunya adalah Śrīvijayapura sejak masa kediaman Yijing hingga Atiśa (Kandahjaya 2019:87-101).

2.1.6. Lautan Selatan

Kemasyhuran Lautan Selatan sebagai sumber agama Buddha terekam dalam catatan yang berkaitan dengan kehidupan Paramārtha. Paramārtha adalah seorang biku India dari daerah Ujjain di India Barat. Ia berada di Funan (Kamboja atau Khmer) ketika seorang utusan dari Kaisar Wu dari dinasti Liang datang dan meminta raja Funan untuk mengumpulkan kitab-kitab Mahāyāna dan mengundang guru-guru Buddha terkemuka untuk mengunjungi Cina.⁵⁴ Paramārtha menerjemahkan hampir 70 karya, tetapi cuma kurang dari 30 yang sampai ke tangan kita. Yang paling populer adalah *Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra* (T. 1666). Śāstra selainnya, yang diterjemahkannya, seperti *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (T. 1599) dan *Mahāyānasaṅgraha* (T. 1593) membentuk inti ajaran Yogācāra dari Asaṅga dan Vasubandhu di Cina, yang pada gilirannya memberi kekuatan bagi pendirian perguruan Dharmalakṣana oleh Xuanzang di abad ke-7 (Wang 1958:15). Dan, akibat dari dampak terjemahannya atas sekumpulan kitab Mahāyāna, baik Nakamura maupun Mizuno keduanya memandang Paramārtha sebagai salah satu dari tiga penerjemah Cina terpenting, bersama Kumārajīva dan Xuanzang.⁵⁵

⁵⁴ Wang 1958:14-15; namun Bagchi (1981:56-57) dan Chou (1955:85-91) berpendapat bahwa duta Cina pergi ke Magadha alih-alih ke Funan. Tetapi, membaca catatan Yijing, di mana ia berkata bahwa “Paramārtha yang membawakan suara istimewa ke Lautan Selatan” (Li 2000: 154), mungkin yang betul adalah Funan. Sekaligus, ini juga menolak pendapat Takakusu yang menafsirkan Lautan Selatan sebagai Nanjing (Takakusu 1966:183).

⁵⁵ Nakamura 1980:155; Mizuno 1982:99, “empat penerjemah istimewa terbesar dalam abad ke-6 Cina.”

Peranan jalur laut dan Lautan Selatan juga semakin jelas dari biografi Puṇyopāya, seorang biku dari India Tengah, yang mencapai Cina pada tahun 655 (Wang 1958:15-16). Dalam muhibahnya, ia pertama-tama pergi ke Srilangka dan lalu mengunjungi negeri-negeri di Lautan Selatan untuk menyiarkan agama Buddha. Di wilayah inilah ia mengumpulkan lebih dari 500 ikat kitab-kitab Mahāyāna dan Hīnayāna untuk dibawa ke Cina. Selama di Cina ia tinggal di sebuah biara di Chang'an tempat Xuanzang mengerjakan terjemahannya. Malangnya situasi ini menimbulkan kesulitan bagi Puṇyopāya. Di samping hubungan yang tak serasi dengan Xuanzang, Kaisar Gaozong memerintah Puṇyopāya untuk pergi ke Lautan Selatan untuk mengumpulkan tanaman obat. Sekembalinya ke Cina tujuh tahun kemudian, ia mendapatkan Xuanzang telah mengambil semua manuskrip Sanskerta kepunyaannya. Pada tahun 663, mengikuti permintaan raja Chenla (Kamboja), Puṇyopāya bermigrasi ke Kamboja untuk selamanya.

Ketika Xuanzang wafat pada tahun 664, ia meninggalkan sebuah kitab yang belum selesai diterjemahkan (Mizuno 1982:92). Bodhiruci, yang tiba di Cina pada tahun 693 melalui jalur laut, kemudian dipercaya untuk menyelesaikan tugas menerjemahkan ini. Ia memulai tugas menerjemahkan kitab ini, (*Mahā*)*ratnakūṭa* (T. 310) pada tahun 706 dan selesai pada tahun 713. Bodhiruci sendiri adalah seorang biku dari India Selatan. Ia datang ke Cina karena seorang utusan Cina, yang datang ke istana Chalukya, memintanya (Bagchi 1981:65-68).

Pada tahun 705 ada lagi seorang biku India lain, Parāmiti, yang mendarat di pantai Cina di Kanton (Wang 1958:20). Setelah menyelesaikan terjemahan *Śūraṅgama-sūtra* (T. 945), ia lalu pulang ke India menggunakan kapal, seolah-olah hanya itulah tugasnya.

Tetapi biografi singkatnya ini juga memberi kita kesan bahwa transportasi jalur laut pada waktu itu nampaknya begitu gampang sehingga orang bisa pergi bolak-balik sesukanya.

Memasuki lebih dalam ke abad ke-8, jalur laut, seperti yang akan kita lihat, juga mengangkut dua guru Buddha esoterik terkenal.⁵⁶ Mereka adalah Vajrabuddhi (atau juga Vajrabodhi), yang melawat Lautan Selatan secara ekstensif sebelum pergi ke Cina, dan muridnya, Amoghavajra. Kedua orang ini, bersama-sama dengan Śubhākarasiṃha yang mencapai Cina lewat darat,⁵⁷ belakangan dipandang sebagai tiga orang pendiri perguruan esoterik Cina.⁵⁸ Karena peranan penting Vajrabuddhi dan Amoghavajra dalam perkembangan agama Buddha esoterik di Cina dan negeri-negeri lainnya, biografi mereka telah diselidiki berkali-kali dan sekaligus telah memacu perdebatan ilmiah. Salah satu kontroversinya berkaitan dengan apakah kiranya keduanya bertemu di Jawa, atau apakah Amoghavajra mengambil jalur laut dalam perjalanan pertamanya dari negeri asalnya ke Cina.⁵⁹ Tentang hal ini saya sependapat dengan Raffaello Orlando bahwa meskipun Chou Yi-liang sudah meneliti

⁵⁶ Saya merujuk ke berita Vajrabodhi singgah di Jawa sekitar 719 dalam perjalanan menuju Cina dan Amoghavajra singgah di Jawa dalam perjalanan menuju Srilangka sekitar 742 (Chou 1945:321, 290).

⁵⁷ Śubhākarasiṃha sendiri mencapai Chang'an pada tahun 716 via jalan darat (Chou 1945:263). Ia tersohor untuk terjemahannya atas *Mahāvairocana-sūtra* (T. 848).

⁵⁸ Soothill and Hodous 1977:333. Perguruan ini sering diacu sebagai Perguruan Kata Benar atau Mantra atau Zhenyānzong 真言宗 dalam bahasa Cina atau Shingonshū dalam bahasa Jepang. Istilah lain adalah Kendaraan Kata Benar atau Mantra atau Zhenyancheng 真言乘. Dari yang terakhir, orang bisa memperoleh terjemahan balik Mantrayāna.

⁵⁹ Tentang debat ini, lihat, misalnya, Orzech 1998:140. Tanah kelahiran Amoghavajra juga merupakan pokok debat, karena satu sumber berkata tanah asalnya adalah Srilangka (Wang 1958:17-18), dan Weerasinghe (1995:27) bahkan menganggap Amoghavajra adalah seorang Brahmana Srilangka yang dikirim ke Cina sebagai duta rajanya, dan yang lain berkata Samarkand (Chou 1945:321).

habis-habisan, asal-mula Amoghavajra belum bisa ditetapkan secara memuaskan (Orlando 1981:10). Tetapi, dengan cara yang sama, hingga hal ini bisa dibuktikan sebaliknya secara meyakinkan, kemungkinan Amoghavajra mengambil jalur laut untuk pergi ke Cina dan karenanya bertemu Vajrabuddhi di tengah perjalanan ke Cina tidak bisa ditolak semena-mena. Lepas dari persengketaan ini, di samping sejumlah kitab yang dibawa sendiri oleh Vajrabuddhi ke Cina, Amoghavajra menggelembungkan koleksi kitab esoterik di Cina berlipat ganda setelah mengumpulkan kitab lebih banyak lagi di Srilangka dan India di antara tahun 741 dan 746. Dari terjemahan-terjemahannya, kita mewarisi banyak kitab Buddha esoterik yang sangat penting, seperti bagian-bagian dari *Vajraśekhara-sūtra*, yang acap dipandang sebagai sebuah himpunan sūtra yang mengikutsertakan, misalnya, *Sarvatathāgatātattvasaṅgraha-sūtra*.⁶⁰ Ia juga menerjemahkan ulang beberapa sūtra, seperti *Ghanavyūha-sūtra* (T. 682) dan *Renwang-jing* 仁王經.⁶¹ Kedua sūtra ini khususnya pantas diperhatikan karena Kaisar Daizong menulis kata pengantar bagi mereka (Chou 1945:296), yang menunjukkan hubungan intim antara Amoghavajra dan kaisar, serta tingkat sokongan kerajaan terhadap agama Buddha.

Salah satu kitab yang dipuji dan dikagumi begitu hebat oleh Amoghavajra menjelang hari-hari akhirnya dan oleh sebab itu sering dibicarakan olehnya adalah *Bhadracarī* (*Ibid.*:299; T. 297). Buddhahadra (T. 296) sudah menerjemahkan kitab ini, dan belakangan Prājñā menerjemahkannya kembali untuk ketiga kalinya

⁶⁰ T. 865 diterjemahkan oleh Amoghavajra, T. 866 oleh Vajrabodhi. Tentang hubungan antara *Sarva-Tathāgata-Tattva-Saṅgraha* dan *Vajraśekhara*, lihat Todaro 1985:36-39.

⁶¹ T. 246. Judul lengkapnya adalah *Rén wáng hù guó bān ruò bō luó mì duō jīng* 仁王護國般若波羅密多經. Lihat Orzech c1998.

(*Bhadracarī* akan dibahas secara mendalam di bab 5). Tetapi, berbeda dari dua terjemahan terdahulu, di mana *Bhadracarī* muncul sebagai kitab terpisah, terjemahan ketiga oleh Prāḥjñā menempatkan *Bhadracarī* tidak sebagai kitab tersendiri melainkan sebagai bagian terakhir kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* yang terdiri dari 40 kebat (T. 293). Kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* ini adalah yang khususnya membuat Prāḥjñā sangat terkenal. Prāḥjñā sendiri barangkali adalah seorang biku India paling akhir pada zaman itu yang tercatat menggunakan jalur laut dan yang tujuan akhirnya adalah Cina. Sebelum tiba di Kanton pada tahun 780, ia melawat Lautan Selatan secara ekstensif (Wang 1958:19).

Bertambahnya jumlah biku peziarah yang mengunjungi Lautan Selatan setelah masa Faxian dan Guṇavarman bukan saja luar biasa tetapi juga berkorelasi dengan bertambahnya jumlah temuan arkeologis terkait agama Buddha yang ditemukan di arsipel. Seperti sudah diurai lebih terinci di bagian 2.1.4, dalam periode antara abad ke-5 dan ke-15, riset arkeologis mengungkap banyak candi, arca, prasasti, dan beraneka artefak Buddha yang tersebar di arsipel. Kebanyakan daripadanya ditemukan di Jawa Tengah dan Timur, Sumatra, Bali, dan Kalimantan. Dalam periode ini, inskripsi tertua yang menunjukkan keberadaan agama Buddha terdiri dari delapan pertulisan Sanskrit pendek dari Kalimantan Barat yang secara paleografis dapat ditanggali abad ke-5 (Ray 1936:6). Tetapi inskripsi bertanggal tertua terkait agama Buddha adalah prasasti Talang Tuo, bertarikh 684, yang ditemukan dekat Bukit Seguntang, Palembang, di Sumatra Selatan. Prasasti ini berisi beberapa istilah Buddha, seperti misalnya: *kalyānamitra*, *vodhicitta*, *maitrī*, *ratnatraya*, *mahāsāttva*, *vajrasārīra*, *anuttarābhisamyaksamvodhi* (lihat bagian 3.4.2 di belakang).

Dari Jawa Tengah, yang kiranya penting adalah pemasangan Tārā di Candi Kalasan, bertarikh 778, yang adalah juga bukti epigrafis tertua di dunia bagi pemujaan dewi Tārā (Beyer 1973:6). Lalu, penyebutan Kumāraghoṣa, seorang rājaguru dari Gauḍīdvīpa (Bengal atau Bangladesh), yang mengukuhkan arca Mañjuḥoṣa di Candi Sewu pada tahun 782 (Sarkar 1971-1972:37, 45). Lainnya adalah penyebutan Abhayagiri-vihāra di prasasti Ratuboko, bertarikh 792, yang menunjukkan bahwa Jawa berhubungan dengan pusat ajaran Vaipulya di Srilangka (*Ibid.*:48(vi)). Kita bisa memperkirakan pentingnya pusat di Srilangka ini dari kunjungan khusus Amoghavajra ke sana untuk mengumpulkan manuskrip-manuskrip pada tahun 740-an. Selanjutnya, kontak dengan Bengal atau Srilangka jelas bukan satu-satunya yang dipunyai orang Jawa, karena dari prasasti Plaosan yang diberi tanggal pertengahan abad ke-9, kita lihat bahwa Gurjaradeśa, daerah Gurjara di India Barat-laut, bukan hanya disebut di prasasti ini, tetapi juga bahwa kuil Jina di Jawa Tengah telah dibangun oleh rombongan orang yang datang secara terus menerus dari Gurjara, yang menyembah Sugata dengan penuh bakti (*Ibid.*:48(xiii)). Selanjutnya, sebuah prasasti dari Champa bertanggal awal abad ke-10 memberi petunjuk bahwa seseorang bernama Rājadvāra dengan seizin rajanya berziarah dua kali ke Jawa (Mabbett 1986:305). Lawatan Rājadvāra mungkin bertalian dengan ziarah ke Borobudur, atau berguru kepada Mpu Suryyāvaraṇa, karena guru ini hidup di masa ini bila kita baca isi kolofon kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* versi C. Tetapi, apa pun alasannya, hubungan antara Kamboja dan Jawa bisa ditelusuri ke berita lebih awal, ketika raja Kamboja, Jayavarman II, sepulangnya dari Jawa, naik takhta pada tahun 802 dan berkuasa atas Kamboja (Cœdès 1968:97; Lévi 1933:xx).

2.1.7. Bianhong dan Biku Indonesia

Kebalikan dari berita kedatangan ke arsipel di atas, dari biografi Huiguo, yang adalah seorang siswa Amoghavajra dan pada gilirannya menjadi penerusnya, kita dapat informasi bahwa seorang biku Jawa, bernama Bianhong, berkunjung ke Cina untuk belajar pada Huiguo. Kūkai, seorang biku Jepang yang juga pergi ke Cina untuk belajar pada Huiguo, merekam informasi yang sama (Iwamoto di Fukushima 1981:85). Bunyi informasi mereka akan dirinci sebagai berikut.

Di biografi Huiguo, informasinya tertulis sebagai berikut (T. 2057-295b:16-18).

建中年初。有訶陵國僧辨弘。從本國。將銅鉢一具。奉上聖佛院。螺兩具。銅□瓶四。□奉上和上。充供養。求援胎藏毘盧遮那大法。

Terjemahannya adalah sebagai berikut.

Pada tahun pertama Jianzhong (780), ada seorang biku dari Kalinga [Jawa Tengah], Bianhong, dari negeri asalnya membawa sebuah genta tembaga dengan hormat mempersembahkannya kepada Biara Buddha yang mulia, sepasang sangkakala, empat kendi [...] tembaga, [...] dengan hormat mempersembahkannya kepada Yang Mulia Guru [Huiguo]. Ia melakukan puja, dan dengan sungguh-sungguh mengejar pengetahuan ajaran-ajaran luhur *garbhadhātu* Vairocana.

Bianhong belajar di bawah bimbingan Huiguo, bersama-sama Kūkai dari Jepang dan Huiiri dari Korea (Iwamoto di Fukushima 1981:85). Catatan yang berasal dari Kūkai mengungkap cerita tentang Bianhong sebagai berikut (Sundberg and Giebel 2011:130–31):

“*Himitsu-mandara-huhō-den* (Sejarah Biografis Tradisi Agama Buddha Esoterik) karya Kūkai: Seorang biku dari Heling [Kaliṅga di Jawa Tengah], Bianhong namanya, ketika di negeri asalnya sudah berlatih yoga *Cakravartīcintāmaṇi* dan telah mencapai beberapa tingkat kesaktian. Ketika tiba-tiba mendengar bahwa ajaran-ajaran agung Mahāvairocana tentang Maṇḍala Agung Mahākaraṇāgarbha bisa diperoleh di India Selatan, ia sungguh-sungguh ingin mempelajarinya dan berangkat ke India Selatan. Di jalan dia tiba-tiba bertemu seseorang yang bertanya, ‘Ke mana engkau hendak pergi?’ Ia menjawab, ‘aku telah mendengar bahwa ajaran agung Garbha [Welas Asih Agung] dapat ditemukan di India Selatan. Aku sangat ingin mempelajarinya, dan untuk itu aku telah mempersiapkan diriku untuk perjalanan ini dan menggunakan jalan ini.’ Orang itu memberitahunya, ‘Ajaran-ajaran itu telah dibawa oleh Ācārya Amoghavajra dan ditransmisi ke negeri Tang, dan murid-Nya, Ācārya Huiguo, saat ini berada di Biara Qinglong (青龍寺) di Chang’an (長安), tempat ia memberi instruksi tentang ajaran itu. Jika Anda pergi ke sana, Anda pasti akan mampu menerima ajaran itu bersama-sama dengan yang lain, jika tidak maka akan sulit untuk mendapatkannya.’ Setelah selesai berbicara, orang itu menghilang. Itu membuktikan bahwa ia adalah makhluk ilahi. [Bianhong] berbalik dan pergi ke negeri Tang. Ia akhirnya mengunjungi Biara Qinglong, tempat ia bertemu Gurunya [Huiguo] dan menjelaskan secara rinci tujuan kunjungannya, mempersembahkan sebuah kendi inisiasi bertabur tujuh-permata, sebuah mangkuk perunggu, tiga cangkang keong, dan berbagai wewangian masyhur. Gurunya menyelenggarakan [upacara] inisiasi baginya dan menganugerahi ajaran besar Garbha [Welas Asih Agung]. Bianhong saat ini berada di Bianzhou (汴州), tempat ia menyebarkan ajaran-ajaran esoterik [harfiah: ‘roda Esoterik’].

Berita berikut ini memperlihatkan bahwa Bianhong sesungguhnya dipandang sebagai seorang guru ulung yang menguasai *garbhadhātu-maṇḍala* (Yamamoto 1987:33; Abe 1999:126).

“Ajaran-ajaran luhur dua *maṇḍala* vajradhātu dan garbha adalah harta rahasia semua Buddha, jalan langsung untuk meraih ke-Buddha-an dalam satu kehidupan. Semoga ajaran-ajaran ini meliputi seluruh alam semesta guna kebebasan semua makhluk hidup. Saya telah memberi dan mengakui keunggulan penguasaan garbha *maṇḍala* kepada Pan-hong [sic] dari Jawa dan Hui-jih dari Silla. Saya telah mempercayakan ajaran luhur vajra *maṇḍala* kepada Wei-shang dari Jian-nan dan I-yüan dari Ho-pei. Kepada Pendeta Kerajaan I-ming, saya telah menghendahkan ajaran-ajaran luhur dua *maṇḍala*. Juga bersama-sama dengan kita sekarang adalah biku Jepang Kūkai. Karena ia datang untuk mencari ajaran keramat, saya telah memberinya ritual-ritual rahasia *maṇḍala* dan mudra-mudra dua *maṇḍala*. Baik dalam bahasa Cina atau Sanskrit, ia telah menyerap semua instruksi saya ke dalam benaknya. Itu seperti menuang air dari satu vas ke yang lainnya. Saya percayakan kepada keenam siswa ini peranan membawa obor Dharma saya. (KZ I: 4-4)”

Dalam catatan Kūkai di atas, Bianhong disebut sebagai biku yang di negeri asalnya telah berlatih yoga Cakravartintāmaṇi dan telah mencapai beberapa tingkat kekuatan spiritual (訶陵國僧辯弘在本國日誦持如意輪瑜伽稍得法力). Catatan ini sangat penting, karena nama pelatihan yoganya paralel dengan istilah yang digunakan di dalam kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Advayasādhana*, yaitu bagian kedua dari kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Dalam upaya menemukan rahasia tertinggi (*paramaguhya*), perwujudan

dari Bhaṭāra Viśeṣa, atau Sañ Hyañ Divarūpa, kitab ini menjelaskan prosesnya sebagai berikut (Kandahjaya 2020):

Ketika ada orang sakit, atau bahkan bersedih, perenunganmu yang seperti *cintāmaṇi*, akan menghapus penderitaan, karena ketika *jñāna*-mu tersentuh oleh *nirmmalākāra* dari *svacitta*-mu, ia menjadi Sañ Hyañ Divarūpa.

Penumbuhannya membutuhkan tujuh konsentrasi (*samādhi*). Salah satunya disebut *mahāmunivaracintāmaṇisamādhi* dan digambarkan sebagai berikut (Kandahjaya 2020).

Batin ini—setelah menaklukkan musuh sakti [dan] menjadi Ādi Buddha di raja Cakravarti—mampu memenuhi segala harapan semua makhluk, karenanya batin itu disebut *mahāmunivaracintāmaṇi-samādhi*.

Kesejajaran ini memberi petunjuk kuat bahwa ajaran yang terekam di kitab *Sañ Hyañ Kamahāyānikan* sudah dipakai di abad ke-8, pada masa Borobudur sedang dibangun. Lalu, disebutnya Ādi Buddha di dalam *mahāmunivaracintāmaṇisamādhi* menunjukkan bahwa konsep Ādi Buddha sudah dikenal di Jawa Tengah pada abad ke-8 juga.

Sepeninggal Huiguo, Kūkai pulang ke Jepang dan menjadi pendiri perguruan Shingon 真言 di Kōya-san 高野山, di Jepang, Selama berada di Chang’an, Kūkai sempat belajar Sanskerta dari Prājñā, biku India yang sudah disebut di depan terkenal akan terjemahannya atas *Gaṇḍavyūha-sūtra*. Seperti akan diperlihatkan di Bab 5, versi *Gaṇḍavyūha-sūtra* ini adalah juga yang terpahat di Borobudur. Kita hanya bisa mengira, terbuka kemungkinan seperti halnya Kūkai, Bianhong juga mengenal Prājñā ketika pada tahun 780 mulai belajar di Chang’an, mendahului Prājñā yang baru tiba di situ tahun 786. Lalu, kita tak bisa memastikan sekiranya Bianhong juga

pulang ke Jawa sepeninggal Huiguo, tetapi minimal Bianhong boleh jadi punya jalur komunikasi dengan Jawa. Sementara itu, perguruan Mantrayāna Cina sendiri secara diam-diam masih berkelanjutan dan ada biku Indonesia sekarang, Nyanaprathama, yang menjadi salah satu penerus Mantranaya Cina setelah memperoleh penahbisan tambahan di Taiwan.

Dari sisi India, kita peroleh informasi dari prasasti-prasasti yang tergal di Nālandā di India Timur-laut dan di Negapatam di India Selatan,⁶² berturut-turut ditanggal abad ke-9 dan ke-11. Dalam prasasti-prasasti ini, raja-raja Śrīvijaya di Sumatra, bekerja sama baik dengan Raja Pala Devapāla dan Raja Chola Rājarāja, membangun biara-biara Buddha di daerah-daerah itu (Chatterji 1967:157-169). Dan ternyata bahwa mereka dibangun untuk mengakomodasi biku-biku Indonesia yang berkunjung dan belajar di sana.

2.1.8. Dharmakīrti dan Atiśa

Memasuki abad ke-11, Dharmakīrti, juga rombongan biku Indonesia, dari Suvarṇadvīpa belajar ke India. Dharmakīrti pulang kembali ke Suvarṇadvīpa sekitar tahun 1007. Tak lama kemudian, sekitar tahun 1011, seorang biku Bangladesh, Atiśa, belajar agama Buddha selama 12 tahun di Suvarṇadvīpa di bawah bimbingan Dharmakīrti. Atiśa pulang tahun 1023, lalu berangkat ke Nepal dan Tibet. Di Tibet, Atiśa dipandang pelaku reformasi agama Buddha. Berkat upayanya Atiśa menghidupkan kembali ajaran-ajaran Buddha di Tibet di abad ke-11 (Chattopadhyaya 1967:1; Sherburne 2000:vii, xvi-xvii).

⁶² Paranavitana 1944:17-25. Patut dicatat bahwa makalah ini menunjukkan bahwa pada abad ke-12 yang disebut Cuḍāmaṇī-varma-vihāra sudah berada di bawah kendali para Theravādin.

Mengikuti berita Tibet, Rahula Sankrityayana mengidentifikasi Dharmakīrti, sebagai berikut (Bapat 1956:228).

[P]ada waktu itu, guru Dharmapāla (Dharmakīrti) dari Suvarṇadvīpa tersohor buat keilmuannya di seluruh dunia Buddha.

Sarat Chandra Das menambah keterangannya (Das 1970:53-54).

Pada waktu itu Suvarṇadvīpa adalah pusat agama Buddha di Timur, dan Pendeta Tertinggi-nya dipandang ilmuwan terbesar pada zamannya. Dīpaṃkara bermukim di situ selama duabelas tahun guna menguasai secara lengkap ajaran-ajaran murni Buddha yang kuncinya hanya dimiliki oleh Pendeta Tertinggi itu saja.

Di kanon Tibet, kita membaca beberapa kitab terjemahan yang menurut Atiśa diberikan oleh Dharmakīrti. Ada enam karya Dharmakīrti terlestarikan di bsTan-'gyur (Chattopadhyaya 1967:93-94; Skilling 1997).

1. *Abhisamayālaṃkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśaśāstravṛtti-durbodhāloka-nāma-tīkā*,
2. *Bodhisattvacaryāvatāra-piṇḍārtha*,
3. *Bodhisattvacaryāvatāraṣaṭtrimśat-piṇḍārtha*,
4. *Śikṣāsamuccayābhisamaya-nāma*,
5. *Āryācalasādhana-nāma*, dan
6. *Krodhaganapatisādhana*.

Dalam karya-karyanya sendiri, Atiśa berulang kali menyebut keberhutangannya kepada para gurunya, satu di antaranya adalah Dharmakīrti, yang dipanggilnya Suvarṇadvīpa (Sherburne 2000:23, 25, 31, 77, 117-119, 237, 301, 359), dan yang lainnya adalah Bodhibhadra. Ia memandang keduanya sebagai cendekiawan masa itu (*Ibid.*:77, 237). Dari guru-guru ini Atiśa menerima ajaran-ajaran baik dari perguruan Vijñaptimātratā-vāda (Hanya-Batin) maupun

perguruan Madhyamaka (Jalan Tengah) (*Ibid.*:237, 568-569). Ia menyebut jenis-jenis instruksi mereka dalam komentar terhadap karya utamanya, *Bodhipathapradīpa*, yang menuruti tuturan kata-katanya sendiri berbunyi sebagai berikut (*Ibid.*:25).

Ajaran yang saya berikan di sini datang kepada saya layaknya tetesan madu dan nektar dari Guru-Guru suci Suvarṇadvīpa dan yang agung dan mulia Bodhibhadra.

Di dalam komentar ini pula Atiśa menegaskan bahwa *Paramādibuddha-mahātantra-kālacakra-nāma*, atau *Kālacakra Tantra*, diterimanya melalui petunjuk lisan gurunya, Suvarṇadvīpa (Sherburne 2000:300-301; Ruegg 1981:212-226). Lalu, untuk dunia modern, seperti yang disurvei oleh Hammar, Alexander Csoma de Kőrös adalah yang pertama yang menunjukkan keterkaitan antara Ādi Buddha dan sistem Kālacakra.⁶³ Tetapi, meskipun keakraban Atiśa dan Kālacakra serta sumbernya di literatur Bodhipathapradīpa dimaklumi (Hammar 2005:27), para cendekiawan umumnya berpendapat bahwa Kālacakra Tantra disebarluaskan di India sekitar tahun 1026 (Wallace 2001:4, Hammar 2005:27-8). Kitab ini kemudian dibawa dan diterjemahkan ke bahasa Tibet setelah tahun 1030, tetapi sebelum tahun 1040/1042 atau sebelum waktu kedatangan Atiśa ke Tibet (Hammar 2005:66). Persoalan ini tak mudah diselesaikan kecuali kita memperhatikan dua fakta. Pertama, Günter Grönbold menunjukkan bahwa Ādi Buddha pertama kali muncul di kitab *Mahāyānasūtrālamkāra* pada abad ke-3 atau ke-4, disusul oleh beberapa kitab setelah itu.⁶⁴ Kedua, istilah *ādibuddha*

⁶³ Hammar 2005:88-9, memberi kritik terhadap artikel Hodgson tentang konsep Ādi Buddha, khususnya yang diangkat oleh Gellner 1989.

⁶⁴ Grönbold 1992:189-9. Kitab lain termasuk *Mañjuśrīmūlakalpa* (Wallis 2002:10-11, percaya bahwa kitab ini bisa ditanggalai abad ke-7 hingga ke-9), dan *Mañjuśrīnāmasaṅgīti*.

tercantum di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, di samping berbagai istilah yang merujuk ke Ketuhanan. Yang terakhir berlanjut ke abad-abad selanjutnya dan tampak dalam berbagai naskah yang digubah oleh Mpu Prapañca, Mpu Tantular, Mpu Dusun, dan selainnya, termasuk kitab *Dewa Roetji* yang anonim. Kesenambungan ini membuahakan ungkapan *bhinneka tunggal ika* yang kemudian kita petik dari Kakawin Sutasoma.

Di tatar Sunda, kita warisi kitab-kitab senada, seperti *Serat Dewabuda*, *Sewaka Dharma*, dan *Sanghyang Siksakandang Karesian*. Kalau dua manuskrip ini dibandingkan, ada indikasi bahwa sumber *Sanghyang Siksakandang Karesian* adalah *Sewaka Dharma* (Danasasmita 1987:6). Ada beberapa kalimat di dua kitab yang disebut belakangan yang memiliki kesesuaian dengan sajak-sajak *Dhammapada* versi Pāli.⁶⁵

2.1.9. Ashin Jinarakkhita dan Benqing

Minimal sejak abad ke-17, biku Cina mulai berdatangan ke arsipel. Pada tahun 1901, Benqing dari Putian Guanghua-si mendarat di Jakarta lalu mendirikan biara cabang, yang kemudian terkenal sebagai Kong Hoa Sie (Guang Hua Si). Keberadaan Benqing membuka kesempatan bagi Anagārikā The Boan An ditahbiskan menjadi sramanera bernama Tizheng. Tetapi yang luar biasa adalah tanggapan Benqing sesudahnya. Benqing mengumpulkan dana untuk menyokong kepergian siswanya memperoleh penahbisan penuh dari Mahasi Sayadaw di Burma, sehingga Sramanera Tizheng kemudian menerima nama kebikuan Ashin Jinarakkhita. Tindakan sederhana ini sangat luar biasa mengingat tingginya peringkat Benqing di kalangan Mahāyāna, dan tentu saja keterpisahan tradisi Mahāyāna

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 73-74, 94-96. Untuk *Dhammapada*, lihat misalnya, Pelikan 1992.

dan Theravāda. Namun, mungkin tanpa disadari orang banyak, yang diperbuat Benqing adalah pola dasar yang memungkinkan Jinarakkhita menyusun kerangka dan model kerja membolehkan murid-muridnya di belakang hari memilih jalur spiritual terlepas dari prosedur penahbisan. Murid-muridnya yang ditahbiskan menurut tradisi Theravāda juga diberi nama Dharma mengikuti tradisi Guang Hua Si.⁶⁶

Sejak masih menjadi Anagārikā, The Boan An sudah aktif mengembangkan agama Buddha. Peringatan hari Waisak pertama setelah kemerdekaan Republik Indonesia dipimpin olehnya pada tanggal 23 Mei 1953. Lalu sebagai biku, di bawah kepeloporan Jinarakkhita agama Buddha Indonesia berkembang pesat. Jumlah umat Buddha dari segelintir di masa Sam Kauw Hwee, Java Buddhist Association, dan setelah kedatangan biku Nārada meningkat hingga ke jumlah hampir mendekati dua juta umat di dekade kedua abad ke-21. Jumlah tempat ibadah, caitya, atau biara pun meningkat dari paling banyak puluhan di tahun 1950-an menjadi lebih dari tiga ribuan tempat ibadah besar kecil akhir-akhir ini dan berada di seluruh pelosok Indonesia. Ada pula cabang di Belanda yang dibuka tahun 1978.

Penahbisan biku di Indonesia merambat perlahan tetapi pasti. Dimulai dengan kedatangan rombongan undangan biku internasional tahun 1959, belakangan Dharmaduta Thai, dan berbagai jenis sangha lain, biku dan bikuni Indonesia bertambah sedikit demi sedikit sehingga jumlah keseluruhannya sekarang barangkali sudah terbilang ratusan. Sejalan pertumbuhan ini, mirip dengan cara pandang Guṇavarman sewaktu menghadapi pembentukan sangha wanita di Cina, Ashin Jinarakkhita pun dengan keteguhan dan

⁶⁶ Kimura 2003:57. Nyanagupta menerangkan kepada saya bahwa sajak silsilah di tradisi Guang Hua Si berasal dari Jiu Zuo Si Tai Ping Yuan 九座寺太平院.

keyakinan menolong umat wanita di Indonesia mulai membentuk sangha wanita di sekitar awal tahun 1960-an. Pemimpin pertama sangha wanita ini adalah Bhikṣuni Jinakumari yang sebelumnya ditahbiskan oleh Ashin Jinarakkhita menjadi Sāmaṇerī Jinakumari di Vihāra Vimaladharmā di Bandung, pada tahun 1963. Walaupun pada umumnya anggota sangha wanita ini biasanya mengikuti tradisi Mahāyāna, ada satu dari generasi tertua siswa Jinakumari, yaitu Bhikkhuni Dharmakumari, yang lebih suka memilih tradisi Theravāda sewaktu mulai menjadi bikuni di sekitar tahun 1970. Mengikuti pilihannya ini, Dharmakumari mengenakan kain sarung dan semacam kebaya serta melafalkan *paritta* untuk mencirikan tradisi yang dianutnya.

2.1.10. Transmisi Banyak Arah

Dari pembahasan di atas, terlihat bahwa Faxian, Guṇavarman, Yijing, Vajrabodhi, Amoghavajra, Man-luñs Guru, Tāranātha, Benqing, Amdo Gendun Chöphel, Nārada, Khantipālo, dan selainnya, mewariskan catatan lawatan melalui laut atau, belakang, udara. Rekaman ini membantu kita mengira perkembangan, sekaligus alasan kepulauan Asia Tenggara memiliki artefak penting agama Buddha, termasuk yang tergolong unik, seperti Batujaya, *San Hyañ Kamahāyānikan*, Borobudur, Muarojambi, Padang Lawas, dan tradisi hidup di Jawa dan Bali. Selanjutnya, artefak, prasasti, berita dalam dan luar negeri lainnya turut menguatkan perkiraan tadi. Tabel 2 di bagian berikut ini memuat garis besar data kronologis transmisi Buddha. Tabel ini tentu masih harus terus disempurnakan.

Tabel data kronologis menyuguhkan pengertian bahwa transmisi tidak berjalan satu arah, melainkan banyak arah, bergerak dari berbagai asal dan menuju ke beraneka tujuan. Jadi, setelah

mulanya berawal dari India, pada periode selanjutnya India bukan lagi satu-satunya sumber asal ajaran, dan Asia Tenggara atau Asia Timur atau wilayah lainnya bukan semata tujuan akhir. Data ini menyodorkan fakta proses penyebaran agama Buddha ke, melalui, dan dari arsipel.

Catatan:

- BP = Bagchi, P. C. *India and China: a thousand years of cultural relations*.
 CD = Chattopadhyaya, Debiprasad. *Atiśa and Tibet*.
 CH = Chou, Hsiang-kuang. *Indo-Chinese Relations: A history of Chinese Buddhism*.
 CG = Ceedès, George. *The Indianized States of Southeast Asia*.
 CJ = Casparis, J. G. de. *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D.*
 CL = Chandra, Lokesh. "Śaiva Version of Sañ Hyani Kamahāyānikan."
 DA = Danasmita, Saleh. *Sewaka Darma, Sanghyang Siksakandang Karesian, Amanat Galunggung*.
 DS = Das, Sarat Chandra. *Contributions of the Religion and History of Tibet*.
 FA = Foucher, A. *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, d'après des textes inédits*.
 GH = Goudriaan, T and C. Hooykaas. *Stuti and Stava*.
 GR = Gunawardana, R. A. L. H. *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*.
 HG = Huiguo. T. 2057.
 KC = Kulottunga-Chola Inscription.
 KI = Kelurak Inscription.
 LL = Lahiri, Latika. *Chinese Monks in India*.
 LR = Li, Rongxi. *Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia; and Lives of Great Monks and Nuns*.
 MI = Mabbett, Ian. "Buddhism in Champa."
 MK = Mizuno, Kogen. *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*.
 NI = Nālandā Inscription.
 PI = Plaosan Inscription.
 PM = Poesponegoro, M. D. *Sejarah Nasional Indonesia II*.
 RC = Rajakesarivarman-Chola Inscription.
 RI = Ratuboko Inscription.
 RN = Ray, Niharranjan. *Sanskerta Buddhism in Burma*.
 SA = Santoso, Soewito. *Sutasoma: A Study in Javanese Wajrayana*.
 SJ = Sundberg, J. "A Buddhist mantra recovered from Ratu Baka plateau; A preliminary study of its implications for Sailendra-era Java."
 SM = Slametmuljana. *Nagarakretagama dan Tafsir Sejarahnya*.
 SS = Slametmuljana. *Sriwidjaja*.
 SV = Stache-Rosen, Valentina. "Gunavarman (367-431): A Comparative Analysis of the Biographies found in the Chinese Triptaka."
 TR = Teeuw, A and S. Robson. *Kuñjarakarna Dharmakathana*.
 WP = Wang, Pachow. "The Voyage of Buddhist Missions to South-East Asia and the Far East."
 WS = Weerasinghe, S. G. M. *A History of the Cultural Relations Between Sri Lanka and China: An Aspect of the Silk Route*.
 YH = Yang, Han-sung. *The Hye-Ch 'o Diary: Memoir of the Pilgrimage to the Five Regions of India*

3. Pokok Ajaran

Upaya memahami Borobudur segera mulai setelah candi ditemukan. Pada tahun 1927 Krom menyebut sudah terbit kira-kira 300 publikasi berhubungan dengan penyelidikan Borobudur (Krom 1927:2.333-351). Menjelang akhir abad ke-20 jumlahnya sudah melebihi angka 500.⁶⁷ Penelitian demi penelitian berusaha mengungkap asal usul candi, makna, dan fungsinya. Tetapi, dari riset-riset ini—terutama yang dari masa setelah pemugaran besar pertama (1907–1911)—tampak semakin jelas bahwa kita tidak punya data historis jelas kecuali tubuh candi itu sendiri. Keadaan ini tidak hanya menghambat usaha memahami Borobudur secara keseluruhan, tetapi juga membawa peneliti ke lebih banyak kontroversi. Perdebatan berkembang sejalan bergulirnya waktu seperti bisa dilihat dari banyak tulisan para cendekiawan mengenai Borobudur.⁶⁸ Di antara pandangan-pandangan yang berkembang dan saling bersilangan itu, sedikitnya ada dua macam persoalan, yakni: tentang hal perguruan

⁶⁷ Jumlah 500 disebut dalam Suleiman 1983:7. Bilangan yang sama dirujuk oleh Alm. Prof. Soekmono dalam Kata Pengantarnya di Kandahjaya 1995:xvi.

⁶⁸ Sintesis perdebatan itu ada di dua konferensi internasional Borobudur: satu di University of Michigan pada tahun 1974 dan lainnya di Kyoto pada tahun 1980. Keduanya diselenggarakan dalam periode ketika Borobudur sedang mengalami pemugaran besar kedua. Pandangan-pandangan bersilangan tentang Borobudur yang disarankan para spesialis terungkap sepenuhnya dan direkam dalam prosiding konferensi: lihat Gómez dan Woodward Jr. 1981, dan Fukushima 1981. Publikasi baru-baru ini tentang Borobudur adalah antara lain Voûte dan Long 2008, Woodward 2009, Gifford 2011, dan Fontein 2012.

dan metodologi yang bertalian dengan pemeriksaan pokok ajaran yang melandasi pembangunan Borobudur. Keduanya patut kita cermati dan telaah lebih saksama. Setelah itu, bab ini akan beralih menunjukkan pentingnya prasasti Kayumwungan dan kitab suci *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* sebagai sumber-sumber terkait erat Borobudur dan bahkan menjadi sumber untuk memahami pokok-pokok ajaran agama Buddha yang melandasi pembangunan candi Borobudur.

3.1. Memperdebatkan Perguruan Pendiri Borobudur

Kajian-kajian yang berupaya mengira konfigurasi Borobudur dan sudah dipublikasi sampai kwartal ketiga abad ke-20 telah diuraikan dan diringkas dengan indah oleh Luis Oscar Gómez dan Hiram W. Woodward, Jr. (1981:1-14). Oleh karena itu, kita tidak perlu lagi mengulanginya di sini. Namun, pada tempatnya bila kita di sini melanjutkannya dengan ringkasan perkembangan baru dan khususnya tentang masalah-masalah yang tumbuh dari jenis kajian ini dan pantas diselidiki lebih lanjut.

Sewaktu Krom berusaha menjelaskan Borobudur, ia boleh dibilang menghapus semua kemungkinan lain, kecuali studi arsitektural van Erp yang membuatnya yakin bahwa Borobudur pada dasarnya adalah sebuah *stūpa* (Krom 1927:1.8). Tetapi, tidak begitu lama setelahnya, alih-alih argumentasi Krom yang begitu saksama, kerangka kerja lain membuat penjelasannya seperti ketinggalan zaman. Pada tahun 1929 Stutterheim menerbitkan *Tjandi Bara-boedoer; Naam, Vorm, Betekenis*. Buku ini hadir dengan perspektif yang sama sekali baru dan dengan ini ia membuat Borobudur berada dalam kerangka kerja baru berdasar konsep-konsep yang diambil dari kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* (Stutterheim 1956:3-90). Dengan

memandang naskah ini sebagai acuan primer buat memperkirakan bentuk Borobudur, ia memisahkan diri dari Krom dengan melihat Borobudur sebagai sebuah *stūpa-prāsāda*, persisnya sebagai sebuah replika *tridhātu*, yakni tiga-alam (*Ibid.*:34-40). Konsep ini dengan cepat diterima di mana-mana begitu diterbitkan. Sejak saat itu orang bisa menemukan konsep ini tercetak di hampir semua publikasi berkaitan dengan Borobudur. Tulisannya memungkinkannya juga berbeda dari Jan Lodewijk Moens (1924:521-580) ketika ia memandang Borobudur sebagai kepunyaan perguruan Vajradhara (Stutterheim 1956:46-47) atau agama Buddha Tantra.

Namun, ada pakar-pakar yang tidak yakin oleh yang disarankan oleh Stutterheim. Mereka meragukan bila Borobudur akan pernah bisa dikaitkan dengan konsep *tridhātu* (Fontein di Fukushima 1981:162-163) dan khususnya dengan agama Buddha Tantra. Moens, yang melukiskan agama Buddha Tantra di arsipel cenderung bernada negatif ikut berperan membentuk keberatan mereka. Artikel Moens membantu Pieter Hendrik Pott menyingkirkan kemungkinan hubungan Borobudur dengan Tantra,⁶⁹ hanya dengan menyatakan bahwa di Borobudur tidak ada indikasi pengaruh prinsip feminin atau demonisasi dewa. Sebagaimana yang dikatakan Pott, argumennya berbunyi sebagai berikut.

Jika kita bertanya-tanya sendiri apakah sekiranya ada perkembangan Tāntra di bangunan seperti Borobudur, maka kita bisa secara yakin menyatakan bahwa di sini tiada pertanda tentangnya; yaitu, bahwa tiada jejak pengaruh prinsip feminin atau pun demonisasi kategori-kategori dewa-dewa tertentu (*Ibid.*:115).

⁶⁹ Pott 1966:104. Patut dicatat bahwa karya ini sendiri dipersembahkan buat Ir. J. L. Moens. Buku ini asalnya dipublikasi dalam bahasa Belanda pada 1946.

Mengikuti jalan berpikir ini, de Casparis pun menyimpulkan bahwa agama Buddha pada masa dinasti Śailendra tidak semestinya dipandang Tantrik, karena ciri-ciri utamanya tidak muncul di dokumen-dokumen yang diperiksanya. Ia menulis sebagai berikut.

Pendahuluan [Bab 3] pada umumnya berhubungan dengan beberapa aspek agama Buddha Çailendra. Pada dasarnya agama Buddha ini nampaknya adalah Mahāyāna „orthodox”, yang bersesuaian dengan tulisan-tulisan belakangan yang disebut-sebut ditulis oleh Maitreyanātha-Asaṅga, seperti misalnya *Mahāyānasūtralaṃkāra*, *Abhisamayālaṃkāra* dan *Uttaratantra*. Mereka ini tidak seharusnya disebut Tāntrik, karena beberapa ciri utama agama Buddha Tāntrik tidak muncul di dalam dokumen-dokumen Çailendra. Kebanyakan fitur-fiturnya, yang sering dipandang Tāntrik, haruslah dijelaskan sebagai sebuah penafsiran sangat khusus atas doktrin-doktrin Asaṅga. Doktrin-doktrin Mahāyana ditafsirkan sebagai aspek lain dari pemujaan leluhur kerajaan, yang membentuk arti tersembunyinya (de Casparis 1950:202).

Studi Fontein atas relief-relief *Gaṇḍavyūha* di Borobudur tiba pada kesimpulan serupa. Ia tidak yakin bila para pengikut Vajradhara membangun Borobudur. Ia berkata bahwa:

Jika kita menganggap bahwa para arsitek rancangan akbar yang melandasi Borobudur tergolong sebuah sekte yang demikian [pengejawantahan Kebijaksanaan Sempurna], sekte jenis apa kiranya itu? Argumen-argumen yang menguntungkan sekte Vajradhara jauh dari meyakinkan. Meskipun Barabudur boleh jadi jatuh ke tangan sekte Vajradhara di belakang hari dalam sejarahnya, karakter monumen ini agaknya tidak memiliki ciri-ciri Tantrik

yang kita harapkan bilamana kaum Vajradhara menjadi pendirinya.⁷⁰

Seakan-akan dipicu oleh rangkaian studi ini, Maria Jacomina Klokke tidak ragu-ragu untuk menjawab tidak terhadap pertanyaannya sendiri apakah sekiranya Borobudur adalah sebuah *maṇḍala* dan karenanya bukan sebuah monumen dari agama Buddha Vajrayāna.⁷¹ Di atas semua argumen ini adalah pandangan David Llewellyn Snellgrove tentang Borobudur sebagai sebuah *stūpa* dengan pola sebuah *maṇḍala*, namun tidak bisa dikaitkan dengan konsep *maṇḍala* dalam pengertian Tantrik, karena—menurut perkiraannya—Borobudur tidak dimaksudkan untuk ritual pengukuhan. Ia menyatakannya sebagai berikut.

Bila dibandingkan, sebuah mandala, sewaktu melambangkan juga kesempurnaan akhir kebuddhaan dan pancarannya ke empat penjuru, terutama dimaksudkan bagi keperluan ritual, entah ditata di suatu landasan atau pada sebuah panggung ditinggikan, sedemikian sehingga mereka yang sudah dipersiapkan untuk ritual bisa dipimpin masuk dari pinggir keliling ke tengah. Dus mandala berkembang menjadi alat tantrik guna merealisasi pencerahan agung di sini dan sekarang di bawah bimbingan seorang guru yang berkualifikasi. Dus meskipun sebuah *stūpa* seperti Borobudur jelas bersesuaian dengan pola sebuah mandala, ia tidak dimaksudkan buat keperluan ritual pengukuhan dan karenanya dalam pengertian tantrik ini ia tidak bisa dipandang sebagai sebuah mandala (Snellgrove 2000:378).

⁷⁰ Fontein 1967:160. Lagi pula, ia juga mengkritik konsep *tridhātu* Stutterheim, dengan berkata bahwa konsep ini tidak cocok dengan arsitektur. Lihat, tanggapannya dalam “Discussion 7” di Fukushima 1981:145.

⁷¹ Klokke 1995:191-219. Fontein (2013) mendukung dan mengulangi pandangannya tentang Borobudur sebagai candi agama Buddha Avatamsaka.

Lepas dari upaya-upaya menolak kaitan Borobudur dengan pola sebuah *maṇḍala* atau agama Buddha Vajrayāna, sekelompok cendekiawan lainnya melanjutkan kajian mereka dengan pandangan bahwa Borobudur pada dasarnya dibangun mengikuti model sebuah *maṇḍala*. Sebagai contoh, dalam serangkaian artikelnya Lokesh Chandra mendesak bahwa Borobudur adalah bukan lain daripada sebuah *vajradhātu-maṇḍala* (Chandra 1995:39-94). John Cooper Huntington (Huntington 1994:133-153) pun mengusulkan agar Borobudur dipandang sebagai sebuah *maṇḍala*. Usulan-usulan ini sejalan dengan suara-suara dari sisi Jepang. Misalnya, Omura Segai,⁷² Shoun Toganoo,⁷³ dan belakangan Kazuko Ishii (1991:151-164), semuanya memberi usul yang kurang lebih serupa.

Namun, bila kita periksa topik yang didebat panas ini secara terinci, kita segera menyadari bahwa di situ ada banyak anggapan yang melandasi kedua usulan berseberangan tersebut yang patut dipertanyakan. Sebagai contoh, ketika Fontein menyimpulkan bahwa Borobudur tidak mungkin milik perguruan Tantrik karena ia tidak memperlihatkan ciri-ciri Tantrik, kita bisa bertanya-tanya apakah argumennya sah. Misalnya, kita dapati bahwa di situ ada serangkaian peniadaan pengaruh Tantrik di situs Borobudur melalui tulisan-tulisan Pott dan de Casparis, yang disebabkan oleh studi Moens. Dan, dari studi Moens, kita tahu bahwa penelitiannya pada hakekatnya bertalian dengan perguruan Śiva-Buddha dalam periode Singhasari, yakni abad ke-12 hingga ke-14. Dengan kata lain, dengan mengawalinya dari studi Moens, Pott, Casparis, dan

⁷² Segai 1995: 95-96. Artikel ini adalah terjemahan dari tulisan yang terbit tahun 1924 dan karenanya terbilang pertama yang memandang Borobudur sebagai *maṇḍala*.

⁷³ Toganoo 1982:461-489. Ia bersiteguh bahwa Borobudur adalah sebuah *maṇḍala* Samantabhadra-Vajrasattva.

Fontein telah memproyeksi balik situasi periode Singhasari dan membuatnya berlaku bagi pengkajian konfigurasi Borobudur. Lepas dari kebenaran kesimpulan Moens, cara mereka tiba ke kesimpulan itu sendiri patut dipertanyakan. Pada prinsipnya cara itu adalah sebuah extrapolasi dan kemungkinan besar tidak dapat dibenarkan. Dengan menggunakan pendekatan berbeda, pertanyaan serupa pernah diajukan oleh Zoetmulder sebelumnya ketika ia menyoal kesahihan studi Moens (Zoetmulder di Soedjatmoko 1965:331-343).

Di pihak lain, ketika Lokesh Chandra menyimpulkan bahwa Borobudur menampilkan sebuah *vajradhātu-maṇḍala* dari perguruan Vajrayāna, ia berpendapat bahwa itu mestilah demikian karena pengganda-duaan 504 arca Buddha di Borobudur dapat disamakan dengan lambang seribu buddha di dalam vajradhātu maṇḍala. Tetapi ia tidak menjelaskan mengapa bilangan 504 tersebut harus dilipatgandakan.

Ketegangan di antara mereka yang mempertahankan Borobudur sebagai sebuah *stūpa* atau sebuah maṇḍala berujung pada pertanyaan perguruan mana yang bertanggungjawab bagi pembangunannya. Krom menunjukkan bahwa agama Buddha Borobudur adalah aliran yang dipengaruhi oleh perguruan Yogācāra (Krom 1927:2.281-332). Bagi Stutterheim, yang mempengaruhinya adalah Vajradhara (Stutterheim 1956:46-47). Buat de Casparis, Mahāyāna ortodoks (1950:202). Bagi Fontein, perguruan Avatamsaka (1967:147-174). Buat Lokesh Chandra atau Kazuko Ishii, Vajrayāna atau Mantrayāna (Chandra 1995:39-94; Ishii 1991:151-164). Daftar ini masih bisa tumbuh. Jan Jetso Boeles di pihak lain, misalnya, menyarankan *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* sebagai naskah yang berada di balik konstruksi Borobudur (Boeles 1985:65).

Alasan di belakang setiap kesimpulan yang disebut barusan amat beragam, tetapi pada umumnya pertanyaan dan daftar itu sendiri adalah yang memicu penelitian ini untuk bertanya apakah kita dalam kenyataannya telah merumuskan pertanyaan yang benar, dan jika ya apakah kesimpulan yang ditarik daripadanya juga bisa dibenarkan? Di sini, buat keperluan pemeriksaan ini, mari kita telusuri kesimpulan Fontein, yang mempertahankan kemasyhuran *Gaṇḍavyūha-sūtra*. Borobudur, dalam pandangan Fontein, adalah produk perguruan Avataṃsaka.⁷⁴

Kalau analisa Fontein diamati, kita dapati bahwa, seperti disebut di muka, ia pertama-tama menghapus pengaruh agama Buddha Vajradhara. Lalu, ia melanjutkan dengan penjelasan yang memperlihatkan bahwa proporsi jumlah relief-relief *Gaṇḍavyūha* adalah jauh lebih besar daripada relief-relief yang menampilkan kitab-kitab lainnya. Berdasarkan kenyataan ini, ia berargumentasi bahwa *Gaṇḍavyūha-sūtra* haruslah memainkan peran penting. Sebagai akibatnya, sebab *Gaṇḍavyūha-sūtra* adalah naskah yang begitu penting buat perguruan Avataṃsaka, maka ia mestilah merupakan perguruan yang bertanggungjawab atas pembangunan Borobudur (Fontein 1967:161).

Rangkaian argumennya kelihatannya sangat logis. Tetapi bila kita simak dasar-dasar pikirannya secara saksama, keraguan segera muncul. Seperti dibahas sebelumnya, kita tidak begitu yakin jika kita bisa menyisihkan pengaruh agama Buddha Vajradhara begitu saja hanya dengan mengekstrapolasi dan menerapkan situasi agama Buddha Jawa yang lima hingga enam abad lebih belakang dari Borobudur. Kita juga tidak begitu yakin jika proporsi relief

⁷⁴ Setelah disertainya (Fontein 1967), Fontein malah mengagulkan artikel Klokke (1995) dalam tulisan-tulisan berikutnya (Fontein 2012, 2015). Ia terus bersikukuh bahwa Borobudur adalah candi perguruan Avataṃsaka.

yang dipasang di Borobudur adalah ukuran yang mencerminkan kecondongan para pendiri terhadap perguruan agama Buddha tertentu. Lebih lanjut, bagaimana kita bisa begitu yakin bahwa para pendiri berpikir dalam kerangka perguruan agama Buddha tertentu sewaktu mereka membangun Borobudur? Dan, sekalipun relief-relief Gaṇḍavyūha betul-betul penting dalam benak para pendiri, bagaimana kita bisa begitu pasti bahwa kepentingannya itu disebabkan oleh kaitan naskah ini dengan perguruan Avatamsaka tinimbang hal selainnya? Patut kita camkan pula bahwa konsep perguruan Avatamsaka dikenal dan diakui di Asia Timur (di Cina: Huayan, di Jepang: Kegon, di Korea: Hwaōm, di Vietnam: Hoa Nghiễm), tetapi betulkah umat di zaman Borobudur didirikan juga mengenal perguruan Avatamsaka? Pertanyaan serupa bisa diajukan terhadap berbagai jenis nama perguruan lainnya yang diklaim melatarbelakangi pendirian Borobudur. Bila kita tak bisa menyodorkan bukti untuk mendukung premis-premis yang dipertanyakan di sini, pernyataan-pernyataan demikian mestilah dipandang sekadar spekulasi. Minimal, dasar-dasar pikiran demikian kemungkinan dipengaruhi oleh cara orang berpikir dalam hubungannya dengan pembagian agama Buddha ke dalam berbagai perguruan yang terpisah.

Ditinjau dari perspektif yang lebih luas, kita dapat menemukan contoh lain dari pemikiran terkotak-kotak ini, yakni: pembagian yang menyesatkan menjadi aliran Buddha Utara dan Selatan. Meski sudah kadaluarsa, kategori ini masih menemui jalan masuk ke publikasi Buddha kini.⁷⁵ Untuk pengkajian Borobudur, khususnya bilamana

⁷⁵ Nakamura 2000:260. Harvey 2000:6-7, ff. Di sini Prof. Harvey menambah dua kategori baru: Agama Buddha Timur dan Agama Buddha Barat. Dalam kategori-kategori ini yang berdasar pada geografi dan bentuk agama Buddha, tiada pertimbangan serius bagi agama Buddha yang berkembang di arsipel.

kita memandang hubungan Borobudur dengan agama Buddha Mahāyāna, kategori yang barusan disebut otomatis dengan tegas tidak mengindahkan sungguh-sungguh keberadaan Borobudur yang berlokasi di bumi bagian selatan tetapi sangat jelas tidak berpola aliran Buddha Selatan.

Pola pikir ini juga diterapkan pada skema penyebaran agama Buddha dari India ke berbagai bagian dunia. Sudah umum diketahui bahwa agama Buddha menyebar tidak hanya melalui Jalan Sutra, melainkan juga melalui jalur laut. Sewaktu menimbang jalur laut, kita tahu bahwa kepulauan Asia Tenggara terletak mencolok di tengahnya. Tetapi, bagaimana wilayah ini memainkan perannya dalam sejarah agama Buddha tidak seluruhnya jelas, meskipun ketika kajian-kajian atas topik ini diperiksa, segera kita sadari bahwa Indianisasi telah secara umum dipandang sebagai kerangka kerja bagi proses penyebaran agama Buddha dari India ke bagian dunia selebihnya. Sehubungan dengan transmisi Buddha jalur laut, khususnya selama masa periode pertengahan ketika terjadi ledakan kegiatan ziarah, India acapkali dipandang sebagai sumber atau donor dan Timur Jauh sebagai tujuan atau resipien. Tempat-tempat lain di antara kedua wilayah ini cuma dipandang sebagai titik-titik transit di alur perjalanan panjang ini.⁷⁶ Tetapi, jika demikian halnya, lalu bagaimana kita bisa menerangkan keberadaan Borobudur, yang terletak bukan di Timur Jauh, melainkan di Jawa Tengah. Lalu, seperti sudah dibahas panjang lebar di Bab 2 tentang Transmisi Jalur Laut, konsep melulu India menjadi donor dan selainnya resipien adalah konsep menyesatkan.

Contoh-contoh ini mengingatkan kita seberapa banyak pemikiranterkutubtelahmempengaruhikajianagamaBuddhadantelah

⁷⁶ Mitchell (2002:89) mengikuti kerangka kerja semacam ini ketika ia memperlihatkan bagaimana agama Buddha menyebar sepanjang jalur laut.

membawa akibat tidak menguntungkan khususnya buat pengkajian Borobudur. Cara berpikir ini tidak turut memperhitungkan proses yang memungkinkan Borobudur hadir dan menampilkan berbagai fitur Buddha, meskipun terletak di Jawa Tengah dan di belahan bumi selatan. Dalam penelitian ini, analisis barusan memperlihatkan dengan jelas bahwa di sini kita berhadapan dengan persoalan menjelaskan proses yang membuat Jawa Tengah menerima agama Buddha dan memungkinkan orang Jawa membangun Borobudur. Untuk memecahkan persoalan ini, Damais, misalnya, mengusulkan agar kita mencari data yang relevan dari berbagai sumber dan bahasa untuk merekonstruksi sejarahnya (Damais di Soedjatmoko 1965: 24-35), dalam hal ini, dalam kaitannya dengan Jawa Tengah. Dengan cara yang sama, Damais juga berpendapat bahwa penyebab dalam persoalan rekonstruksi ini adalah belum tentu sumber-sumbernya (*Ibid.*:30-32). Sambil mempertimbangkan dokumen-dokumen yang ada, ia menunjukkan bahwa di beberapa kasus kajian-kajiannya sendiri tidak sepenuhnya memanfaatkan sumber-sumber primer yang ada di tangan. Untuk alasan ini, ia berharap bisa melihat studi-studi yang memberi kesempatan dokumen-dokumen yang dipakai agar berbicara sendiri.

3.2. Metodologi Penelitian

Snellgrove dalam publikasinya baru-baru ini memberi sedikitnya dua saran dalam kaitannya dengan Borobudur (Snellgrove 2000:377-378). Yang pertama tentang isi *stūpa* induk, ia berpendapat bahwa “...nampaknya mungkin bahwa pusat dari keseluruhan struktur ini tetap kosong, ...” (*Ibid.*:378). Namun, siapa pun yang mempunyai akses ke studi-studi Borobudur yang duluan akan segera mengenali bahwa saran ini bukan barang baru sama sekali. Setelah

melalui perdebatan panjang, pandangan semacam ini pada dasarnya adalah salah satu alasan yang memaksa van Erp pada akhirnya meletakkan arca, yang sering disebut sebagai arca Buddha belum selesai, di pinggir Borobudur ketika ia selesai melakukan restorasi pertama pada tahun 1911 (Krom 1927:2.159-164).

Namun, kalau kita kesampingkan isu ini sejenak, hal yang lebih gawat barangkali adalah kenyataan bahwa usul ini sama sekali mengabaikan sebuah kajian penting yang dulu sudah dikerjakan oleh Soekmono. Dalam penelitiannya, Soekmono telah memberi pembuktian yang saksama dan meyakinkan untuk menunjukkan kebalikannya.⁷⁷ Orang tentu saja boleh memandang pengabaian ini sebagai sesuatu yang bisa dimaklumi, sebab makalah Soekmono barangkali tidak begitu mudah dijangkau oleh Snellgrove.⁷⁸ Tetapi saran Snellgrove kemungkinan tetap saja tidak sah. Dengan cara yang sama hal ini membawa orang bertanya-tanya sekiranya saran-sarannya yang lain juga mengandung pola inferensial serupa.

Dalam kenyataannya, saran Snellgrove yang kedua nampaknya menunjukkan kelalaian yang sama. Di sini ia menyarankan bahwa konfigurasi *stūpa* induk di Borobudur dan 16 *stūpa* yang mengitarinya boleh jadi dipicu oleh *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (Snellgrove 2000:377-378). Di sini, lepas dari kesahihannya, lagi-lagi kita dapati tidak ada petunjuk apa pun dalam mengajukan saran ini ia menyadari akan adanya sebuah studi sebelumnya yang dikerjakan oleh Boeles, yang mengusulkan jawaban yang persis sama (Boeles 1985).

⁷⁷ Soekmono 1993-1994:7-21. Makalah ini belakangan diterjemahkan dan diterbitkan dalam sebuah festschrift untuk Prof. de Casparis. Lihat, Soekmono di Marijke Klokke and Karel R. van Kooij (2001):475-485.

⁷⁸ Ketakterjangkauan sudah dicatat dengan baik oleh Fontein di Fukushima 1981:157. Jadi, ketika ketakterjangkauan jadi masalah, seseorang mungkin boleh dimaafkan. Tetapi, hal serius muncul ketika mengabaikan studi-studi sebelumnya saran yang dihasilkan nampak seakan-akan sebuah solusi baru sedang ditawarkan.

Di pihak lain, bahkan ketika sebuah riset diselenggarakan secara berhati-hati, August Johan Bernet Kempers menunjukkan bahwa banyak teori-teorinya saling bertentangan (Bernet Kempers 1981:145). Dan, di sini, sangatlah penting untuk dicatat bahwa teori-teori yang saling bertentangan ini kadapatan bukan hanya dalam kaitannya dengan objeknya melainkan juga dengan caranya mempelajari objek tadi. Penyimpangan demikian muncul ketika Fontein membandingkan apa yang disebutnya sebagai pendekatan eklektik yang digunakan oleh Paul Mus dan pendekatan perbandingan tekstual-visual yang digunakan oleh Sylvain Lévi dan Frederik David Kan (Frits) Bosch (Fontein 1967: 147, 159, 173). Di sini, sambil menyetujui Mus, Fontein secara umum lebih suka untuk menerapkan pendekatan eklektik untuk tiba pada penafsiran yang lebih umum tentang Borobudur, atau kebalikannya ia menyatakan bahwa pendekatan selainnya hanya akan membimbing kita ke kawasan hipotesis dan spekulasi (*Ibid.*:173). Persoalan metodologi ini dengan sendirinya bisa dimaklumi sepenuhnya, karena jika soal yang sedang dicermati tidak didekati secara benar, bagaimana orang bisa memperoleh hasil yang sah dan yang diperlukan? Kendati pun demikian, tidak ada petunjuk yang tegas dan lugas bahwasanya yang disebut pendekatan eklektik ini pernah diuraikan dengan jelas atau bahwasanya pendekatan ini terbukti sukses menghasilkan penafsiran yang lebih umum tentang Borobudur.

Pada 1960-an, de Casparis melihat situasi ini dari sudut yang berbeda. Ia secara singkat menunjukkan bahwa, meski ada banyak keterangan detail, kita kekurangan pemahaman Borobudur secara menyeluruh.⁷⁹ Dus, pernyataan ini mengingatkan kita bahwa kita sedang berhadapan dengan persoalan serius dalam mengkaji

⁷⁹ de Casparis di entri "Barabudur" dalam Malalasekera 1968:Vol. II, Fasc. 4:548.

Borobudur. Tanpa pemahaman Borobudur secara menyeluruh, mudah dipahami bahwa teori apa pun yang berkait dengan arti dan fungsi Borobudur juga akan hanya memimpin kita ke lebih banyak spekulasi. Tetapi, lagi-lagi, setelah peringatan de Casparis diterbitkan, tidak ada indikasi bahwa kajian-kajian atas Borobudur turut mempertimbangkan pesannya secara serius agar bisa meraih pengertian tentang Borobudur yang komprehensif.

Dalam dunia ilmiah perbedaan pendapat adalah sehat dan lumrah bila mereka membimbing kita ke peningkatan pemahaman akan hal yang dipelajari. Tetapi bila kita periksa hal munculnya dan berkembangnya perbedaan ini dalam kajian Borobudur, hasilnya tidak membesarkan hati. Kita temukan indikasi-indikasi menguatirkan yang membangkitkan lebih banyak pertanyaan penting tentang bagaimana proses-proses kajian Borobudur dilaksanakan. Dari sini jelas kelihatan bahwa tak seorang pun perlu merasa heran bila pengetahuan tentang Borobudur membingungkan. Setidaknya, setelah dua abad penemuan kembali Borobudur orang mestinya bisa menyadari bahwa kata misteri yang melekat pada kajian Borobudur⁸⁰ boleh jadi lebih mengungkap keputusasaan daripada ketakjuban.

Sampai sebelum dituangkannya tulisan ini saya belum memperoleh jawaban tegas mengenai persoalan dasar Borobudur: belum ada keterangan atau konsensus tentang apa Borobudur itu, mengapa ia dibangun, atau bahkan arti namanya. Dengan demikian, meski kajian Borobudur sudah punya sejarah panjang, belum ada indikasi yang menunjukkan kita semakin dekat meraih tujuan memahami monumen ini secara lebih baik. Sebaliknya, terlepas dari

⁸⁰ Bernet Kempers 1976 (yang adalah terjemahan Inggris dari *Borobudur: Mysteriegebeuren in steen, verval en restauratie, Oudjavaans volksleven*, 1974); Miksic 1999.

begitu banyaknya upaya ilmiah, kajian Borobudur sebelum ini telah membangkitkan lebih banyak komplikasi daripada jawaban. Pada titik ini, ketika pengetahuan tentang Borobudur dan pendekatan yang mengarah ke pencapaian pengetahuan itu nampaknya masih berubah-ubah, kita bukan hanya dibimbing ke dilema sangat rumit, tetapi juga ke upaya lebih keras untuk menemukan cara terbaik keluar dari keadaan serba sulit ini. Sementara dukungan tegas ke penafsiran tertentu masih harus ditemukan, keadaan di pengkajian secara keseluruhan mengundang kita untuk bersungguh-sungguh merenung kembali beberapa isu yang tak kunjung terpecahkan. Bukan hanya himpunan data, anggapan, penarikan kesimpulan tak meyakinkan yang secara sengaja maupun tidak sudah merasuk ke proses penyelidikan, tetapi dalam kenyataannya mereka juga sudah mempunyai kehidupan sendiri dan menyebabkan misinformasi lebih lanjut, sehingga pada gilirannya semua ini hanya mempertebal selaput kekaburan alih-alih memperbaiki pengetahuan kita tentang Borobudur.

Untuk alasan ini, daripada mengarang-ngarang atau mengandalkan proyeksi sendiri, kita seharusnya lebih memperhatikan data aktual yang tersedia di tangan. Bukti-buktinya bisa jadi *in situ*, di bahan-bahan sezaman, atau yang bertalian. Tambahan pula, sejak awal kita perlu diingatkan bahwa Borobudur tidak lahir dari kehampaan. Ia tidak dibangun secara simplistik, sembarang, melainkan secara sistematis dan dengan gaya selaras dan seimbang. Berpikir sebaliknya tentulah meremehkan kepelikan dan keagungan Borobudur itu sendiri. Jadi, hendaknya anggapannya adalah: candi ini mestinya sudah dirancang oleh arsitek-arsitek berkepiawaian hebat. Mereka telah menggubahnya melalui konsep layak dan sebuah pola megah, yang pada gilirannya mengatur proses

konstruksinya. Sejalan dengan alur pemikiran ini, masih terbuka kemungkinan kita akan mampu menangkap maknanya jika kita bisa mengungkap gagasan yang melandasi penciptaan Borobudur yang mendorong dan mengilhami para sponsor, arsitek, dan pengguna pada masa itu. Alih-alih secara semena-mena memproyeksikan gagasan kita sendiri ke Borobudur, kita seharusnya memberi kesempatan kepada Borobudur dan bukti-bukti terkaitnya untuk menyingkap informasi mereka sendiri buat kita. Menggantungkan diri pada imajinasi kita masing-masing daripada data Borobudur sendiri akan hanya menyesatkan kita, alih-alih menolong kita memahami candi ini secara tepat.

Dengan demikian, pendekatan yang lebih membuahkan adalah pertama-tama memahami faktor-faktor yang membuat orang Jawa mampu membangun candi di situs tersebut. Ini bisa dilakukan dengan memeriksa peristiwa-peristiwa terkait di sekitar masa pembangunan Borobudur (lihat Bab 2).⁸¹ Lalu, bila semua bukti tersedia diperbolehkan menampakkan informasi tersembunyinya, besar kemungkinannya kita bisa lebih dekat ke pengungkapan bagan yang dimaksudkan. Malah, sekalipun ini bukan tugas gampang, pendekatan yang lebih menjanjikan adalah bila kita mampu merekayasa balik keseluruhan candi, sehingga kita bisa bukan hanya menangkap pengetahuan dan keterampilan para arsitek, tetapi terlebih penting lagi adalah memahami konsep-konsep dasar yang mengilhami pendirian candi ini. Dengan menuruti pendekatan ini, kajian ini akan meninjau kembali sejumlah aspek penting Borobudur yang acapkali diremehkan, padahal sangat berguna untuk memahami candi ini.

⁸¹ Kajian-kajian yang meninjau kembali pentingnya transmisi maritim agama Buddha dan peran sangat penting Asia Tenggara untuk dunia agama Buddha ada di Kandahjaya 2004, 2016, dan Acri 2018a, 2018b.

Dalam konteks tersebut, tulisan berikut ini membahas dua sumber penting untuk memahami pokok ajaran agama Buddha yang melandasi pembangunan Borobudur, yaitu: prasasti Kayumwungan, dan kitab suci *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*.

3.3. Prasasti Kayumwungan

Sudah disebut di depan bahwa de Casparis memanfaatkan penetapan waktu pendirian Borobudur untuk mengkaji data epigrafis yang berasal dari periode dinasti Śailendra (de Casparis 1950:134-192). Bersandar pada khususnya prasasti Kayumwungan dan Tri Tepusan, yang masing-masing bertarikh 824 dan 842,⁸² de Casparis menghasilkan serangkaian kesimpulan mengesankan; bahwa Borobudur, bahkan seluruh triad Mendut-Pawon-Borobudur, dibangun oleh Raja Samaratuṅga yang disebut dalam prasasti Kayumwungan dan bahwa namanya diturunkan dari *bhūmisambhāra-bhūdara*. Kesimpulan ini memberinya kesempatan meletakkan batas atas 824 sebagai tahun terakhir konstruksi Borobudur.

Seperti sudah disebut di depan, banyak pakar utama waktu itu menolak keras kesimpulan de Casparis. Poerbatjaraka, contohnya, menyatakan nama Veṇuvana yang disebut dalam prasasti Kayumwungan tidak bisa diidentifikasi sebagai candi Mendut. Alih-alih, ia berpendapat bahwa nama itu seharusnya dikaitkan dengan candi Ngawen, karena Veṇuvana berarti hutan bambu dan nama Ngawen yang berbahasa Jawa itu pada dasarnya mengacu ke arti ini (Poesponegoro and Notosusanto 1984:113-114). Soekmono juga meragukan kesimpulan de Casparis. Mengikuti kajiannya sendiri, ia tidak menemukan cukup bukti untuk membuktikan bahwa Raja Indra pernah dimakamkan di Candi Pawon (Soekmono 1974:180-

⁸² Dalam karya-karya terdahulu, nama kedua prasasti ini berturut-turut adalah Karangtengah dan Kahulunan.

181). Penolakan lain, kali ini amat keras, datang dari Damais. Ia menampik berbagai analisa epigrafis de Casparis atas prasasti Kayumwungan dan Tri Tepusan dan oleh sebab itu membuat hubungan antara prasasti-prasasti ini dengan Borobudur sepenuhnya meragukan (Damais 1968: 295-521).

Setelah mendapat pukulan keras, de Casparis agaknya berubah arah. Dalam makalah selanjutnya, yang dibacakan dalam konperensi yang khusus dirancang untuk membahas makna Borobudur, de Casparis nampaknya membuang prasasti Kayumwungan waktu menafsirkan Borobudur. Alih-alih, ia bergeser ke kombinasi prasasti Ratuboko dan Tri Tepusan untuk mencekal gagasan Mus yang berdasar pada konsep *stūpa-prāsāda* untuk pada akhirnya tiba pada gagasan tentang tabiat ganda Borobudur.⁸³ Tetapi tanpa sepengetahuannya, de Casparis tergelincir ke landasan licin lainnya, sedikitnya ke landasan yang tidak jauh lebih baik daripada yang sebelumnya, karena tanpa disadarinya pada sekitar 1960 Mus sendiri telah secara dramatis berubah pikiran mengenai pandangannya atas Borobudur (Soekmono di Fukushima 1981:132).

Akibat kritik-kritik di atas, kita punya dua pilihan. Kita boleh mencoba menemukan bahan-bahan bukti baru, atau merogoh dan memeriksa lagi bahan yang sudah kita miliki. Untuk menentukan pilihan terbaik di antara keduanya, kita harus memahami dulu duduk persoalan-persoalan sebenarnya yang berada di balik debat yang barusan diuraikan. Berikut ini saya akan secara spesifik meninjau kembali kajian-kajian atas prasasti Kayumwungan dan hubungannya dengan Borobudur.

Ketika de Casparis memulai studi tentang prasasti Kayumwungan pada 1950, ia adalah orang pertama yang mengkaji

⁸³ Konsep *stūpa-prāsāda* itu sendiri sudah dikemukakan sebelumnya oleh W. F. Stutterheim 1956:3-90.

prasasti ini secara saksama dan menerjemahkan selengkapnya. Tetapi, lepas dari kerja pionirnya, Damais mempertanyakan dan tak bersependapat dengannya dalam banyak hal.

Damais, misalnya, mencermati cara de Casparis memilah dan menganalisa sebuah fragmen kata *-matara*, yang dipetik dari baris kedua sajak 1 di prasasti Kayumwungan (Damais 1968:412-413). Potongan kata ini adalah sebagian dari frase terpenggal – *matarahitottuṅgaśailasthaśūro*. Bagian awal dari frase ini tidak diketahui, karena ia hilang bersama pecahan batu prasasti yang hingga sekarang masih belum ditemukan (Gambar 2 memperlihatkan pecahan batu prasasti Kayumwungan yang terlestarikan bagi kita). De Casparis memilah dan membaca kata gabungan ini sebagai *-matara hita uttuṅga śailastha śūro*, dan menerjemahkannya sebagai “pahlawan yang tinggal di gunung tinggi yang berlokasi di *-matara*”⁸⁴. Dus, ia jelas memandang *matara* sebagai sebuah kata penuh dan karenanya mengidentifikasinya sebagai toponim Mataram. Dengan kata lain, dengan menyandarkan dirinya pada prasasti lainnya yang dikenal sebagai Mantyaśih I, de Casparis menafsirkan *matara* sebagai toponim kerajaan Raja Sañjaya, yang terletak di wilayah Kedu (*Ibid.*:178). Di sini, Damais melihat sedikitnya ada dua persoalan filologis, karena toponim itu secara ortografis ditulis sebagai Matarām. Damais berpendapat bahwa, meskipun penggunaan huruf ā panjang untuk alasan metrik boleh jadi tidak menimbulkan penolakan serius bila ia ditulis dengan huruf a pendek, ketiadaan huruf akhir m sungguh membuat masalah. Jadi, meskipun de Casparis sudah terlebih dulu mempertahankan diri dengan menampilkan toponim kālāsa sebagai contoh untuk menunjukkan bahwa huruf m bisa diabaikan, Damais memandang argumennya

⁸⁴ de Casparis (1950:177): ‘een „held” (çūra), die zich op een hoge berg bevindt, geplaatst in *-matara*.’

tidak membawa nilai apa pun.⁸⁵ Untuk membuktikan pendapatnya, Damais memilih kata *tarum*, yang tidak pernah menjadi *taru*, tetapi malah *tāruma*. Dengan cara ini, Damais sepenuhnya memotong proposisi de Casparis dalam mencoba menghubungkan prasasti Kayumwungan dengan topografi Kedu, tempat Borobudur berada.

Himansu Bhusan Sarkar (1971:64-75) dan Chandra (1995:226-230) pun, menemukan terjemahan dan tafsiran de Casparis atas prasasti Kayumwungan bermasalah. Dua pakar ini menyajikan tambahan dua terjemahan Inggris untuk tulisan Sanskerta pada prasasti ini. Sebagian terjemahan Sarkar adalah terjemahan ulang dari terjemahan Belanda de Casparis dan sebagian lagi terdiri dari tambahan dan koreksinya sendiri. Terjemahan Chandra mestinya adalah sebuah upaya untuk memperbaiki kedua terjemahan sebelumnya. Menimbang bahwa sajak-sajak Sanskerta dalam prasasti ini sudah ditangani beberapa kali, orang berharap bahwa kita akan memperoleh tambahan kejelasan atas hal-hal yang ingin disampaikan di situ. Tetapi, malangnya, kebalikan dari harapan ini, tiga terjemahan tersebut tidak sependapat satu dengan lainnya. Sebagai contoh tentang perbedaan mereka, marilah kita ambil, misalnya, frase *adhara mahīyān* dari baris pertama sajak 8 (lihat bagian 3.3.1 untuk sajak selengkapnya). Pada mulanya, de Casparis menerjemahkannya menjadi ‘lebih bawah tetapi lebih kuat’ (1950:46: ‘lager, doch machtiger’). Lalu, Sarkar mengubahnya menjadi ‘memiliki kesaktian (besar)’. Akhirnya, Chandra menerjemahkannya sebagai ‘dukungan besar’. Di sini, sambil mengamati terjemahan de Casparis, kita tak bisa mengerti secara sintaksis mengapa frase sederhana ini memperoleh sisipan ‘tetapi’ di antara ‘lebih bawah’

⁸⁵ Damais (1968:412): ‘Une fois de plus, dans sa hâte de tout prouver, De C. [Casparis] emploie un argument sans aucune valeur se rapportant à un cas complètement différent.’

dan ‘lebih kuat’. Kita tidak bisa memahami pula bagaimana caranya Sarkar atau Chandra tiba pada tafsiran mereka.

Jika kita bahkan tidak bisa bersependapat pada rincian terjemahannya, bagaimana kita bisa mengklaim bahwa kita mengerti artinya? Jika kita tidak bisa menerjemahkan prasasti ini dengan betul, kemungkinan besar prasasti ini telah disalahpahami sejak ia pertama kali dipelajari. Jika informasi dan arti yang direkam dalam prasasti ini telah disalahtafsirkan, orang pasti akan bertanya-tanya bagaimana sesungguhnya prasasti ini bisa dipertautkan dengan Borobudur, apalagi tanggal, pendiri, banyaknya bangunan, namanya, atau kesimpulan lainnya. Dus, yang paling utama kita butuhkan sekarang adalah terjemahan lebih akurat dari tulisan Sanskerta pada prasasti Kayumwungan. Hanya setelah memperoleh terjemahan yang lebih bisa diandalkan barulah kita mampu mengajukan alasan mengena atas sebuah penafsiran.

Sampai di sini, sebelum terjemahan baru prasasti Kayumwungan saya sajikan di bagian berikut, ada baiknya saya sampaikan bahwa setelah terjemahan baru prasasti Kayumwungan saya selesaikan pada tahun 2004, Jeffrey Roger Sundberg dan Mark Edwin Long beberapa kali menyurati saya, dan Long malah akhirnya menerbitkan terjemahannya sendiri (2014) atas prasasti Kayumwungan. Korespondensi mereka ini pada dasarnya secara gigih berniat mengingatkan saya tentang persoalan mengaitkan prasasti Kayumwungan dengan Borobudur yang sudah dihipotesiskan oleh de Casparis (Gómez and Woodward Jr. 1981:60–63) dan saya sendiri (2004:256–57, 2009:13). Soalnya (yang sebenarnya masih terus diperdebatkan) adalah letak asal (*provenance*) prasasti ini, yang menurut Long (2014:177) jauh dari lokasi Borobudur.

Namun demikian, walaupun dalam kasus-kasus tertentu hal letak asal ini membantu kita memahami konteks, dalam kasus-kasus lainnya tidaklah selalu demikian. Menurut hemat saya, kita hendaknya tidak selalu harus bergantung melulu kepada hal letak asal ini untuk menerangkan kejadian-kejadian yang terjadi lebih dari seribu tahun lalu, sebab prasasti kuno sering juga ditemukan di lokasi yang jauh dari tempat asalnya. Contohnya adalah kasus ‘batu Kalkuta’ atau prasasti Pucangan, yang dikirim ke India oleh Raffles, yang kalau mengikuti lokasi akhirnya di Kalkuta berada jauh sekali dari tempat peristiwa yang dijelaskan prasasti Pucangan. Khusus untuk prasasti ini kita harus bersyukur kita tahu tentang yang terjadi yang membuatnya berada di Kalkuta. Dalam banyak kasus lain, kita kebanyakannya tak punya kesempatan mengetahui sedetil itu. Lebih daripada itu, ada baiknya kita juga menyadari bahwa arkeologi di Jawa mengenal konsep yang memperkenankan tanah *sīma* berjauhan letaknya dari candinya, dan *sīma* demikian disebut *añśa* (Poesponegoro dan Notosusanto 1984:114).

Kendati demikian, yang bahkan jauh lebih penting untuk ditekankan di sini adalah bahwasanya prasasti Kayumwungan, terlepas dari letak asalnya, dengan jelas ikut ambil bagian dalam gugus ajaran agama Buddha yang lazim dikenal di Jawa selama periode pemerintahan Śailendra di abad ke-8 dan awal abad ke-9 dan tercermin di Borobudur. Lalu, karena beban membuktikan bahwa prasasti Kayumwungan bertalian dengan candi Buddha lainnya ada di pundak Sundberg dan Long, maka dalam ketiadaan argumen yang meyakinkan saya lebih suka memilih mempertahankan intuisi de Casparis karena pandangannya membimbing kita ke arah konteks dan pesan ajaran agama Buddha di prasasti ini yang sejalan dengan bentuk agama Buddha yang dianut oleh para pembangun Borobudur.

Catatan lainnya yang perlu saya tambahkan di sini adalah mengenai dua perubahan penting di sajak 1 dan sajak 8 terjemahan baru prasasti Kayumwungan yang akhirnya berani saya pastikan setelah melewati banyak fase penelitian Borobudur. Pada tahun 2004, saya mengalami kesulitan menerjemahkan frase *sajjīvāparasmāraṅalam akhila*, tetapi sekarang saya pastikan bahwa ungkapan ini atau bahkan keseluruhan sajak 1 rupanya merupakan parafrase atas bait tentang *ādibuddha* di kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Serupa dengan itu adalah ungkapan *iha grāme* di sajak 8 yang sering diartikan secara baku sebagai ‘di desa ini.’ Tetapi, lagi-lagi berkat kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, bisa saya pastikan bahwa ungkapan ini berarti ‘kerumunan.’ Implikasi dari perbedaan ini berakibat sangat besar dan penting, karena ia turut mengenyahkan pandangan bahwasanya candi ini dibangun di desa tempat prasasti itu berlokasi. Lalu, makna kerumunan ini juga semakin jelas bila kita baca sajak 11. Karena kalau kita ikuti sajak ini, yang dimaksud oleh kerumunan itu adalah kerumunan dari yang Ārya. Juga, dalam konteks ini pula nama *śrīghananātha* karenanya bisa bermakna Gusti Kerumunan, sebab di antara banyak arti kata *ghana*, salah satu artinya mengacu ke kerumunan.

3.3.1. Terjemahan Baru Prasasti Kayumwungan

<p>[1] — — — — ◡ — — <amitava>lam ahāvajraparyyaṅkavaddhaḥ rakṣatv = āmūlaṣimho bhavajabhavacarātya ntasaṅkru-[2] ◡ — ◡ √ — — — — ◡ — — ◡ ◡ matarahitottuṅgaśailasthaśūro yat = sajjīvāparasmāvalam = akhila — [3] — ◡ — — ◡ √ 1 </p>	<p>1. Semoga ... Āmūlaṣimha yang adalah Amitavala (kekuatan tanpa batas), dan yang dalam postur mahavajra (<i>mahāvajraparyyaṅkavaddha</i>) ... melindungi orang-orang baik [yang sedang sangat meratap] yang terlahir ke dalam kehidupan dan melanglang kehidupan ... Pahlawan yang berdiam di gunung tinggi, yang sunyi pikiran, ... semua kekuatan buruk asmara bagi makhluk-makhluk baik ...</p>
<p>— — — — ◡ — — ◡ varavaśavatāsādītādharmaṃvṛndān lokānāṃ laukyavuddhair = agaditam = atu<la-> [4] — — — ◡ — √ — — — — ◡ — — cchidam = akhilabhavavyādhibhaiṣajyam = agraṃ saddharmaṃ yukticitthā praṇama<ti> [5] ◡ ◡ — — — — ◡ — √ 2 </p>	<p>2. ... tumpukan Dharmma diletakkan oleh yang diberkahi kekuatan dan kecantikan. ... yang pikirannya tercurah memberi hormat kepada Ajaran Benar (<i>Saddharmma</i>), yang tak diberitahu ke orang-orang oleh para Buddha duniawi, yang tiada taranya, ... yang memutuskan ..., yang adalah obat utama untuk semua penyakit kehidupan ...</p>
<p>— — t = kāruṇyam = agrāṅ= jagati gatiśātānantaduḥkhābhībhūte bhaktisvīyā ◡ [6] — — ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ — — ◡ — — ◡ mānām prītyā rājā tale dandadharatulamah ājñānapuṇyaprasūti [7] — — — — ◡ — — ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ — — ◡ tām = vandyavandyah 3 </p>	<p>3. ... kasih sayang luhur bagi dunia yang dibanjiri penderitaan ratusan kelahiran tanpa akhir, kepunyaan sendiri ... [untuk] bakti ... dengan cintakasih, Raja, di muka bumi sama dengan Yama, sumber <i>jñāna</i> dan <i>puṇya</i> [<i>sambhāra</i>] agung, ... yang harus dihormati oleh mereka yang terhormat.</p>

<p>Śrīmat = samastasugatais = sasutaiḥ parāntyaiḥ nīrukta- [8] — ◡ ◡ ◡ — ◡ ◡ — ◡ — √ — — ◡ — — tsu taruṇām = atha duḥkhiteṣu sattveṣu vuddhacariṣeṣu garīyasīṅ = ca 4 </p>	<p>4. Oleh Semua Sugata Yang Mulia, yang adalah penghancur musuh-musuhnya, berikut putra-putra mereka (bodhisattva dan selainnya) diterangkan ... kini kepada wanita ini, yang berlaku Buddha, yang sangat terhormat dan penuh kasih sayang di antara makhluk-makhluk yang menderita,</p>
<p>śraddhāṅ = ca [9] — ◡ ◡ ◡ — ◡ ◡ — ◡ — √ — — ◡ — lāraguṇavadgaṇam = atyavāsi lebhe vigūḍhamanujendragāṅ = mahiṣyaṃ śai [10] <lendravamaṣatilaka> ◡ ◡ — ◡ — √ 5 </p>	<p>5. dan penuh keyakinan ... berganda-ganda mereka yang diberkahi kualitas baik di puncak [<i>maṇḍala</i> itu?] ... telah memperoleh berganda-ganda gusti tersembunyi manusia ... ke wanita berperingkat atas ... perhiasan dinasti Śailendra</p>
<p>vistīrṇṇasaṅga ◡ ◡ — pyananām pūrṇṇapraudhadviṣadvikāsītām locanāni [11] tanmaṇḍalā ◡ ◡ ◡ — ◡ ◡ — ◡ — √ nītyasmṛtāni sahasaiva samākucanti 6 </p>	<p>6. Juga [oleh sebab] tambahan yang lebar ... banyak mata teratai para musuh yang angkuh, penuh air mata di wajahnya, ... <i>maṇḍala</i> dari itu... mereka tidak tradisional dan mendadak berhenti.</p>
<p>Caṇḍapratāpaparītāpitabhūribhū [12] paḥ santāpapāvanama[tih] ◡ — ◡ — √ — — guṇo ‘pi hirapītakaro ‘vadātaḥ sācātīrānubhavatoṣavivi- [13] ktacittaḥ 7 </p>	<p>7. Dengan kesaktian dahsyatnya banyak raja tersiksa; ia yang mempunyai kecondongan untuk menghapus bahaya ... tetapi yang, kualitas-kualitasnya adalah ... tangan-tangannya kuning-emas, tanpa cacat, dan pikirannya terpisah dari kepuasan, pengalaman</p>
<p>śrīmān = asau samaratuṅga iti kṣitī<ndraḥ> — — ◡ — ◡ śavidhām = adharo mahīyān tasyātivallabhatarā [14] duhiteha cakre grāme jinālayam = araṃ ◡ ◡ — ◡ — √ 8 </p>	<p>8. Ia, Samaratuṅga Yang Mulia, adalah Gusti Bumi ini, ... <bagian bawah menjadi lebih besar ... [sepuluh-] lipat>. Putrinya yang sangat tercinta membuat di kerumunan ini sebuah kediaman Jina (<i>jinālaya</i>) sebagai sebuah jari-jari sebuah altar yang dibentuk menyerupai sebuah roda ...</p>

<p>[sā svā] mibhūpaguṇaśīlavibhūsanākhyā strai [15] ṇāgamāviraḥitā karuṇātmikā ca rārajyate na ◡ titārya ◡ — ◡ — ◡ — ◡ — rāntaviśayeṣu karo [16] ti bhaktim 9 </p>	<p>9. Ia, tersohor karena berhiaskan Pelindung Bumi, Suami, kebajikan, dan <i>śīla</i>, tidak lepas dari perilaku kewanitaan dan kasih sayang yang alami, ia bersinar terang ... tidak ... ia melaksanakan bakti terhadap objek-objek [indah].</p>
<p><i>Sā</i> kāntiṅ = candramaso gatiṅ = ca haṅsāt = svaraṅ = ca kalaviṅkāt <i>Se</i> √ √ √ — ṇām (17) harati śrīmat = prāmodavarddhanīkhyātā 10 </p>	<p>10. Ia, dikenal sebagai Prāmodavarddhanī Yang Mulia, mencuri kecantikan dari bulan, lenggok dari angsa, suara dari <i>kalaviṅka</i>, dan [mata kijang].</p>
<p>śākaindryām rāsasāgarakṣitidharair = yyāntiyām <i>sa mā</i> <se śucau> — — ◡ [18] ca rāmapakṣavasato kāṣṭātithau tatra ca tumlaināma-umānis = ākhyasahite vāre <i>purāṅād</i> = gu<rau> — [19]-pte śrīghananātham = āryyasahitam prātiṣṭhipan = mandire 11 </p>	<p>11. Pada tahun <i>Śaka</i> yang dilalui oleh rasa (enam), laut (empat), gunung (tujuh) (yakni, 746), dan di situ pada bulan <i>Jyaiṣṭha</i>, ... dan pada paruh-bulan gelap, di hari kesepuluh, dikenal dengan nama <i>tumlai</i> dan <i>umānis</i>, atau hari Guru (hari Brhaspati atau Kamis) menurut zaman purba, ia [tiba] dan meneguhkan Śrī Ghananātha ke dalam <i>mandira</i> (candi) bersama-sama dengan para yang Ārya.</p>
<p>tacchenduvimvaśakalapatimam = vibhāti rāhor = bhīyā sapa- [20] di sambatitam dharitryām tasyānupunyam = atha vedim = udeti bhūbhṛt vṛddhais = saktṛyataruṅair = uṣitam manojña- [21] m 12 </p>	<p>12. Dan (candi) itu, layaknya sekeping bulatan bulan jatuh ke bumi karena takut akan Rāhu, bersinar. Lalu, sesuai jasanya, raja, bersama para tetua dan pemuda, dengan khidmat naik ke altar panggung, yang cemerlang dan menyenangkan hati.</p>
<p>śrīmadveṇuvanābhikhyam = vidhāya jinamandiram yat = puṅyam = āptam = etena daśad = āpnotu saugatam 13 </p>	<p>13. Jasa apa pun yang telah diperoleh akibat membangun candi Jina (<i>jinamandira</i>) ini, yang layaknya Veṇuvana yang tersohor itu, berkat [jasa] ini semoga ia meraih ke-Sugata-an yang sepuluh lipat.</p>

<p>padam = atyantaduṣprāpam = anuttaram = agocaram tatsutānām mayā yuktam tūrṇnam = eva labbeya yat 14 </p>	<p>14. Semoga saya pun lekas memperoleh tempat para putra Buddha (Bodhisattva dan selainnya), yang sangat sulit diperoleh, tak teratasi, dan di luar jangkauan pencerapan (yakni, <i>nirvāṇa</i>).</p>
<p>aurvvāgnir = yā <va> [23] d = uṣṇaśvasanavaśagatākṣanyadam = bodhidṛṣṭyā yāvat = prāntā dharitrī vivudhagaṇasamākrāntamūrṭtiś = ca meruḥ yāva <t = khe> [24] svān = gabhastīn = daśaśatagaṇanām = ujjhati vyomavṛtraḥ — — — — ∪ — — sugatagaṇagaṇas = tāvad = āstām = vihārah 15 </p>	<p>15. Sepanjang Aurvva, [yang] angin panas[nya] menaklukkan mata, [yang] api[nya yang akan] menghabiskan [dunia] dikendalikan oleh lautan, sepanjang bumi hingga ke perbatasannya dan <i>Meru</i> yang tubuhnya dijejaki oleh bergandaganda mereka yang sangat bijak atau terpelajar, sepanjang <i>Vṛtra</i> (matahari) di langit memancarkan sinar cahayanya di angkasa yang ribuan bilangannya, ... sepanjang itu pula semoga <i>vihāra</i> himpunan kebajikan Sugata [ini] bertahan.</p>

3.3.2. Informasi dari Kayumwungan

Bila kita baca prasasti Kayumwungan ini secara saksama, bisa segera kita rasakan bahwa prasasti ini mengabarkan sebuah cerita cukup kompleks tentang bagaimana sebuah biara Buddha dibayangkan, dibangun, dikukuhkan, dan dalam beberapa hal digunakan. Secara umum, sajak 1, sebagaimana ditunjukkan dengan benar oleh Chandra, adalah sebuah sajak permohonan berkah (*maṅgalācaraṇa*) (Chandra 1995: 226) kepada Ketuhanan utama, yang mungkin berhubungan dengan yang disebut di sajak 11. Sajak-sajak 2 hingga 13 memberitahu siapa saja yang terlibat dalam pembangunannya, bagaimana konstruksi berjalan, kapan dan apa yang dipasang dan dikukuhkan, dan bentuk, penggunaan, dan

alasan membangun biara tersebut. Akhirnya, sajak-sajak 14 dan 15 menutup prasasti ini dengan beberapa harapan.

Mengamati sajak-sajak 2 hingga 13, akan kita kenali bahwa sajak-sajak ini pada dasarnya memuji dua tokoh utama, yaitu, Raja Samaratuṅga dan putrinya, Pangeran Putri Prāmodavarddhanī. Keduanya berbagi sejumlah besar sokongan yang disumbangkan buat penyelesaian proyek pembangunan biara ini. Penghargaan ini secara khusus dinyatakan dalam *pada* pertama sajak 2, ketika penyairnya menjelaskan bahwa tumpukan Dharma diletakkan oleh yang diberkahi kekuatan dan kecantikan. Pujian ini diulangi berkali-kali di sajak-sajak berikutnya yang disediakan buat mereka masing-masing. Sajak-sajak 3 dan 7 memuliakan raja, sedangkan sajak 4, dilanjutkan ke 5 bagian awal, dan lalu 9, dan 10 memberi penghargaan kepada pangeran putri.

Sajak 2 menjelaskan konsep umum yang melandasi pembangunan biara ini yang juga digambarkan sebagai sebuah himpunan Dharma (*dharmavṛndān*), khususnya sebagai himpunan ajaran kebenaran tertinggi (*agra saddharma*) yang tak sembarang diajarkan oleh para Buddha duniawi ke orang kebanyakan. Ditegaskan pula di situ bahwa ajaran tiada taranya ini adalah obat mujarab bagi segala penyakit kehidupan.

Sajak-sajak 5, 6, 8, 12, dan 15 meneruskannya dengan menerangkan bagaimana konsep tersebut berubah, dan pada akhirnya menghasilkan modifikasi-modifikasi pada pembangunan biara, dan bagaimana ia dipandang dan dicerap. Di sini, kita juga boleh menyangka bahwa, karena sajak-sajak 4 dan 5 agaknya menjelaskan pangeran putri, tiga *pada* terakhir sajak 5 mungkin menjelaskan isi ajaran Buddha sebagaimana dicerap oleh pangeran putri. Setelahnya,

sajak 11 memberitahu kapan dan siapa yang memasang arca utama di biara ini.

Secara demikian terjemahan baru prasasti Kayumwungan ini memberi kita sebuah kesan yang sama sekali berlainan dibandingkan dengan yang disajikan dulu, misalnya, oleh de Casparis. Setelah melakukan analisisnya, de Casparis menyimpulkan bahwa ada tiga bangunan yang disebut dalam prasasti ini, yakni Borobudur yang disebut dalam prasasti sebagai [*da*]śavidhām adharo mahīyān di sajak 8, Pawon sebagai *mandira* di sajak 11, dan Mendut sebagai *śrīmadveṇuvanābhikhyam vidhāya jinamandiraṃ* di sajak 13 (de Casparis 1950:203-204). Beraneka istilah bangunan yang digunakan di situ, yaitu *dharmmaṣṭdān*, *maṇḍala*, *jinālaya*, *mandira*, *vedi*, *jinamandira*, dan *vihāra*, boleh jadi membuat de Casparis tersesat. Tetapi, meski ada banyak istilah ini, kita sekarang bisa segera merasakan bahwa isi prasasti ini mengalir secara mulus dan ia menjelaskan hanya satu monumen. Lebih penting lagi, sajak ini menuturkan sebuah kronologi yang cukup lengkap yang mengarah ke pengukuhan sebuah biara Buddha, dan bukan tiga seperti yang disarankan oleh de Casparis (*Ibid.*).

Kalau kita berhati-hati membaca sajak 12, kita temukan bahwa ia menyebut sebuah kata majemuk *induvimvaśakalapatima* (Skt. *indubimbaśakalapatima*) dan sebuah istilah *vedi*. Kata majemuk ini secara harfiah berarti ‘layaknya sekeping bulatan bulan,’ sedangkan *vedi* dalam konteks ilmu arsitektur India dirumuskan sebagai ‘sebuah altar panggung berhiaskan langkan-langkan atau susuran.’⁸⁶ Lalu, dari frase *bhūbhṛt udeti*, kita semua bisa mencerap kepentingan

⁸⁶ Untuk penjelasan arsitektural istilah ini, lihat Acharya 1979:471-474. Krom dan van Erp pun menggunakan istilah teknis ini untuk menyatakan langkan-langkan Borobudur; lihat gambar-gambar mereka di vol 2 portfolio mereka di Krom and van Erp 1920-1931.

dan ketinggiannya, dengan mengetahui bahwa seorang ‘raja naik’; ini berarti bahwa altar ini sesungguhnya berada di tempat yang ditinggikan. Raja itu sendiri mestilah Raja Samaratunga yang disebut di sajak 8. Seterusnya dalam sajak 12 kita temukan sebuah frase *uṣitam manojñam* berarti ‘cemerlang dan menyenangkan hati.’ Frase ini bisa jadi menjelaskan pemandangan yang menakjubkan yang tertampak setelah monumen selesai. Secara demikian, sajak ini mulai membuka dirinya sendiri, karena ia agaknya berbicara tentang semacam bentuk melingkar di suatu ketinggian yang harus dicapai dengan naik ke atas dan bahwa pemandangan (dari) bangunan ini cemerlang dan menyenangkan hati. Menimbang tanggalnya dan perkiraan asal prasasti ini, dan bentuk yang dijelaskan, teras lingkaran di puncak Borobudur segera menyerbu benak. Selain itu, tiada bangunan satu pun di sekitarnya bisa lebih cocok dengan rupa yang dijelaskan di prasasti ini (lihat Gambar 3).

Bila kita teliti lebih lanjut, sajak-sajak 6 hingga 8 prasasti ini secara singkat memberi petunjuk akan adanya sebuah kejadian yang membawa ke beberapa modifikasi pada rancangan arsitekturnya. Deskripsi ini sejalan dengan informasi yang datang dari beberapa penyelidikan terhadap konstruksi bangunan Borobudur. Menurut penyelidikan-penyelidikan tersebut candi ini mengalami beberapa perubahan sebelum mengambil bentuk akhirnya seperti terlihat sekarang. Perubahan-perubahan signifikan terjadi di bagian puncak dan bawah Borobudur.

Puncak Borobudur memiliki sebuah alas teratai besar, kini tertimbun di bawah tiga teras melingkar (lihat Gambar 4 dan 5). Para ahli menyarankan bahwa kemungkinan alas ini asalnya dimaksudkan sebagai sebuah alas buat sebuah *stūpa* yang sangat besar untuk memahkotai Borobudur (Pott 1909:2-8; Chihara 1966:114-116).

Sajak 6 memberitahu kita bahwa sebuah tempelan besar ke maṇḍala ini dipandang tidak tradisional dan karenanya konstruksi itu mungkin segera dihentikan. Tempelan besar yang dibicarakan itu barangkali berhubungan dengan sisa-sisa alas teratai tersebut. Dalam sajak 8, prasasti ini melanjutkan bahwa Pangeran Putri Prāmodavarddhanī, putri Raja Samaratuṅga, membangun sebuah kediaman Jina (*jinālaya*) sebagai jari-jari sebuah altar yang dibentuk menyerupai sebuah roda. Tataletak *stūpa-stūpa* berterawang di atas tiga teras melingkar Borobudur dapat dibayangkan serupa dengan ruji-ruji pada sebuah roda (lihat Gambar 6).

Sudah umum diketahui bahwa kaki asli Borobudur kini tersembunyi. Ia tertutup oleh sebuah lapisan kokoh batuan yang membentuk sebuah lantai tambahan bagi Borobudur (lihat Gambar 7). Kenyataan ini bersesuaian dengan sajak 8 prasasti Kayumwungan. Sajak ini memberitahu kita bahwa Raja Samaratuṅga membuat bagian bawah monumen menjadi lebih besar dan karenanya menjadi sepuluh lipat. Sesungguhnya, dihitung dari lantai tambahan ini hingga ke teras melingkar ketiga, Borobudur sekarang memiliki seluruhnya 10 tingkat (lihat Gambar 8), dan *stūpa* induk berada di tingkat kesebelas.

Di samping penjelasan perubahan arsitektur ini, sebuah tuturan menarik yang boleh jadi merupakan alasan bagi terjadinya perubahan tersebut tersedia di sajak 6. Ia berkata bahwa “banyak mata teratai para musuh yang angkuh, penuh air mata di wajahnya”. Tanpa tambahan informasi, frase ini terbuka bagi banyak tafsiran. Tetapi dari konteksnya kita boleh menduga bahwa selama periode konstruksinya, beberapa orang agaknya menolak secara hebat terhadap entah rancangan asal atau rancangan perubahan. Mereka yang menaruh kebencian terhadap rencana tersebut boleh jadi

menyerang monumen ini dan mengakibatkan beberapa kerusakan serta terhentinya pembangunan secara mendadak. Peristiwa kekerasan ini kemungkinan merusak beberapa panel di seri relief-relief *Karmavibhaṅga-sūtra* (lihat Gambar 9 dan 10). Meskipun, di sajak 7, kita diberitahu bahwa Raja Samaratuṅga nampaknya sangat bijaksana dan mampu menangani situasi ini. Modifikasi terhadap rancangan arsitektur asal agaknya dimaksudkan untuk menyelesaikan persoalan ini.

3.4. Sañ Hyañ Kamahāyānikan

Ada dua tautan dari data di dan sekitar Borobudur yang membuat kitab suci *Sañ Hyañ Kamahāyānikan*, sebuah kitab suci agama Buddha bertulisan Sanskerta dan Jawa Kuno dari abad ke-8 M, mengemuka dan perlu dipelajari lebih saksama dalam hubungannya dengan Borobudur. Tautan pertama berkaitan dengan tergalinya banyak *stūpikā* (lihat Gambar 11) dan prasasti timah-perunggu dari pekarangan candi Borobudur. Tautan kedua berhubungan dengan istilah-istilah yang digunakan di prasasti Kayumwungan. Dua tautan ini dan implikasinya yang akan dibahas dalam topik berhubungan dengan hal pemilihan situs dan hal ajaran agama Buddha adalah sebagai berikut.

3.4.1. Pemilihan Situs

Seperti sudah disebut di depan, baik Raffles maupun Crawford menaruh perhatian khusus terhadap topografi Borobudur yang berdiri di atas sebuah bukit dan situsnya berada di dekat pertemuan dua sungai, yaitu Kali Progo dan Elo (lihat ilustrasi topografi Borobudur di Gambar 12). Setelah itu, sarjana-sarjana, seperti Kern (1885:125-138), Bahadur Chand Chhabra (1935:1-64, khususnya 33-37), Stutterheim (1939:72-84), dan Sarkar (1969:193-206), turut

membuat ciri khas topografik candi ini sebagai salah satu jalan masuk untuk penyelidikan mereka terhadap asal mula budaya Jawa dan hubungannya dengan India. Salah satu implikasi dari penelitian ini menunjukkan bahwa legenda tentang peristiwa-peristiwa epik India terjadi di Jawa bukanlah tanpa dasar. Bukti-bukti epigrafis lebih awal mendukung kepercayaan itu.⁸⁷

Sebuah prasasti yang disebut Tuk Mas, bertanggal pertengahan abad ke-7, memandang sebuah mata air di kaki Gunung Merbabu sebagai sebuah “mata air emas” (dalam bahasa Jawa, *tuk mas*), yang kualitas air sucinya setara dengan air Sungai Gangga.⁸⁸ Prasasti Canggal bertarikh 732, yang dibuat oleh Raja Sañjaya, memastikan bahwa sungai-sungai Jawa yang keramat adalah sebanding dengan sungai-sungai di India, seperti Sungai Gangga, dst.⁸⁹ Informasi ini

⁸⁷ Catatan Stutterheim tentang arkeologi dataran tinggi Dieng menunjukkan bahwa penamaan kelompok candi-candi di sini terjadi belakangan, yakni setelah kegemilangan abad ke-13 Jawa timur, W. F. Stutterheim 1925:344-346. Namun, masih ada kemungkinan bahwa nama-nama itu sudah ada di situ sejak sebelumnya karena menurut plat-plat tembaga Sangsang bertarikh 907 kita tahu bahwa orang Jawa waktu itu sudah kenal dengan *Rāmāyana*, *Bhīmakumāra*, dan Kicaka, yang menunjukkan bahwa mereka tahu tokoh-tokoh *Rāmāyana* dan *Mahābhārata*, lihat Sarkar 1972:85-98.

⁸⁸ Sarkar 1971:13-14: “(iyant)uśucyamburuhānujātā, kvacicchilāvālukanirgateyaṃ, kvacitprakīrṇṇā śubhaśītatoyā, saṃprasratā m(edhya)karīva gaṅgā.”

⁸⁹ *Ibid.*:18-20; “āsiddvīpavaraṃ yavākhyamatula(ndhānyā)[14]divījādīkama, sampannaṃ kanakākaraistadamarai mantrādinopārjitaṃ, śrīmatkuñjarakuñjadeśa nihi(taṃga)[15]ṅgādi-tīrthāvṛtaṃ, sthānandivyatamaṃ śivāya jagataśśambhostu yatrādbhutaṃ ||7||” Kalimat ini, khususnya dalam kaitannya dengan emendasi (taṃ ga), telah menjadi sumber pertentangan, lihat contohnya van der Meulen 1977:96. Di sini, van der Meulen berusaha bergantung pada emendasi Poerbatjaraka (taṃ li) untuk membantah emendasi Stutterheim dan Chhabra (taṃ ga). Tetapi, cara van der Meulen membenarkan emendasinya dan menafsirkannya sebagai *lingga-tīrtha* jelas keliru, karena bacaan kalimat ini sebelum emendasi adalah () *gādi-tīrtha*. Kesalahannya bisa ditelusuri ke tafsiran Poerbatjaraka atas kalimat ini. Poerbatjaraka menerjemahkan kata majemuk berakhiran ādi (adi) sebagai ‘terutama (pemujaan “lingga”),’ padahal kata ādi (adi) berarti ‘mulai dengan.’ Kemungkinan ia mengacaukan ādi (adi) dengan *adhika* yang muncul sebelumnya. Dengan kata lain, jika kita mengamati akhiran ādi (adi) dalam kata majemuk ini

penting karena, menurut Stutterheim, nama Progo (←Praga) berasal dari toponim Prayāga (yang berada di pertemuan Sungai Gangga dan Yamuna), dan sumber Sungai Elo dalam kenyataannya adalah Tuk Mas.⁹⁰

Jika pandangan ini dilanjutkan, kita bisa menambahkan bahwa nama Elo (←Ela←Era←Ira) mungkin berasal dari Sungai Hiranyavati dan bahwa Serayu pastilah berasal dari Sungai Sarayu. Secara demikian, semua toponim ini menguatkan hubungan toponim-toponim di Jawa dengan toponim serupa di lembah Sungai Gangga, atau kawasan Madhyadeśa. Dengan kata lain, sedikitnya sudah sejak abad ke-7—sebelum masa konstruksi Borobudur—dataran Kedu dan wilayah sekitarnya dipandang setara dengan lembah Sungai Gangga di India, atau dengan Desa Tengah (Madhyadeśa) di masa silam,⁹¹ atau ringkasnya sebuah replika dari Madhyadeśa-nya India (lihat Gambar 13, 14, dan 15).

Pandangan di atas diperkuat oleh tergalinya prasasti timah-perunggu yang ditemukan di pekarangan Borobudur. Seperti sudah dibahas di depan, munculnya istilah *vajradhara* di prasasti timah-perunggu ini membuat Borobudur terkait langsung dengan baik kitab *Deśavarṇana* maupun kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Para sarjana berselisih sekiranya Buḍur merujuk ke Borobudur. Mereka

secara serius, maka menjadi jelas bahwa emendasi Stutterheim dan Chhabra (tam ga) cocok secara mulus untuk kalimat ini.

⁹⁰ Stutterheim 1956:7. Risetnya diperluas dan diterbitkan sebagai Stutterheim 1939:72-84, khususnya halaman 80 yang membahas Progo dan Elo, dan halaman 81 yang bicara tentang Borobudur, dan menyebut Yogyakarta yang dipercaya identik dengan Ayodhyā (ibukota Rāma di *Rāmāyaṇa*).

⁹¹ Di sini kita perlu menyimak bahwa meskipun riset dan pandangan para cendekiawan menunjukkan bahwa India Selatan adalah sumber kebudayaan Jawa, rujukan dari legenda dan toponim mengacu ke Desa Tengah (Madhyadeśa). Ini bisa dipahami karena wilayah ini adalah tempat keramat bagi banyak perguruan spiritual India.

yang menolak kaitan antara Borobudur dan agama Buddha Tantra punya banyak alasan untuk memisahkan candi ini dengan nama situs tersebut. Tetapi berdasar bukti ini, tidaklah masuk akal untuk mengira bahwa para arsitek Buddha dan pengguna Borobudur tidak mengetahui konsep *vajradhara*.⁹² Oleh sebab itu, pertalian dengan situs perguruan Vajradhara bernama Buḍur yang ditemukan di kitab *Deśavarṇana* bisa dipandang sebagai peninggalan hubungan historis antara candi dengan sebuah bentuk agama Buddha Mantranaya (atau Vajrayāna) yang dipraktikkan di Jawa Tengah, dan berlanjut di Jawa Timur hingga akhir masa Hindu-Buddha di pulau Jawa.

Selanjutnya, di antara berbagai kitab suci yang berhubungan dengan kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, kitab *Mahāvairocanābhisambodhi-sūtra* memberi informasi penting. Kitab ini mencatat prosedur pemilihan situs *maṇḍala*. Tabel 19 mencantumkan beberapa sajak *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* dipadankan dengan terjemahan dari *Mahāvairocanābhisambodhi-sūtra* yang berasal dari kanon Tibet atau Cina berikut komentarnya.⁹³ Kalau kita amati gugusan kira-kira sepuluh sajak yang tertulis sebelum dan sesudah prosedur pemilihan situs *maṇḍala*, terlihat jelas bahwa sajak-sajak ini tercantum persis sama dengan sajak-sajak yang ada di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, meskipun prosedur pemilihan situs itu sendiri tidak tercantum di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Walaupun demikian, bila kita periksa bagian kedua *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, di situ tercantum sehimpunan kriteria untuk memilih tempat berdiam

⁹² Tambahan bukti ditemukan dekat Borobudur pada tahun 1970 adalah sebuah vajra perunggu berukuran 1.9 cm. Lihat Bernet Kempers 1976:16 dan UNESCO 2005:150.

⁹³ Giebel 2005:20-23. Hodge 2003:86-98. Di dalam sūtra ini, nama *maṇḍala* ini adalah *Mahā-karuṇā-garbha-udbhava-maṇḍala*, yang mungkin adalah nama lengkap untuk *maṇḍala* yang sekarang kita kenal sebagai *garbhadhātu-maṇḍala*.

bagi seorang praktisi mantra yang bunyinya hampir serupa dengan himpunan kriteria pemilihan situs *maṇḍala*.

Jika prosedur pemilihan situs *maṇḍala* ini di *Mahāvairocanābhisaṃbodhi-sūtra* kita baca, maka prosedur ini berhubungan dengan bab Pemilihan Situs yang terekam di kitab *Susiddhikara-sūtra*, entah sebagai ringkasan atau sebaliknya berkembang dari satu ke yang lainnya. Prosedur ini menegaskan tempat seorang Buddha mencapai pencerahan sempurna dan melumpuhkan balatentara Mara sebagai yang terbaik. Alternatifnya banyak. Termasuk di sini adalah tempat-tempat delapan *stūpa* agung Buddha, atau gunung, hutan, kaki gunung atau bukit yang dipenuhi pepohonan, bebuahan, air mengalir, atau lokasi-lokasi yang berdekatan dengan empat sungai terkenal (Gangga, Sindhu, Vakṣu, dan Sita), atau kawasan yang dijejaki atau sering dikunjungi oleh Buddha, dsb. Lagi pula, beberapa kitab suci juga merinci kualitas tanah tempat orang berharap membangun sebuah *stūpa*. Membangun sebuah *stūpa* di sebuah bukit yang menarik, atau di tempat yang dari pusatnya melandai ke arah timur atau utara dipandang sebagai yang terbaik.⁹⁴

Dalam konteks ini situs Borobudur kita sadari berdekatan dengan banyak tempat air mengalir. Borobudur berada di sebelah utara dari Sungai Sileng, di sebelah timur dari banyak sungai termasuk Sungai Serayu yang terletak sedikit jauh, dan di sebelah

⁹⁴ Lihat Dorjee (1996:131-132), untuk komentar Sahajavilāsa atas *Vimaloṣṇīṣa*, “The *stūpa* of the relics of the Victor / should be erected in an attractive place(s); / (such as) somewhere on a hill or a plain or a valley...” (menurut Tāranātha, Sahajavilāsa semasa hidup dengan Vinītadeva dan yang belakangan hidup sekitar 645-715); dan 25-26, tentang sifat-sifat tanah melandai. Juga, Skorupski 2002:21. Kriteria ini berbeda dari *Mahāparinibbāna-sutta*, yang menyebut bahwa *stūpa* ini dibangun serupa dengan *stūpa* para raja pemutar-roda yang sudah dibangun di persimpangan empat jalan raya (*cātumahāpathe rañño cakkavattissa thūpaṃ karonti*).

barat dari pertemuan Sungai Progo dan Elo. Candi ini dibangun di atas kawasan yang indah menutupi sebuah bukit kecil alami. Bukit ini juga melandai ke semua sisi termasuk ke sisi timur dan utara.⁹⁵ Lalu, seperti akan dibuktikan di bagian 4.2 nanti bahwa Borobudur pada dasarnya adalah sebuah representasi dari paduan delapan *stūpa* agung, candi ini sepenuhnya sesuai dengan ketetapan yang dicantumkan di kitab *Susiddhikara-sūtra*. Di dalam *sūtra* ini, delapan *stūpa* agung Buddha dipandang sebagai situs istimewa untuk mendaras mantra dan meraih keberhasilan.⁹⁶ Raja Siladitya menggubah sebuah sajak berjudul *Aṣṭamahāśrīcaitya-sotra* yang memuji delapan caitya ini.⁹⁷

⁹⁵ Untuk denah tapak Borobudur vis á vis ciri-ciri topografisnya, lihat foto-foto yang diambil selama pemugaran besar pertama di portfolio dalam Krom and van Erp 1920-1931. Sakuro Murayama di Fukushima 1981:22-23, also UNESCO 2005:26-27, 30, 33, 42, 95-96, 124.

⁹⁶ Giebel 2006:143, 216, 273, 306, dan 309. T. 893, 606a1: *fobadata* 佛八大塔 atau *badalingta* 八大靈塔 muncul beberapa kali di *Susiddhikara-sūtra*. Istilah *badata* muncul di kitab-kitab lain yang dikaitkan dengan Bukong (T. 897), Huilin (T. 911), dan Yixing (X. 438).

⁹⁷ Sajak ini dipulihkan dari bahasa Cina ke bahasa Sanskerta oleh Lévi 1894:189-203. Terjemahan balik oleh Lévi terhadap judulnya serupa dengan Nanjio: *Aṣṭa-mahā-śrī-caitya-saṃskṛta-stotra*, tetapi sajaknya berakhir dengan *Aṣṭamahācaityavandana samāpta*. Sajak yang dipugar oleh Lévi dengan koreksi dalam huruf tebal, sebagai berikut: *Aṣṭa-mahā-śrī-caitya-saṃskṛta-stotra* || *jātiṃ bodhiṃ pravaram atulaṃ dharmacakraṃ ca ramaṃ caityaṃ cādyam tribhuvanamahitam śrīmahāpratihāryam | sthānaṃ cedaṃ himagirinilayaṃ devadevāvatāraḥ vande 'haṃ(?) praṇamitaśirasā nirvṛtā yatra buddhāḥ* || 1 || *vaiśālyāṃ dharmacakre śiśumagiritāṭe bhīṣmakāyoditīre śrāvastyā bodhimūle kuśinagaravare lumbinikāpilāḷye | kauśambyā smerakoṣṭhe mathuravarapure nandagopasya rāṣṭre ye cānye śāstrī caityā daśa(bala)balinas tān namasyāmi murdhnā* || 2 || *kaśmīre cīnadeśe khaṣataṭayamune marvare sinhale vā lātoḍre sindhupaṇḍre samataṭamagadhe mekhale kosale vā | nepāle kāmārupe kalaśavarapure kāñcisaurāṣṭrarāṣṭre ye cānye dhātugarbhā daśabalabalinas tān namasyāmi murdhnā* || 3 || *kailāse hemakūṭe himagirinilaye mandare meruśṛṅge pātālevaijyante dhanapatinilaye siddhagandharvaloke | brahmāṇḍe viṣṇubhūmau paśupatibhavane candrasūryādiloke ye cānye dhātugarbhā daśabalabalinaḥ kumbhasaṃjñāś ca caityā aṅgārakhyās tathānye himarajatanibhāḥ stūparatnaprakāśāḥ | pātāle*

Tradisi yang hidup di Himalaya menunjukkan bahwa ritual yang melibatkan delapan *stūpa* agung mengarah ke produksi *stūpa tsa-tsa*, atau tablet nazar dalam bentuk *stūpa*, serupa dengan yang tergalil dari pekarangan Borobudur. Dari yang tergalil itu, jumlah tipe *stūpikā* ber-*aṇḍa* lebih panjang dan bergendong delapan *stūpikā* subsider di sekelilingnya mendominasi temuan dari galian tersebut.⁹⁸ Makna dari tipe *stūpikā* ini bisa dipahami lebih lanjut dari hasil kajian khusus John Huntington mengenai *stūpa tsa-tsa* Tibet,⁹⁹ yang pada dasarnya sama dengan tipe-tipe yang ditemukan di Borobudur. Seperti yang akan diperjelas lebih lanjut di bagian 4.2, hasil kajian Huntington menegaskan bahwa delapan *stūpikā* subsider itu adalah perlambang bagi delapan peristiwa mukjizat dalam kehidupan Buddha Śākyamuni yang terjadi di delapan situs di lembah Sungai Gangga (lihat Gambar 16). Seperti direkam di sajak *Aṣṭamahāsthānacaitya-stotra*, semua kejadian itu ada di Madhyadeśa tempat Śākyamuni hidup dan juga menjadi kawasan jelajahnya. Dengan kata lain, mempersembahkan

ye ca bhūmyā giriśikharagatāḥ sarvato dhātugarbhā buddhānām yāni bimbā pratidinam asakṛt tāni murdhnā namāmi || 5 || Aṣṭamahācaityavandana samāpta. T. 1684 menyebutnya *Aṣṭamahāsrīcaityastotra*, diterjemahkan oleh Faxian pada akhir abad ke-10. Terjemahan Inggris di buat oleh Dr. Kuyi Shen dan dipasang oleh Prof. Huntington di website <http://huntingtonarchive.osu.edu/resources/buddhistIconography.html>, tetapi tampaknya perlu verifikasi lebih lanjut. Lihat juga Malalasekera 1971–1977:243–244 untuk entri *Aṣṭamahāsthānacaitya-stotra* (T. 1685, *Foshuo-badalingtaminghao-jing* 佛□□□□□□□□ by Faxian) and *Aṣṭamahāsthānacaitya-vandanā-stava* (T. 1684, *Badalingta-fanzan* 八大靈塔梵讚 by Faxian). T. 1685 diterjemahkan oleh Nakamura 1980 :259–265. Lévi and Renou 1937:244-254. Lihat juga Skilling dan Pakdeekham 2010.

⁹⁸ Boechari dan Ongkodharma 1982:115-116, memerikan dan mengelompokkan tipe-tipe *stūpa*. Seluruhnya ada 2,312 *stūpa* nazar. Cuma 1,422 di antaranya bisa diklasifikasi. Ada tiga tipe. Tipe I untuk *stūpa* dengan *aṇḍa* berbentuk genta dan melandai bawahnya. Tipe II untuk yang *aṇḍa*-nya lebih pendek. Tipe III yang *aṇḍa*-nya lebih panjang dengan 8 *stūpika* subsider di sekitarnya. Tipe terakhir berjumlah 54% dari semua dan karenanya mendominasi temuan.

⁹⁹ Lihat “The Sacha” on <http://huntingtonarchive.osu.edu/resources/buddhistIconography.html>.

atau berjalan mengitari sebuah *stūpa* dengan delapan subsider *stūpikā* di-*anḍa*-nya berarti memperingati atau memberi hormat kepada Buddha Śākyamuni dan kegiatan-kegiatan luhurnya di Madhyadeśa. Bagi orang Jawa, seperti sudah ditunjukkan di depan (bagian 1.4), Borobudur terletak di wilayah Jawa yang adalah replika Madhyadeśa. Ini berarti bahwa Borobudur sebagai sebuah paduan delapan *stūpa* agung—berikut keberadaan *stūpa-stūpa* nazar dalam jumlah banyak—dengan tegas menguatkan kesimpulan sebelumnya bahwa umat Borobudur pada masa itu bukan hanya mengenali, tetapi juga menyadari makna dan pentingnya praktik demikian. Sebagaimana dilaporkan oleh Yijing, praktik persembahan semacam ini adalah memang praktik pada masa itu.¹⁰⁰ Praktik ini juga disebut oleh Śāntideva di kitabnya *Bodhicaryāvatāra*. Dalam memuja sebuah *caitya*, Śāntideva meringkasnya di baris pertama sajak 25 di bab kedua *Pāpa-deśanā*, sebagai berikut.¹⁰¹

2.25. Serupa itu, aku menghormat ke semua *caitya* (atau *stūpa* dengan atau tanpa reliq di segenap sepuluh penjuru) dan semua yang bertalian erat dengan para Bodhisattva (tempat kelahiran dan lainnya yang dikeramatkan seperti dituturkan oleh kitab *Jātaka* dan *Avadāna*, dll.). Aku bersembah kepada para *upādhyāya*, mereka yang patut dihormati, dan para petapa.

Komentar Prajñākaramati atas sajak itu (yang tertulis di dalam tanda kurung) membuatnya jelas bahwa Borobudur bisa

¹⁰⁰ Pentingnya delapan *caitya* bisa dilihat dari berita Yijing, lihat Takakusu 1966:108. Juga tentang pembuatan *stūpa* nazar untuk memperoleh jasa (*Ibid.*:150-151).

¹⁰¹ Terjemahan dalam kurung berasal dari komentar Prajñākaramati di *Pañjika*: “*tathāgatastūpeṣu praṇāmamāha - sarvacaityaṇi vande’haṃ bodhisattvāśrayāmsthā | namaḥ karomyupādhyāyānabhivandyaṇ yatīmsthā ||25|| ... ūrdhvatiryagadhastanāsu diśāsu vidiśāsu ca | saśarīrāśarīreṣu stūpeṣu praṇāmāmyahamityarthaḥ | bodhisattvāśrayānapīṭijātakāvadānanjanmādisthānāni |...*”

dipandang sebagai sebuah *caitya* demikian, bukan hanya karena seperti ditunjukkan di tulisan ini candi ini dibangun mewakili gugusan lengkap delapan *stūpa* agung Buddha (jadi bertalian erat dengan Buddha), tetapi juga karena Borobudur dilengkapi pula oleh berbagai pagelaran semua kejadian penting dalam kehidupan Buddha dan lakunya seperti terekam di kitab-kitab *Jātaka*, *Avadāna*, *Lalitavistara*, dan *Gaṇḍavyūha-sūtra*.

3.4.2. Ajaran Agama Buddha

Ada beberapa pemakaian istilah di prasasti Kayumwungan, seperti *vuddhacarita* (sajak 4) dan *bhakti* (sajak 3 dan 9), yang bermodalkan isi prasasti itu saja, kita pasti takkan mampu menerangkan mengapa khususnya Pangeran Putri Prāmodavarddhanī dipuji melakukan *bhakti* dan diberi atribut berlaku Buddha (*vuddhacarita*). Penjelasan lebih baik kiranya bisa kita dapatkan dari kitab suci *San̄ Hyaṅ Kamahāyānikan*.

Kitab *San̄ Hyaṅ Kamahāyānikan* menjelaskan maksud *bhakti* sebagai berikut (Kandahjaya 2020):

Orang yang perilakunya selalu mengikuti esensi agama, teguh dalam melaksanakan *tapa brata*, ritual penyucian (*saṅskāra*), dan ajaran Buddha (*buddhaśāsana*), tak pernah merasa puas dalam berlatih Dharmma, dipandang sebagai *bhakti*

Lalu, ungkapan *vuddhacarita*—yang identik dengan *buddhacārya* atau *buddhacaryā*—adalah pencapaian tertinggi. Deskripsinya adalah seperti berikut (Kandahjaya 2020).

Bodhi ini bangkit dari *samādhi*, semua *mudra*, dan *tathāgata*, rahasia tertinggi ditabur, adalah untuk diketahui oleh yang memiliki kebijaksanaan dan *buddhacārya*.

Artinya: ajaran pencerahan (*bodhi*), *samādhi*, dan semua *mudrā* sebagai lambang, dan *tathāgata* ini sebagai aspirasi, dan *paramaguhya tathāgata* ini, sesungguhnya, adalah ajaran untuk diketahui oleh orang yang memiliki kebijaksanaan dan *buddhacāryya*. Artinya: *mahābodhi*, *samādhi*, semua *mudrā*, *mantra*, *yoga*, *bhāvanā*, dan kebijaksanaan adalah tubuh empat *devī*, Locanā, Pāṇḍaravāsini, Māmakī, dan Tārā. Untuk mengenal empat *devī* ini, janganlah tidak tekun. Mereka murni seperti Bhaṭāra Hyañ Buddha; jika empat *devī* ini ditemukan mereka harus dipadukan oleh Sañ Yogīśvara.

Istilah *buddhacārya* atau *buddhacaryā* setara dengan *bhadracarī*, laku Buddha. Menjelang akhir hayatnya, Amoghavajra memuji, mengagumi, dan mengulangi nasihatnya kepada para siswanya untuk melafalkan dua buah kitab, yaitu *Bhadracarī* dan *Anantamukhasādhaka-dhāraṇī-(sūtra)*.¹⁰² Karena pengarahannya ini, Huiguo mestilah tahu tentang *Bhadracarī* dengan sangat baik. Kita bisa menyimpulkan hal ini dari kenyataan bahwa seorang siswanya, Kūkai, membawa pulang satu salinannya ke Jepang. Dari sumber ini kita sekarang punya sebuah manuskrip Sanskerta *Bhadracarī* yang tersimpan di Jepang, selain yang terlestarikan di tradisi Nepal dan Tibet. Dari sumber Tibet, kita juga bisa menyadari pentingnya *Bhadracarī*, antara lain dari ajaran-ajaran yang ditinggalkan oleh Atiśa. Dalam karyanya, yang disebut Sebuah Lampu untuk Jalan Pencerahan (*Bodhipatha-pradīpa*), Atiśa mengutip *Bhadracarī* sebagai sebuah langkah wajib menuju pencapaian pencerahan dan memberi komentar luas tentang hal ini (Sherburne 2000:4-5, 38-49).

¹⁰² Chou 1945:299, dua kitab ini adalah T. 297 dan T. 1009.

Śāntideva dan Atiśa juga memuji *bhadracarī* sebagai sumber Puja Anuttara (*anuttarapūjā*).¹⁰³ Ini penting sebab keseluruhan *Bhadracarī* diperagakan di Borobudur dan, seperti akan dibahas lebih lanjut di Bab 5 nanti, hal ini membawa kita ke pemahaman lebih mendalam tentang Borobudur. Di antara panel-panel *Bhadracarī*, salah satunya menayangkan pelaksanaan *anuttarapūjā*, sedangkan yang lain memeragakan bagaimana orang Jawa Borobudur mempraktikkan pelepasan makhluk hidup. Seperti disebut sebelumnya, *anuttarapūjā* terlestarikan di tradisi hidup Bali.

Kemudian, dari definisi empat dewi (*caturdevī*) disebut di atas—Locanā, Pāṇḍaravāsinī, Māmakī, dan Tārā—jelas sekali terlihat bahwa mereka diidentifikasi sebagai *mahābodhi*, *samādhi*, segala *mudrā*, *mantra*, *yoga*, *bhāvanā*, dan kebijaksanaan, atau, dengan kata lain, dengan *buddhacārya* dan kebijaksanaan. Jadi, empat dewi itu bukan dewa perempuan, seperti dikesankan oleh kata dewi, tetapi pengejawantahan laku Buddha dan kebijaksanaan. Jadi, semakin jelas bagi kita sekarang bahwa kalau pengertian ini dihubungkan dengan Borobudur, kita takkan pernah bisa menemukan di candi ini penampakan dewi-dewi ini dalam bentuk wanita. Oleh karena itu pula, definisi ini penting untuk memahami beda antara konsep dewi di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* dan agama Buddha Borobudur dibanding dengan konsep dewi di kelas anuttarayoga dalam klasifikasi sistem Tantra di Asia Selatan. Sejauh ini konsep yang terekam di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* ini unik dan belum diketemukan di wilayah lain. Dengan demikian, tidak mengherankan bila ciri-ciri khas semacam ini membuat mereka yang membaca *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* atau Borobudur sambil memakai kacamata asing, entah Asia Selatan atau Timur, terkecoh. Dus, walaupun *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*

¹⁰³ Bendall 1922: 264-65, 269; Sherburne 2000:43. Saya bahas kemungkinan hubungan Atiśa dan Borobudur di Kandahjaya 2014:190-218.

maupun Borobudur (atau dalam hal ini juga Mendut dan Pawon) mengandung ajaran Mantranaya, tradisinya tidak persis sama dengan yang berkembang di wilayah lain. Perbedaan ini bisa kita maklumi bila di bawah ini kita telusuri ala kadarnya (untuk kajian lengkap lihat Kandahjaya 2016) komponen-komponen pembentuk kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* yang pada gilirannya membuktikan lebih jauh keunikan dan ketuaan tradisi ajaran yang dibawa oleh kitab ini.

Untuk keperluan penelusuran ini ada baiknya pertama-tama kita kenali bahwa kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* mengklaim isi ajarannya datang dari Ḍaṅ Ācāryya Śrī Dignāgapāda, yang bukan lain dari tokoh terkenal pakar logika Buddha. Kitab ini terdiri dari dua bagian. Yang pertama adalah *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Mantranaya*, sedangkan yang kedua berjudul *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Advayasādhana*. Bagian pertama berisi 42 sajak berbahasa Sanskerta. Kebanyakan sajak-sajak ini berpadanan dengan sajak dalam tradisi ritual Guhyasamāja. Sebuah ritual berasal dari Ācāryya Nāgabuddhi, yang adalah guru dari Vajrabuddhi, berjudul *Śrīguhyasamāja-maṅḍalopāyikāvīṣṭatividhi*. Sebuah ritual lagi terekam di *Śrīguhyasamāja-maṅḍalavidhi* yang diturunkan secara lisan oleh Ācāryya Buddhajñana kepada Ācāryya Dīpaṅkarabhadra dan kemudian ditulis olehnya. Dua ācāryya ini adalah kepala biara Vikramaśīla pertama dan kedua di akhir abad ke-8. Di awal abad ke-11, Atiśa adalah guru tersohor di biara ini, sedangkan di sekitar akhir abad ke-11 Abhayākara Gupta adalah guru termasyhur antara lain berkat salah satu gubahannya berjudul *Vajrāvali*. Deskripsi ini akan menjadi lebih jelas bila kita ikuti kisah di balik penggubahan *Vajrāvali* yang akan dituturkan di bawah ini.

Menurut Masahide Mori (1997), seorang sarjana Jepang yang menulis disertasi tentang *Vajrāvalī*, kitab ini diperkirakan digubah

oleh Abhayākaragupta di sekitar tahun 1100 M. Abhayākaragupta menggunakan dua sumber utama untuk menulis *Vajrāvalī*, yakni ritual Guhyasamāja yang masing-masing ditulis oleh Ācārya Nāgabuddhi dan Ācārya Dīpaṅkarabhadra. Di kalangan agama Buddha esoterik, prosedur Nāgabuddhi dipandang sebagai prosedur yang diturunkan dari ajaran Ārya Nāgārjuna (abad ke-2 M), sehingga karenanya disebut ritual perguruan Ārya. Seperti disebut di atas, ritual ini dikenal dengan nama berjudul *Śrīguhyasamāja-maṇḍalopāyikāvīṃśatividhi* (20 Ritual Maṇḍala Persamuhan Rahasia). Di pihak lain, prosedur Dīpaṅkarabhadra dipandang berasal dari kepala biara Vikramaśīla pertama yang bernama Buddhajñāna (akhir abad ke-8 M), sehingga karenanya disebut ritual perguruan Jñāna, atau juga dikenal dengan nama Ritual Maṇḍala 450 Sajak (di sajak terakhir kitab yang kita terima sekarang disebut *ślokaiḥ śataiḥ sārddhacatuṣṭayaiḥ* = 450 *śloka*). Dua jenis ritual ini berbeda isinya, namun keduanya sama-sama mengklaim ritual *guhyasamājamāṇḍalopāyikā* (artinya: cara benar memasuki *maṇḍala* persamuhan rahasia = *guhyasamāja*).

Mengikuti cerita sejarahnya, ritual Jñāna diajarkan secara lisan oleh Buddhajñāna kepada Dīpaṅkarabhadra, yang kemudian menggantikan Buddhajñāna menjadi kepala biara Vikramaśīla. Dīpaṅkarabhadra menuliskan ritual tersebut dan itu sebabnya kolofon manuskrip ritual ini mencantumkan nama Dīpaṅkarabhadra sebagai penulis, bukan nama Buddhajñāna. Tetapi, berita Tibet juga menutur bahwa ketika Abhayākaragupta sedang menggubah *Vajrāvalī*, manuskrip ritual Jñāna tidak lagi tersedia, karena katanya sudah terbawa ke Kashmir (Mori 1997:27; Roerich 1949:371). Agaknya Abhayākaragupta menggunakan sumber tidak langsung berupa komentar atas ritual Jñāna yang ditulis oleh Ratnākaraśānti dan Viṭapāda, yang di Vikramaśīla hidup dua atau tiga generasi di

atas Abhayākaragupta. Di antara dua komentator ini, Ratnākaraśānti kemudian dikenal sebagai salah satu guru Atiśa. Ini juga berarti bahwa pada masa Atiśa, ritual tradisi Jñāna itu sebenarnya sudah tidak lagi tersedia di perpustakaan biara Vikramaśīla.

Pada tahun 1997 ketika Mori melakukan penelitian atas *Vajrāvalī*, verifikasi terhadap kisah di atas hanya bisa dilakukan lewat kitab-kitab ritual Tibet. Beberapa halaman dari kitab *Ritual Maṇḍala 450 Sajak* berbahasa Sanskerta yang disebut-sebut oleh Abhayākaragupta sudah tercium keberadaannya oleh Rāhula Sāṅkrityāyana dan dipublikasi olehnya pada tahun 1937. Namun, baru di awal abad ke-21 keberadaan kitab ini dalam keadaan lebih lengkap tertangkap oleh Central Institute of Higher Tibetan Studies. Lembaga ini segera menerbitkan temuan penting salinan langka kitab *Ritual Maṇḍala 450 Sajak* di jilid 42 jurnal *Dhīḥ* pada tahun 2006. Untuk selanjutnya oleh lembaga yang sama kitab ini dipublikasi secara tersendiri dalam sebuah buku pada tahun 2010 (Bahulkar 2010), dan beberapa situs internet turut menyebarkan publikasi awal.

Temuan manuskrip langka ini membantu saya menyelidiki asal usul kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Dari total 42 sajak Sanskerta di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Mantranaya*, ada 34 sajak yang berasal dari gabungan ritual Ārya maupun Jñāna. Dus, kombinasi ritual-ritual ini ternyata menjadi penyumbang terbesar bagi sajak-sajak di bagian *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Mantranaya* ini. Lalu, seperti halnya ritual Jñāna yang mula-mula diturunkan secara lisan dan pada umumnya begitulah ajaran-ajaran agama Buddha esoterik diteruskan, maka ajaran di kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* pun bisa kita pastikan bermula dari ajaran lisan dan baru kemudian direkam secara tertulis. Namun, dari pemeriksaan lanjutan ternyata bahwa ada sajak-sajak di bagian *Mantranaya* ini yang bukan hanya tidak tercantum baik dalam

ritual Ārya maupun Jñāna, melainkan berasal dari ritual lebih tua yang terputus.¹⁰⁴ Oleh karena itu, bolehlah kiranya kita simpulkan bahwa kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* sesungguhnya merekam ajaran lisan tua yang terputus, atau minimal sebelum ritual terpecah menjadi Ārya dan Jñāna.

Di bagian *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Advayasādhana* ada pula ajaran yang disebut sebagai sepuluh kesempurnaan (*daśapāramitā*). Namun, berbeda dari konfigurasi *daśapāramitā* yang umum dikenal di perguruan Mahāyāna atau Theravāda, bagian *Advayasādhana* merumuskan *daśapāramitā* ini sebagai gabungan dari enam *pāramitā* (yang baku di Mahāyāna) dan empat *apramāṇa* (*brahmavihāra*). Kendati demikian, patut kiranya untuk dicermati bahwasanya konsep *daśapāramitā* demikian juga tercantum di prasasti Talang Tuo, yang sejauh ini kita kenal sebagai bukti tertulis tertua tentang khususnya agama Buddha esoterik Nusantara.¹⁰⁵

Ditemukan di Palembang pada tahun 1920, prasasti Talang Tuo berbahasa Melayu Kuno dan bertarikh 684 M. Prasasti ini ditulis ketika Puncta Hyaṅ Śrī Jayanāśa adalah raja Śrīvijaya. Seorang Belanda yang sarjana bahasa, Philippus Samuel van Ronkel, menerbitkan transkripsi berikut terjemahan prasasti ini pada tahun 1923 (van Ronkel 1923). Kemudian pada tahun 1930 Georges Cœdès menerbitkan lagi perbaikan bacaan dan terjemahannya (Cœdès 1930). Dari sini, terbitan Cœdès kerap dipandang sebagai rujukan utama sewaktu mengacu ke prasasti Talang Tuo. Tetapi, sayangnya

¹⁰⁴ Misalnya, padanan sajak 25 belum diketemukan, tetapi menurut Śāntideva sajak ini sejajar dengan dengan konsep yang tercantum di kitab *Ratnamegha-sūtra*, yang agaknya merupakan kitab suci penting di sekitar abad ke-5 M.

¹⁰⁵ Beberapa paragraf berikut yang menyangkut prasasti Talang Tuo saya petik dari makalah tentang *Bhūmiśodhana* (Kandahjaya 2020a).

bacaan dan terjemahan Cœdès membawa kekeliruan yang membuat konsep penting agama Buddha dalam prasasti ini melenceng.

Jika dibaca secara lebih saksama, isi prasasti Talang Tuo seutuhnya adalah seperti di bawah ini.

Svasti. Śrī śakavarṣātīta 606 diṃ dviṭīya śuklapakṣa vulan caitra sāna tatkālāña parlak śrīkṣetra ini niparvuat parvaṇḍa punta hiyañ śrī jayanāsa. Ini praṇidhānāṇḍa punta hiyañ.

Savañakña yañ nitānaṃ di sini ñiyur pinañ hanāu rumviya dñan samiśrāña yañ kāyu nimākan vuañña, tathāpi hāur vuluh pattuñ ityevamādi, punarapi yañ parlak vukan dñan tavad talāga savañakña yañ vuatku sucarita parāvis prayojanākan puṇyāña sarvvasatva sacarācara varopāyāña tmu sukha di *āsannakāla*. Di antara mārgga lai tmu muaḥ ya āhāra dñan āir nimumna. Savañakña vuatña huma parlak mañcak muaḥ ya mañhidupi paśu prakāra marhulun tuvivṛddhi. Muaḥ ya jānan ya nīknāi savañakña yañ upasargga pīḍanu svapnavighna, varañ vuatāña kathamapi anukūla yañ graha nakṣatra parāvis diya nirvyādhi ajara kavuatanāña, tathāpi savañakña yañ bhṛtyāña satyārjjava dṛḍhabhakti muaḥ ya dya yañ mitrāña tuvi jānan ya kapaṭa yañ viniña mulañ anukūla bhāryyā. Muaḥ ya varañ sthānāña lāgi jānan cūri vācyya vadhāña ya paradāra di sāna, punarapi tmu ya kalyānamitra marvvañun vodhicitta dñan maitri u[pe] kṣādi dañ hyañ ratnatraya, jānan marsārak dñan dañ hyañ ratnatraya, tathāpi nityakāla tyāga marśila kṣānti marvañun vīryya rājin tāhu di samiśrāña śilpakalā parāvis samāhitacinta tmu ya prajñā smṛti medhāvi, punarapi dhairyamānī mahāsattva vajraśarīra anupamaśakti jaya, tathāpi jātismara avikalendriya mañcak rūpa subhaga hāsin halap ādeyavākya brahmasvara jādi lāki svayaṃbhu, puna[ra]pi tmu ya cintāmañnidhāna tmu

janmavaśitā karmmavaśitā kleśavaśitā, avasāna tmu ya
anuttarābhisamyaksambodhi

Terjemahan:

Svasti! Pada tahun Śaka 606, hari kedua paruh-terang (*śuklapakṣa*), bulan Caitra, pada waktu itu taman Śrīkṣetra ini dibuat atas perintah Punta Hyañ Śrī Jayanāśa. Ini adalah tekad (*prañidhānāṇḍa*) Punta Hyañ.

Segenap yang ditanam di sini nyiur, pinang, enau, rumbia dan berbagai pohon yang dimakan buahnya, serta bambu aur, buluh, betung, dan sebagainya; juga, taman lainnya dengan empang, telaga, dan segenap perbuatan baik yang dibuat olehku, seluruhnya dimaksudkan untuk memperoleh jasa (*prayojanākan puṇyāṇḍa*) bagi semua makhluk, baik yang bergerak maupun tak bergerak, menjadi upaya terbaik (*varopāyāṇḍa*) untuk memperoleh kebahagiaan (*sukha*) pada saat ajal (*āsannakāla*). Bila di tengah jalan lapar, semogalah ia menemukan makanan dan air untuk diminum. Segenap huma dan taman yang dibuat olehnya subur, semogalah menghidupi binatang, dan yang sejenis, dan yang bekerja sejahtera berlimpah. Semogalah ia segenapnya jangan dikenai kemalangan, bencana, dan kesulitan tidur, apa pun yang dikerjakan olehnya semua planet dan bintang menguntungkan dia, bebas dari sakit dan usia tua dalam usahanya, tetapi segenap yang jadi pelayan setia, penuh bakti, semogalah dia yang jadi teman (*mitrā*) janganlah sekali-kali menipu, yang jadi istri menjadi istri yang baik, semogalah di mana pun berada juga jangan mencuri (*cūri*), menyalahkan atau mencela (*vācyya*), membunuh (*vadhāṇḍa*), berbuat serong (*paradāra*) di sana; juga, menemukan *kalyāṇamitra*, membangun *bodhicitta* dengan *maitri*, *u[pe]kṣā*, dsb., Dañ Hyañ Ratnatraya, jangan berpisah dari Dañ Hyañ Ratnatraya, tetapi senantiasa melaksanakan *tyāga* (*dāna*), śila, *kṣānti*, membangun *vīrya*, rajin, tahu segala ilmu dan seni, meditasi penuh

(*samāhitacinta*, atau *dhyāna*), memperoleh *prajñā*, kesadaran penuh (*smṛti*), kecendekiaan (*medhāvi*); juga, keteguhan (*dhairyamānī mahāsattva*, bertubuh-intan (*vajrasarīra*), sakti tiada banding, jaya, dan ingat kelahiran silam (*jātismara*), berindria lengkap (*avikalendriya*), bagus jasmani, berbahagia, senyum, tenang, bersuara-merdu suara-Brahma (*brahmasvara*), menjadi lelaki, *svayambhu*; juga, memperoleh timbunan permata-batin (*cintāmaṇi*), memperoleh kuasa atas kelahiran (*janmavaśitā*), kuasa atas perbuatan (*karmavaśitā*), kuasa atas noda batin (*kleśavaśitā*), pada akhirnya meraih *anuttarābhisamyaksambodhi*.

Terjemahan di atas memperlihatkan prasasti Talang Tuo menulis tekad membangun enam kesempurnaan (*pāramitā*) dan empat kediaman luhur atau empat ketakterukuran (*brahmavihāra*, atau *apramāṇa*).¹⁰⁶ Kombinasi yang tidak lumrah ini memudahkan kita mengenali bahwasanya ajaran di prasasti Talang Tuo serupa dengan yang ditulis di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Dengan demikian prasasti ini memuat isi ajaran yang pada hakekatnya sejajar dengan yang terekam di kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*.

Bila kita telaah lebih lanjut, konfigurasi *daśapāramitā* (sepuluh kesempurnaan) ini juga sejajar dengan ajaran yang dibabarkan oleh Kamalaśīla dalam kitabnya yang berjudul *Bhāvanākrama*. Dari uraian Kamalaśīla ini kita lalu tahu bahwa konsep ini bisa ditelusuri balik dan sesungguhnya dijelaskan panjang lebar di kitab *Akṣayamati-sūtra*. Keterangannya bahkan menyita hampir setengah isi *Akṣayamati-sūtra*. Kitab *Akṣayamati-sūtra* ini bisa ditanggali abad ke-1 atau ke-2 M.

¹⁰⁶ Kitab *Yogasūtra* dari Patañjali juga memuat *brahmavihāra*. Sajak 1.33 berbunyi sebagai berikut: *maitrīkaruṇāmuditopekṣānām sukhaduḥkhaḥpunyāpunya-viṣayānām bhāvanātaś cittaprasādanam*.

Mengingat tarikh prasasti Talang Tuo sangat berdekatan dengan kehadiran Yijing di Śrīvijaya dan—menurut Yijing—guru besar di Śrīvijaya waktu itu adalah Śākyakīrti, maka peluangnya besar isi prasasti Talang Tuo digubah oleh Śākyakīrti atas titah Punta Hyañ Śrī Jayanāśa. Lalu, kalau berita dari Tāranātha benar adanya, bahwa Dharmapāla, seorang murid Dignāga, menggunakan sisa hidupnya tinggal di Sumatra, setelah mengajar di Nālandā selama lebih dari tiga puluh tahun, maka terbuka kemungkinan Śākyakīrti juga belajar dari Dharmapāla, selain belajar dari guru-guru di India lainnya sewaktu yang bersangkutan melawat benua tersebut. Bila begitu keadaannya, maka ajaran yang ditulis di prasasti Talang Tuo turun dari Dignāga, seperti halnya ajaran di kitab *Saṅ Hyañ Kamahāyānikan*, atau dari ajaran yang berkembang di sekitar Nālandā.

Kemudian, sejauh ini kita memiliki dua nama terkemuka, yaitu Vajrabuddhi dan Kumāraghoṣa, yang berhubungan dengan Jawa dan memiliki peluang menjadi pembawa ajaran-ajaran esoterik. Namun, sejauh ini pula kita belum menemukan sumber dalam koleksi kitab-kitab Buddha Asia Timur untuk menunjukkan bahwa Vajrabuddhi, Amoghavajra, Huiguo, atau bahkan Śubhākarasimha, pernah membawa petunjuk ritual yang mirip dengan ritual Guhyasamāja yang disebut di atas. Dengan tidak adanya bukti tersebut, sangat sulit untuk membenarkan Vajrabuddhi yang menjadi pembawanya.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Jika rencana perjalanan awal Bianhong bisa berfungsi sebagai indikator bagi persepsinya tentang sumber ajaran yang telah diperolehnya, tujuan aslinya adalah sebuah wilayah di luar Tiongkok, sehingga lebih mungkin Asia Selatan. Tapi kemudian, ketika Giebel (2012: 187 – 230) mendokumentasi teks-teks Sansekerta yang dibawa kembali ke Jepang oleh Sekigahara, informasi ini tidak memberikan indikasi tambahan yang mungkin membawa kita ke serangkaian ajaran paralel yang dipertahankan oleh *Saṅ Hyañ Kamahāyānikan*. Dengan kata lain, kumpulan dari ajaran-ajaran yang dibawa oleh Vajrabodhi atau Amoghavajra dari India Selatan atau Sri Lanka agak berbeda dari yang ditransmisikan ke Jawa. Tentu saja, bukti baru dapat mengubah perspektif kita saat ini tentang bagaimana transmisi ini terjadi mungkin bisa muncul.

Di sisi lain, seperti yang sudah saya buktikan di tempat lain (Kandahjaya 2016), mayoritas sumber-sumber baru kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* yang telah teridentifikasi pada umumnya berkaitan dengan kawasan-kawasan di Timur Laut India. Oleh karena itu, Kumāraghoṣa, meskipun guru ini sampai sekarang belum jelas ihwalnya, tampaknya memiliki kesempatan lebih besar dibanding Vajrabuddhi. Mengingat bahwa prasasti Kelurak menyebut Kumāraghoṣa (seorang guru di tingkat pembimbing kerajaan yang datang langsung dari Gauḍīdvīpa, tempat Vikramaśīla, Nālandā, dan Somapura), maka boleh jadi ia turut membantu menyampaikan tradisi Esoterik ini ke Jawa.

Kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, walaupun kompak dan ringkas, kelihatannya adalah sebuah kitab lengkap yang menggabung ritual inisiasi, doktrin mendasar, serta petunjuk praktis pengembangan harian untuk mencapai tujuan tertinggi. Meskipun relatif sederhana dan kelihatan sepintas tidak rumit, ia sebenarnya didukung oleh sistem yang kompleks yang tidak dapat dibongkar dengan mudah tanpa bantuan dari seorang guru yang sepenuhnya kompeten, dan dengan demikian mengikuti tradisi *Mukhāgama* ('tradisi dari mulut' atau 'dari mulut guru sendiri' = tradisi lisan) yang dikenal dalam silsilah Dignāga secara khusus, atau dalam tradisi Mantranaya secara umum.

4. *Bagan*

Seperti disinggung di bagian 3.1. yang memperdebatkan hal perguruan dan sekaligus konfigurasi Borobudur, kajian-kajian sebelum ini masih terus berselisih paham tentang pola arsitektur Borobudur, misalnya, apakah sekiranya Borobudur itu sebuah *stūpa* atau sebuah *maṇḍala*. Perdebatan itu seringkali menggunakan persepsi masing-masing atas bentuk umum Borobudur dan dari situ masing-masing membangun proyeksi sendiri tentang rancangan arsitektur candi ini tanpa sungguh-sungguh turut memperhitungkan data yang melekat di atau menyertai di sekitar candi Borobudur dalam konteks ruang dan waktu. Padahal, ada cukup banyak bukti yang bisa berbicara sendiri dan sekaligus mengungkap bagan Borobudur sebenarnya. Beberapa bukti tersebut sudah disebut di depan, tetapi karena rumitnya penelaahan dan agar pembahasan dan konteksnya lebih jelas, bilamana perlu informasinya akan ditulis ulang dalam uraian berikut ini.

4.1. **Candi Empat Peristiwa Suci Śākyamuni (*stūpa*)**

Bukti kokoh pertama terkait bagan perdana Borobudur tercantum dalam laporan Jan Willem Ijzerman, Ketua Masyarakat Arkeologi di Yogyakarta di zamannya. Pada tahun 1885 Ijzerman menemukan kaki tersembunyi di balik teras lebar pada bagian kaki Borobudur (der Kinderen 1885:156; Ijzerman 1886:261-268).

Di dinding kaki tersembunyi ini terpampang untaian 160 panel relief dan beberapa inskripsi. Pada tahun 1890–1891, murid van Kinsbergen bernama Kassian Cephas mengambil potret relief-relief itu (Groeneveldt 1891:100–101). Lalu, kaki tersembunyi itu ditutup lagi dengan batuan yang semula membungkusnya.

Kaki tersembunyi ternyata bukan satu-satunya tempat yang memperlihatkan bahwa Borobudur mengalami perubahan penting sewaktu candi dibangun. Pada masa proyek pemugaran besar pertama untuk menyelamatkan candi di antara tahun 1907 dan 1911, van Erp menemukan ada lapik teratai besar tidak selesai (atau ditinggalkan) di puncak panggung persegi di bawah teras melingkar, lalu perubahan pada langkan pertama, serta adanya pecahan-pecahan batu roda dan payung pemuncak *stūpa* induk. Penemuan lapik teratai ini membuat beberapa sarjana percaya bahwa sebuah *stūpa* lebih besar boleh jadi mula-mula direncanakan untuk memahkotai Borobudur (Pott 1909:2-8; Chihara 1966:114-116), walaupun tidak jelas alasannya mengapa gagasan itu kemudian akhirnya dibatalkan.

Lalu, pada masa pemugaran besar kedua yang berlangsung dari tahun 1973 hingga 1983, seperti sudah disebutkan di depan (lihat 2.1.4), sebuah regu arkeologi berhasil menggali ribuan *stūpikā* dan dua buah prasasti logam. Temuan baru ini sangat penting karena mereka memberi informasi baru untuk memahami alasan mengapa pembangun candi membuat perubahan drastis. Informasi baru itu khususnya datang dari temuan ribuan *stūpikā* tanah liat. *Stūpikā* ini atau disebut juga sebagai *stūpa* nazar bergoreskan formula ringkas *om ye te svāhā* dalam aksara Jawa Kuno (Boechari 1982:93). *Stūpikā-stūpikā* ini menunjukkan bahwa para pembangun Jawa dan pengguna Borobudur sangat akrab dengan konsep *dharmakāya-caitya* (caitya tubuh Dharma), dan pada khususnya dengan

caityavandana (puja caitya) (Tucci 1988:27-29; Li 2000:138). Yijing menyatakan bahwa membuat dan mempersembahkan *stūpa* nazar dipercaya membangkitkan jasa (Li 2000:108, 137-138). Pengetahuan tentang *dharmakāya-caitya* antara lain berimplikasi bahwa *stūpa* yang dibangun tak perlu mengandung relik (Tucci 1988:vii, 24). Dalam pengertian ini, bolehlah kita mengira bahwa orang Jawa masa itu paham bahwa dengan mendirikan *stūpa* demikian (atau *caitya*, karena istilah-istilah ini bisa dipertukarkan) mereka akan memperbaharui pembabaran Dharma, memperoleh jasa dan menghimpun pengetahuan, mengerti hukum sebab-akibat, dan bisa menampak Buddha (Tucci 1988:28-32).

Temuan artefak-artefak di atas berpadanan dengan bukti-bukti dari candi itu sendiri. Sepasang inskripsi pendek di dinding panel O-124 pada kaki tersembunyi Borobudur, yang menampilkan *Karmavibhaṅga-sūtra*, berhubungan sangat jelas dengan praktik puja *caitya*. Dua inskripsi pendek itu adalah *caityavandana* (puja *caitya*) dan *suvarṇavarṇa* (warna keemasan) (der Kinderen 1886:145-161). Panel di bawah sepasang inskripsi ini mulai dengan menampilkan delapan orang sedang menghormati sebuah *caitya* dan bagian pahalanya di bawah *suvarṇavarṇa* memperlihatkan seorang bangsawan sedang duduk di panggung didampingi oleh sekelompok lima orang biasa. Lévi (1931:4) adalah yang pertama berhasil mengidentifikasi kutipan berikut sebagai yang bertalian dengan penggambaran *caityavandana*:

Apakah sepuluh faedah akibat menghormati keramat Tathāgata? Jawabnya: orang menjadi elok; bersuara-merdu; berkata-kata meyakinkan; bila memasuki persamuhan, orang memperoleh kemauan baik persamuhan; orang menjadi yang dicintai para dewa dan manusia; orang menjadi orang penting; orang berkait

dengan orang-orang penting; orang bergaul dengan para Buddha dan Siswanya; orang memperoleh kedudukan besar; orang terlahir di surga; orang akan cepat meraih Parinirvāṇa.

Ungkapan *suvarṇavarṇa* kedapatan di sajak setelah sajak di atas (Lévi 1931:5; 1932:38):

Berkat mandi uap dan salep mineral keemasan,
Dan berkat dana payung, aku memperoleh corak kulit
berwarna keemasan.

Lebih daripada penemuan Lévi, pentingnya keseluruhan panel termasuk inskripsinya sangat nyata sebab ia berhubungan erat dengan ribuan *stūpa* nazar yang tergali dari pekarangan Borobudur. Oleh karenanya, sambil mencamkan inskripsi *caityavandana*, ribuan *stūpa* nazar, dan tentu saja Borobudur itu sendiri, kita pada hakekatnya bisa memastikan bahwa di samping taraf pemahaman ajaran yang sangat tinggi, para arsitek Borobudur tentunya punya akses ke pedoman pembangunan *stūpa* atau *caitya*.

Sejumlah sarjana sudah mempelajari dan mendokumentasi beberapa kitab suci agama Buddha yang menetapkan segugusan teknik membangun sebuah *stūpa* (Tucci 1988:13-21; Roth 1980; Dorjee 1996:1-21).¹⁰⁸ Menurut hasil pemeriksaan mereka, secara struktural sebuah *stūpa* terdiri dari dua komponen utama: (1) lapik singgasana, yang seringkali tidak disertakan pada pembuatan *stūpa tsa-tsa*, dan (2) *stūpa* itu sendiri (Tucci 1988:15-17; Dorjee 1996:61). *Stūpa* itu sendiri pada umumnya terdiri dari delapan bagian: (1) lapik landasan sepuluh kebajikan (Tib. *dge-ba bcu*; Skt. *daśakuśala*) di bagian dasar dengan bentuk mengikuti bentuk tangga di atasnya; (2) tangga yang berbentuk persegi, melingkar, atau poligon; (3)

¹⁰⁸ Ada tambahan sumber-sumber, misalnya, Bénisti (1960); lihat juga Maurer (2005), yang sayangnya tak bisa saya periksa sebelum tulisan ini selesai.

lapik untuk kubah; (4) kubah; (5) *harmikā* berbentuk persegi atau poligon; (6) tonggak; (7) roda; dan (8) payung (Tucci 1988: 40-43; Dorjee 1996:61-71). Jika kita bandingkan dan tabulasikan struktur Borobudur dengan struktur sebuah *stūpa*, kita dapati lebih banyak kesepadanan daripada perbedaan (lihat Tabel 3).

4.2. Paduan Delapan Candi Agung (*aṣṭamahāsthānacaitya*)

Dari perbandingan di Tabel 3, tampak jelas bahwa jika bukan karena perubahan di bagian landasan dan di bagian atas, Borobudur akan secara persis mengikuti struktur sebuah *stūpa*. Meskipun ini tentu saja membawa kita kembali ke pertanyaan semula, yakni mengapa para arsitek mengubahnya? Di sini, pemahaman lebih baik atas perbedaan delapan jenis *stūpa* membimbing kita ke jawaban yang dicari, khususnya bila kita ingat bahwa gugusan *stūpa* nazar dari pekarangan Borobudur didominasi oleh tipe yang berkubah (*aṇḍa*) lebih panjang dan bergendong delapan *stūpikā* subsider di sekitarnya (lihat Gambar 11). Delapan tipe *stūpikā* itu termasuk dalam dua kategori: (1) empat memperingati peristiwa suci dalam kehidupan Buddha di dunia, dan (2) empat memperingati kemukjizatan paling terkenal (Tucci 1988:24). Dengan begitu, yang delapan ini bisa dibedakan dari yang semula empat yang hanya memperingati peristiwa suci bersejarah dalam kehidupan Buddha seperti yang direkomendasi di kitab *Karmavibhaṅga-sūtra* (Lévi 1932:82-83). Perbedaan ini menunjukkan bahwa gagasan asalnya adalah membangun Borobudur hanya untuk memperingati yang empat peristiwa suci itu saja.

Masing-masing *stūpa* dari rangkaian delapan *stūpa* ini mempunyai ciri khas, umumnya pada tangganya, yang lalu membedakan satu dari lainnya (lihat Gambar 17). Perbandingan

antara ciri-ciri delapan *stūpa* dan Borobudur diperlihatkan di Tabel 4. Dari tabel ini bisa kita lihat bahwa, kecuali untuk bentuk oktagonal pada *stūpa* Rekonsiliasi, kebanyakan ciri utama dari delapan *stūpa* ini sungguh selaras dengan ciri-ciri menonjol Borobudur. Juga, kecuali untuk dua tipe *stūpa*, yakni yang Penakluk dan Parinirvāṇa, semua *stūpa* lainnya punya empat tangga, dan ciri ini bisa dihubungkan dengan empat panggung atau altar poligonal Borobudur. Relung yang berjumlah 108 dan empat pintu *stūpa* Pembabaran bersesuaian secara apik dengan 108 relung dan empat pintu di tiap sisi Borobudur (Tucci 1988:128, 142). Kubah genta *stūpa* Parinirvāṇa setara dengan kubah genta *stūpa* induk candi. Anak tangga yang disyaratkan oleh *stūpa* Turun dari Trayastrīṃśa dan relief-relief yang dituntut oleh *stūpa* ini maupun Kemukjizatan Agung, semuanya tersajikan di Borobudur. Sekiranya tidak ada pelebaran landasan, bahkan persyaratan untuk lapik sepuluh kebajikan pun terpenuhi oleh kaki candi yang sekarang tersembunyi, beserta relief-relief dari kitab suci sepuluh perbuatan baik dan buruk (*Karmavibhaṅga-sūtra*).

Tetapi ciri paling menakjubkan dari daftar ini barangkali adalah ketentuan mempunyai tiga tangga melingkar untuk *stūpa* Penakluk, yang di Borobudur tidak diletakkan sebagaimana seharusnya melainkan di atas empat panggung atau altar poligonal. Juga ada persyaratan khusus untuk *stūpa* Parinirvāṇa, yang di Borobudur lagi-lagi dipenuhi secara unik dengan menempatkannya sebagai *stūpa* berbentuk laksana genta pejal di atas teras melingkar ketiga. Bagaimana pun jua, justru khususnya dari dua persyaratan terakhir ini bisa kita cerap kebutuhan para arsitek untuk mengubah puncak Borobudur maupun hasrat mereka untuk tunduk memenuhi semua spesifikasi delapan *stūpa* sekaligus. Dengan kata lain, berdasar pada kesepadanan ini, sangatlah jelas bahwasanya para arsitek itu sengaja

mengubah dan merancang sedemikian agar candi ini pada akhirnya memadukan semua ciri utama dan karenanya mewujudkan semua delapan *stūpa* terpadu dan menunggal di Borobudur.

4.3. *Maṇḍala Alam Dharma (dharmadhātu-maṇḍala)*

Selama melaksanakan proyek pemugaran van Erp pasti sudah memperhatikan susunan numerik di Borobudur. Ia menabulasi deret aritmetik jumlah arca Buddha dari lantai terbawah hingga teratas (Krom and Van Erp 1931 II:463). Tetapi baru Stutterheim yang kemudian coba menangani fenomena ini untuk pertama kalinya (1956:50, 59-61), meskipun nampaknya ia belum juga menemukan alasan sebenarnya di balik penyusunan ini. Memang, dunia pengetahuan pada zamannya belum menyadari tentang metode kalkulasi dan perencanaan membangun sebuah *maṇḍala* yang ditetapkan oleh Vajrabuddhi (juga dikenal sebagai Vajrabodhi), dan siswanya—Amoghavajra—yang boleh jadi saling bertemu di Jawa sebelum atau pada masa pembangunan Borobudur (Sundberg dan Giebel 2011: 151–153).

Penjelasan Vajrabuddhi tentang cara membangun sebuah *vajradhātu-maṇḍala* adalah berdasarkan penafsirannya atas kitab *Vajraśekhara-sūtra* (Snodgrass 1988:572-575, 579-585). Ia menerangkan bahwa *maṇḍala* ini mengandung bentuk-bentuk persegi dan melingkar. Bentuk persegi dipakai untuk menandai batas-batas *maṇḍala*. Bentuk melingkar menetapkan lingkaran vajra dan lingkaran lima Buddha. Di *maṇḍala* ini, radius lingkaran Buddha tengah adalah sepertiga radius lingkaran *vajra*, dan ukuran empat lingkaran Buddha lainnya adalah sama dengan yang di tengah. Empat lingkaran ini diletakkan menyinggung lingkaran di tengah di

empat penjuru mata angin. Akhirnya, delapan garis vajra diletakkan menyinggung empat lingkaran tersebut (lihat Gambar 18).

Selanjutnya, Vajrabuddhi juga menerangkan ukuran keseluruhan *maṇḍala* dan jumlah *bhagavat* yang ditempatkan di situ. Untuk seorang guru (*ācārya*) berkebajikan agung dan mengagumkan, ukuran *maṇḍala* sekitar tiga kaki. Tetapi, ukuran *maṇḍala* yang dibuat untuk seorang raja Jambudvīpa atau raja pemutar roda (Dharma) adalah satu *yojana*. Melalui ukuran-ukuran berbeda ini, *ācārya*, sebagai pencipta *maṇḍala*, punya pilihan (lihat Li 2000:79). Serupa itu, pencipta diberi beragam pilihan dalam hal jumlah *bhagavat*, yakni entah 37 atau 108.

Dalam hubungannya dengan bentuk Borobudur yang ada sekarang, selain yang sudah diurai di atas, ada pula keterangan dari Kūkai (siswa dari Huiguo) yang membawa Mantrayāna ke Jepang, yang menunjukkan bahwa lingkaran-lingkaran di *vajradhātu-maṇḍala* bisa berjumlah delapan dan diletakkan di penjuru (Snodgrass 1988:573-574), alih-alih mengumpul di tengah. Penataletakan yang berbeda ini memberi petunjuk penting bahwasanya tataletak lingkaran-lingkaran dalam lingkaran *vajra* tidak bersifat statis. Tataletak tersebut nampaknya boleh berubah dan boleh ditransformasi ke dalam formasi yang berlainan. Oleh karena itu, terbuka kemungkinan bahwa para pencipta Borobudur pun membuat beberapa transformasi terhadap tataletak ini. Gambar 19 hingga 21 memberi ilustrasi yang saya bayangkan terjadi sewaktu para arsitek Borobudur melakukan transformasi terhadap tataletak *vajradhātu-maṇḍala* dan *garbhadhātu-maṇḍala* (yang akan saya jelaskan berikutnya) hingga mencapai bentuk akhir di puncak Borobudur.

Kalau kita amati semua sisi Borobudur, di situ ada 108 arca Buddha di relung-relung tiap sisi mata angin. Juga, skema tata letak horizontal atau bentuk semua panggung poligonal di teras-teras persegi menyerupai bentuk garis-garis *vajra* seperti yang dijelaskan oleh Vajrabuddhi. Dengan demikian, sangat mungkin bahwasanya para arsitek Borobudur menggunakan pedoman Vajrabuddhi sejak awal untuk perencanaan horizontal, selain pedoman pembangunan *stūpa* untuk perencanaan vertikal. Ini semakin kentara bila perubahan di bagian atas Borobudur turut diperhitungkan, karena skema bagan perdana takkan pernah cocok dengan pedoman Vajrabuddhi. Di pihak lain, juga dari perubahan-perubahan ini kita bisa merasakan kemungkinan adanya pengaruh lain pada rencana induk Borobudur, yakni dari Bianhong, seorang biku Jawa yang pergi ke Cina untuk mempelajari agama Buddha esoterik dari Huiguo, yang siswa Amoghavajra. Keberadaan Bianhong setelah kematian gurunya pada tahun 806 M tidak diketahui pasti. Meskipun Ian Sinclair (2016:29-66) berpendapat bahwa ia kemungkinan tidak pernah meninggalkan Cina, saya menyangka bahwa penempatan bilangan di Borobudur melalui satu dan lain cara boleh jadi datang melalui Bianhong, yang sengaja pergi ke Cina untuk memahami pasangan dari *vajradhātu-maṇḍala*, yakni *garbhadhātu-maṇḍala*. Distribusi 504 arca Buddha dan 1460 panel relief di Borobudur kelihatannya mengikuti kalkulasi aritmetis yang ditetapkan oleh Amoghavajra dalam pedoman konstruksi untuk menata sebuah *garbhadhātu-maṇḍala*.

Konstruksi *garbhadhātu-maṇḍala* yang mengikuti tafsiran Amoghavajra atas kitab *Mahāvairocana-sūtra* mulai dari sebuah kisi berukuran 3×3 (Snodgrass 1988:175-178; Hodge 2003:104; Giebel 2005:31). Kisi 3×3 ini menggambarkan tiga misteri tubuh (*kāya*), ucapan (*vāk*), dan batin (*cit*), dan berkait dengan tiga kualitas

Mahāvairocana, yakni meditasi (*dhyāna*), pengetahuan (*jñāna*), dan welas asih (*karuṇā*). Karena kisi ini memperlihatkan tak terhitung misteri Mahāvairocana, tiap kisi bisa dibagi tiga lebih lanjut sehingga menjadi kisi 9×9 . Setelahnya, dilakukan proses pelapisan. Kisi 9×9 sekarang terdiri dari tiga lapisan dan sebuah kotak sentral (lihat Gambar 18).

Pada konstruksi *maṇḍala* ini, kotak sentral disebut istana sentral. Dari istana sentral keluar, tiga lapisan terdiri dari lapis pertama, kedua, dan ketiga dari kisi untuk menggambar *maṇḍala*. Lapis pertama terdiri dari 16 kotak, yang kedua 24 kotak, dan yang ketiga 32 kotak. Jumlah kotak-kotak ini adalah persis sama dengan jumlah *stūpa* berterawang di atas tiga teras melingkar di puncak Borobudur.

Jika kita lanjutkan menerapkan prosedur ini dengan terus membagi tiga kisi 9×9 untuk menghasilkan kisi 27×27 , dan lalu menerapkan proses pelapisan, kita akan memperoleh sehimpunan bilangan menarik yang mewakili kotak-kotak di enam lapisan terluar. Mulai dari yang terdalam, kita dapati bilangan 64, 72, 80, 88, 96, dan 104 kotak (lihat Gambar 22). Kalau bilangan-bilangan ini kita periksa, kita catat dua kenyataan luar biasa. Pertama, kecuali untuk bilangan 80 dan 96, selainnya adalah persis sama dengan jumlah arca-arca Buddha yang ada di atas langkan kelima, keempat, ketiga, dan pertama di Borobudur. Kedua, total bilangan-bilangan ini adalah 504. Total ini persis sama dengan jumlah arca Buddha yang ditemukan di Borobudur (lihat Tabel 5). Tambahan pula, kita akan mendapatkan hasil serupa bila kita terapkan prosedur yang sama untuk menghitung distribusi panel relief yang dipahat di Borobudur (lihat Tabel 6).

Kalkulasi aritmetis menjadi penting bila kita ikut mempertimbangkan kenyataan bahwa, seperti disebut di depan, konstruksi Borobudur telah mengalami beberapa modifikasi. Sewaktu memasukkan teras-teras melingkar dan *stūpa* induk ke atas altar poligonal, para arsitek dengan cerdas mewujudkan di candi ini bilangan-bilangan dari kisi *garbhadhātu-maṇḍala*. Diameter *stūpa* induk juga dibuat sepertiga diameter dari teras melingkar pertama sesuai dengan prosedur pembuatan *vajradhātu-maṇḍala*. Ini berarti bahwa para pembangun secara sengaja berupaya menyertakan ukuran-ukuran yang diperoleh dari perhitungan geometris dan aritmetis ke dalam bagan candi. Dengan kata lain, di samping *vajradhātu-maṇḍala*, pembuatan *garbhadhātu-maṇḍala* berdasar tafsiran kitab *Mahāvairocana-sūtra* nampaknya adalah satu di antara rancangan-rancangan dasar yang mengilhami pembangunan Borobudur. Menyadari ini maka model-model geometris dan kalkulasi aritmetis itu ditransmisi ke Jawa Tengah entah melalui Amoghavajra ketika ia berhenti di Jawa dalam perjalanan ke Srilangka, atau mungkin juga melalui Bianhong, dengan mempertimbangkan kenyataan bahwa ia belajar tentang *garbhadhātu-maṇḍala* dari Huiguo, dan perhitungan ini boleh jadi membantu para pembangun menempatkan bilangan pada rancangan akhir Borobudur. Atau malah bukan mustahil pula bila itu terjadi melalui *mahācārya* lainnya, seperti misalnya Kumāraghoṣa yang tercantum di prasasti Kelurak, seorang guru kerajaan dari Gauḍīdvīpa, yang menjadi guru Raja Śailendra.

4.4. *Stūpa* di Altar Panggung (*stūpa-prāsāda*)

Sebuah rujukan ke wilayah di benua India yang sering dikunjungi Buddha tercantum di ungkapan sajak 13 di prasasti Kayumwungan, yang menyebut kediaman Jina (*jinamandiraṃ*)—

yang saya identifikasi mengacu ke Borobudur—sebagai sesuatu yang “serupa dengan Veṇuvana yang mulia” (*śrīmadveṇuvanābhikhyam*). Veṇuvana, sebuah kawasan hutan bambu di wilayah Rājgir (*rājagrha*), sekarang di daerah Bihar (Māgadha kuno), adalah persembahan pertama dari kerajaan yang diberikan kepada Buddha Gautama di tahun pertama setelah mencapai penerangan sempurna. Belakangan, persembahan ini menjadi preseden untuk menetapkan aturan bagi para biku dalam menerima pemberian sejenis.

Kitab *Komentari Apadāna* menerangkan keistimewaan kualitas persembahan Veṇuvana ini. Ketika Raja Bimbisāra menuangkan air ke telapak tangan Buddha dalam upacara penganugerahan Veṇuvana, air itu jatuh ke tanah dan bumi berguncang. Ini satu-satunya persembahan taman di Jambudvīpa yang disertai oleh gempa.¹⁰⁹ Lebih lanjut, kitab *Avadānakalpalatā* yang digubah oleh Kṣemendra¹¹⁰ meneruskan tradisi mengagumi persembahan Veṇuvana. Ia menegaskan bahwa penghibahan Veṇuvana ini menyebabkan keirihatian di antara enam *tīrthika* yang sezaman, yang merasa terkalahkan dalam persaingan dan juga terampas bekalnya.¹¹¹ Lebih penting lagi, persaingan ini adalah alasan yang

¹⁰⁹ *Apadāna-Atthakathā* (1998:97): *Tasmim ārāme paṭiggahiteyeva “buddhasāsanassa mūlāni otiṇṇāni” ti mahāpathavī kampi. Jambudīpatalasmiñhi ṭhapetvā veḷuvanamaññamañ mahāpathaviṃ kampetvā gahitasenāsanamañ nāma natthi*. Terjemahan Inggris kitab ini tersedia di tipitaka.wikia.com dan <https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/apadana-commentary-atthakatha>.

¹¹⁰ Kṣemendra yang orang Kashmir hidup di abad ke-11, dan karenanya lebih belakang daripada Borobudur. Namun, maksud saya di sini hanyalah untuk menegaskan pentingnya kisah ini dalam tradisi agama Buddha, baik sebelum maupun sesudah masa Borobudur.

¹¹¹ *Vaidya* (1959): *pure rājagrābhikhye bimbisāseṇa bhūbhujā/pūjyamānaṃ jina dṛṣṭvā sthitaṃ veṇuvanāśrame // 13.2 ... bimbisāro narapatirmūrkhataṃpakṣapātavān / anyamañ vrajāmo bhūpālamiti te samacintayan // 13.13*. Terjemahan Inggris dari bab 13 tentang *prātihārya* ada di Dās (1897:17-20), sedangkan Black (1997) memberikan terjemahan Inggris versi pendek Tibet dari *Bodhisattvāvadānakalpalatā* karya Kṣemendra.

mendasari peristiwa kemukjizatan agung di gerbang Śrāvastī, tempat Śākyamuni mempertontonkan kemukjizatan ganda yang terkenal itu dengan menyembur api dari bagian atas tubuh dan menyemprot air dari bagian bawah, atau sebaliknya, juga dari sisi kanan tubuh dan dari sisi kiri (*P. yamakapātihāriya*, Skt. *yamakaprātihārya*).

Cukup banyak cerita menegaskan pentingnya peristiwa-peristiwa mukjizat dalam kehidupan Śākyamuni tercantum dalam sejumlah *sūtra*, seperti kitab *Lalitavistara* dan *Gaṇḍavyūha*. Dua *sūtra* ini digambarkan secara lengkap di Borobudur dan dipadukan ke dalam susunan tuturan di situ tentunya karena ada alasan istimewa. Beberapa konsep penting terkait erat dengan kajian atas candi ini akan dibahas berikut ini.

Kitab *Lalitavistara* menuturkan panjang lebar cerita kehidupan Śākyamuni hingga ke pemutaran roda Dharma. Ketiadaan kisah wafatnya Buddha secara meyakinkan memperkuat kedudukan doktrin yang mengangkat Śākyamuni berstatus ilahi. Ini sejalan dengan konsep kemampuan Buddha atau bodhisattva hinggap atau turun (*avatara*) seperti yang dijelaskan secara ekstensif di *Gaṇḍavyūha-sūtra*. Karenanya, tidak mengherankan bila judul kitab *Lalitavistara* ini berarti drama semesta abadi (*lalita, līlā*), dan judul dari salah satu resensinya malah *Lalitavistara-purāṇa*, layaknya kitab *Viṣṇu-purāṇa*. Kendati demikian, kitab *Lalitavistara* inilah yang para arsitek Borobudur pilih sebagai tuturan untuk dipahatkan secara ekstensif dan anggun di dinding serambi pertama.

Tuturan kelahiran ilahi menarik perhatian kita. Sambil mengamati relief kisah kelahiran menurut kitab *Lalitavistara*, Krom (1927:112) dengan tepat melihat dinding dobel—alih-alih tripel—*kūṭāgāra* yang menjadi wahana Bodhisattva sewaktu turun dari surga Tuṣita, dan memasuki, lalu menetap di rahim ibunya

(lihat Gambar 23). Dengan menganggap kitab yang dibaca oleh para arsitek adalah serupa dengan yang diturunkan hingga ke tangan kita, dan mengakui penguasaan mereka terhadap rincian yang tercantum di kitab itu, perbedaan ini agaknya terjadi secara sengaja daripada kebetulan. Oleh karena itu, keseluruhan candi nampaknya seolah-olah mewujudkan lapisan dinding ketiga yang hilang dari pahatan *kūṭāgāra* yang digambar di relief (lihat Gambar 24 hingga 26).¹¹² Dalam kenyataannya, ada pula alasan kuat untuk percaya bahwa Borobudur mewujudkan gambaran Jawa tentang *kūṭāgāra* Śākyamuni, yang mengandung di dalamnya banyak sifat tak lumrah dan juga istilah-istilah yang bisa dipertukarkan, seperti misalnya *garbha* ('rahim') atau *śrīgarbha* ('rahim mulia'), *ratnavyūha* ('keramat permata'), dan *caitya* ('candi').

Kenyataan relief *Gaṇḍavyūha* menempati sebagian besar dinding Borobudur sudah tenar—sesungguhnya ialah tuturan lengkap *Gaṇḍavyūha-sūtra* dalam 460 panel relief adalah satu-satunya di dunia. *Sūtra* ini mulai dengan Buddha berdiam di *kūṭāgāra* di hutan Jeta di taman Anāthapiṇḍada, di Śrāvastī. Dengan mencermati situs tempat keseluruhan tuturan *Gaṇḍavyūha* terpasang mengungkap informasi berharga. *Sūtra* ini secara khusus menyatakan bahwa

¹¹² Fitur menonjol lainnya dari *kūṭāgāra* Śākyamuni adalah strukturnya yang terdiri dari tiga lapis. Kitab *Lalitavistara* (Vaidya 1958:48) memuji-muji struktur ini sebagai sesuatu yang tiada taranya kecuali leher indah Bodhisattva yang berbentuk seperti keong (lihat Gambar 24). Istilah Sanskerta-nya adalah *kambuḡrīva*. Pentingnya *kambuḡrīva* memberi petunjuk bahwa leher memegang peran signifikan bukan hanya dalam deskripsi ciri-ciri manusia (Monier-Williams (1997:253): tiga garis tanda di leher adalah petunjuk keberuntungan yang bagus; (460) yang lainnya adalah *trivali*, berarti tiga torehan). tetapi juga dalam seni. Abanindranath Tagore (1961:35.) mencatat bahwa dalam anatomi kesenian India: "Leher dianggap harus menggambarkan bentuk keong, alur-alur spiral di ujung keong seringkali disimulasi dengan baik oleh lipatan-lipatan leher. Di samping itu, karena tenggorokan adalah tempat kedudukan suara, analogi keong cocok sekali untuk mengekspresikan fungsi maupun bentuk leher." Saya berutang ke Prof. Joanna G. Williams yang memberi petunjuk bagi rujukan ke tulisan Tagore ini.

kūṭāgāra, bukan sekadar hutan Jeta, adalah situs tempat semuanya mulai. Meskipun keadaan awalnya kelihatannya situs historis, peristiwa-peristiwa yang dituturkan di kitab ini segera meningkat bertabiat ahistoris dan kosmologis. Ketika ia merekam para bodhisattva yang hadir, *sūtra* ini secara sistematis mengatur 152 nama ke dalam limabelas kategori. Kebanyakan kategori berjumlah sepuluh, kecuali untuk kategori mata (*netra*), yang menyertakan duabelas nama. Sepuluh dari limabelas kategori ini membentuk lima pasang kategori—setiap pasang punya kategori sinonimik (lihat Tabel 7).

Pentingnya mata menjadi jelas dalam peristiwa berikutnya, ketika hanya para bodhisattva mampu menyaksikan kesaktian Buddha yang diwujudkan di *kūṭāgāra* ini. Agaknya ini menjadi alasan bagi para arsitek Jawa untuk menuturkan kejadian di permulaan *sūtra* ini secara sungguh-sungguh, dengan menggambarkan pemandangannya di dua panel pertama yang mengawali untaian relief *Gaṇḍavyūha* (Panel II1 dan II2). Pendapat ini didukung oleh kenyataan bahwasanya semua penggambaran *Gaṇḍavyūha* di tempat lain di Asia melompat ke awal ziarah Sudhana dan sama sekali tidak menyertakan bagian pendahuluan.¹¹³

Sewaktu tuturan bergeser ke ziarah Sudhana, patut dicatat bahwa—menurut Qobad Afshar (1981)—tempat-tempat yang dikunjungi Sudhana ketika ia mengitari benua India (Jambudvīpa) membentuk sebuah program *pradakṣiṇa* yang membuat peziarah bergerak ke arah selatan dari satu *kalyāṇamitra* ke yang berikutnya, masuk lebih dalam ke alam manusia, sampai mencapai Magadha di

¹¹³ Lukisan Cina maupun Tibet untuk *Gaṇḍavyūha* mulai dari pertemuan antara Sudhana dengan Mañjuśrī (lihat Chandra 1975, Klimburg-Salter 1998:120-121, Li n.d., Steinkellner 1995). Di Borobudur, pertemuan dengan Mañjuśrī di Panel II16; 15 panel pertama memperlihatkan bagian pendahuluan.

pusat dan masuk ke *kūṭāgāra* Maitreya, yang di titik ini ia menjadi setara dengan kediaman Vairocana yang terhias indah (*vairocana-vyūhālaṃkāragarbhamaḥākūṭāgāra*), atau alam semesta. Disebutnya *kūṭāgāra* Maitreya di surga Tuṣita mengingatkan kita akan kisah terkait *kūṭāgāra* Śākyamuni sebagaimana diceritakan di kitab *Lalitavistara*. Bila kita kemudian membandingkan ini dan ciri-ciri lainnya, menjadi jelas bahwa sampai batas tertentu kitab *Gaṇḍavyūha* dan *Lalitavistara* punya banyak kesejajaran dan karenanya berhubungan sangat erat (lihat Tabel 8).

Korelasi ini memberi kesan bahwa kitab *Gaṇḍavyūha* bisa dipandang sebagai bentuk umum dari kitab *Lalitavistara*, sedangkan *Bhadracarī* adalah ringkasan dari semuanya. Pengertian ini menguatkan gagasan tentang drama semesta abadi, khususnya ketika kita juga turut memperhitungkan kitab-kitab *Jātaka* dan *Avadāna*, yang melengkapi semua kitab yang dipilih oleh para arsitek Borobudur untuk dikekalkan di dinding-dinding Borobudur. Jadi, kelihatannya alasan yang mendasari pemilihan episode-episode untuk ditayangkan sebagai relief adalah laku bodhisattva atau Buddha, termasuk situs-situs keramat dan objek-objek terkait mereka yang patut dipuja. Pertimbangan ini pastilah sangat dikenal baik pada masa itu karena penyair prasasti Kayumwungan memakai ungkapan “laku Buddha” (*vuddhacarita*) waktu menggubah sajak 4 untuk secara anggun memuji perilaku religi Pangeran Putri Prāmodavarddhanī.

Beberapa pengertian yang mungkin relevan buat kajian Borobudur juga datang dari judul kitab *Lalitavistara* dan *Gaṇḍavyūha*. Berbeda dari *Lalitavistara* (“Drama Sepenuhnya” atau “Tuturan Terinci dari Drama [Buddha]”), arti judul kitab *Gaṇḍavyūha* jauh dari jelas, khususnya ketika kerabat kitab dalam bahasa Cina untuk

Gaṇḍavyūha dan *Buddhāvataṃsaka* adalah judul alternatif, bukan terjemahan langsung,¹¹⁴ seperti tampak jelas dari perbandingan di Tabel 9.

Pencarian makna kata *gaṇḍa* menyingkap dua arti yang menarik, yakni pokok (pohon) dan gondok, yang membuat saling berhubungan sebagai sela atau ruas di antara dua simpul atau dua buku. Selanjutnya, Gaṇḍa adalah nama tukang kebun yang melayani Prasenajit, raja Kośala. Ia mempersembahkan buah mangga kepada Buddha. Biji mangga (Pāli *gaṇḍamba*) menumbuhkan pohon mangga di gerbang Śrāvastī. Di bawah pohon itu Śākyamuni mempertunjukkan kemukjizatan ganda (Pāli *yamakapātihāriya*; Skt. *yamakaprātihārya*).

Kata *gaṇḍa*, berarti “pokok (pohon)”, sudah teruji dipakai di kitab *Divyāvadāna*. Ia muncul dalam kata majemuk, seperti *mūlagāṇḍapatrapuṣpaphala* (Vaidya 1999:63, 68, 130, 215, 413, 428). Kata majemuk ini menyenarai secara beraturan komponen-komponen sebuah pohon mulai dari bawah hingga ke ujung atas: “akar, pokok, daun, bunga, buah.” Dengan demikian, ketika kitab *Gaṇḍavyūha* merekam kata majemuk *nānābodhigaṇḍavyūhān* (Vaidya 1960:214), kata *gaṇḍa* di kata majemuk ini merujuk ke makna yang sama, sehingga kata majemuk *nānābodhigaṇḍavyūhān* berarti “pagelaran agung di beragam pokok (pohon) pencerahan.” Tetapi, karena penggubahnya tidak peduli menyertakan *nānābodhi* atau *bodhi* ke judul, maka sangat boleh jadi makna lebih luas yang diinginkan. Pokok di sini mungkin menyertakan pohon-pohon lain tempat di bawahnya peristiwa kemukjizatan Buddha terjadi; jadi,

¹¹⁴ Judul khusus *Gaṇḍavyūha* dalam versi Prajñā sebagai *rufajie* 入法界 (memasuki Dharmadhātu) lebih merupakan bubuhan (*gloss*) daripada terjemahan harfiah.

gaṇḍavyūha bisa berarti “pagelaran agung kemukjizatan di pokok (pohon).”

Arti *gaṇḍavyūha* ini berbagi konteks kemukjizatan yang terdapat dalam kata majemuk *buddhāvataṃsaka* yang tercantum di kitab *Divyāvadāna* (Vaidya 1999:257-258). Ungkapan *buddhāvataṃsaka* boleh mempunyai dua arti, bergantung bagaimana orang menafsirkan kata majemuk ini. Yang pertama adalah “karangan (mahkota) Buddha” (Rhi 1991:305). Yang kedua adalah “karangan Buddha-Buddha” (Susumu 2007:90). Dari dua arti ini, yang paling jelas tertampak di Borobudur adalah “karangan Buddha-Buddha” (lihat Gambar 27) Tetapi, lalu, karena kedua judul ini—*Gaṇḍavyūha* dan *Buddhāvataṃsaka*—ternyata bangkit dari kemukjizatan agung di Śrāvastī, ini jelas menunjukkan besarnya bobot peristiwa ini.

Sambil mempertimbangkan penggambaran *kūṭāgāra* di kitab *Lalitavistara*, yang bisa dipandang setara dengan teras-teras melingkar di Borobudur, sangat patut dicatat bahwa kitab ini menyebut kata majemuk *kūṭāgāra-prāsāda* sedikitnya enam kali dalam berbagai konteks. Lalu, jika kita ingat bahwa kitab *Lalitavistara* mempertukarkan kata *caitya* dengan kata *kūṭāgāra*, dan ketika kita membahas pembangunan sebuah *stūpa* kata *caitya* boleh dipertukarkan dengan kata *stūpa*, maka sampailah kita ke pengertian bahwa melalui proses substitusi ungkapan *kūṭāgāra-prāsāda* bisa dan pada gilirannya boleh diubah menjadi *stūpa-prāsāda*. Ungkapan terakhir ini sejauh yang saya ketahui hingga sekarang tidak bisa ditemukan di tempat lain kecuali di kitab *San̄ Hyaṇ̄ Kamahāyānikan*, yang menyatakan: “Badan ini di dalam dan di luar adalah *stūpa-prāsāda*” (Kandahjaya 2020).

Semua latar belakang cerita tentang peristiwa-peristiwa mukjizat yang disebut di atas dan kesaktian yang dimuliakan di

dalamnya boleh jadi telah sungguh-sungguh memikat hati para perencana Jawa dalam merancang Borobudur. Pesona ini mungkin bisa menjelaskan pemakaian kata majemuk *āmūlasimha* (singa di akar) yang berkekuatan tanpa batas (*amitavala*) di prasasti Kayumwungan untuk menggambarkan kualitas Pahlawan yang bermukim di gunung mahamulia (*uttuṅgaśailasthaśūro*), yang lalu bisa melindungi makhluk-makhluk yang menderita. Pada saat bersamaan, terbuka kemungkinan bahwa ungkapan itu bisa diartikan bahwa kekuatannya tidak hanya dikandung oleh Pahlawan itu saja, tetapi juga oleh keseluruhan candi—yang adalah *stūpa-prāsāda*.

4.5. Sepuluh Tingkat (*daśabhūmi*)

Prasasti Kayumwungan memberitahu kita bahwa perubahan di bagian bawah Borobudur membuatnya menjadi sepuluh lapis. Tetapi, seperti sudah disebut di bagian 3.3, bila kita hitung jumlah lapisan yang terbentuk di Borobudur secara cermat, *stūpa* induk berada di lapisan kesebelas (lihat Gambar 8). Jumlah ini memberi kesan berbeda dari jumlah sepuluh lapis yang disebut di prasasti Kayumwungan. Tetapi kalau kita periksa lagi uraian tentang tahapan-tahapan pencapaian spiritual di kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* secara teliti, di sini kita pertama-tama perlu memahami pengertian tahapan *bhāvanā* dan *yoga* yang disebut di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Bila kita bandingkan tahapan-tahapan ini dengan tahapan baku yang dijelaskan di *Abhidharmakośabhāṣya* yang ditulis oleh Vasubandhu dan di *Bhāvanākrama* yang ditulis oleh Kamalaśīla, maka akan kita dapati korelasi sebagai tercantum di Tabel 11.

Berdasar korelasi ini akan kita sadari bahwa tahapan-tahapan perkembangan spiritual di kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* sesungguhnya mengikuti pola di perguruan-perguruan Mahāyāna

umumnya, seperti bisa dilihat melalui Tabel 11 yang memperlihatkan korelasi antara Tingkat (*bhūmi*) dengan Jalan (*mārga*). Dari tabel korelasi ini segera terlihat bahwa yang disebut sepuluh lapis di prasasti Kayumwungan itu setara dengan sepuluh Tingkat (*daśabhūmi*) di *Daśabhūmika-sūtra*, atau di *Gaṇḍavyūha-sūtra*, atau di *Buddhāvataṃsaka-sūtra*. Tetapi, seperti halnya di kitab-kitab ini dan di perguruan Sarvāstivāda atau Yogācāra, masih ada satu tingkat di atas tingkat kesepuluh yang disebut sebagai *tathāgata-bhūmi*, atau tingkat *niṣṭha* (atau *asaikṣa*)-*mārga*. Di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, tingkatan kesebelas itu setara dengan pencapaian Tathāgata Rahasia Tertinggi (*paramaguhyatathāgata*). Tingkatan kesebelas ini yang digambarkan melalui *stūpa* induk di Borobudur, atau Gusti Pekat Rahasia (Śri Ghananātha) di prasasti Kayumwungan, dan karenanya mengatasi sepuluh Tingkat di bagian bawahnya.

5. Fungsi

Upaya mengungkap fungsi Borobudur barangkali adalah salah satu tugas paling sulit dalam kajian Borobudur. Tetapi, hadirnya petunjuk-petunjuk dari prasasti Kayumwungan dan kitab suci *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* banyak menolong untuk membaca fungsi-fungsi yang ditempelkan oleh para pendiri ke candi Borobudur.

Seperti sudah disebut di bab 3, istilah-istilah *bhakti* dan *vuddhacarita* di prasasti Kayumwungan menuntun ke kitab suci *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* dan semuanya lalu membantu kita memahami pokok-pokok ajaran yang dianut orang Jawa pada zaman Borobudur didirikan. Pemahaman ini memungkinkan kita melihat keseluruhan isi ajaran kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* nampaknya ditampilkan secara visual ke dalam bentuk 3-dimensi di candi Borobudur. Tetapi untuk memastikan bahwa dugaan ini benar adanya, kita mau tak mau harus mempelajari sekiranya isi panel-panel relief yang dipahatkan ke dinding-dinding Borobudur mendukung gagasan ini. Sejauh ini panel-panel relief *Karmavibhaṅga-sūtra* hingga *Gaṇḍavyūha-sūtra* sudah diidentifikasi dan diketahui berisi tuturan mengikuti isi kitab-kitab suci bersangkutan. Tetapi, berlainan dari panel-panel relief tersebut, yang tertinggal adalah panel relief *Bhadracarī* yang hingga sekarang identifikasinya belum memuaskan dan masih terus membangkitkan kontroversi.

Bagian-bagian berikut akan memeriksa sekali lagi dan menjawab persoalan panel relief *Bhadracarī* dan sekaligus mengupas konsep-konsep utama ajaran agama Buddha yang membangun fungsi candi Borobudur.

5.1. Peta untuk Indraajāla dan Samantabhadracaryāpraṇidhāna-maṇḍala

Prasasti Kayuwungan memuji Pangeran Putri Prāmodavarddhanī yang tidak hanya mempraktikkan *bhakti* (sajak 9) tetapi juga melaksanakan laku Buddha (*vuddhacarita*, sajak 4). Di depan sudah saya sebut bahwa kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* memberi kita kesempatan menghargai kedua konsep ini secara lebih mendalam. Kitab ini juga menghubungkan sifat *bhakti* dengan Bhaṭārākṣobhya, dan dalam pengertian *trikāya*, Akṣobhya adalah batin (*citta*), atau keserbatahuan (*sarvajñāna*). Jadi, kelihatan sekali bahwa dengan menyebut *bhakti*, penyair prasasti Kayuwungan menganugerahkan pujian sangat tinggi terhadap Pangeran Putri Prāmodavarddhanī.

Di depan sudah pula saya sebut bahwa istilah *buddhacārya* setara dengan *bhadracarī*, laku Buddha. Juga, Śāntideva dan Atiśa memuji *bhadracarī* sebagai sumber Puja Anuttara (*anuttarapūjā*). Lalu, Borobudur dipercaya menampilkan panel-panel relief *Bhadracarī*, menayangkan pelaksanaan *anuttarapūjā*, dan memeragakan bagaimana orang Jawa Borobudur mempraktikkan pelepasan makhluk hidup, dan lain sebagainya. Kita juga tahu bahwa liturgi *anuttarapūjā* terlestarikan di tradisi hidup Bali. Namun, perlu kiranya ada jawaban tuntas tentang bagaimana semua ini dibaca di Borobudur, berhubung kajian belakangan seperti yang diterbitkan oleh Fontein (2012, 2013)—yang terus mematuhi penelitian Bosch—masih saja memberi pernyataan yang cenderung membingungkan.

Kalau kita kembali kepada Bosch, setelah ia memastikan panel-panel relief *Gaṇḍavyūha-sūtra* di Borobudur, Bosch melanjutkan pemeriksaannya atas panel-panel relief *Bhadracarī* di dinding utama serambi keempat Borobudur. Namun, seperti akan diuraikan di bagian selanjutnya, identifikasi Bosch tidak bersesuaian dengan Ryūshō Hikata. Bosch bersikeras bahwa panel relief *Bhadracarī* di Borobudur berdasar pada versi *Bhadracarī* lebih tua dan lebih pendek yang tidak mengakui keberadaan Amitābha, sedangkan Hikata menggunakan versi *Prājñā* untuk menjelaskan panel relief *Bhadracarī* di Borobudur. Bab ini berupaya memaparkan dan menjawab isu-isu yang timbul akibat perbedaan penafsiran tersebut. Untuk keperluan ini, bagian berikut akan mulai dengan menunjukkan variasi resensi *Bhadracarī*, masalah identifikasi, identifikasi ulang panel-panel *Bhadracarī* yang dipajang di Borobudur, dan fungsi-fungsi Borobudur yang bisa kita tangkap dari penelaahan terhadap ajaran agama Buddha yang melatarbelakangi pembangunannya.

5.1.1. Resensi *Bhadracarī*

Ada tiga resensi Cina *Bhadracarī* yang sampai ke tangan kita dan tanggalnya kita tahu. Versi Buddhahadra (T. 296) diterjemahkan di sekitar tahun 418-420, versi Amoghavajra (T. 297) di sekitar tahun 763-779, dan versi *Prājñā* (T. 293:844c16-848b24) di sekitar tahun 796-798. Versi Buddhahadra terdiri dari 44 sajak, sedangkan versi Amoghavajra dan *Prājñā* masing-masing punya 62 sajak. Dari segi proses penerjemahan, menurut Hokei Idzumi, terjemahan Cina Amoghavajra paling sesuai dengan naskah Sanskerta-nya (Idumi 1929:229). Versi Sanskerta-nya sendiri tersedia di koleksi manuskrip Sanskerta Jepang (Watanabe 1912: 4-5), di koleksi Nepal (Vaidya 1960:viii-x), dan di kanon Tibet sedikitnya ada dua resensi

Bhadracarī (To. 1095 dan To. 4377). Di zaman modern ini kita juga mengetahui sajak ini melalui serangkaian edisi dan terjemahan yang akan ditunjukkan di bawah ini.

Cendekiawan pertama yang berhubungan dengan kitab ini secara mendalam adalah Kaikioku Watanabe, yang menelitinya sebagai proyek buat disertasinya di Jerman (Watanabe 1912). Ia membuat edisi kritis *Bhadracarī* dengan menggunakan terutama resensi Sanskerta, Tibet, dan Cina dan menerbitkannya seawal tahun 1912 (Watanabe 1912:29-35). Bersama dengan edisi kritis ini, ia juga menyediakan terjemahan pertama *Bhadracarī* ke bahasa Jerman. Mengikuti terjemahan Jerman ini, Idzumi menerbitkan terjemahan Inggris-nya pada tahun 1929 berdasar manuskrip Sanskerta yang ditemukan di Jepang (Idzumi 1929:234-241). Pada tahun 1934 Nona Pi-cheng Lu menerjemahkan *Bhadracarī* versi Prāṇjñā ke bahasa Inggris (Lu c1956:11-81) dan bagian prosa terjemahan ini belakangan diadaptasi dan disertakan ke dalam buku Garma Ch'eng-chi Chang (Zhenji Zhang) berjudul *The Buddhist Teaching of Totality* (Chang 1971:187-196). Daisetsu Teitaro Suzuki dan Hokei Idzumi menerbitkan edisi kritis *Bhadracarī* lainnya, sebagai bagian dari *Gaṇḍavyūha-sūtra*, antara tahun 1934-1936 (Suzuki and Idzumi 1934-36:529-548). Sementara itu, Bosch menggunakan terjemahan Jerman dalam disertasi Watanabe untuk mempelajari panel-panel *Bhadracarī* di Borobudur, dan sekaligus menerjemahkannya ke bahasa Belanda. Ia menerbitkannya pada tahun 1938 (Bosch 1938:255-293). Lalu, Sushama Devi menyajikan kepada kita sebuah sumber baru untuk studi *Bhadracarī*, sambil membuat edisi kritis kitab ini berdasar resensi Sanskerta, Tibet, dan Cina, dan menerbitkan edisi ini pada tahun 1958 (Devi 1958). Belakangan Mark Tatz menerbitkan terjemahan edisi yang dibuat

oleh Sushama Devi ini (Tatz 1977). Paraśurāma Lakshmaṇa Vaidya sekali lagi mengedit secara kritis *Bhadracarī* versi Sanskerta sebagai bagian dari *Gaṇḍavyūha-sūtra*, dengan menggunakan beberapa manuskrip Nepal, selain yang digunakan dalam edisi Suzuki dan Idzumi, dan menerbitkannya pada tahun 1960 (Vaidya 1960:420-436). Pada tahun yang sama, mirip dengan penyelidikan Bosch, Hikata menerbitkan hasil penelitiannya atas panel-panel *Bhadracarī* Borobudur.¹¹⁵ Sumber baru lainnya bagi pengkajian *Bhadracarī* datang dari versi Khotan, yang disediakan oleh Jes Peter Asmussen dan terbit pada tahun 1961 (Asmussen 1961). Guru Hsuan Hua dari Dharma Realm Buddhist Association memberikan serangkaian ceramah tentang *Bhadracarī* dalam bahasa Cina pada tahun 1969, yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Inggris dan diterbitkan pada tahun 1982.¹¹⁶ Thomas Cleary menerjemahkan *Bhadracarī* ke bahasa Inggris, lagi-lagi sebagai bagian dari *Gaṇḍavyūha-sūtra*, dan menerbitkannya pada tahun 1989 (Cleary 1989:379-394). Selain itu, ada juga beberapa terjemahan dari sumber-sumber Tibet, yang diterbitkan terutama di internet.¹¹⁷ Lalu, barangkali yang terakhir dari rangkaian terjemahan *Bhadracarī* ini adalah yang dikerjakan oleh

¹¹⁵ Hikata 1960:1-50. Makalah ini kemudian diadaptasi dan diterbitkan sebagai “Buddhist Scripture and the Wall Reliefs of Borobudur” di Fukushima 1981:105-127.

¹¹⁶ Buddhist Text Translation Society 1982. Belakangan diterbitkan di Buddhist Text Translation Society 1999:5-83.

¹¹⁷ Per 1 Agustus 2003, sedikitnya ada tiga website menerbitkan terjemahan Inggris *Bhadracarī* dari sumber-sumber Tibet. Pertama, <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/4886/Noble.htm> berisi terjemahan Ven. Lama Kalsang Gyaltsen, Ane Kunga Chodron, dan John Golden, di Sakya Phuntsok Ling di Washington D. C., 1987. Kedua, http://www.thubtenchodron.org/PrayersAndPractices/the_king_of_prayers.html berisi terjemahan Jesse Fenton, bersama Ven. Thubten Chodron, dan Khensur Rinpoche Konchog Tsering of Gande Monastery. Ketiga, http://www.gileht.com/Samantabhadra/Samantabhadra_01.html berisi terjemahan Glenn H. Mullin dengan Thepo Tulku.

Douglas Osto (2010). Dan setelah itu, Fontein (2012) melanjutkan upayanya untuk mengidentifikasi bukan hanya panel-panel relief *Gaṇḍavyūha*, tetapi juga *Bhadracarī*.

5.1.2. Kesemrawutan Identifikasi

Tujuan utama studi Bosch adalah menguji dugaan yang telah dibuat sebelumnya oleh Krom dan van Erp bahwa panel-panel relief di dinding utama serambi keempat menayangkan *Bhadracarī*. Tetapi, setelah mengidentifikasi relief-reliefnya, ia menyimpulkan bahwa para pendiri Borobudur memakai sebuah resensi naskah yang lebih tua dan lebih pendek, yang tidak punya sajak-sajak yang memuji Buddha Amitābha. Oleh sebab itu dan untuk mendukung kesimpulannya, Bosch berspekulasi bahwa Buddha ini memainkan peran tak berarti di benak para pendiri. Alih-alih, ia berpendapat bahwa para arsitek mestilah memandang tinggi sekali *Gaṇḍavyūhasūtra*, karena porsi terbesar relief di Borobudur disediakan buat naskah ini (Bosch 1938:241-293).

Belakangan, hasil-hasil penyelidikan Bosch membawa Fontein untuk mempelajari relief-relief *Gaṇḍavyūha* secara sangat detil tetapi sekali lagi hanya untuk memastikan kesimpulan yang sama. Tentang relief-relief *Bhadracarī*, Fontein berpikir bahwa tambahan terhadap daftar identifikasi Bosch terlalu sedikit untuk membuatnya berarti dalam menelusuri jejak Bosch, karena hanya sedikit hal-hal meragukan yang bisa dipastikan Fontein (1967:118; 2012:171-197). Namun, lepas dari penegasan Fontein, sedikitnya ada dua publikasi lain yang berpendapat lain. Yang satu oleh Hikata (Hikata 1960) dan yang lainnya oleh Jean-Louis Nou dan Louis Frédéric.¹¹⁸ Kedua-duanya menyertakan identifikasi Buddha

¹¹⁸ Nou and Frédéric c1996:276-283. Tidak ada keterangan jelas bagaimana penulisnya memperoleh identifikasi ini, tetapi membaca p. 217 dimana nama Prof.

Amitābha berikut Sukhāvātī-nya, tetapi tanpa informasi tambahan sehingga sulit bagi kita untuk mengetahui bagaimana mereka membenarkan identifikasinya. Namun, hal yang lebih gawat adalah bahwa beberapa dari identifikasi mereka saling bertentangan dan karenanya meragukan. Menurut Luis Oscar Gómez, “Identifikasi Bosch secara relatif meyakinkan hanya untuk tujuh sajak pertama (delapan belas relief pertama); setelah itu argumen-argumen selanjutnya semakin lemah.”¹¹⁹ Secara demikian, ukiran-ukiran reliefnya tidak lagi bersesuaian secara konsisten dengan sajak-sajak di dalam *Bhadracarī* yang diidentifikasinya. Kesemrawutan identifikasi mereka bisa dijelaskan sebagai berikut.

Untuk memeriksa panel *Bhadracarī* di Borobudur, Bosch memanfaatkan sajak-sajak Sanskerta *Bhadracarī* versi Amoghavajra yang sudah selengkapny diedit oleh Watanabe. Bosch tidak kelihatan memeriksa sendiri secara langsung versi Prājñā atau pun Buddhahadra, mungkin karena versi-versi ini hanya tersedia dalam terjemahan berbahasa Cina atau berada di luar jangkauannya. Sambil mengidentifikasi relief *Bhadracarī* di Borobudur dan menerjemahkan sajak berbahasa Jerman karya Watanabe ke bahasa Belanda, Bosch menyatakan rangkaian relief tersebut berhenti di sajak 47. Namun demikian, untuk melengkapi tulisannya, Bosch melanjutkan menerjemahkan terjemahan Jerman Watanabe ke bahasa Belanda untuk sajak 49 hingga 62. Di akhir tulisannya, Bosch mencantumkan tabel hasil identifikasi sajak 1 hingga 47 dan panel-panel relief padanannya (Bosch 1938:292).

Dari studi Watanabe kita tahu bahwa versi Buddhahadra tidak mengandung baris pertama sajak 5 dan baris kedua sajak 6 versi

R. Hikata disebut, saya sangka identifikasi tersebut disalin dari studi R. Hikata.

¹¹⁹ Lihat Catatan Akhir #49 dari Gómez di Gómez and Woodward, Jr. 1981:194.

Amoghavajra atau pun Prāṅjā (lihat Gambar 28). Ini berarti jika para pemahat memakai sebuah kitab serupa dengan versi Buddhahadra, mereka akan melompati adegan yang menggambarkan persembahan kembang, karangan-bunga, musik, minyak wangi, dan payung, karena versi Buddhahadra tidak punya baris ini. Tetapi, bukan begitu jadinya, karena para pemahat menggambarkan adegan ini dalam banyak panel, yakni, dari IV4 mungkin hingga IV18. Sama halnya untuk baris 18a, yang juga tidak terdapat pada versi Buddhahadra. Kendati, di sini, para pemahat Borobudur lagi-lagi menyajikan ke hadapan kita enam panel, yakni dari IV30 hingga IV35, untuk menayangkan baris ini khususnya, yang memberi pemandangan yang menggambarkan para dewa, naga, raksasa, manusia, dan berbagai makhluk lain. Untuk menerangkan anomali ini, Bosch justru menggunakan versi Amoghavajra untuk membenarkan identifikasinya. Sebaliknya, ketika terbuka kemungkinan bahwa Amitābha—Buddha dalam *dhyāna mudrā*—ditayangkan sebagai tokoh utama dalam panel-panel relief IV50, IV53, and IV54, Bosch mengabaikannya karena mengikuti anggapannya sendiri Amitābha tidak berperan penting dalam rangkaian relief *Gaṇḍavyūha-sūtra* dan *Bhadracarī* khususnya, atau di Borobudur pada umumnya.

Untuk membenarkan seluruh hasil identifikasinya tersebut, Bosch mengajukan beberapa spekulasi. Tetapi, yang olehnya dipandang paling masuk akal adalah arsitek Borobudur tidak punya bagian akhir naskah *Bhadracarī*, yaitu sajak-sajak 48 hingga 62 yang ada di versi Amoghavajra. Bosch merujuk versi Buddhahadra yang punya hanya 44 sajak sebagai teladan untuk mendukung spekulasinya ini. Menurut bayangannya, Bosch berangan-angan bahwa ada sebuah versi *Bhadracarī* yang lebih panjang daripada versi Buddhahadra tetapi lebih pendek daripada versi Amoghavajra,

yang terbentuk sesudah versi Buddhahadra diterjemahkan tetapi sebelum versi Amoghavajra diterjemahkan di Cina, dan menurut hematnya versi demikian hanya tertampak di Borobudur.

Bosch (1938:293) mencantumkan tabel korespondensi antara sajak *Bhadracarī* Borobudur versi Bosch dengan versi lainnya di akhir tulisan (lihat Gambar 29). Di halaman ini Bosch memberitahu bahwa 4 kolom pertama dalam tabel dikutip langsung dari Watanabe. Namun tanpa ia sadari kutipannya mengandung kekeliruan. Dalam kolom *Prājñā*, setelah dimodifikasi olehnya, setelah 45, adalah 46-47, 54-60, dan 46-49, berarti 46-47 berulang, dan 52-53 tidak diikutsertakan, padahal kalau kita ikuti Watanabe kolom itu seharusnya 45, 52-53, 54-60, dan 46-49. Tetapi, lebih dari sekadar keliru dalam mengkopi dan boleh jadi juga salah membaca tabel Watanabe, Bosch berani memastikan bahwa versi yang ada dalam angan-angannya ini tidak punya sajak-sajak yang mencantumkan nama *Amitābha*, karena menurut pendapatnya versi Buddhahadra tidak punya sajak-sajak yang memuliakan *Amitābha* dan sajak-sajak demikian menurut hematnya baru ditambahkan kemudian (di versi Amoghavajra dan *Prājñā*). Kata-kata Bosch sewaktu menyatakan ketiadaan *Amitābha* dalam versi Buddhahadra adalah sebagai berikut.

Bosch (1938:249): “In deze redactie [Buddhabhadra] volgden op vs. 43 nog slechts de strophen 52-55, waarin de naam *Amitābha* niet voorkomt, en eindigde het gedicht met vs. 44, bevattend de gelofte tot het volgen van de *prañidhāna*’s van den *bodhisattva Manjuśrī*.”

Terjemahan:

Bosch (1938:249): “Dalam redaksi ini [Buddhabhadra], setelah sajak 43 hanyalah sajak 52-55, di mana nama *Amitābha* tidak muncul, dan diakhiri dengan sajak 44,

yang menyebut ikrar untuk mengikuti tekad bodhisattva Manjuśrī.”

Di sini Bosch bukan hanya menyatakan ketiadaan Amitābha, tetapi kita juga takkan bisa mengerti asal usul sajak 52-55 yang disebutnya di situ. Bagaimana pun, begitulah kira-kira alur pemikiran dan caranya Bosch membenarkan hasil identifikasinya.

Di dalam disertasinya, Watanabe memberikan tabel korespondensi lengkap antara sajak-sajak semua versi yang dipelajarinya. Di situ terlihat, misalnya, sajak-sajak 5, 17, 18, 45 hingga 54, 59 hingga 62, dan sebagian dari sajak 16 dan 19 versi Amoghavajra tidak ada padanan sajaknya di versi Buddhahadra. Dengan demikian ada lebih dari 20 sajak dari versi Amoghavajra yang tidak ada di versi Buddhahadra, yaitu versi tertua dan terpendek yang kita miliki sekarang. Tetapi, ini juga menunjukkan bahwa yang tidak ada di versi Buddhahadra itu, bukan hanya bagian akhir, tetapi juga beberapa sajak di bagian tengah. Lalu, Watanabe juga dengan tegas menunjukkan bahwa sajak-sajak 40 hingga 44 versi Buddhahadra berkorespondensi dengan sajak-sajak 44, lalu 55 hingga 59 versi Amoghavajra. Sajak-sajak 42 dan 43 versi Buddhahadra ini (yang berpadanan dengan sajak-sajak 57 dan 59 versi Amoghavajra) mencantumkan nama Amitābha (T. 296:879c20-c23), sebagai berikut.

42. 願我命終時， 除滅諸障礙，
面見阿彌陀， 往生安樂國。
43. 生彼佛國已， 成滿諸大願，
阿彌陀如來， 現前授我記。

Dari analisis Watanabe dan dari bacaan atas versi Buddhahadra sendiri, jelas sekali ternyata bahwa versi Buddhahadra memuliakan Amitābha. Dari kenyataan ini, kita jelas tidak tahu versi Buddhahadra mana yang digunakan Bosch yang tidak mencantumkan nama Amitābha. Tidak jelas juga mengapa versi yang ada dalam angan-angannya itu boleh berubah di bagian tengah (sehingga sesuai dengan relief Borobudur) tetapi tidak di bagian akhir bila dibanding dengan versi Buddhahadra dan Amoghavajra. Tetapi, kalau kita memperhatikan ketidaktelitiannya dalam mengkopi dan membaca tabel korespondensi Watanabe seperti diuraikan di atas serta ketidakjelasan asal usul sajak-sajak 52-55 yang disebutkan berada di antara sajak 43 dan sajak 44 versi Buddhahadra, saya kira analisis Bosch cenderung memperlihatkan akibat sebuah ketidaktelitian dalam melakukan kajian.¹²⁰ Ketidaktelitian ini juga terjadi di atas prasangka tidak berdasar tentang hal Amitābha di *Bhadracarī* maupun di Borobudur, padahal lepas dari segala hal lainnya ada 92

¹²⁰ Tanpa keterangan langsung dari Bosch sendiri tidak mudah memahami keadaan ini. Tapi untuk memuaskan keingintahuan, saya menduga begini asal mula terjadinya kesalahan Bosch. Pada zaman Bosch, versi Buddhahadra yang berbahasa Cina sulit dijangkau dan walaupun terjangkau tidak jelas sekiranya Bosch bisa membacanya. Jadi, satu-satunya sumber untuk memahami versi Buddhahadra adalah lewat tabel Watanabe dan sajak Sanskerta Amoghavajra yang disajikan di disertasi Watanabe. Tetapi sewaktu membaca tabel ini, Bosch keliru menafsirkan nomor-nomor sajak di tiap kolom. Sangat boleh jadi Bosch menganggap nomor-nomor itu semua sama, sehingga nomor sajak 43 di kolom Buddhahadra, misalnya, dikiranya sama dengan nomor sajak 43 di versi Amoghavajra, padahal nomor-nomor di tiap kolom berasosiasi dengan nomor sajak di versi masing-masing. Artinya, nomor 43 di versi Buddhahadra sesungguhnya adalah nomor 43 di versi itu dan adalah nomor sajak 58 di versi Amoghavajra, dst. Tetapi akibat keliru menafsirkan nomor ini, sewaktu Bosch yang hanya bisa membaca sajak 43 versi Amoghavajra dan di situ tidak punya acuan apa pun terhadap Amitābha, maka Bosch menyimpulkan versi Buddhahadra tidak menyebut Amitābha. Mengikuti situasi ini, yang harus patut disesalkan adalah Fontein yang justru punya akses dan mampu membaca versi Buddhahadra berbahasa Cina, tetapi secara membabi-buta membenarkan hasil kajian Bosch.

buah arca Amitābha seukuran manusia nyata dipasang di sisi barat Borobudur.

Namun, sayangnya, kekeliruan identifikasi Bosch ternyata masih dilanjutkan oleh Fontein. Kecuali untuk beberapa koreksi, tulisan Fontein boleh dibilang lebih menyerupai sebuah terjemahan dari artikel Bosch berbahasa Belanda ke bahasa Inggris (2012:171-197). Dan, di terbitan ini, seperti di terbitan lainnya, Fontein yang melanjutkan gagasan Bosch lagi-lagi menggaungkan khayalannya bahwa arsitek Borobudur melulu mengutamakan *Gaṇḍavyūha-sūtra*. Alasan Fontein, seperti Bosch, adalah semata-mata karena proporsi panel untuk *sūtra* ini sangat besar dan bahwa Amitābha tidak punya peran penting di Borobudur. Padahal, kalau resensi tertua dan terpendek yang ada sekarang, yakni *Bhadracarī* versi Budhabhadra, sesungguhnya tidak punya sajak-sajak yang mendukung relief *Bhadracarī* Borobudur dan malah berisi sajak-sajak mengandung nama Amitābha, maka kita dengan sendirinya tidak memiliki bukti tekstual apa pun untuk mendukung pernyataan bahwa ada naskah lain menjadi dasar pemahatan relief *Bhadracarī* Borobudur yang mengenyampingkan Amitābha.

Problem-problem identifikasi juga muncul dalam daftar Hikata, walaupun kita patut mencatat pertama-tama bahwa Hikata dengan tepat mencatat perbedaan urutan sajak di versi Amoghavajra dan Prāṅṅā, yang sebelumnya sudah ditunjukkan oleh Watanabe. Tetapi alih-alih mengenali kepentingan perbedaan ini buat studi panel-panel *Bhadracarī*, ia dengan cepat mengambil kesimpulan bahwa urutan sajak dalam versi Prāṅṅā keliru dan karenanya harus dikoreksi sesuai dengan versi Sanskerta dan versi Amoghavajra (Hikata 1960:37). Akibatnya, keseluruhan sajak dipadankan dengan panel-panel

mengikuti runtunan versi Amoghavajra dan ini kelihatannya tidak menolong bagi hasil akhir identifikasinya.

Hikata memadankan relief IV50 dengan sajak 30 dan 31 yang pada hakekatnya berbicara tentang suara atau bunyi, sehingga sulit sekali bagi kita untuk membenarkan bahwa ilustrasi ini menampilkan isi dua sajak tersebut. Seperti halnya Bosch, ia tak menyebut apa pun tentang penayangan Amitābha di relief ini.

Kita tidak begitu yakin juga jika kita bisa setuju dengan Hikata ketika ia berkata bahwa ada sedikitnya empat sajak, yakni sajak-sajak 44, 51, 52, dan 55, tidak diwakili oleh panel-panel *Bhadracarī*, dan, di pihak lain, ada dua panel, yaitu panel IV71, dan IV72, yang tidak mewakili sajak-sajak *Bhadracarī* mana pun juga (*Ibid.*:36-38). Lagi pula, ketika ia menyimpulkan bahwa sajak 53 dan 54 diwakili secara berturut-turut oleh panel-panel IV68 dan IV67 dalam urutan yang terbalik, kita tidak bisa menangkap entah bagaimana kita harus membaca sajak-sajak itu atau memahami identifikasinya. Ketika sajak 53 menyebut “segera pergi ke bawah pohon Bodhi”, panel IV68 tidak menayangkan perwujudan pohon sama sekali.

5.1.3. Hubungan Amitābha, *Bhadracarī*, *Gaṇḍavyūha*

Sambil menyitir beberapa pendapat sarjana lain pendahulunya, Osto (2010:5) menyebut adanya dua hubungan aneh antara *Bhadracarī* dan *Gaṇḍavyūha*. Keanihan pertama terjadi karena gaya penulisannya membuat Samantabhadra sebagai pendaras *Bhadracarī* mengacu dirinya sebagai orang ketiga di tiga buah sajak (yaitu sajak 42, 50, dan 55 mengikuti urutan versi Amoghavajra). Keanihan kedua terjadi karena *Bhadracarī* menyebut Buddha Amitābha dan Sukhāvātī dalam empat sajak (yaitu: sajak 49, 57, 59, dan 62, mengikuti urutan versi Amoghavajra), padahal menurut hemat Osto

tidak ada satu pun acuan ke Amitābha atau kelahiran di Sukhāvātī di mana pun di dalam *Gaṇḍavyūha-sūtra*.

Berhadapan dengan kejanggalan-kejanggalan ini ada baiknya kita melihat ajaran agama Buddha melalui lebih banyak sudut pandang. Pertama, seperti ditegaskan di sajak 42 di *Bhadracarī* sendiri, Samantabhadra adalah juga nama putra tertua semua Buddha. Dari penegasan ini, terlihat jelas bahwa julukan atau nama ini menjadi nama khusus seorang bodhisattva. Kekhususannya tampak lebih jelas bila kita perhatikan secara saksama tekad nomor 20 (atau 21 atau 22, bergantung sumber manuskripnya) dari biku Dharmākara di kitab *Sukhāvātīvyūha-sūtra*, sebagai berikut.

sacene bhagavan bodhiprāptasya tatra
buddhakṣetre ye sattvāḥ pratyājātā bhavyeuh,
te sarve naikajātipratibaddhāḥ syuranuttarāyāṃ
samyakṣambodhau sthāpayitvā praṇidhāna-
viśeṣān, teṣāmeva bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ
mahāsaṃnāhasaṃnaddhānāṃ sarva-
lokārthasaṃbuddhānāṃ sarvalokābhiyuktānāṃ
sarvalokaparinirvāṇābhiyuktānāṃ sarva-lokadhātuṣu
bodhisattvacaryāṃ caritukāmānāṃ sarvabuddhānāṃ
saṃvartukāmānāṃ gaṅgānadīvālukāsamān
sattvān anuttarāyāṃ samyakṣambodhau
pratiṣṭhāpakānāṃ bhūya-śca uttaracaryābhimukhānāṃ
samantabhadracaryāniryātānāṃ,
mā tāvadahamanuttarāṃ
samyakṣambodhimabhisambudhyeyam || (Vaidya 1961)

Terjemahan:

Yang Terberkahi, semoga aku tidak meraih pencerahan sempurna jika, setelah meraih pencerahan, semua makhluk hidup yang terlahir di di buddhakṣetra-ku tidak menjadi tinggal hanya satu kelahiran kembali dari pencerahan sempurna—kecuali untuk mereka yang mengikrarkan

tekad spesial bodhisattva: tekad bodhisattva mahāsattva yang mengenakan baju zirah untuk kesejahteraan segenap alam, yang berbatin-tunggal membaktikan diri demi kemaslahatan segenap alam, berbatin-tunggal membaktikan diri demi membawa makhluk hidup segenap alam ke parinirvāṇa, yang bercita-cita mengamalkan bodhisattvacaryā di segenap sistem dunia, yang berniat melayani dan menghormati semua Buddha, dan yang memantapkan makhluk-makhluk sebanyak butiran pasir di sungai Gangga di pencerahan penuh, sempurna, tiada tara, dan yang lebih dari itu adalah mereka yang menuju ke pengamalan tertinggi, terjamin meraih pengamalan sempurna Samantabhadra [*samantabhadracaryā*]. (Gómez 1996:71-72)

Dari tekad yang disebut di kitab suci paling dasar dari perguruan Tanah Suci ini terlihat bahwa praktik *Samantabhadracaryā* (saya buat berhuruf tebal) dikenal dan diakui oleh mereka yang mengunggulkan praktik Tanah Suci. Dari sini menjadi sangat jelas terlihat bahwa hubungan antara praktik *Bhadracarī* maupun Tanah Suci bukan sesuatu yang janggal.

Lalu, dari uraian dalam tekad ini juga ternyata bahwa *Samantabhadracaryā* itu sesungguhnya adalah sebuah praktik khusus yang dilaksanakan oleh seorang bodhisattva spesial agar bodhisattva tersebut bisa terus melanjutkan laku dan tekadnya menolong semua makhluk. Secara demikian, Samantabhadra, atau seorang bodhisattva spesial, berlaku layaknya Buddha yang tak berhenti berupaya menolong semua makhluk. Dari sudut pandang ini kedudukan Samantabhadra boleh dibilang tak berbeda dari Buddha. Ini ternyata juga dari *Amarakoṣa*. Di dalam kitab ini Samantabhadra adalah salah satu julukan Buddha. Padanan ini juga tercatat di kamus Jawa Kuno berjudul *Caṇḍakiraṇa* atau *Caṇḍakarāṇa*

(Chandra 1997:149), atau dengan kata lain, dalam konteks tertentu Samantabhadra bisa berarti Buddha. Melalui pengertian ini, kita lalu bisa memahami bahwasanya *Bhadracarī* adalah juga setara dengan *Bhadracaryā* atau *Buddhacaryā* atau dengan *Buddhacarita*. Istilah *vuddhacarita* di prasasti Kayumwungan juga setara dengan istilah *buddhacārya* di *San Hyañ Kamahāyānikan*.

Kekhususan *Bhadracarī* juga terlihat dari tekad biku Dharmākara atau Buddha Amitābha nomor 18 (atau 19 atau 20) di kitab *Sukhāvātīvyūha-sūtra*, yang menolong semua makhluk dengan mengingat nama Amitābha, tetapi mengecualikan mereka yang melakukan lima perbuatan salah berat. Berbeda dari tekad di *Sukhāvātīvyūha-sūtra*, sajak ||51|| P57 *Bhadracarī* menegaskan bahwa perbuatan salah berat (*ānantaryakarma*) akan terhapus lengkap setelah mengikrarkan atau melaksanakan *Bhadracarī*.

Dari keterangan di tekad-tekad di *Sukhāvātīvyūha-sūtra* yang disebut diatas, terlihat bahwa Samantabhadra berikut praktiknya itu dibedakan dari bodhisattva lain yang prosesnya akan berakhir di Sukhāvātī. Dari sudut pandang ini, kita lalu bisa paham bahwa pendaras sajak 42, atau 50, dan 55, boleh dipandang Samantabhadra sebagai bodhisattva biasa yang lalu bercita-cita menjadi bodhisattva spesial, layaknya Samantabhadra seperti yang diterangkan di kitab *Sukhāvātīvyūha-sūtra* akan terus berupaya menolong semua makhluk hidup.

Dalam konteks terakhir inilah, kita bisa melihat *bhadracaryā* juga setara dengan *bodhisattvacaryā*. Di banyak bab dalam kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra*, istilah ini tercantum berkali-kali dan dipakai dalam banyak bentuk: *bodhisattvacaryā*, *bhadracaryā*, atau *bhadracaryāpraṇidhāna*, atau bahkan *samantabhadracaryāpraṇidhāna*. Jadi, walaupun nama

Samantabhadra sama-sama dipakai di sini, maknanya bisa berbeda dalam konteks berbeda, dan karenanya tidak perlu menjadi hal aneh. Tetapi, bersamaan dengan itu, dari pemakaian istilah ini yang muncul berulang kali di dalam kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* tidak seharusnya ada kebingungan bila *Bhadracarī* pada akhirnya digabung atau ditempelkan menjadi bagian penutup kitab tersebut.

Mengenai kejanggalan kedua, ada baiknya kita memeriksa kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* secara saksama. Penyebutan nama Amitābha bukan hanya terdapat di semua versi *Bhadracarī*, melainkan juga ada disebut di *Gaṇḍavyūha-sūtra*, di bab berjudul *Muktaka*. Di bab itu disebutkan bukan hanya nama Amitābha, tetapi juga surganya Sukhāvātī (lihat Tabel 12 yang menunjukkan korespondensi nama-nama kawasan beserta dewa atau Buddha yang mendiaminya). Melalui tabel ini, kita pun terbantu melihat evolusi konsep dan perkawinan silang gagasan berbagai perguruan spiritual di India sejak masa silam.

Selanjutnya, di kitab *Mahāvairocana-sūtra*, seorang pelaku spiritual diminta untuk melanjutkan praktiknya melaksanakan *bhadracaryāpraṇidhāna*, termasuk berbagai ajaran dari *sūtra-sūtra* Mahāyāna lainnya. Mengikuti keterangan Kukai di dalam *Hizōki*, Kakuban percaya bahwa Ghanavyūha, Tanah Suci Buddha Mahāvairocana tidaklah berbeda dari Sukhāvātīvyūha, Tanah Suci Buddha Amitābha.¹²¹ Dalam konteks ini, Kakuban bahkan menulis

¹²¹ van der Veere c2000:117. Di catatan nomor 433, halaman 245, Veere berkata bahwa Fa-tsang memulai istilah Mitsugon-jodo. Tetapi, Inagaki 1994:127, percaya bahwa Tsung-mi memperolehnya dari Ch'eng-kuan. Di Daito Shuppansha 1979:198, Mitsugon-koku密嚴國 adalah Tanah Suci Mahāvairocana, di mana *dharmakāya*-nya bermukim. Ia kadang-kadang diidentifikasi dengan *Padma-garbha-loka-dhātu* (華藏世界 *Hua-cang-shi-jie*) di *Avataṃsaka-sūtra*, dan kadang-kadang dengan Tanah Suci (Sukhāvātī) Buddha Amitābha. Ogiwara and Tsuji 1979:364, mengidentifikasi *Hua-cang-shi-jie* dengan *Kusuma-tala-garbha-vyūhālaṃkāra*.

sebuah karya untuk menerangkan Buddha Amitābha secara esoteris dan juga mengusulkan Nembutsu esoterik.¹²²

Gagasan tentang *Samantabhadracaryā* juga dianjurkan di *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, bahkan kitab ini menyisihkan sebuah bab khusus, *Samantabhadrotsāhana*, tentang hal ini.¹²³ Tambahan pula, ada juga sebuah naskah meditasi tersendiri khusus ditujukan ke Bodhisattva ini, yaitu Sūtra Meditasi pada Bodhisattva Samantabhadra (T. 277 *Guān-pǔ-xián-pú-sà-xíng-fǎ-jīng* 觀普賢菩薩行法經). Yang terakhir dianggap *sūtra* penutup dalam tradisi Tiga-lipat Sutra Teratai (Katō 1975). Dari kitab *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* ini pula—sebagai salah satu *sūtra* tua—kita memperoleh kesan bahwa praktik *samantabhadracaryā* adalah sebuah praktik tua, yang boleh jadi sama-sama dikenal oleh banyak pelaku spiritual waktu itu, tetapi kemungkinan besar belum dalam bentuk *Bhadracarī* seperti yang ditulis belakangan.

Hubungan dengan Amitābha juga terlihat melalui dua kitab lainnya, yang mendukung ajaran kitab *Sukhāvātīvyūhasūtra*, atau perguruan Tanah Suci, yaitu: *Pratyutpannasamādhisūtra*, dan *Daśabhūmika-vibhāṣā* yang ditulis oleh Nāgārjuna. Kitab *Pratyutpannasamādhi-sūtra* menyebut Amitābha dan malah membabarkan perenungan Buddha (*buddhānusmṛti*) yang rumusannya setara dengan perenungan Buddha (*buddhānusmaraṇa*) yang terekam di kitab *San Hyañ Kamahāyānikan*. Dalam kitab *Daśabhūmika-vibhāṣā*, Nāgārjuna menganjurkan praktik *pratyutpanna-samādhi* dan juga menerapkan Praktik Mudah berdasar Keyakinan (*xin fangbianyixing* 信方便易行), yang pada

¹²² Inagaki 1994:168-172; Terjemahan Inagaki bagi “Amida Hishaku” ada di Inagaki 1994a:102-115; van der Veere c2000:110-124.

¹²³ Satu bab dibaktikan khusus buat Bodhisattva Samantabhadra ada di bab 26 dalam edisi Sanskrit, atau bab 28 dalam terjemahan Cina Kumārajīva.

dasarnya adalah mendaras nama Amitābha (Inagaki 1994:62). Kitab *Daśabhūmika-vibhāṣā* jelas adalah komentar Nāgārjuna atas kitab *Daśabhūmika-sūtra* (Inagaki 1998), yang pada gilirannya adalah salah satu komponen sūtra yang bersama-sama dengan *Gaṇḍavyūha-sūtra* membentuk kitab *Buddhāvataṃsaka-sūtra*.

5.1.4. Jala Indra (*indrajāla*)

Pertanyaan pertama yang muncul setelah mengenali beraneka sumber *Bhadracarī* dan kesemrawutan identifikasinya di Borobudur adalah, “versi(-versi) mana dari kitab *Bhadracarī* ini berfungsi sebagai sumber bagi panel-panel di Borobudur?” Pertanyaan ini terbukti tidak mudah untuk dijawab, karena bukan hanya kita tak menemukan informasi langsung tentangnya, tetapi, di atas itu semua, seperti sudah disebut oleh beberapa pakar¹²⁴ dan sebagaimana yang akan segera kita sadari, tabiat kitab *Bhadracarī* itu sendiri sebagian besarnya sangat abstrak. Di samping itu, ada pula beberapa rangkaian sajak seperti yang diambil dari versi Amoghavajra dan diperlihatkan di Tabel 13 isinya tidak hanya abstrak, tetapi juga nampak paralel. Karena hal ini, kadang-kadang kita bahkan bisa bertanya-tanya sekiranya isi seperti ini bisa sungguh-sungguh diwujudkan oleh para pemahat ke dalam bentuk seni, atau jika seandainya memungkinkan, bagaimana caranya hingga mereka berhasil mewujudkannya.

Seperti sudah ditunjukkan di depan, karena ada lebih dari 20 sajak versi panjang *Bhadracarī* yang tidak ada di versi Buddhahadra, tetapi nampaknya tersajikan di panel relief Borobudur, adalah jauh lebih masuk akal bila kita mengajukan dugaan bahwa para pemahat Borobudur entah memakai versi yang serupa dengan versi

¹²⁴ Hikata 1960:6; Gómez di Gómez and Woodward Jr. 1981:184; Miksic 1994:144.

Amoghavajra atau Prāḥṅṅā, atau bahkan keduanya.¹²⁵ Kedua versi ini kenyataannya diterjemahkan di Cina pada waktu yang sangat berdekatan dengan periode ketika Borobudur sedang dibangun di Jawa.

Dari studi Watanabe kita maklumi bahwa, perbedaan nyata antara versi Amoghavajra dan Prāḥṅṅā ada di empat tempat. Yang pertama di baris 14b di versi Prāḥṅṅā, yang nyatanya tidak bisa ditemukan di versi selainnya. Perbedaan kedua ada di pada pertama sajak 17 versi Amoghavajra yang tidak kedapatan di versi Prajṅṅā. Perbedaan ketiga dan keempat ada di runtunan sajak-sajak dari nomor 46 hingga 60 di versi Amoghavajra. Sebagai contoh, di dalam kisaran ini, setelah sajak nomor 45, sajak 46 versi Amoghavajra adalah sajak nomor 52 di versi Prajṅṅā, dan seterusnya.

Keadaan ini mau tak mau memaksa kita mempertimbangkan sumber yang digunakan oleh pahatan Borobudur ketika mencoba mengidentifikasi panel-panel *Bhadracarī*. Tetapi, ini kedengaran seperti soal ayam dan telur, karena untuk menentukan apakah versi Amoghavajra atau Prāḥṅṅā yang lebih mungkin dipakai oleh para pemahat, kita perlu memeriksa keberadaan baris 14b atau runtunan panel. Tetapi, ini juga berarti kita harus pertama-tama mampu mengidentifikasi sajak(-sajak) yang berpadanan dengan setiap panel *Bhadracarī* dan lalu mengidentifikasi asal versinya.

Terlepas dari komplikasi dan tugas sulit ini, kita mungkin bisa mencoba memecahkan persoalan ini dengan terlebih dahulu mengenali beberapa petunjuk. Pertama-tama, dari jumlahnya saja, yakni 62 sajak *Bhadracarī* versus 72 panel, kita bisa segera

¹²⁵ Kedua edisi ini oleh Sushama Devi yang berdasarkan manuskrip Tibet, dan resensi Khotan Jes Peter Asmussen adalah salinan-salinan belakangan. Keduanya bisa ditelusuri balik ke versi Sanskerta yang serupa dengan terjemahan Amoghavajra.

menyadari bahwa hubungan antara sajak-sajak *Bhadracarī* dan panel-panelnya adalah bukan hubungan satu-ke-satu.¹²⁶ Kenyataannya, dari pembahasan sebelumnya, kita sudah tahu bahwa ada sedikitnya dua baris, yakni baris 5a dan 18a, yang masing-masing diwakili oleh lebih dari satu panel. Hubungan semacam ini akan mengingatkan kita agar waspada untuk kemungkinan hubungan satu (sajak)-ke-banyak (panel) sewaktu mengidentifikasi panel-panel lainnya. Kedua, walaupun beberapa relief sangat ruwet dan acapkali membingungkan, beberapa yang lainnya relatif mudah untuk diidentifikasi. Ini berarti bahwa dengan mengamati yang lebih mudah dan membandingkan mereka dengan sajak-sajak, kita bisa dengan mudah mengenali dan bisa segera memadankan mereka dengan sajak tertentu. Untuk keperluan identifikasi sementara ini, saya gunakan dulu *Bhadracarī* versi Amoghavajra. Panel-panel bernomor IV1, IV5 hingga IV12, IV19, IV28 hingga IV35, IV43, IV55, dan IV60 bersifat seperti ini. Panel-panel ini memungkinkan kita untuk mengisi-yang-kosong, artinya kita bisa mencoba memadankan panel-panel yang berada di antara mereka yang telah diidentifikasi, dengan sajak-sajak yang berada di antara sajak-sajak yang sudah diidentifikasi. Sebagai contoh, jika kita sependapat bahwa panel IV1 berkaitan dengan sajak 1 dan bahwa panel IV5 dengan butir pertama dalam sajak 5, kita bisa menduga bahwa panel-panel IV2, IV3, dan IV4 masing-masing bersesuaian dengan sajak-sajak 2, 3, dan 4. Secara begini, kita bisa bekerja secara masuk akal melakukan identifikasi dengan cepat. Panel-panel IV1 hingga IV60 kemungkinan berkait dengan sajak di antara sajak-sajak 1 hingga 36 (semua mengikuti urutan nomor versi Amoghavajra), seperti terlihat di Tabel 14.

¹²⁶ Hikata 1960:3-4; Fontein 1967:117-118; semuanya memberi dugaan serupa.

Setelah menerapkan “Metode Mengisi-Yang-Kosong,” akan kita lihat bahwa, pertama, jika kita terus menerapkan metode yang sama, kita akan mengalami kesulitan dalam mencoba mengidentifikasi panel-panel selanjutnya, yaitu panel-panel IV61 hingga IV72, karena bukan hanya 12 panel terakhir ini tidak jelas maksud tayangannya, tetapi sajak-sajak selanjutnya pun sangat abstrak dan jumlahnya terlalu banyak bagi 12 panel tersebut. Lagi pula, ada sajak-sajak di antara sajak 1 dan 36 (mengikuti urutan versi Amoghavajra), yang menyulitkan bagi kita untuk dipadankan dengan panel mana pun juga. Contoh yang paling jelas adalah sajak 32. Namun, justru setelah merenungkan keadaan ini saya sadari bahwa barangkali sebuah pola lain bekerja di sini, yakni sebuah identifikasi berganda. Untuk memahami pola ini, mari kita ambil kasus panel IV55, yang mungkin merupakan kasus paling jelas untuk menggambarkan pendapat saya.

Pada pandangan pertama, sajak 30 mungkin kelihatan sebagai yang terbaik sebagai padanan adegan pada panel IV55. Tetapi ketika kita menimbanginya lebih lanjut, orang bisa membayangkan bahwa sajak 31 pun nampaknya cocok dengan adegan di panel ini. Jika betul begitu halnya, kita dapati di sini contoh pertama di mana sebuah panel boleh berkorespondensi dengan lebih dari satu sajak. Lagi pula, ketika kita mempertimbangkan identifikasi berganda semacam ini lebih lanjut, terbuka lebar kemungkinan bahwa sebuah panel boleh menyerap bukan saja sajak(-sajak) yang bersebelahan, tetapi juga mereka yang terletak berjauhan. Dalam kasus panel IV55, selain sajak-sajak 30 dan 31, sajak 60 pun boleh jadi dimasukkan sekalian ke dalam panel ini juga. Peluangnya para pemahat bekerja dengan cara ini adalah cukup tinggi, khususnya bila kita menimbang

kesan yang datang bukan hanya dari sajak 32 tetapi juga dari sajak-sajak 33 dan 34 *Bhadracarī*. Semua sajak ini adalah sebagai berikut.

32. Semoga aku bisa masuk ke semua kalpa mendatang dalam sesaat; dan di akhir saat itu semoga aku bisa berlatih dalam semua kalpa di tiga waktu.

33. Semoga aku bisa melihat semua singa di antara manusia sepanjang tiga waktu dalam sekejap, dan di situ semoga aku dengan kemukjizatan selalu bisa menembus kawasan mereka berkat kekuatan vimokṣa.

34. Semoga aku bisa mewujudkan untaian tanah istimewa di ujung sebutir debu sepanjang tiga waktu; begitu pun semoga aku bisa menembus semua untaian tanah Jina di sepuluh penjuru tanpa kecuali.

Setelah memeriksa sajak-sajak ini secara saksama, akan kita sadari bahwa gagasan tentang tiga waktu, yaitu silam, kini, dan mendatang, dan sepuluh penjuru kenyataannya sudah disebut mulai dari awal dan tertanam menyelimuti keseluruhan sajak ini. Walaupun hanya setelah mencapai sajak 32 barulah saya mengerti bahwa tiga waktu dan sepuluh penjuru alam ini harus dipahami dalam pengertian sebuah titik waktu sekejap atau di ujung sebuah partikel debu. Dus, kita dapati kesan bahwa di sini orang tidak menjumpai sebuah alam yang dibatasi oleh gagasan dimensi ruang-waktu yang umum diketahui, melainkan justru sebuah alam tanpa batasan ruang-waktu. Secara demikian, suatu peristiwa tidak lagi terbatas oleh suatu status tertentu yang bersifat sekuensial, tetapi bisa sekaligus berkaitan dengan banyak status, boleh jadi yang bersifat non-linear atau non-sekuensial. Dilihat dari perspektif ini, terbuka kemungkinan bagi kita sekarang untuk berpikir bahwa gagasan ini boleh jadi mempengaruhi cara para arsitek Borobudur merancang bukan hanya penayangan panel-panel relief, khususnya pada panel-panel *Bhadracarī*, tetapi juga struktur bangunannya sehingga tidak

lagi kiranya kita harus heran mengapa keseluruhan bagan Borobudur memuat dan memadukan secara harmonis begitu banyak rancangan arsitektur yang tidak selalu dipandang berjalan seiring, seperti *stūpa*, *caitya*, *maṇḍala*, *kūṭāgāra*, *daśabhūmi*, dsb.

Di dalam *Gaṇḍavyūha-sūtra*, prinsip keselarasan demikian yang memungkinkan semua unsur saling berhubungan dengan segala hal, tetapi tanpa kehilangan identitas unsur itu masing-masing, dikenal melalui perumpamaan jala Indra (*indrajālopama*). Di dalam kitab ini, misalnya, perumpamaan ini terjadi ketika cahaya yang memancar dari konsentrasi Buddha membuat semua bodhisattva meraih pencapaian spiritual sehingga semakin mampu menolong semua makhluk. Secara ringkas, kemampuan melaksanakan laku bodhisattva (*bodhisattvacaryā*) yang bagaikan jala Indra itu (dalam huruf tebal) dinyatakan di akhir bab kedua tentang Samantabhadra di kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra*, sebagai berikut.

kālavaśena kālamanuvartamānā
 anurūpakāyābhīrīhārabhedena anurūpakāyavarṇasaṃ-
 sthānabhedena svarabhedena mantrabhedena
 tīryāpathabhedena avasthānabhedena sarva-
 jagad**indrajālopamāyāṃ** bodhisattvācaryāyāṃ
 sarvaśilpamaṇḍalaprabhāsanāyāṃ sarva-
 jagajjñānoddyotanālokapradīpāyāṃ
 sarvasatyādhiṣṭhānavyūhāyāṃ sarvadharmāvabhāsa-
 naprabhāyāṃ sarvadigyanavyavasthānaśodhanāyāṃ
 sarvadharmamaṇḍalapradīpāyāṃ bo-dhisattvacaryāyāṃ
 carantaḥ sarvagrāmanaganiganigamajanapadarāṣ
 tṛarājadhānīṣūpasam-krāntāḥ saṃdrśyante sma
 sattvapariṣkāvinayāya||

Terjemahan:

Menguasai waktu tepat, bekerja sesuai waktu, mengubah diri ke bentuk-bentuk dan penampilan-penampilan

yang cocok, mengubah nada, bahasa, perilaku, situasi, melaksanakan bodhisattvācaryā yang bagaikan **jala Indra** semua alam, yang menerangi maṇḍala segala ilmu dan seni, yang pelita dunia mencerahkan pengetahuan semua alam, yang untaian pagelaran mukjizat semua kebenaran, yang memancarkan cahaya semua ajaran, yang menyucikan diferensiasi wahana di semua penjuru, yang menerangi maṇḍala semua ajaran, mereka [para bodhisattva] terlihat mengunjungi semua kampung, desa, kota, distrik, dan ibukota guna menuntun semua makhluk ke kematangan.

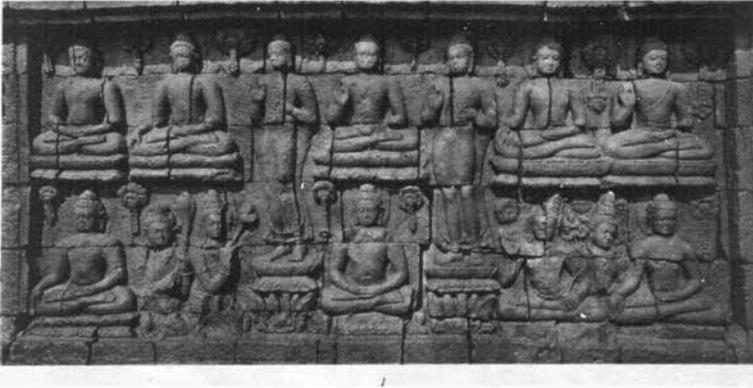
Dari deskripsi ini menjadi sangat jelas bahwa identifikasi berganda yang dilatarbelakangi oleh prinsip jala Indra ini bisa berlaku untuk laku bodhisattva (*bodhisattvacaryā*) dan tentunya juga untuk panel-panel relief *Bhadracarī* yang melambangkan laku tersebut. Dengan kata lain, hubungan antara sajak-sajak dan panel-panel relief bisa menjadi banyak(sajak)-ke-banyak(panel), artinya satu sajak bisa jadi diwakili oleh satu panel atau lebih dan satu panel bisa mewakili satu sajak atau lebih.¹²⁷ Karena adanya hubungan kompleks semacam ini, kita sekarang perlu mempertimbangkan semua sajak ketika mencoba mengidentifikasi panel tertentu.

Dalam upaya mengidentifikasi ini, arsitek Borobudur karena alasan bahasa bisa saya pastikan memakai sajak berbahasa Sanskerta. Oleh karena itu, saya pilih sajak *Bhadracarī* berbahasa Sanskerta versi Amoghavajra yang sudah disunting dan merupakan satu-satunya sajak Sanskerta yang berasal semasa dengan candi Borobudur. Tetapi, karena seperti akan saya tunjukkan dalam identifikasi di bawah ini, panel-panel relief *Bhadracarī* di Borobudur mengikuti pola perbedaan yang terdapat di versi Prajñā (seperti diperlihatkan

¹²⁷ Hikata (1960:3-4) sebenarnya sudah menyatakan ini tetapi hasil identifikasinya yang ditampilkan di halaman 33 hingga 38 tampak bersifat linear dan sekuensial.

oleh Watanabe), maka untuk memudahkan identifikasi selanjutnya urutan sajak Sanskerta saya susun sesuai dengan urutan dalam versi Prajñā. Untuk bagian-bagian sajak versi Prajñā yang tidak punya padanan Sanskerta saya perlihatkan berbahasa Cina dalam proses identifikasi tetapi tidak saya sertakan di dalam sajak.

Panel IV1. Menyembah para Buddha di tiga masa di sepuluh penjuru alam.



Panel ini memperlihatkan 10 Buddha, terletak simetris pada panel ini. Di bagian bawah sebelah kanan, Samantabhadra menggenggam setangkai kuntum teratai, ditemani oleh Sudhana (Krom 1927:2.101-102). Keduanya mungkin direplikasi di sebelah kiri, untuk menunjukkan kegiatan menyembah di semua bagian ruang dan waktu. Penggambaran ini sepadan sajak 1, yang berbunyi sebagai berikut.

yāvata keci daśaddiśi loke sarvatriyadhvatā
narasiṃhāḥ, tānahu vandami sarvi aśeṣāṃ kāyatu vāca
manena prasannaḥ ||1||

Terjemahan sajak 1.

1. Dengan tubuh, ucapan, dan batin, aku bersujud penuh keyakinan kepada semua Narasiṃha di sepuluh penjuru alam, di tiga masa, tanpa kecuali.

Sejauh mengenai sajak 1, identifikasi ini serupa dengan hasil Bosch maupun Hikata.

Panel IV2. Banyak tubuh menyembah semua Buddha.



Ada enam Buddha tertampak di bagian atas. Di bagian bawah ada beraneka Bodhisattva. Samantabhadra dan Sudhana agaknya ada di tengah mereka semua, untuk menunjukkan banyak tubuh di hadapan semua Buddha. Identifikasi ini serupa dengan kepunyaan Bosch dan Hikata. Sajak 2 adalah sebagai berikut.

kṣetrarajopamakāyapramāṇaiḥ sarvajināna
karomi praṇāmam, sarvajinābhimukhena manena
bhadracarīpraṇidhānabalena ||2||

Terjemahan sajak 2.

2. Berkat kekuatan Bhadracarīpraṇidhāna, dengan tubuh sebanyak butiran debu di tanah aku menghormat kepada semua Jina, dengan batin di hadapan semua Jina.

Panel IV3. Para Buddha dikelilingi oleh para Bodhisattva mengisi alam semesta.



Panel ini menayangkan dua Buddha di bagian atas dkitari oleh empat bodhisattva. Ada juga empat bodhisattva di bagian bawah. Dus, panel ini mengikuti deskripsi sajak 3 secara saksama, sebagai berikut.

ekarajāgri rajopamabuddhām buddhasutāna
niṣaṅṅaku madhye evamaśeṣata dharmatadhātum
sarvādhimucyami pūrṇa jinebhiḥ ||3||

Terjemahan sajak 3.

3. Buddha sebanyak butiran debu duduk di ujung sebutir debu di tengah para Buddhasuta, oleh karenanya aku yakin semua alam sejati tanpa kecuali penuh terisi para Jina.

Panel IV4. Memuji para Buddha dan memuliakan kebajikan-kebajikan mereka.



Samantabhadra dan Sudhana tampil di bawah sebelah kanan panel dalam gerak menyembah Buddha yang duduk dalam *dhyāna-mudrā* di sebuah pendopo. Dua Buddha di bagian atas, masing-masing di pojok kiri dan kanan panel, mungkin menunjukkan status mulia. Di pojok kiri bawah ada beberapa orang berstatus tinggi berikut sajian di tangan mereka. Tayangan ini boleh jadi merupakan suatu usaha untuk meniru kegiatan yang dijelaskan di sajak 4, seperti berikut, dan barangkali juga mengarah ke melakukan persembahan seperti disebut dalam sajak-sajak 5 hingga 7.

teṣu ca akṣayavarṇasamudrān
sarvasvarāṅgasamudrarutebhiḥ, sarvajināna guṇāṃ
bhaṇamānastāṃ sugatāṃ stavamī ahu sarvām ||4||

Terjemahan Sajak 4.

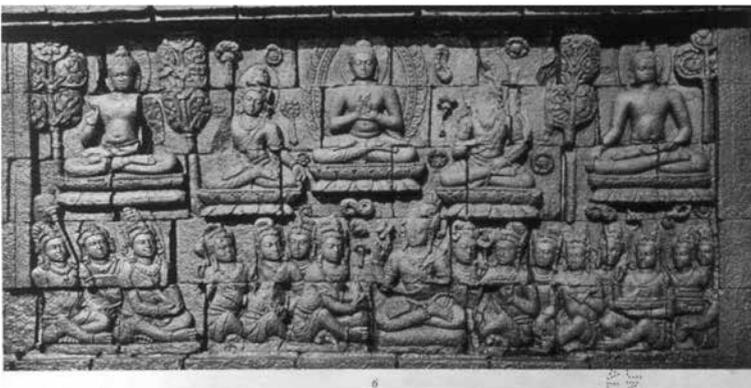
4. Dengan samudra segenap nada bunyi di samudra
bunyi abadi, aku memuji semua Sugata, memuliakan
segala kebajikan para Jina.

Panel-Panel IV5 hingga IV18. Melakukan persembahan, pengakuan kesalahan, penumpukan dan pelimpahan jasa, dan permohonan kepada para Buddha di tiga waktu di sepuluh penjuru alam semesta.

Panel IV5



Panel IV6



Panel IV7



Panel IV8



Fungsi

Panel IV9



Panel IV10



Panel IV11



Panel IV12



Fungsi

Panel IV13



Panel IV14



Panel IV15



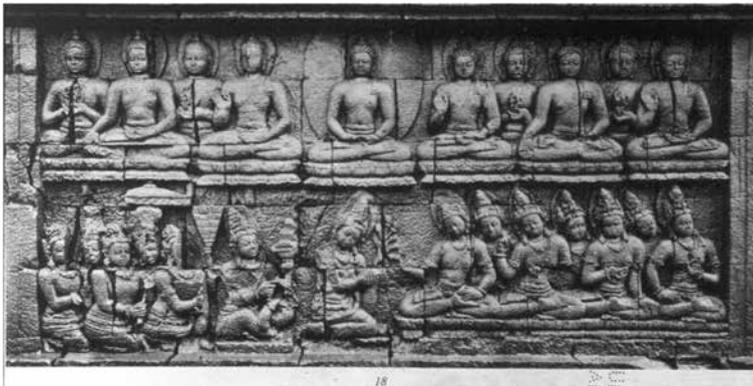
Panel IV16



Panel IV17



Panel IV18



Seri panel-panel ini mempertontonkan Samantabhadra dan Sudhana dan serombongan orang dan makhluk surgawi melakukan persembahan kepada para Buddha. Panel-panel IV5 hingga IV12 nampaknya menyajikan secara individual semua jenis persembahan

yang terdaftar di Sajak-Sajak 5, 6 dan 7, yakni kembang, karangan bunga, instrumen musik, dupa, payung, lampu, kain, wewangian, dan persembahan yang banyak dan terbaik. Sajak-Sajak 5 hingga 7 adalah sebagai berikut.

puṣpavarebhi ca mālyavarebhir
vādyavilepanachatravarebhiḥ, dīpavarebhi ca
dhūpavarebhiḥ pūjana teṣu jināna karomi ||5||

vastravarebhi ca gandhavarebhiścūrṇaṇaṭeḥ ca
merusamebhiḥ, sarvaviśiṣṭaviyūhavarebhiḥ pūjana teṣu
jināna karomi ||6||

yā ca anuttara pūja udārā tādadhimucyami
sarvajinānāṃ, bhadracarī adhimuktibalena vandami
pūjayamī jina sarvām ||7||

Terjemahan Sajak-Sajak 5 hingga 7.

5. Dengan tumpukan bunga terbaik, tumpukan karangan bunga terbaik, himpunan bahana musik terbaik, himpunan minyak wangi terbaik, tumpukan payung terbaik, himpunan pelita terbaik, himpunan dupa terbaik, aku persembahkan semua ini kepada para Jina.

6. Dengan tumpukan pakaian terbaik, himpunan wewangian terbaik, berlimpah bubuk dupa terbaik laksana Meru, seluruh untaian istimewa ini aku persembahkan kepada para Jina.

7. Yakin persembahan terbaik ini tiada tara untuk semua Jina, dengan kekuatan keyakinan pada Bhadracarī aku menghormat dan persembahkan kepada semua Jina.

Panel-panel IV13 hingga IV16 nampaknya melanjutkan adegan-adegan persembahan beranekaragam. Namun, jika kita amati panel IV13 secara saksama, kita bisa bertanya-tanya mengapa Buddha di tengah digambarkan duduk di dalam sebuah *stūpa* yang

sangat besar. Adegan menarik ini tidak sendiri, karena jika kita melihat mundur dan maju ke panel-panel sebelum dan sesudahnya hingga ke panel IV16, panel-panel ini menggambarkan bukan hanya kegiatan memberi hormat atau sajian, tetapi juga suasana yang tidak lumrah bagi para Buddha tersebut. Sebagai contoh, panel IV15 menayangkan latar belakang yang aneh untuk Buddha yang terletak tepat di tengah panel. Buddha dalam *dharmacakra-mudrā* ini duduk di atas bantal teratai yang melayang di depan karangan bunga yang lebat. Kalau kita menjanguk ke sajak-sajak versi Amoghavajra, kita takkan menjumpai pernyataan apa pun yang menerangkan gambar ini. Tetapi bila kita tengok versi Prāḥṅṅā, akan kita temukan sajak 15 menyebut bahwa, “Semoga semua kawasan di sepuluh penjuru suci dan agung, semoga semua terisi para Jina dan Buddhasuta yang pergi duduk di bawah raja pohon Bodhi.”¹²⁸ Dus, agaknya panel IV15 ini menggambarkan frase-frase 15a dan 15b dari versi Prāḥṅṅā. Lagi pula, bila kita pindah ke panel IV16, akan kita dapati juga di bagian atas para Buddha dan Bodhisattva masing-masing duduk di samping sebuah pohon, mungkin menggambarkan frase-frase 15c dan 15d dari versi Prāḥṅṅā. Mengikuti identifikasi ini, sekarang terbuka kemungkinan untuk membayangkan bahwa setiap panel dari IV8 hingga IV13 mungkin menyerap sajak-sajak 8 hingga 13, dan bahwa panel IV14 menyerap sajak 14 versi Prāḥṅṅā. Sajak-sajak 8 hingga 13 adalah sebagai berikut.¹²⁹

¹²⁸ T. 293-847b:1-2: 所有十方一切刹 廣大清淨妙莊嚴 眾會圍遶諸如來 悉在菩提樹王下。

¹²⁹ Seperti sudah ditunjukkan oleh Watanabe, mulai dari sajak 13 hingga sajak 17 ada baris-baris bergeser sehingga korespondensi dengan sajak Sanskerta sebetulnya tidak per sajak, dan kalau padanannya mau dibuat persis harus dibuat per baris. Di sini saya tidak buat padanan per baris karena itu akan membuat sajak terpotong-potong. Alih-alih, saya biarkan padanan per sajak, karena pergeseran terjadi dalam kelompok dan kelihatannya ini tidak terlalu mengganggu identifikasi panel.

yacca kṛtaṃ mayi pāpu bhavyā rāgatu dveṣatu
mohaśena, kāyatu vāca manena tathaiva taṃ
pratideśyamī ahu sarvam ||8||

yacca daśaddiśi puṇya jagasya śaikṣa
aśaikṣapratyekajinānām, buddhasutānatha sarvajinānām
taṃ anumodayamī ahu sarvam ||9||

ye ca daśaddiśi lokapradīpā bodhivibuddhya
asaṅgataprāptāḥ, tānahu sarvi ādhyeṣami nāthāṃ cakru
anuttaru vartanatāyai ||10||

ye'pi ca nirvṛti darśitukāmāstānabhiyācami
prāñjalibhūtaḥ, kṣetrarajopamakalpa stihantu
sarvajagasya hitāya sukhāya ||11||

vandanapūjanadeśanatāya modanādhyeṣaṇayācanatāya,
yacca śubhaṃ mayi saṃcitu kiṃcidbodhayi nāmayamī
ahu sarvam ||12||

sarvajinānanuśikṣayamāṇo bhadracariṃ
paripūrayamāṇaḥ, śīlacariṃ vimalāṃ pariśuddhāṃ
nityamakhaṇḍamacchidra careyam ||17||P13

Terjemahan sajak-sajak 8 hingga 13.

8. Semua kesalahan yang kulakukan dengan tubuh, ucapan, dan batin, karena keserakahan, kedengkian, dan kebodohan, aku akui sepenuhnya.

9. Aku ikut berbahagia atas segenap jasa dari semua makhluk, yang masih belajar dan yang tidak perlu belajar lagi, Pratyekajina, Buddhasutā, dan semua Jina di sepuluh penjuru.

10. Yang telah meraih ke ketakmelekatan, setelah bangun tercerahkan adalah pelita dunia di sepuluh penjuru, aku memohon para Gusti ini berkenan memutar cakra tiada tara.

11. Kepada mereka yang berniat mewujudkan nirwana, dengan beranjali aku memohon agar mereka tetap tinggal di dunia selama berkalka-kalka sebanyak butiran debu di tanah guna kesejahteraan dan kebahagiaan semua makhluk.

12. Kebaikan apa pun yang kuhimpun dari laku hornat, puja, mengakui kesalahan, ikut berbahagia, memohon mengajar, memohon tinggal, aku limpahkan segenap jasanya guna pencerahan.

P13(17). Meneladani semua Jina, menyempurnakan Bhadracarī, semoga aku selalu mengamalkan laku susila, suci, bersih, tanpa cacat, tanpa cedera.

Menurut sajak-sajak ini, panel IV8, di samping menampilkan berbagai persembahan, juga menggambarkan laku pengakuan kesalahan. Samantabhadra, yang duduk di tengah di bawah Buddha, Avalokiteśvara, and Vajrapāṇi, dan melakukan *sēmbah* (Krom 1927:2.103), mungkin melukiskan tindakan ini. Panel IV9 mengikutinya dengan sebuah tayangan pohon pemenuh-harapan (*kalpadrūma*) dan kendi di bawahnya, yang kemungkinan besar mewakili kegembiraan atas jasa dan kebajikan yang disebut dalam sajak 9 pada versi Prājñā.¹³⁰ Panel IV10 menampilkan sehimpunan lampu berdiri selain Buddha dalam *dharmacakra-mudrā* di bagian atas dan sekelompok musisi di sisi kiri. Ini kemungkinan menunjukkan permohonan Samantabhadra kepada Buddha sebagai lampu dunia untuk memutar roda ajaran yang tiada taranya seperti disebut dalam Sajak 10. Panel IV11 mungkin adalah sebuah simulasi sajak 11 yang memperlihatkan Buddha di antara dua pohon besar, yang boleh jadi mewakili dua pohon Śāla yang tersohor itu tempat Buddha Śākyamuni mencapai parinirwāṇanya. Panel

¹³⁰ T. 293-847a:19: 所有功德皆隨喜.

IV12 menayangkan Samantabhadra melakukan *sēmbah* bersama serombongan pengikut yang mempersembahkan beraneka puja. Panel ini bisa jadi merepresentasi sajak 12 yang menyebut penyaluran jasa. Panel IV13 mempertontonkan tiga grup Buddha. Satu di tengah di dalam *stūpa* besar, dan dua lainnya masing-masing di pojok atas kiri dan kanan. Penggambaran ini boleh jadi mewakili sajak 13, yang menunjukkan Samantabhadra menghormat para Buddha masa silam, kini dan mendatang.

Sajak 14 versi Prajñā adalah sebagai berikut.

pūjita bhontu atītaka buddhā ye ca dhriyanti daśaddīsi
loke, ye ca anāgata te laghu bhontu pūrṇamanoratha
bodhivibuddhāḥ ||13||P14

Terjemahan sajak 14.

P14(13). Semoga semua Buddha masa silam dihormati, juga yang kini ada di sepuluh penjuru alam, dan yang akan datang, semoga mereka nyaman, terpenuhi cita-citanya, dan tercerahkan.

Panel IV14 yang tidak memperlihatkan jejak pohon sama sekali, kalau kita mengikuti versi Amoghavajra. Tetapi, bila kita melongok ke versi Prājñā, panel ini agaknya lebih bersesuaian dengan sajak 14 versi Prājñā, yang berbunyi, “P14(13). Semoga semua Buddha masa silam dihormati, juga yang kini ada di sepuluh penjuru alam, dan yang akan datang, semoga mereka nyaman, terpenuhi cita-citanya, dan tercerahkan.”¹³¹ Lebih lanjut, niat belajar sepanjang tiga waktu nampaknya terus digambarkan sedikitnya hingga panel-panel IV17 dan IV18.

¹³¹ Sajak 14 Versi Prajñā sepenuhnya berbunyi sebagai berikut (T. 293-847a:28-29): 未來一切天人師 一切意樂皆圓滿 我願普隨三世學 速得成就大菩提. Baris kedua (14b) tidak punya padanan Sanskerta sama sekali.

Panel-Panel IV19 hingga IV29. Sambil menghayati kehidupan pencerahan, saya berharap semua makhluk berbahagia dan selalu hidup sebagai seorang pertapa.

Panel IV19



Panel IV20



Panel IV21

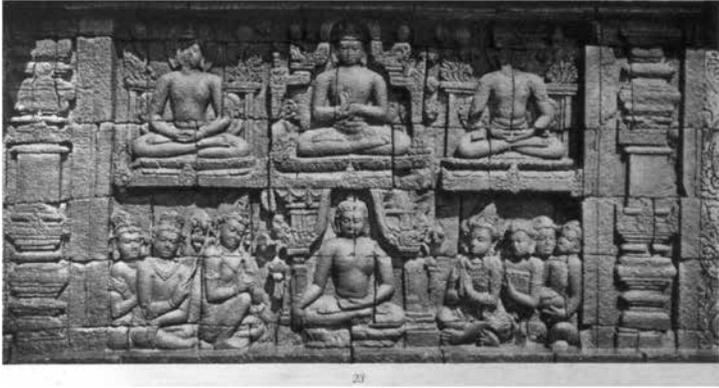


Panel IV22



Fungsi

Panel IV23



Panel IV24



Panel IV25



Panel IV26



Fungsi

Panel IV27



Panel IV28



Panel IV29



Panel IV19 menayangkan Samantabhadra duduk di sebuah pendopo dengan tangannya berlaku *sēmbah*. Di kiri dan kanan pendopo, ada beraneka ragam orang. Lukisan ini barangkali meniru harapan yang disebut dalam sajak 16, sebagai berikut.

yāvat keci daśaddiśi sattvāste sukhitāḥ sada bhontu
arogāḥ, sarvajagasya ca dhārmiku artho bhontu
pradakṣiṇu ṛdhyatu āśā ||15|| P16

Terjemahan sajak 16.

P16(15). Semoga semua makhluk di sepuluh penjuru
selalu berbahagia dan sehat, semoga semua makhluk
berbudi, sejahtera, terampil, dan harapannya terkabul.

Namun, sekaligus, terbuka kemungkinan bahwa mulai dari panel ini hingga panel IV28, panel-panel ini menyajikan adegan-adegan dari kehidupan di masa lampau sebagaimana disebutkan dalam sajak 17, sebagai berikut.

bodhicarim ca aham caramāṇo bhavi jātismaru
sarvagatīṣu, sarvasu jātiṣu cyutyupapattī pravrajito ahu
nityu bhaveyyā ||16||P17

Terjemahan sajak 17.

P17(16). Senantiasa mempraktikkan Bodhicari di kehidupan mana pun aku terlahir, semoga aku ingat kehidupan lampau, setelah meninggal dan terlahir dalam segala bentuk kehidupan, semoga aku selalu menempuh kehidupan sebagai pertapa.

Dalam sajak ini Samantabhadra berharap untuk selalu hidup sebagai seorang biku. Panel-panel IV19, IV20, IV21, IV24, IV25, dan IV28, semuanya menyertakan beberapa biku di tayangannya. Seri ini agaknya berpuncak di panel IV29, di mana ia digambarkan sebagai seorang biku duduk di sebuah pendopo di tengah panel dalam laku membabarkan ajaran bagi beragam makhluk hidup. Laku membabarkan ajaran kelihatan diperluas ke berbagai kalangan kehidupan di enam panel selanjutnya.

Panel-Panel IV30 hingga IV35. Membabarkan Dharma dalam semua ragam bahasa.

Panel IV30



Panel IV31



Panel IV32



Fungsi

Panel IV33



Panel IV34



Panel IV35



Panel-panel IV30 hingga IV35 menayangkan Samantabhadra sendiri memabarkan Dharma ke berbagai macam makhluk, yang menurut Sajak 18, dilaksanakan menurut tipe bahasa masing-masing makhluk tertentu. Sajak 18 adalah sebagai berikut.

devarutebhi ca nāgarutebhiryakṣakumbhāṇḍamanuṣy
arutebhiḥ, yāni ca sarvajagasya rutāni teṣu ruteṣvahu
deśayi dharmam ||18||

Terjemahan sajak 18.

18. Aku akan memabarkan Dharma dengan bahasa para dewa, nāga, yakṣa, kumbhāṇḍa, dan manusia, dan segala bahasa makhluk di mana pun dengan bahasa di situ.

Panel IV30 memperlihatkan para dewa di tiga pojok panel. Panel IV31 menayangkan para *nāga*. Panel IV32 mempertontonkan para raksasa atau boleh jadi juga para *yakṣa*. Panel IV33 menunjukkan para raksasa dan makhluk-makhluk terbang, barangkali mewakili para *kumbhāṇḍa*. Panel IV34 menyajikan para manusia dan makhluk-makhluk terbang. Panel IV35 menayangkan beraneka ragam

Fungsi

makhluk hidup. Dalam semua panel ini, Samantabhadra ditunjukkan dengan tangan dalam *vitarka-mudrā*, sebuah laku mengajar.

Panel-Panel IV36 hingga IV49. Menghayati kehidupan pencerahan.

Panel IV36



Panel IV37



Panel IV38



Panel IV39



Fungsi

Panel IV40



Panel IV41



Panel IV42



Panel IV43



Fungsi

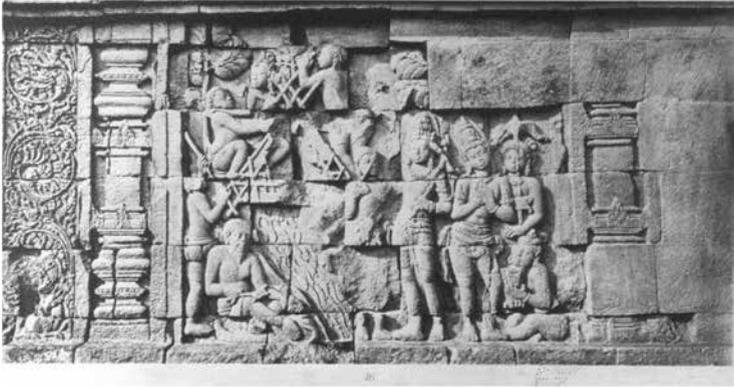
Panel IV44



Panel IV45



Panel IV46



Panel IV47



Dalam selang panel-panel antara panel IV36 hingga IV42, Samantabhadra selalu diperlihatkan dalam laku meditasi, kecuali panel-panel IV37 dan IV42 di mana ia berturut-turut diperlihatkan dalam laku santai dan laku berdiri dan berjalan pergi. Dalam kisaran panel-panel ini, ia kebanyakan sedang duduk di dalam sebuah pendopo, kecuali panel-panel IV41 dan IV42 di mana ia barangkali berada di luar wilayah pemukiman. Samantabhadra nampaknya tetap tak terusik dan bebas dari lingkungan kehidupan yang aktif dan sibuk di sekitar pendoponya. Mengikuti lukisan ini, panel-panel ini nampaknya mewakili kegiatan-kegiatan yang disebut dalam sajak-sajak 19 dan 20, sebagai berikut.

peśalu pāramitāsvabhiyukto bodhiyi cittu ma jātu
vimuhye, ye'pi ca pāpaka āvaraṇīyāsteṣu parikṣayu
bhotu aśeṣam ||19||

karmatu kleśatu mārapathāto lokagatiṣu vimuktu
careyam, padma yathā salilena aliptaḥ sūrya śaśī
gaganeva asaktaḥ ||20||

Terjemahan sajak 19 dan 20.

19. Semoga batin yang berlatih pāramitā istimewa menuju pencerahan tidak bingung, semoga semua penghalang jahat di situ hilang.

20. Semoga dalam kegiatan duniawi aku bebas dari karma, noda batin, dan jalan Māra; laksana teratai tak terjamah air, laksana matahari dan rembulan tak terpaku di langit.

Namun, mengamati panel IV41, melihat takhta kosong digambarkan mencolok di tengah panel sungguh menggugah keingintahuan. Kita mungkin bertanya-tanya mengapa para pemahat meletakkan adegan tersebut di panel ini, karena mengikuti sajak-

sajak 19 dan 20 kita tidak bisa menemukan petunjuk apa pun, yang memungkinkan mereka dipahat dalam gambar ini. Jawaban untuk soal ini agaknya datang dari sajak-sajak 58 hingga 60, sebagai berikut.

jñānātu rūpatu lakṣaṇataśca varṇatu gotratu
bhotirupetaḥ, tīrthikamāragaṇebhiradhṛṣyaḥ pūjitu bhōti
sa sarvatriloke ||52|| P58

kṣipru sa gacchati bodhidrumendram gatva niṣīdati
sattvahitāya, budhyati bodhi pravartayi cakram dharṣayi
māru sasainyaku sarvam ||53|| P59

yo imu bhadracarīpraṇidhānaṃ dhārayi vācayi deśayito
vā, buddha vijānati yo'tra vipāko bodhi viśiṣṭa ma
kāṅkṣa janetha ||54|| P60

Terjemahan sajak-sajak 58 hingga 60.

58. Terberkahi kebijaksanaan, kecantikan, dan pertanda agung, terlahir di keluarga mulia dan agung; ia takkan luluh oleh kelompok sesat dan Māra, akan disembah di semua tiga alam.

59. Ia akan segera pergi ke bawah raja pohon Bodhi, setelahnya ia duduk di sana menghancurkan Māra berikut balatentaranya, bangun tercerahkan, dan memutar cakra demi kesejahteraan semua makhluk.

60. Siapa pun menggenggam, mendaras, atau mengajarkan Bhadracarīpraṇidhāna ini, Buddha tahu kapan laku spiritual ini berbuah, jangan meragukan pencapaian pencerahan istimewa ini.

Sajak-sajak ini memberitahu kita bahwa orang yang menghayati kehidupan pencerahan akan terlahir di kasta tinggi dan lalu akan pergi ke bawah pohon Bodhi. Dus, takhta kosong di panel IV41 boleh jadi menunjukkan orang berkasta tinggi yang telah pergi ke pohon Bodhi

dan pohon ini terlihat di pojok kiri atas panel. Di panel berikutnya, ia terlihat beranjak meninggalkan gerbang sedangkan istrinya mungkin sedang meronta menentang hal tersebut sebagaimana tertampak di sisi kanan panel.

Mengamati panel-panel IV36 hingga IV42 sekali lagi, kita sekarang bisa melihat bahwa panel-panel ini kemungkinan dimuati oleh sajak-sajak 44 dan 45 juga. Sajak-sajak ini adalah sebagai berikut.

bhadracarīya samantaśubhāye mañjuśiripraṇidhāna
careyam, sarvi anāgata kalpamakhinnaḥ pūrayi tām
kriya sarvi aśeṣām ||44||

no ca pramāṇu bhavya carīye no ca pramāṇu
bhavya guṇānām, apramāṇu cariyāya sthahitvā jānaya
sarvi vikurvitu teṣām ||45||

Terjemahan sajak-sajak 44 dan 45.

44. Semoga aku bisa sepenuhnya suci dalam Bhadracarī dan melaksanakan tekad Mañjuśrī tanpa lelah sepanjang kalpa mendatang dan menyempurnakan semua perbuatan tanpa kecuali.

45. Semoga lakuku tak terukur, kebajikanku tak terukur, setelah mapan dalam laku tak terukur, semoga aku menguasai semua kemukjizatan.

Jika pembacaan visual dan tekstual ini betul merupakan cara para pemahat merancang panel-panel di atas, lalu, selain dari yang telah kita peroleh terlebih dahulu dari panel-panel IV14 hingga IV17, ada tambahan indikasi dari panel-panel ini bahwa para pemahat mengikuti urutan sajak serupa dengan yang ditemukan dalam versi Prājñā. Ini nampaknya mempermudah proses mengidentifikasi sajak-sajak yang berpadanan dengan panel-panel selebihnya.

Panel-panel IV43 hingga IV49 berlanjut menayangkan penghayatan kehidupan pencerahan dan karenanya menyerap deskripsi umum pelatihan ini yang disebut dalam sajak-sajak 46 dan 47, sebagai berikut.

mañjuśirī yatha jānati sūrah so ca samantatabhadra
tathaiva, teṣu ahaṃ anuśikṣayamāṇo nāmayamī
kuśalaṃ imu sarvam ||55|| P46

sarvatriyadhvagatebhi jinebhiryā pariṇāmana varṇita
agrā, tāya ahaṃ kuśalaṃ imu sarvaṃ nāmayamī
varabhadracarīye ||56|| P47

Terjemahan sajak-sajak 46 dan 47.

46. Mañjuśrī, yang pahlawan, tahu, demikian juga Samantabhadra, dengan meneladani mereka aku persembahkan semua kebajikan ini kepada semua.

47. Melimpahkan jasa dipuji sebagai yang terbaik oleh semua Jina di tiga masa, aku abdikan semua kebajikan bagi Bhadracarī teristimewa.

Sajak-sajak 21 hingga 25 menjelaskan kehidupan pencerahan dalam pengertian yang lebih spesifik, sebagai berikut.

sarvi apāyadukhāṃ praśamanto sarvajagat sukhi
sthāpayamāṇaḥ, sarvajagasya hitāya careyaṃ yāvata
kṣetrapathā diśatāsu ||21||

sattvacariṃ anuvartayamāno bodhicariṃ
paripurayamāṇaḥ, bhadracarīṃ ca prabhāvayamāṇaḥ
sarvi anāgatakalpa careyam ||22||

ye ca sabhāgata mama caryāye tebhi samāgamu nityu
bhaveyyā, kāyatu vācatu cetanato vā ekacari praṇidhāna
careyam ||23||

ye'pi ca mitrā mama hitakāmā bhadracarīya
nidarśayitāraḥ, tebhi samāgamu nityu bhaveyyā tāmśca
ahaṃ na virāgayi jātu ||24||

sammukha nityamaham jina paśye buddhasutebhi
ca parīvr̥tu nāthān, teṣu ca pūja kareya udārāṃ sarvi
anāgatakalpamakhinnaḥ ||25||

Terjemahan sajak-sajak 21 hingga 25.

21. Memadamkan semua derita di kawasan jahat dan membuat semua makhluk berbahagia, aku akan berbuat demi kesejahteraan semua makhluk sejauh ada tanah dan jalan di sepuluh penjuru.

22. Selaras laku semua makhluk, menyempurnakan Bodhicari, meningkatkan Bhadracarī, aku akan berlaku selama kalpa-kalpa mendatang.

23. Semoga aku selalu bersama mereka yang hadir dalam pelatihanku; dan semoga aku dengan tubuh, ucapan, dan batin berlatih kesatuan laku dan tekad.

24. Semoga aku selalu bersama sahabat-sahabat bajik yang mengharapkan aku sejahtera dengan mengajarkan Bhadracarī, dan takkan pernah acuh tak acuh terhadap mereka.

25. Semoga aku selalu dapat berhadapan melihat para Jina, Hyañ Gusti dikelilingi oleh para Buddhasuta, semoga aku bisa memberi persembahan terbaik bagi mereka tanpa lelah dalam semua kalpa mendatang.

Panel IV43 memperlihatkan Samantabhadra duduk di sebuah pendopo membebaskan seekor burung (Krom 1927:2.109). Satu orang di sisi kiri panel terlihat mengosongkan tempayan ikan ke kolam teratai dan yang di belakangnya membawa seekor tupai. Keseluruhan adegan ini mewakili tentang bagaimana caranya beraneka makhluk

dibebaskan, dus mengikuti secara saksama sajak 21. Panel IV44 menayangkan bermacam-macam keadaan kehidupan, mungkin mewakili sajak 22, yang menjelaskan kehidupan pencerahan yang selaras dengan kehidupan segala makhluk. Sebagian besar panel IV45 rusak, tetapi ia mungkin mewakili sajak 23, yang menjelaskan pertalian dengan mereka yang akan terus menemani dalam kehidupan pencerahan. Panel IV46, mempertontonkan pembangunan sebuah jembatan, boleh jadi mewakili sajak 24, yang menjelaskan sebuah harapan untuk selalu berhubungan dengan teman-teman yang mendoakan baik dan tak pernah menjadi jemu akan mereka. Panel-panel IV47 hingga IV49 agaknya menggambarkan sajak 25, yang menjelaskan sebuah harapan untuk selalu berada di hadapan para Buddha, dikitari para Bodhisattva dan Pelindung.

Panel-Panel IV50 hingga IV72. Memasuki Tanah Suci.

Panel IV50



Panel IV51

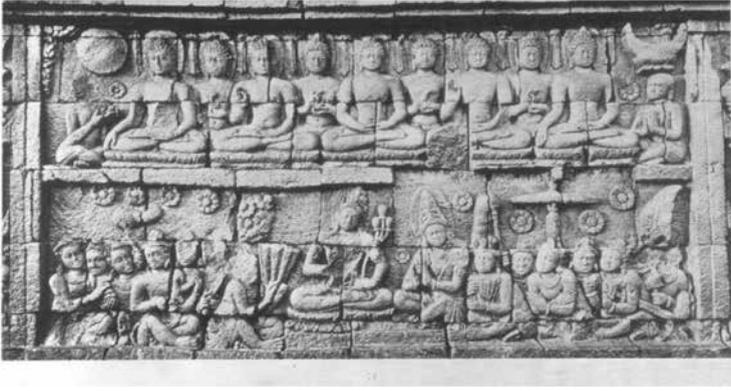


Panel IV52

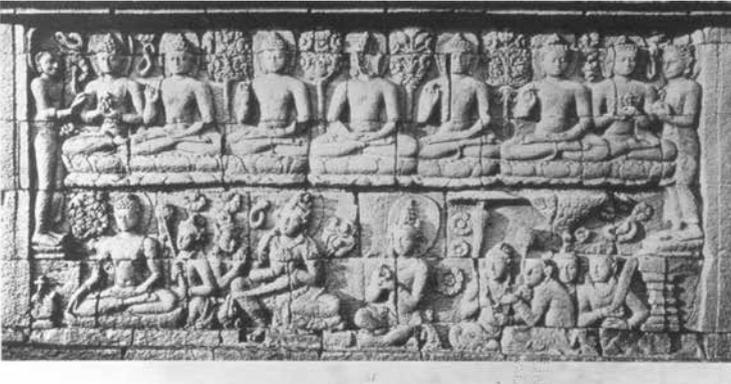


Fungsi

Panel IV53



Panel IV54

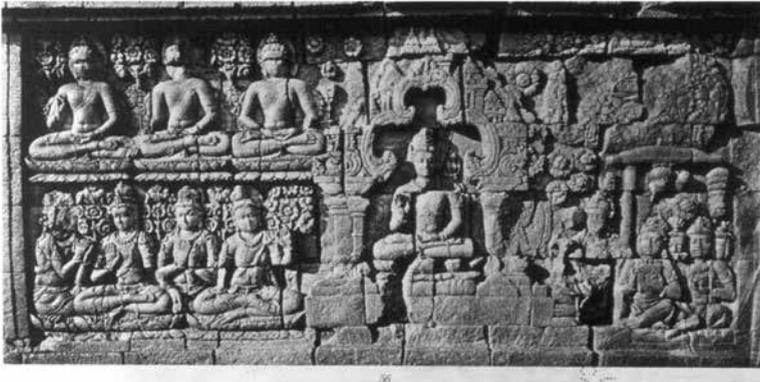


Panel IV55



55

Panel IV56



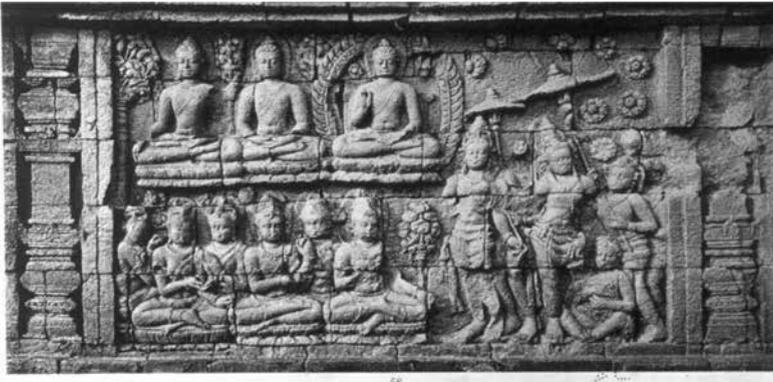
56

Fungsi

Panel IV57



Panel IV58



Panel IV59



Panel IV60

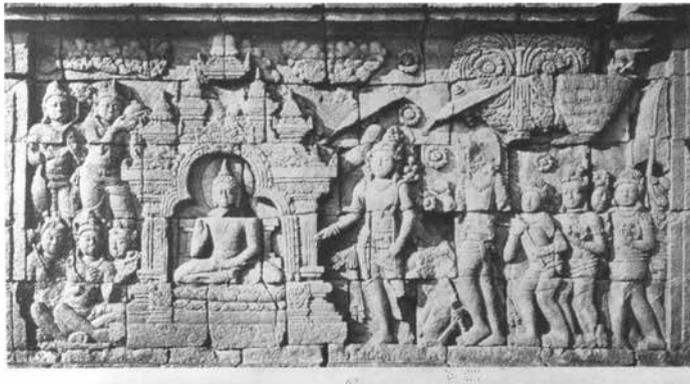


Fungsi

Panel IV61



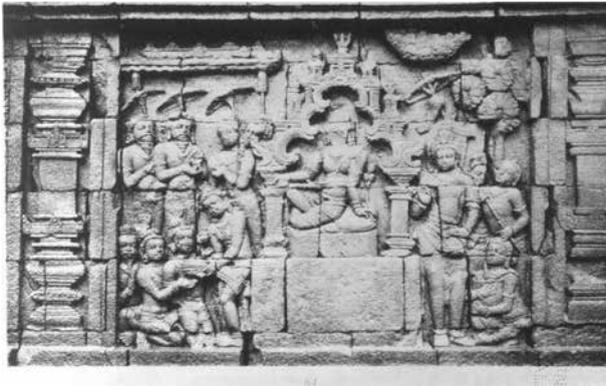
Panel IV62



Panel IV63



Panel IV64



Fungsi

Panel IV65



65

Panel IV66



66

Panel IV67



Panel IV68



Fungsi

Panel IV69



Panel IV70



Panel IV71



Panel IV72



Bagian terakhir sajak 25, yang menyebut sebuah harapan melakukan banyak persembahan, kemungkinan besar digambarkan di bagian bawah panel IV50. Lalu, mengapa panel ini agaknya mengulangi tayangan di panel IV47? Jawabannya boleh jadi ada di

sajak 48, dan melihat ke depan, terbuka kemungkinan untuk membaca panel-panel IV51 hingga IV55 dengan menggunakan sajak-sajak 49 hingga 51. Sajak-sajak 48 hingga 51 adalah sebagai berikut.

kālakriyāṃ ca ahaṃ karamāṇo āvaraṇān vinivartiya
sarvān, saṃmukha paśyīya taṃ amitābhaṃ taṃ ca
sukhāvatiḥsetra vrajeyam ||57|| P48

tatra gatasya imi praṇidhānā āmukhi sarvi bhaveyyu
samagrāḥ, tāṃśca ahaṃ paripūrya aśeṣāṃ sattvahitam
kari yāvata loke ||58|| P49

tahi jinamaṇḍali śobhani ramye padmavare rucire
upapannaḥ, vyākaraṇaṃ ahu tatra labheyyā
saṃmukhato amitābhajinasya ||59|| P50

vyākaraṇaṃ pratilabhya ta tasmim
nirmitakoṭīśatebhiranekaiḥ, sattvahitāni bahūnyahu
kuryāṃ dikṣu daśasvapi buddhibalena ||60|| P51

Terjemahan sajak-sajak 48 hingga 51.

48. Ketika aku mencapai ajal, semoga semua halangan sirna, semoga aku berhadapan melihat Amitābha dan terlahir di Sukhāvati.

49. Setelah terlahir di sana, semoga semua tekad ini hadir lengkap di hadapanku; dan semoga aku bisa menyempurnakannya tanpa kecuali demi kesejahteraan semua makhluk di dunia.

50. Semoga aku terlahir di teratai indah istimewa di maṇḍala para Jina yang cerah dan cemerlang, dan memperoleh nubuat di situ di hadapan Jina Amitābha.

51. Setelah memperoleh nubuat, aku dengan kekuatan budi akan menjelma ke berjuta-juta bentuk untuk menyejahterakan semua makhluk di sepuluh penjuru.

Di panel IV50 jelas Buddha Amitābha teridentifikasi oleh *mudrā*-nya di tengah bagian atas di antara Avalokiteśvara dan Vajrapāṇi (Krom 1927:2.109). Di sini, khususnya tayangan Avalokiteśvara dan Vajrapāṇi menarik untuk diperhatikan secara lebih saksama, karena postur-postur mereka, khususnya sikap tangan Vajrapāṇi mirip dengan yang kita temukan di Candi Mendut. Lebih daripada itu, adegan di sini mungkin mencerminkan sajak 48, yang menyebut berada di hadapan Buddha Amitābha begitu meninggal. Panel IV51 agaknya bersesuaian dengan sajak 49, di mana ia menjelaskan pemenuhan ikrar. Sekaligus, panel ini bisa mewakili sajak 26 juga, yang menjelaskan menjunjung ajaran benar semua Buddha dan kehidupan pencerahan. Penggambaran Samantabhadra dalam laku meditasi adalah serupa dengan panel-panel sebelumnya, misalnya panel IV36. Panel IV52 jelas menunjukkan bahwa pendopo tempat Samantabhadra berdiam adalah Sukhāvātī, karena burung merak, yang menjadi wahana Amitābha, ada di atasnya. Sisi kiri panel menayangkan banyak orang sedang berdana. Dus panel ini berpadanan dengan Sajak-Sajak 27 dan 49, yang menyebut secara berturut-turut menjadi gudang tiada habisnya kebajikan, dan berfaedah bagi semua makhluk. Panel IV53 berpadanan dengan sajak-sajak 28 dan 50, di mana mereka menyebut secara berturut-turut bahwa para Buddha tak terbilang banyaknya, dan terlahir di persamuan para Buddha. Panel IV54 lagi-lagi menggambarkan banyak Buddha di bagian atas dengan Buddha Amitābha terletak di tengah dan Samantabhadra nampak dengan khidmat menyembah kepada Buddha di sisi kanannya. Tayangan ini mungkin menyerap adegan yang dijelaskan dalam sajak 29 bersamaan dengan bagian akhir sajak 50. Sajak 50 menyebut tentang memperoleh nujum tentang nasibnya yang mendatang di hadapan Buddha Amitābha dan

sajak 29 tentang memasuki samudra para Buddha di semua penjuru sepanjang tiga waktu. Panel IV55 melukiskan Samantabhadra dalam laku meditasi di dalam sebuah pendopo dkitari oleh segala macam makhluk. Panel ini kemungkinan mewakili sajak-sajak 30, 31, 51, dan 52. Sajak-sajak ini menjelaskan secara berturut-turut memutar roda ajaran dengan suara yang sesuai dengan dengan cita-cita semua makhluk, menyelamatkan semua makhluk, dan mentransformasi diri sendiri ke dalam segala bentuk agar berfaedah bagi semua makhluk. Sajak-Sajak 26 hingga 31 adalah sebagai berikut.

dhārayamāṇu jināna saddharmaṃ bodhicariṃ
paridīpayamānaḥ, bhadracarīṃ ca viśodhayamānaḥ
sarvi anāgatakalpa careyam ||26||

sarvabhaveṣu ca saṃsaramānaḥ puṇyatu jñānātu
akṣayaprāptaḥ, prajñāupāyasamādhivimokṣaiḥ
sarvaguṇairbhavi akṣayakośaḥ ||27||

ekarājāgri rajopamakṣetrāṃ tatra ca kṣetri acintiya
buddhān, buddhasutāna niṣaṇṇaku madhye paśyīya
bodhicariṃ caramānaḥ ||28||

evamaśeṣata sarvadiśāsu vālapatheṣu
triyadhvapramāṇān, buddhasamudr'atha
kṣetrasamudrāmotari cārikakalpasamudrān ||29||

ekasvarāṅgasamudrarutebhiḥ sarvajināna
svarāṅgaviśuddhim, sarvajagasya yathāśayaghoṣāṃ
buddhasarasvatimotari nityam ||30||

teṣu ca akṣayaghoṣaruteṣu sarvatriyadhvagaṭāna
jinānām, cakranayam parivartayamāno buddhibalena
ahaṃ praviṣeyam ||31||

Terjemahan sajak-sajak 26 hingga 31.

26. Menggenggam Saddharma para Jina, mengobarkan Bodhicari, dan menyucikan Bhadracarī, aku akan terus berlatih dalam semua kalpa mendatang.

27. Setelah bertumimbal lahir di segala jenis kehidupan aku meraih keabadian berkat jasa dan kebijaksanaan; semoga aku menjadi gudang abadi berisi kebijaksanaan, upaya, semadi, vimokṣa, dan segala kebajikan.

28. Sambil mempraktikkan Bodhicari, semoga aku dapat melihat tak terbilang banyaknya Buddha beserta Buddhasutā di sekitarnya di banyak kawasan sebanyak butiran debu di ujung sebutir debu.

29. Begitu pun, di semua penjuru tanpa kecuali, di jalan setipis rambut di tiga masa, terdapat samudra Buddha, samudra kawasan, samudra kalpa laku, semoga aku bisa menembus semua ini.

30. Semoga aku selalu bisa menembus satu suara berisi samudra nada, suara suci yang diucapkan semua Jina, suara sesuai idaman semua makhluk, yang adalah keluwesannya Buddha.

31. Berkat kekuatan budi semoga aku bisa masuk ke dalam bunyi bahana abadi dan suara Jina di tiga masa memutar asas pemandu cakras.

Sajak 51 dan 52 adalah sebagai berikut.

vyākaraṇaṃ pratilabhya ta tasmim
nirmitakoṭīṣatebhiranekaiḥ, sattvahitāni bahūnyahu
kuryāṃ dikṣu daśasvapi buddhibalena ||60|| P51

yāvata niṣṭha nabhasya bhavyā sattva aśeṣata niṣṭha
tathaiva, karmatu kleśatu yāvata niṣṭhā tāvataniṣṭha
mama praṇidhānam ||46|| P52

Terjemahan sajak 51 dan 52.

51. Setelah memperoleh nubuat, aku dengan kekuatan budi akan menjelma ke berjuta-juta bentuk untuk menyejahterakan semua makhluk di sepuluh penjuru.

52. Sejauh batas angkasa, sejauh batas keberadaan seluruh makhluk, sejauh batas keberadaan karma dan nada batin, sejauh itu pula batas tekadku.

Panel-panel IV56 hingga IV67 kemungkinan mewakili sajak-sajak 32 hingga 43 dan sekaligus juga menyerap sajak-sajak 53 hingga 57. Sajak-sajak 32 hingga 43 adalah sebagai berikut.

ekakṣaṇena anāgata sarvāṃ kalpapraveśa ahaṃ
praviśeyam, ye'pi ca kalpa triyadhvapramāṇāstāṃ
kṣaṇakoṭipraviṣṭa careyam ||32||

ye ca triyadhvatā narasiṃhāstānahu paśyīya
ekakṣaṇena, teṣu ca gocharimotari nityaṃ māyagatena
vimokṣabalena ||33||

ye ca triyadhvasukṣetraviyūhāstānabhinirhari
ekarajāgre, evamaśeṣata sarvadiśāsu otari kṣetraviyūha
jinānām ||34||

ye ca anāgata lokapradīpāsteṣu vibudhyana
cakrapravṛttim, nirvṛtidarśananiṣṭha praśāntiṃ sarvi
ahaṃ upasaṃkrami nāthān ||35||

ṛddhibalena samantajavena yānabalena
samantamukhena, caryabalena samantaguṇena
maitrabalena samantagatena ||36||

puṇyabalena samantaśubhena jñānabalena
asaṅgagatena, prajñaupāyasamādhibalena bodhibalaṃ
samudānaya mānaḥ ||37||

karmabalaṃ pariśodhayamānaḥ kleśabalaṃ
parimardayamānaḥ, mārabalaṃ abalaṃkaramānaḥ
pūrayi bhadracarībala sarvān ||38||

kṣetrasamudra viśodhayamānaḥ sattvasamudra
vimocayamānaḥ, dharmasamudra vipaśyayamāno
jñānasamudra vigāhayamānaḥ ||39||

caryasamudra viśodhayamānaḥ praṇidhisamudra
prapūrayamānaḥ, buddhasamudra prapūjayamānaḥ
kalpasamudra careyamakhinnaḥ ||40||

ye ca triyadhvatāna jinānām
bodhicaripraṇidhānaviśeṣāḥ, tānahu pūrayi sarvi aśeṣām
bhadracarīya vibudhyiya bodhim ||41||

jyeṣṭhaku yaḥ sutu sarvajinānām yasya ca nāma
samantatabhadraḥ, tasya vidusya sabhāgacarīye
nāmayamī kuśalaṃ imu sarvam ||42||

kāyatu vāca manasya viśuddhiścaryaviśuddhyatha
kṣetraviśuddhiḥ, yādṛṣa nāmana bhadra vidusya tādrṣa
bhotu samaṃ mama tena ||43||

Terjemahan sajak-sajak 32 hingga 43.

32. Semoga aku bisa masuk ke semua kalpa mendatang dalam sesaat; dan di akhir saat itu semoga aku bisa berlatih dalam semua kalpa di tiga masa.

33. Semoga aku bisa melihat semua Narasiṃha sepanjang tiga masa dalam sekejap, dan di situ semoga aku dengan kemukjizatan selalu bisa menembus kawasan mereka berkat kekuatan vimokṣa.

34. Semoga aku bisa mewujudkan untaian kawasan istimewa di ujung sebutir debu sepanjang tiga masa; begitu pun semoga aku bisa menembus semua untaian kawasan Jina di sepuluh penjuru tanpa kecuali.

35. Semoga aku bisa menghampiri Hyañ Gusti, para pelita dunia mendatang yang ketika tercerahkan akan memutar cakra dan memperlihatkan nirwana dalam ketenangan mutlak.

36. Berkat kesaktian batin mampu bergerak cepat ke segala arah, berkat kekuatan wahana mampu bermuka semesta, berkat kekuatan laku mampu memiliki segala kebajikan, berkat kekuatan cinta kasih mampu pergi ke segala arah,

37. Berkat kekuatan jasa menjadi baik secara semesta, berkat kekuatan pengetahuan menjadi tak melekat, berkat kekuatan kebijaksanaan, upaya, dan semadi aku mengumpulkan kekuatan pencerahan.

38. Menyucikan kekuatan karma, memusnahkan kekuatan noda batin, melucuti kekuatan Māra, semoga aku bisa menyempurnakan semua kekuatan Bhadracarī.

39. Menyucikan samudra tanah, membebaskan samudra makhluk-makhluk, memandang secara terang samudra dharma, menyelam ke dalam samudra pengetahuan,

40. Menyucikan samudra laku, menyempurnakan samudra tekad, memuja samudra Buddha, semoga aku bisa berlatih tanpa lelah selama samudra kalpa.

41. Kepada para Jina di tiga masa dengan Bodhicariprañidhāna istimewa, semoga aku memenuhi Bhadracarī tanpa kecuali dan bangun tercerahkan.

42. Kepada mereka yang melaksanakan laku yang sama dengan putra tertua semua Jina bernama Samantabhadra yang bijak ini, aku persembahkan semua kebajikan.

43. Kesucian tubuh, ucapan, dan batin, kesucian laku, dan kesucian kawasan dari yang bernama Bhadra yang bijak: begitulah, aku berniat menjadi sama dengannya.

Sajak-sajak 53 hingga 57 adalah sebagai berikut.

ye ca daśaddiśi kṣetra anantā ratnālamkṛtu kurya
jinānām, divya ca mānuṣa saukhyaviśiṣṭām
kṣetrarajopama kalpa dadeyam ||47|| P53

yaśca imam pariṇāmanarājam
śrutva sakṛjjanayedadhimuktim,
bodhivarāmanuprārthayamāno agru viśiṣṭa bhavedimu
puṇyam ||48|| P54

varjita tena bhavanti apāyā varjita tena bhavanti
kumitrāḥ, kṣipru sa paśyati taṃ amitābham yasy'imu
bhadracarīpranidhānam ||49|| P55

lābha sulabdha sujīvitu teṣāṃ svāgata te imu mānuṣa
janma, yādṛśa so hi samantatabhadraste'pi tathā
nacireṇa bhavanti ||50|| P56

pāpaka pañca anantariyāṇi yena ajñānavasēna kṛtāni, so
imu bhadracariṃ bhaṇamānaḥ kṣipru parikṣayu bhoti
aśeṣam ||51|| P57

Terjemahan sajak 53 hingga 57.

53. Perkenalkan aku mempersembahkan kepada para Jina kawasan tak terbatas terhias ratna di sepuluh penjuru, perkenalkan pula aku mempersembahkan kebahagiaan istimewa kepada para dewa dan manusia selama berkalpa-kalpa sebanyak butiran debu di tanah.

54. Setelah sekali mendengar raja pelimpahan jasa ini, lalu keyakinan tumbuh pada pencari pencerahan agung, jasa yang diperolehnya akan menjadi terluhur dan teristimewa.

55. Pengamal Bhadracarīpraṇidhāna akan terhindar dari jalan busuk maupun teman jahat dan dalam sekejap akan melihat Amitābha.

56. Mudah mendapat manfaat, hidup bahagia, disambut bila terlahir di antara manusia, mereka segera menjadi seperti Samantabhadra.

57. Siapa pun yang oleh karena kebodohnya telah melakukan lima perbuatan salah yang berat, kebusukannya akan terhapus lengkap dalam sekejap setelah mengikrarkan Bhadracarī ini.

Panel IV56 menggambarkan tiga Buddha di pojok kiri atas dan empat Buddha di pojok kiri bawah, semua dengan hiasan bunga yang menjelimet di latar belakangnya. Adegan ini kemungkinan mewakili sajak-sajak 32, 53, dan 54, yang menyebut memasuki alam Buddha yang terhias indah di sepuluh penjuru sepanjang tiga waktu dalam waktu sekejap sambil mendisiplinkan diri, melimpahkan kebahagiaan dan memadukan laku *Bhadracarī*. Panel IV57 menggambarkan Amitābha di dalam sebuah pendopo berhias dengan matahari dan rembulan di atasnya. Samantabhadra mendekat ke pendopo tersebut dan di belakangnya di kejauhan pojok kanan serombongan orang memperlihatkan muka sangar. Lukisan ini agaknya meniru sajak-sajak 33 dan 55, di mana mereka menyebut melihat singa-singa manusia (manusia terbaik) dan dalam sekejap melihat Amitābha, sambil menjauh dari teman-teman jahat. Sajak 55 mungkin berlanjut ke panel IV58. Sementara itu, sisi kiri panel IV58 menayangkan adegan serupa seperti panel IV56. Tayangan ini boleh jadi mewakili sajak-sajak 34, yang menyebut mewujudkan tanah-tanah istimewa alam Buddha di sepuluh penjuru sepanjang tiga waktu. Mengamati sisi kiri bagian bawah panel IV56 dan IV58,

yang secara berturut-turut menggambarkan empat dan enam Buddha, kita mendapat kesan bahwa panel-panel ini mungkin dimaksudkan untuk dibaca bersama-sama untuk memperoleh jumlah 10 Buddha di sepuluh penjuru. Panel IV59 menayangkan tiga Buddha di bagian atas, dengan Buddha di tengah dalam *dharmacakra-mudrā* dan dua lainnya dalam *dhyāna-mudrā*. Samantabhadra dan rombongan ada di bagian bawah mengitari sebuah pohon yang terletak di tengah. Adegan ini mungkin mencerminkan sajak-sajak 35 dan 56, yang secara berturut berkata yang tercerahkan akan memutar roda dan memperlihatkan dirinya dalam ketenangan mutlak, dan bahwa yang mempraktekkan *Bhadracarī* akan memperoleh apa pun yang bermanfaat, juga kehidupan mulia, diterima di antara umat manusia, dan tidak lama sesudahnya akan menjadi layaknya Samantabhadra sendiri.

Panel IV60 menggambarkan Samantabhadra di tiga posisi. Pertama, di tanah di sisi kanan panel, kedua, di tengah melayang di atas tanah di antara dua pendopo yang terhias megah, dan ketiga, dalam posisi terbang di sisi kiri panel. Adegan ini boleh jadi mewakili Sajak 36, yang menjelaskan bagaimana, setelah memperoleh kesaktian, seseorang mampu bergerak dengan cepat ke segala arah.

Panel-panel IV61 hingga IV64 sulit untuk ditafsirkan. Tetapi saya sangka bahwa mereka terus menggambarkan bermacam-macam aspek kehidupan pengamal *Bhadracarī* seperti dijelaskan dalam sajak 56, dan berbagai proses menuju perolehan beraneka jenis kesaktian dan kesucian seperti disebut dalam sajak-sajak 37 hingga 40.

Panel IV65 menggambarkan Samantabhadra, lagi-lagi, dalam posisi berbeda-beda, memperlihatkan pemenuhan perbuatan istimewa dan ikrar pencerahan. Ia digambarkan dalam laku meditasi di dalam

sebuah pendopo dengan burung merak di atasnya dan juga di luar pendopo menyembah dan berdana ke seorang biku di pojok bagian bawah. Di sisi kiri bagian atas tiga Buddha duduk dan tangannya dalam sikap berlainan. Adegan ini boleh jadi mewakili sajak 41, yang menyatakan sebuah harapan untuk memenuhi perbuatan istimewa dan ikrar milik para Buddha sepanjang tiga waktu guna kepentingan *Bhadracarī*. Sisi kanan panel memperlihatkan orang tak dikenal menggenggam sesuatu yang terlipat, mungkin sebuah kitab. Potongan adegan ini mungkin mewakili sajak 57, yang menganjurkan untuk mengikrarkan *Bhadracarī*. Adegan ini khususnya diulang di sisi kanan panel IV66, sedangkan di tengah panel Samantabhadra duduk di dalam sebuah pendopo. Panel ini mungkin menyerap sajak 42, yang menyebut sebuah harapan untuk menyalurkan perbuatan baik seseorang untuk mereka yang mengamalkan *Bhadracarī*. Panel IV67 memperlihatkan Samantabhadra duduk di bawah dan dikelilingi oleh tiga Buddha, dua dalam *vitarka-mudrā*, dan satu dalam *abhaya-mudrā*. Adegan ini kemungkinan mewakili sajak 43, 57, dan 60, di mana mereka secara berturut-turut menyebut sebuah harapan agar bisa sama dengan Samantabhadra, dan kesalahan orang yang telah melakukan lima pelanggaran berat akan terhapus dalam sekejap dan sepenuhnya setelah mengikrarkan *Bhadracarī*.

Panel-panel IV68 hingga IV72 kemungkinan mewakili dua sajak terakhir *Bhadracarī*. Sajak-sajak 61 and 62 adalah sebagai berikut.

bhadracarīpraṇidhāna paṭhitvā yatkuśalaṃ mayi
 saṃcitu kiṃcit, ekakṣaṇena samṛdhyatu sarvaṃ tena
 jagasya śubhaṃ praṇidhānam ||61||

bhadracarim pariṇāmya yadāptam puṇyamanantamatīva
viśiṣṭam, tena jagadvyasanaughanimagnaṃ
yātvamitābhapurim varameva ||62||

Terjemahan sajak-sajak 61 dan 62.

61. Berkat kebajikan apapun yang aku kumpulkan setelah mendaras Bhadracarīpraṇidhāna ini, semoga semua tekad suci dari dunia terpenuhi seketika.

62. Berkat jasa tanpa batas dan istimewa yang diperoleh dari ketulusan melaksanakan Bhadracarī, semoga makhluk dari dunia yang terbenam banjir nafsu jahat segera masuk ke kota istimewa Amitābha.

Panel IV68 melukiskan Samantabhadra dalam laku *sēmbah* berdiri di antara dua pendopo. Buddha berdiam di dalam pendopo kiri, sedangkan beberapa orang ada di dalam pendopo kanan. Adegan ini boleh jadi mewakili sajak 61, yang menyebut sebuah harapan bahwa setelah mengumpul kebaikan karena melafalkan *Bhadracarī*, ikrar orang-orang pun juga bisa terpenuhi dalam sekejap. Sajak ini mungkin berlanjut ke panel berikutnya. Panel IV69 menunjukkan orang-orang yang ada di dunia mendadak ada di bawah sejumlah Buddha yang terlihat di bagian atas.

Panel IV70 hingga IV72 mengakhiri seri ini dengan menampilkan sajak 62. Sajak ini menjelaskan sebuah harapan bahwa dunia seluruhnya sekarang bisa pergi ke kota istimewa Amitābha, disebabkan oleh jasa istimewa dan tiada batasnya yang dihasilkan setelah membaktikan diri sepenuhnya ke *Bhadracarī*. Panel IV70 melukiskan orang-orang dari dunia sekarang berada di depan pendopo di Sukhāvātī. Panel IV71 dan IV72 kemungkinan mengulang adegan ini setelah berada di dalam Sukhāvātī sebagaimana disebut

dalam sajak-sajak 49 dan khususnya 50, yang berharap terlahir di persamuhan para Buddha.

Tabel 15 merangkum hubungan rumit antara setiap panel *Bhadracarī* dengan kemungkinan sajak-sajak padanannya, sekaligus bersama dengan sajak-sajak yang diidentifikasi seperti yang diusulkan sebelumnya oleh Bosch dan Hikata.

Setelah identifikasi di atas, kita bisa membuat sedikitnya empat kesimpulan. Pertama-tama, identifikasi berganda memastikan dugaan yang dibahas di depan bahwa *Bhadracarī* menyetengahkan gagasan hubungan yang kompleks, hubungan yang mencerminkan perumpamaan jala Indra. Kedua, mengetahui bahwa panel-panel dan sajak-sajak diatur secara sistematis, kita bisa menduga lebih lanjut bahwa ini hanya bisa terjadi jikalau para arsiteknya menyiapkan dan mengatur mereka secara saksama dan secara sengaja. Ketiga, mengikuti urutan sajak-sajak setelah sajak nomor 45 sebagaimana dirancang di panel-panel *Bhadracarī*, peluangnya lebih besar bahwa para pemahatnya memakai resensi *Bhadracarī* yang serupa dengan versi *Prājñā*. Keempat, identifikasi berganda menerangkan, di sisi yang satu, mengapa Bosch dan Hikata menghasilkan hasil-hasil yang tidak identik, dan, di sisi yang lain, mengapa mereka tidak mampu mengidentifikasi Amitābha di panel-panel di mana mereka tampilkan sebagai Buddha ini.

5.1.5. Peta 3-Dimensi

Bagian prosa *Bhadracarī* versi *Prājñā* yang mendahului sajak-sajaknya mendaftarkan isi sepuluh ikrar *Bhadracarī*. Isi ikrarnya adalah sebagai berikut (Lu c1956:16-17; Buddhist Text Translation Society 1999:7).

1. menyembah semua Buddha;
2. memuji para Tathāgata;

3. membuat persembahan yang banyak;
4. mengakui perbuatan salah sendiri;
5. bersukacita atas jasa dan kebajikan orang lain;
6. memohon para Buddha memutar roda Dharma;
7. memohon para Buddha tinggal di dunia;
8. selalu belajar dari para Buddha;
9. selalu selaras dengan semua makhluk hidup;
10. menyalurkan semua jasa dan kebajikan ke semua makhluk.

Kalau kita bandingkan ikrar-ikrar ini bukan hanya dengan Borobudur itu sendiri melainkan juga dengan kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* akan kita sadari bahwa isi ikrar-ikrar ini menonjolkan beberapa ungkapan yang digunakan di kitab ini. Sajak 2 di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Mantranaya* menyembah dan memuji semua Buddha selaras dengan beberapa isi ikrar di atas. Lalu, setelah mempelajari *Bhadracarī* dan reliefnya, kita boleh membayangkan bahwa ikrar-ikrar *Bhadracarī* ini barangkali adalah juga salah satu pendorong di benak para pendiri untuk membangun Borobudur. Sementara pembangunan Borobudur itu sendiri—seperti disebut di prasasti Kayumwungan—dipandang sebagai sebuah perbuatan yang menciptakan banyak jasa, di pihak lain oleh sebab rancangan khususnya, Borobudur menjadi perangkat bagi para pendukungnya untuk memenuhi ikrar-ikrar *Bhadracarī*, dan pada akhirnya mencapai kesempurnaan penuh.

Rancangan Borobudur, yang mengajak orang berimajinasi atau membayangkan berada di hadapan Buddha Śākyamuni dan banyak Buddha lainnya, juga memungkinkan orang untuk menyembah, memuji, menyajikan persembahan, mengakui kesalahan, bersukacita, dan memohon ke semua Buddha melalui ritual-ritual, seperti yang juga digambarkan di panel-panel *Bhadracarī*. Lagi pula, tumpukan-

tumpukan Dharma yang terwujud dalam banyak rangkaian relief dan beraneka ragam perlambangan yang dipajang di Borobudur memungkinkan orang untuk belajar dari semua Buddha dan meniru kehidupan pencerahan mereka. Ada banyak jalan untuk mencapai pencerahan akhir dan lengkap. Orang boleh mengejar pencerahan melalui banyak kehidupan, mengikuti contoh-contoh yang diperlihatkan dalam seri *Jātaka* dan *Avadāna* dengan puncaknya di seri relief *Lalitavistara*, atau—dalam satu masa kehidupan—mengikuti cara Sudhana seperti disajikan lewat seri *Gaṇḍavyūha*, atau bahkan dalam sekejap waktu, mengikuti laku dan tekad Bhadra yang ditayangkan di panel-panel *Bhadracarī*. Dalam melaksanakan ini semua, orang bisa berupaya untuk selalu hidup harmonis dengan semua makhluk dan menyalurkan tumpukan jasa dan kebajikannya ke semua makhluk.

Di depan, sudah disebut ada konsep jala Indra (*indrajāla*) yang melatarbelakangi perancangan panel *Bhadracarī*. Tetapi lebih daripada itu, Borobudur juga menampilkan kehidupan spiritual yang harmonis secara eksplisit melalui panel-panel relief *Gaṇḍavyūha-sūtra*. Seperti sudah kita ketahui bersama, *sūtra* ini menuturkan kisah Sudhana berguru kepada banyak guru (*kalyāṇamitra*). Mengikuti kolofon kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* yang terlestarikan dan tersampaikan ke tangan kita sekarang, jumlah *kalyanamitra* yang ditemui Sudhana adalah sebanyak 52 (*dvāpañcāsādāryasudhana-paryupāsita-kalyānamitrāṇi*) (Vaidya 1960:438)

Laku spiritual yang dipertunjukkan melalui 460 panel relief *Gaṇḍavyūha* ini menegaskan cara pandang umat Buddha Jawa pada zamannya. Guru-guru Sudhana yang berjumlah 52 orang itu terdiri dari baik pria maupun wanita, tua maupun muda, raja maupun orang biasa, dan berasal bukan hanya dari kalangan agama

Buddha, melainkan juga dari berbagai latar belakang kalangan spiritual, misalnya: Mahādeva, Vasumitrā (seorang *bhāgavatī* dari perguruan Viṣṇu), dan Śivarāgra (seorang *brāhmaṇa*), seperti bisa dilihat lebih komprehensif melalui Tabel 16 dan 17. Di Borobudur, Mahādeva ditampilkan lengkap dengan seperangkat perlambangan khususnya berikut Nandi yang berbaring di hadapannya, sehingga arsitek Borobudur dengan tegas menggambarkannya sebagai Śiva. Jadi, agama Buddha yang digelorakan oleh Borobudur secara lugas menandakan pencapaian pencerahan spiritual terluhur bisa diraih melalui banyak jalan dan perolehan demikian tidak semata-mata milik khusus perguruan spiritual tertentu saja.¹³²

Pengembangan spiritual demikian itu bisa terlaksana, karena seperti sudah disebut di depan, kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* secara eksplisit menyebut bahwa pengembangan spiritual yang disebut *bodhisattvacaryā* atau *Bhadracarī* itu bisa diumpamakan bagaikan jala Indra (*indrajāla*). Dalam jala Indra pengembangan spiritual, setiap unsur atau komponen mencerminkan atau dicerminkan oleh unsur atau komponen lainnya, sehingga tiap unsur tidak berdiri sendiri melainkan saling bergantung satu sama lain. Dari sudut pandang lain, dalam hal ini melalui pengertian ketakmenduaan (*advaya*), kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* memperlihatkan kesetaraan julukan absolut untuk berbagai sebutan pencapaian spiritual tertinggi dari beraneka perguruan spiritual yang dikenal pada zamannya (lihat Tabel 18).

¹³² Kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* bukan satu-satunya yang mengakui beraneka jalan spiritual. Kitab Sutra Teratai (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*) dalam bab *Samantamukha* menerangkan bahwa berkat kekuatan *upāyakauśalya*, Bodhisattva Avalokiteśvara mampu mengubah diri untuk mengajar Dharma guna menyelamatkan dan menolong semua makhluk dalam bentuk yang sesuai dengan makhluk yang meminta pertolongan. Dengan kata lain, ajaran Dharma tidak terbatas ke dalam bentuk yang secara kategorikal diakui sebagai bagian dari agama Buddha.

Selain jala Indra, kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* menunjukkan ada juga konsep bernama maṇḍala *Samantabhadracaryāpraṇidhāna* (*samantabhadracaryāpraṇidhāna-maṇḍala*) di bab Gopa. Mengikuti konsep ini, candi Borobudur secara keseluruhan boleh dibayangkan bukan hanya sebagai jala Indra untuk *bodhisattvacaryā*, tetapi boleh juga dilihat sebagai sebuah *samantabhadracaryāpraṇidhāna-maṇḍala*. Dari sudut pandang demikian, ini berarti bahwa candi Borobudur bisa dilihat sebagai kawasan tempat terjadinya proses-proses dinamik menumpuk dan menyalurkan pengetahuan dan jasa menuju pencerahan sempurna. Ini sejalan dengan konsep lain yang juga direkam di kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra*, yaitu tempat mengumpulkan pengetahuan atau kebijaksanaan sebagai bekal untuk meraih tingkat Tathāgata (*tathāgatabhūmisambhārajñānāni*). Dari konsep ini pula sangat boleh jadi asal nama Bhūmisambhāra yang tercatat di prasasti Tri Tepusan, yang seperti sudah sebelumnya diusulkan banyak kali oleh de Casparis, Bhūmisambhāra ini kemungkinan dulu adalah nama resmi Borobudur.

Namun demikian, bila semua itu adalah konsep-konsep luhur yang betul dibenamkan ke candi Borobudur, yakni *indrajāla*, *samantabhadracaryāpraṇidhāna-maṇḍala*, dan *tathāgatabhūmisambhāra*, bagaimana kerja semua konsep ini bagi para pelaku spiritual dalam kerangka praktis pengembangan dirinya? Apakah dengan membaca masing-masing panel relief atau memahami sekian banyak perlambangan yang dipajang di candi Borobudur, pelaku spiritual otomatis bisa paham dan mampu menjalani proses pengembangan spiritual yang harus dilaluinya? Bagaimana sesungguhnya proses meraih tingkat Tathāgata itu?

Jawabnya kelihatannya tidak sederhana. Karena bila pelaku spiritual bisa segera memahami proses hanya dengan kemampuan

membaca panel relief, maka sejak awal tahun 1900-an—sudah satu abad yang lalu—mestinya akan sudah ada banyak orang yang paham tentang bagaimana memanfaatkan Borobudur untuk keperluan pengembangan spiritual sebab sejak masa itu mayoritas panel relief Borobudur sudah teridentifikasi dan *sūtra-sūtra* terkaitnya sudah diketahui. Tetapi yang terjadi tidak demikian. Sebaliknya, bahkan untuk memahami sebuah panel relief atau sebuah perlambangan saja kita perlu terlebih dahulu mengerti maksud yang ada di balik pemasangan relief atau perlambangan itu.

Kendati demikian, bagi umat Buddha umumnya, atau umat Buddha Indonesia khususnya, mereka semua beruntung karena selain ada candi Borobudur seutuhnya, mereka pun diwarisi kitab suci *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Kitab inilah sebenarnya yang menjelaskan bagaimana candi Borobudur dimanfaatkan guna pengembangan spiritual, karena kitab ini memuat peta perjalanan spiritual yang juga dituang secara 3-dimensi ke dalam Borobudur. Kitab ini merekam secara terinci langkah-langkah yang perlu ditempuh untuk meraih tingkat Tathāgata rahasia tertinggi (*paramaguhyatathāgata*). Jadi, kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* ini adalah juga peta yang berguna untuk mengarungi *samantabhadracaryāpraṇidhāna-maṇḍala*.

Seperti tersurat di kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, peta ini berisi empat tahap ajaran yaitu tahap Jalan Agung (*mahāmārga*), Jalan Tertinggi (*paramamārga*), Rahasia Agung (*mahāguhya*), dan Rahasia Tertinggi (*paramaguhya*). Selasar lebar di lantai persegi paling bawah Borobudur menjadi tempat persembahan *anuttarapūjā* dan ritual pengeramatan sesuai dengan tahap Jalan Agung. Empat selasar persegi berlangkan menjadi tempat mempelajari laku Buddha (*buddhacaryā* atau *vuddhacarita*) untuk memperoleh sepuluh kesempurnaan sesuai dengan tahap Jalan Tertinggi. Di

ujungnya dipahatkan *Samantabhadracaryāprañidhāna* atau *Bhadracarī*, yang menegaskan tekad menghayati dan mengamalkan laku Buddha. Selasar melingkar di atasnya berisi *stūpa* berterawang menggambarkan keadaan siswa mulai menampak Buddha ketika melaksanakan tahap Rahasia Agung. Jumlah *stūpa* berterawang sama dengan jumlah panel relief *Bhadracarī* mencerminkan arca Buddha di situ terus menggaungkan laku Buddha. *Stūpa* induk mencerminkan keadaan pencapaian melihat secara jelas kepekatan rahasia Tathāgata yang tak mendua (*advaya*) sesuai dengan tahap Rahasia Tertinggi.

5.2. Gusti Segenap Kebajikan (*Śrīgghananātha*)

Ada enam panel yang menayangkan triad Buddha dengan kombinasi Avalokiteśvara dan Vajrapāṇi, seperti di panel-panel IV8, IV12, IV17, IV20, IV47, dan IV50 (Krom 1927:2.103-106, 109). Panel IV50 patut kita amati lebih cermat karena ia dianggap menggambarkan Samantabhadra sedang berada di hadapan Buddha Amitābha. Dalam kasus demikian, secara teoretis adegan ini berhubungan dengan triad di Sukhāvātī, yang menurut deskripsi di *Amitayurdhyāna-sūtra*, triad itu adalah Buddha Amitābha, Avalokiteśvara, dan Mahāsthāmaprāpta. Tetapi, seperti pernah diungkap oleh John Cooper Huntington, sarjana spesialis seni Buddha, Mahāsthāmaprāpta umumnya hanya ditemukan di belahan bumi utara dan agaknya tidak masuk ke arsipel. Maka ketika yang muncul di sini adalah Vajrapāṇi, alih-alih Mahāsthāmaprāpta, maka triad itu tidak mengikuti kitab *Amitayurdhyāna-sūtra*, tetapi kitab yang sudah sangat dikenal di Jawa pada masa pembangunan Borobudur, yaitu kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*.

Menurut kitab ini, ketika Advaya yang ilahi (*sañ hyañ advaya*), muncul disebabkan oleh batin bercahaya seperti matahari (*smṛti-sūrya*) dan tubuh tenang seperti rembulan (*śanta-candra*), Advayajñāna yang ilahi (*sañ hyañ advayajñāna*) muncul. Ketika Advaya yang ilahi, sebagai unsur bapa (*bapa*), dialami bersama-sama dengan Advayajñāna yang ilahi, sebagai unsur ibu (*ibu*), yakni dewi Bharālī Prajñāpāramitā, Divārūpa yang ilahi (*sañ hyañ divārūpa*) muncul. Divārūpa yang ilahi adalah Buddha Agung (*bhaṭāra hyañ buddha*), dan juga asal semua Buddha. Buddha Agung ini adalah perwujudan Tiga Permata yang ilahi (*bhaṭāra ratnatraya*) atau Buddha, Dharma, dan Sangha, yaitu Bhaṭāra Śrī Śākyamuni, Bhaṭāra Śrī Lokeśvara, dan Bhaṭāra Śrī Vajrapāṇi. Selain itu, Buddha Agung ini juga dipandang sebagai yang mengejawantahkan Lima Tathāgata yang ilahi (*bhaṭāra pañca tathāgata*), yakni Bhaṭāra Śrī Vairocana yang lahir dari wajah Śrī Śākyamuni, Bhaṭāra Akṣobhya dan Bhaṭāra Ratnasambhava keluar dari Śrī Lokeśvara, Bhaṭāra Amitābha dan Bhaṭāra Amoghasiddhi keluar dari Bhaṭāra Śrī Vajrapāṇi.

Dari keterangan dalam kitab *Sañ Hyañ Kamahāyānikan* ini kita lalu bisa membaca lebih jelas tentang panteon yang digelar di Borobudur. Sebelum ini, para peneliti Borobudur sudah bisa dengan mudah segera mengenali keberadaan lima Tathāgata (*pañcatathāgata*) yang diletakkan di relung-relung di atas langkan serambi lantai persegi Borobudur. Mengikuti postur dan posisi mereka, Vairocana ada di tengah, Akṣobhya di timur, Ratnasambhava di selatan, Amitābha di barat, dan Amoghasiddhi di utara. Tetapi, arca-arca Buddha dengan postur *dharmacakra-mudrā* di dalam semua *stūpa* berterawang di lantai melingkar membangkitkan perdebatan panjang yang tak berkesudahan di kalangan cendekiawan. Perdebatan keras

ini tentunya terjadi di atas segala kesimpangsiuran, seperti sudah dibahas di depan, tentang Borobudur itu sendiri.

Sekarang, kalau kita amati *stūpa-stūpa* berterawang di teras melingkar secara lebih saksama, akan ternyata bahwa mereka sebenarnya terdiri dari dua kelompok yang dapat dibedakan oleh bentuk terawangnya dan bentuk altar di atas kubah (*harmikā*).

Bentuk-bentuk terawang yang terjadi karena ada pemasangan kisi atau jeruji pada sebuah jendela dalam nomenklatur arsitektur India (Acharya 1979:148-149) semuanya disebut mata sapi (*gavākṣa*). Seorang arsitek bisa membuat bermacam-macam bentuk mata sapi (*gavākṣa*). Di dua lantai melingkar terbawah Borobudur bentuk terawangnya adalah jajaran genjang atau wajik, sedangkan yang di atasnya hampir berbentuk bujur sangkar. Dua jenis bentuk terawang ini terbilang umum dan banyak dipakai di berbagai bangunan kuno India. Tetapi, di dunia ini yang dipasang pada *stūpa* hanya ada di Borobudur, dan karenanya bersifat unik. Perbedaan yang menyertai *gavākṣa*-nya ada di bentuk altar di atas kubah (atau genta) *stūpa* yang biasa disebut *harmikā*. Di dua lantai melingkar terbawah, *harmikā*-nya berbentuk bujur sangkar, sedangkan di lantai melingkar teratas *harmikā*-nya berbentuk persegi delapan atau oktagon (lihat Gambar 30 dan 31).¹³³

Akibatnya, walaupun semua arca Buddha di dalam seluruh *stūpa* berterawang ini tampil berbentuk dan berpostur sama (dharmacakra-mudrā), perbedaan bentuk *stūpa* membuat arca-arca Buddha ini seolah-olah bersifat lain. Jadi, rupanya para arsitek Borobudur secara sengaja merancang dan menempatkan *gavākṣa*

¹³³ Gambar-gambar ini diambil oleh van Erp pada tahun 1910 untuk memperlihatkan perbedaan terawang dan *harmikā* pada *stūpa-stūpa* di teras melingkar, sekaligus percobaannya memasang roda dan payung di atas tonggak *stūpa* induk berdasar pecahan-pecahan batu yang didapatnya dari bawah *stūpa* induk.

dan *harmikā* berbeda untuk secara halus menandai perbedaan jenis Buddha di dalam *stūpa-stūpa* berterawang tersebut. Oleh karena itu, mengikuti perbedaan bentuk *stūpa* ini, maka sesuai dengan keterangan *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, arca-arca Buddha di lantai melingkar ini rupanya menampilkan *bhaṭāra ratnatraya*, dengan Bhaṭāra Śrī Śākyamuni dalam *stūpa-stūpa* berterawang di lantai melingkar teratas, dan Bhaṭāra Śrī Lokeśvara dan Bhaṭāra Śrī Vajrapāṇi di dua lantai melingkar di bawahnya.

Rancangan yang menandai perubahan secara halus juga bisa dilihat dari berubahnya bentuk lantai persegi ke bentuk melingkar sempurna di puncak Borobudur. Kalau diamati secara saksama, terlihat bahwa dua lantai melingkar lebih bawah yang menjadi landasan *stūpa-stūpa* berterawang bentuknya sebetulnya tidak penuh melingkar, melainkan semakin sempurna melingkar semakin meningkat ke atas. Perubahan halus ini seolah-olah menunjukkan peralihan dari bentuk melingkar sempurna di tingkat *stūpa* induk yang perlahan-lahan berubah ke bentuk persegi atau sebaliknya dari bentuk persegi secara perlahan berubah menjadi bentuk melingkar sempurna.

Mengikuti irama ini, maka sesuai dengan keterangan *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* pula *stūpa* induk yang ditempatkan memahkotai Borobudur mestilah Bhaṭāra Hyaṅ Buddha atau Saṅ Hyaṅ Divārūpa. Atau, bila kita ikuti prasasti Kayumwungan, namanya adalah Śrīghananātha, atau juga Āmūlasimha yang berkekuatan atau sakti tanpa batas (*amitavala*). Nama-nama terakhir ini akan dibahas lebih lanjut di bawah ini agar implikasinya bagi pemahaman tentang fungsi Borobudur menjadi lebih jelas.

Dalam bahasa Sanskerta, kata *ghana* punya banyak arti, misalnya: ‘penyerang,’ ‘pekat, padat,’ ‘lengkap,’ ‘banyak,’ ‘awan,’

dan ‘pangkat tiga sebuah bilangan’ (Monier-Williams 2005:376). Sebutan Śrīghana adalah julukan Buddha yang sudah terbukti dipakai, juga untuk sebutan seorang biku luhur, dalam literatur agama Buddha dan epigrafi baik di Asia Selatan maupun Asia Tenggara (lihat Skilling 2004).

Disebutnya Śrīghananātha di prasasti Kayumwungan ini sangat penting, karena nama ini muncul—sebagai Śirighana, atau Śrīghana—di sajak pertama bab 24 (*Trapuṣa-bhallika*) kitab *Lalitavistara*—kitab suci yang ditampilkan menonjol dalam relief-relief yang dipahat di dinding Borobudur. Sajak ini berbunyi sebagai berikut.

Aku puja kaki Śrīghana, terselubung oleh roda berjari-jari seribu gemilang bagai kemilau teratai-teratai berkelopak tak terhitung, yang terus menerus dielus oleh mahkota-mahkota para dewa.¹³⁴

Sajak ini sekaligus memberi bukti pemakaian kata Sanskerta *ara*, berarti sebagai jari-jari sebuah roda. Kata *ara* muncul di sajak 8 prasasti Kayumwungan yang menuturkan Pangeran Putri Prāmodavarddhanī, putri Raja Samaratuṅga, membangun sebuah kediaman Jina (*jinālaya*) sebagai jari-jari sebuah altar yang dibentuk menyerupai sebuah roda.

Dengan menganggap bahwa para penerjemah kitab *Lalitavistara* ke bahasa Cina menjumpai julukan Śirighana dalam manuskrip Sanskerta yang mereka terjemahkan, terjemahan mereka

¹³⁴ Vaidya 1958:269. *Sajak Sanskerta: rathacaraṇanicitacaraṇā daśaśataarajalajakamaladalatejā / suramukutaḡhrṣṭacaraṇā vande caraṇau śirighanasya //* 1. Terjemahan Cina oleh Divākara (T. 187, *Fangguang-dazhuangyan-jing* 方廣大莊嚴經) adalah: 世尊足有千輻輪 猶如蓮華甚清淨 恒為諸天寶冠接 是故我今稽首禮 (T. 187.599b: 27–28).

menjadi *fo* 佛 (Buddha)¹³⁵ atau *shizun* 世尊 (Bhagavat, atau Yang Terberkahi) memastikan bahwa julukan ini mengacu kepada Buddha. Tetapi serupa dengan itu patut juga kita catat bahwa para penerjemah kitab *Samādhirājasūtra*¹³⁶ menerjemahkan istilah yang sama sebagai “kumpulan segala jasa dan kebajikan” (*gongde ju* 功德聚), yaitu Buddha, atau “*stūpa* sebagai lambang Buddha” (Soothill dan Hodous 1977:168). Sebaliknya, *gongde ju* 功德聚 juga bisa berasal dari bukan hanya Śrīghana, tetapi juga dari kata Sanskerta *guṇagana* (Hirakawa 1997:200) berarti himpunan kebajikan, dan *saṃbhāra* yang biasanya berarti “persamuan jasa dan pengetahuan”.¹³⁷

¹³⁵ T. 186, *Puyao-jing* 普曜經: 常奉行諸行 悅寂句威力 使魔失徑路 自投稽首佛 (T. 186.525a:3–4). Dibandingkan dengan T. 187 di catatan kaki sebelumnya, Dharmarakṣa mungkin punya resensi yang sedikit berbeda.

¹³⁶ Wogihara 1979:1356. Vaidya 1961, sajak 106 di bab 35, “Supuṣpacandra”: *hā suvratā kṣāntitapodhanādhyā hā rūpadākṣiṇyaguṇair upetā / hā niṣkuhā śrīghana niṣprapañcā kuha prayāto 'si vihāya mā tvam // 106*. Dan, sajak 2 di bab 36, “Śīlaskandhanirdeśa”: *tasmāt samagrā bhavatha aduṣṭacittāḥ sarve ca bhogā satata manāpakārī / dṛṣṭvā ca buddhān śīrighana aprameyān bodhiṃ sprṣitvā bhaviṣyatha dharmasvāmī // 2*.

¹³⁷ Kitab *Lalitavistara* menjelaskan pengertian lebih rinci dan lebih meluas tentang konsep Buddha *saṃbhāra*. Seperti sudah dicatat oleh beberapa ahli leksikografi, kitab *Lalitavistara* menunjukkan tambahan dua *saṃbhāra*, yakni *śamatha-saṃbhāra* (bekal ketenangan) dan *vidarśanā-saṃbhāra* (bekal pandangan terang), selain yang biasa: *puṇya-saṃbhāra* (bekal jasa) dan *jñāna-saṃbhāra* (bekal pengetahuan); lihat, misalnya, Monier-Williams 2005:1179, dan Edgerton 1970:580; di halaman 487 Edgerton menunjukkan bahwa *vidarśanā* adalah sinonim untuk *vipaśyanā*. Semua empat *saṃbhāra* ini adalah anggota 108 pintu ke cahaya dharma (*dharmālokaṃukha*). Tetapi kitab *Lalitavistara* tidak berhenti di situ: ia juga menunjukkan bahwa *saṃbhāra* bisa menyertakan berbagai jenis atribut istimewa lainnya. Di bab 27, “Nigama,” penyusun mendaftar delapan jenis *saṃbhāra*, termasuk empat yang sudah disebut barusan. Yang delapan itu adalah: bekal kedermawanan (*dāna-saṃbhāra*), moralitas (*śīla-saṃbhāra*), kata-kata suci (*śruta-saṃbhāra*), ketenangan (*śamatha-saṃbhāra*), pandangan terang (*vidarśanā-saṃbhāra*), jasa (*puṇya-saṃbhāra*), pengetahuan (*jñāna-saṃbhāra*), dan welas asih (*mahākaruṇā-saṃbhāra*).

Beberapa kalimat di kitab *Lalitavistara*¹³⁸ dan kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra*¹³⁹ menguatkan identifikasi ini.

Meskipun tidak ada bukti langsung bahwa regu di Jawa yang bertanggung-jawab atas perancangan Borobudur mengambil arti *guṇagaṇa* dan *sambhāra* sama dengan cara penerjemah Cina melakukannya, ada bukti tidak langsung yang menunjukkan bahwa dua komunitas cendekiawan Buddha ini terilhami oleh wacana konsepsi serupa yang berlandaskan pada sumber-sumber seperti kitab *Lalitavistara* dan *Gaṇḍavyūha*, dan boleh jadi juga yang lainnya, seperti kitab *Samādhirājasūtra*, dan dua komunitas ini mungkin berbagi penafsiran serupa. Lebih lanjut, kita bahkan boleh membayangkan pengaruh langsung dari Prāḥjña,¹⁴⁰ yang menerjemahkan kitab *Gaṇḍavyūha* ke bahasa Cina. Kita tahu pula bahwa orang Jawa sadar akan gagasan tentang himpunan jasa dan pengetahuan. Di samping *sūtra-sūtra* yang dipajang di Borobudur,

¹³⁸ Sedikitnya ada dua kalimat: (1) di bab 2, “Samutsāha”: *guṇaganavimalasarasisujātasya* (terjemahan Cina di T 187.540b09 adalah 譬如蓮華出於功德廣大池中, sedikit berbeda dari yang diharapkan *gōngdé jù* 功德聚); (2) di bab 15, “Abhiniṣkramaṇa”: *hā mama anantakīrte śatapunyasamudgatā vimalapunyadharā / hā mama anantavarṇā guṇaganapratimaṇḍitā ṛṣigaṇaprītikarā* // 130.

¹³⁹ Sedikitnya ada dua tempat di kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* di mana *sambhāra* diterjemahkan sebagai *gōngdé jù* 功德聚. Bab 36, “Pramuditānayanajagadvirocanā,” sajak 92: *tataḥ sambhūtaḥ praṇidhimeghaḥ sarvajagatsukhapraṇagarbhaḥ/sambhārasambhavaanantāmārgasamudranaya anugataśca* // 92. Lalu, bab 42, “Sutejomaṇḍalaratiṣṛī,” baris 11–12: *etat pramukhair buddhakṣetrāparamānurajaḥ samair bodhicittāṅgasambhārair abhiniṣpannaḥ sa bodhisattvo jāto bhavati tathāgatakule.*

¹⁴⁰ Entah biku Jawa Bianhong membawa balik sebuah kopi *Gaṇḍavyūha-sūtra* versi Prāḥjña atau Prāḥjña sendiri memberikan sebuah kopi sewaktu berdiam di Jawa. Sebelum mencapai Kanton pada tahun 780, Prāḥjña mengunjungi beberapa pulau di Lautan Selatan: Pachow (1958:19) mengatakan bahwa ia “berkeliling secara ekstensif di Lautan Selatan,” sedangkan White (2005:425) mengatakan bahwa ia menghabiskan 22 tahun di Lautan Selatan. Jadi, Jawa tidak terkecualikan dari tempat-tempat yang mungkin didiaminya.

prasasti Kayumwungan menyebut konsep *sambhāra* di sajak 3. Lagipula, kata majemuk Bhūmisambhāra—terbukti dari prasasti Tri Tepusan bertarikh 842 M—oleh de Casparis (1950:167) dikaitkan dengan Borobudur, walaupun banyak sarjana dengan keras menolak gagasan ini sebab tabiat hubungannya yang bersifat spekulatif. Namun, kitab *Caityavibhaṅgavinayoddhṛta-sūtra* yang dikaitkan dengan Śāntigarbha menyatakan bahwa sebuah *stūpa* disebut “timbunan” (*bsags pa*) karena ia mewujudkan esensi-esensi yang hendak dikumpulkan (Dorjee 1996:117, 121). Juga, seperti sudah disebut di depan, jika kita memperhatikan cara kata majemuk *bhūmisambhāra* dipakai di kitab *Gaṇḍavyūha*—yang mengilhami penggubah prasasti Tri Tepusan—, kata majemuk ini digunakan berkaitan dengan bumi Tathāgata (*tathāgatabhūmi* dalam *tathāgatabhūmisambhārajñānāni* di bab 15, *Indriyeśvara*, dalam kitab *Gaṇḍavyūha*).¹⁴¹ Oleh sebab itu, jika kita kesampingkan beberapa rincian argumen de Casparis yang membuat hubungan antara prasasti Tri Tepusan dengan Borobudur menjadi rentan, tetapi sebaliknya menerapkan pemahaman lebih komprehensif atas konsep *sambhāra* seperti diurai barusan, intuisi de Casparis nampaknya betul.

Bagaimanapun juga, kata majemuk Sanskerta *guṇagaṇa* adalah luar biasa sekali. Sajak 15 prasasti Kayumwungan menjadikannya pembentuk kata majemuk untuk menerangkan biara (*vihāra*) himpunan kebajikan Sugata (*sugataguṇagaṇa*) yang sedang dikukuhkan. Melalui terjemahan Cina kitab *Lalitavistara* maupun kitab *Gaṇḍavyūha-sūtra* yang diuraikan di atas, kita bisa menangkap kembali gagasan penyair dan mencerpap hubungan mendalam antara nama Śrī Ghananātha (di sajak 11) dan *vihāra*

¹⁴¹ Kalimat ini ada di bab 15, “Indriyeśvara”: *tathāgatabhūmisambhārajñānāni*. Terjemahan Cina-nya adalah: T. 278.704c09: 此如來地; T. 279.350c19: 此人應入一切智地; T. 293.704b10: 此人應入如來智地.

segenap kebajikan Sugata di prasasti Kayumwungan, atau dalam hal ini antara nama ini dan Borobudur. Hubungan ini menjadi semakin istimewa bila kita sadari bahwa di antara arti-arti kata Sanskerta *ghana* di nama Śrī Ghananātha ada arti “pangkat tiga sebuah bilangan”. Arti ini menjadi relevan jika kita menghubungkannya dengan pangkat tiga bilangan tiga (3^3 sama dengan 27) seperti yang diwujudkan dalam formula kisi Amoghavajra untuk pembangunan *garbhadhātumaṇḍala* (Kandahjaya 1995:28–30, 38–40). Dalam pengertian ini, hubungan antara arti *ghana* dan pemilihan kisi 27×27 mendadak jadi semakin jelas, dan juga bisa diasosiasikan dengan temuan-temuan, di sekeliling Borobudur, *stūpa-stūpa* nazar tanah liat kecil-kecil bergendong delapan *stūpa* lebih kecil yang dilekatkan ke *aṇḍa*-nya seperti dibahas sebelumnya, yang membawa kita mengenali kekuatan spiritual berurat berakar di dalam *kūṭāgāra*, pokok (pohon), atau *stūpa*. Dengan kata lain, menurut prinsip ini, ada aspek metafisis melekat pada jasmani *kūṭāgāra*, pokok (pohon), atau *stūpa*. Dan, dalam kasus Borobudur, besar peluangnya bahwa para arsitek dengan sengaja menambah aspek metafisis ini dengan menghilangkan 216 kisi dari kisi 27×27 untuk menciptakan 108 arca Buddha tak kasat mata, masing-masing untuk bagian nadir dan zenit Borobudur. Dengan cara ini, para arsitek Borobudur mewujudkan nama Śrī Ghananātha secara matematis dan geometris dengan memakai keseluruhan kisi yang terbentuk dari *ghana* bilangan tiga dalam penempatan arca-arca Buddha di Borobudur (lihat Tabel 5).

Selanjutnya, ada pula pemakaian kata *ghana* di kata bentukan *ghanavyūha* (berarti susunan pekat rahasia). Ungkapan ini merujuk ke alam Buddha pekat rahasia seperti yang dituturkan dalam sebuah kitab berjudul *Ghanavyūha-sūtra*.¹⁴² Lalu, seperti

¹⁴² Kitab ini hanya ada di resensi Cina dan Tibet (T. 681 dan T. 682). Pentingnya *Ghanavyūha-sūtra* ternyata dari rangkaian cerita berikut. Fazang, Sesepeuh Ketiga

sudah disebut di depan, mengikuti keterangan Kukai di dalam *Hizōki*, Kakuban percaya bahwa Ghanavyūha, Tanah Suci Buddha Mahāvairocana tidaklah berbeda dari Sukhāvātīvyūha, Tanah Suci Buddha Amitābha. Dengan demikian, layaknya Mahāvairocana, Śrīghananātha rupanya juga adalah Gusti Ghanavyūha, atau Gusti Pekat Rahasia, dan kemungkinan besar ini pula yang menjadi alasan dipilihnya nama Śrīghananātha.

Bukti-bukti yang disajikan dalam kajian ini memungkinkan kita mengagumi bagan yang dirancang oleh para arsitek melalui konsepsi mereka atas Borobudur sebagai *stūpa-prāsāda*, yang adalah sebutan di Jawa untuk sebuah *kūṭāgāra-prāsāda* yang banyak disebut di kitab *Lalitavistara*. Seperti sudah disebut di depan, bagi umat Buddha Borobudur, *stūpa-prāsāda* ini agaknya menggenggam selain sifat-sifat *kūṭāgāra* yang disebut di *Lalitavistara*, tetapi juga kekuatan Pahlawan yang disebut di sajak 1 prasasti Kayumwungan,

perguruan Huayan (Kegon) pada zaman Dinasti Tang menulis sebuah komentar untuk terjemahan pertama *Ghanavyūha-sūtra*, yang dikerjakan oleh Divākara. Meskipun cuma sedikit yang kita ketahui tentang *sūtra* ini khususnya, kita bisa mencerap kepentingannya dari kenyataan bahwa, bersama-sama dengan *The Scripture for Humane Kings* (T. 246), kedua *sūtra* ini diterjemahkan kembali oleh Amoghavajra dan menerima perlakuan khusus karena Kaisar Daizong menulis kata pengantar buat mereka (Chou 1945:296). Bruce Williams memberitahu saya bahwa *Ghanavyūha-sūtra* adalah juga salah satu dari enam kitab utama perguruan Yogācāra Cina. Lalu, dalam sejarah Perguruan Mantrayāna Jepang (Shingon), patut dicatat bahwa Kōgyō Daishi Kakuban, yang hidup pertengahan pertama abad ke-12, menggunakan istilah *ghanavyūha* (密嚴 *mitsugon*) dalam beberapa karyanya. Ia juga memberi nama Pendopo Ghanavyūha (密嚴院 *Mitsugon-in*) ke salah satu biara yang dibangunnya di Kōyasan, dan karena hal ini ia kadangkala dipanggil Mitsugon Sonja 密嚴尊者 (Resi Pendopo Ghanavyūha) atau Mitsugon Shōnin 密嚴上人 (Yang Mulia Ghanavyūha). Semua ini tak bisa diragukan mestilah datang dari studinya yang berkaitan dengan *Ghanavyūha-sūtra* (密嚴經 *Mitsugon-kyō* atau *Miyan-jing*). Dalam konteks berbeda, ada juga kitab Sanskerta yang mengandung istilah *Śrīghana*, berarti Yang Baik Sekali. Ada dua edisi kitab ini yang diterbitkan pada 1983. Mereka adalah oleh Derret 1983; dan oleh Singh 1983.

atau Śrīghananātha yang Gusti Pekat Rahasia di Tanah Suci Ghanavyūha.

Dari konfigurasi ini sekarang menjadi lebih jelas juga maksud pemakaian ungkapan *āmūlasimha* dan *amitavala* di sajak 1 prasasti Kayumwungan. Secara harfiah, kata Sanskerta *āmūlasimha* berarti ‘singa di akar’ yang nampaknya merupakan kontras terhadap Śākyasimha, singa suku Śākya, salah satu julukan Śākyamuni atau Buddha Gautama. Kontras ini kelihatannya dipakai untuk mengacu ke Ketuhanan tertinggi, Ādi Buddha, yang seperti dijelaskan juga di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, berkekuatan menaklukkan musuh sakti dan mampu memenuhi segala harapan semua makhluk. Malah, kalau kita baca sajak 4 di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Mantranaya*, kita pun akan mendapatkan isi pesan serupa dengan sajak 1 prasasti Kayumwungan.

Semua deskripsi ini sepadan dengan penjelasan selanjutnya di sajak 1 prasasti Kayumwungan yang menyatakan *amitavala* (kekuatan tanpa batas) mampu melindungi makhluk-makhluk baik yang bertumimbal lahir dari semua kekuatan buruk asmara (*smāra*). Lebih daripada itu, implikasi sajak 1 ini juga menegaskan bahwasanya Borobudur dibangun di tempat terbaik sesuai prosedur pemilihan situs *maṇḍala* atau *stūpa*, yaitu tempat di mana seorang Buddha mencapai pencerahan sempurna dan melumpuhkan balatentara Mara, persis seperti yang dilambangkan oleh arca Buddha dari dalam *stūpa* induk Borobudur yang menampilkan *bhūmisparśa-mudrā* (lihat Gambar 32). Juga, tiga tangga teras melingkar di bawah *stūpa* induk yang mencirikan *stūpa* Penakluk atau Jina (seperti dibahas di 4.2) mengokohkan perlambangan ini.

Akibat keserbanekaan rancangan, makna, dan fungsinya, tidaklah mengherankan jika candi ini kemudian memperoleh julukan

Borobudur, yang seperti sudah dibahas di bagian depan julukan ini bermula dari kata majemuk berbahasa Singhala: *barabuduru* atau *barabudurū*, yang pada gilirannya berasal dari perubahan morfologis kata majemuk Sanskerta berbunyi *varabuddharūpa* dan berarti: Arca Buddha Istimewa. Arti nama ini dan bentuk candi Borobudur mudah mengecoh mereka yang biasa memandang arca Buddha melulu seperti tubuh manusia, padahal Buddha atau Kebuddhaan sebenarnya sebuah keadaan tercerahkan, bukan berupa tubuh manusia. Begitu pun sebutan biara (*vihāra*) yang merujuk candi Borobudur seperti tercantum di prasasti Kayumwungan bisa mengecoh mereka yang biasa mengaitkannya dengan bangunan atau tempat umat Buddha berkumpul melaksanakan kebaktian berkala, padahal *vihāra* di sini bisa pula bermakna kediaman, seperti dalam terminologi *brahmavihāra*. Dengan demikian, persis sebagaimana ditetapkan di dalam kitab-kitab suci, keseluruhan struktur dan simbolisme candi Borobudur adalah sebuah perwujudan Buddha, termasuk teladan-teladan lakunya (*buddhacarita*) maupun perlambangan ajarannya untuk meraih pencerahan sempurna tiada tara. Semua ini adalah untuk dimuliakan, dihayati, dan diamalkan.

6. Ritual

Terpisah oleh rentang waktu panjang, sulit bagi kita untuk menerka apa yang terjadi setelah Borobudur selesai dibangun. Namun demikian, kita yakin bahwa candi Borobudur pasti bukan dibangun untuk memperoleh laba layaknya sebuah tempat usaha, meskipun upaya, dana, dan tenaga yang sudah dicurahkan di situ oleh para pendiri candi Borobudur sudah begitu luar biasa besarnya. Pasti pula bukan dibangun untuk sekadar menjadi objek visual yang indah dipandang dan dikenang. Tetapi, sebagai candi Buddha yang sudah dikeramatkan, Borobudur mestilah didirikan untuk kepentingan jauh lebih bermakna, yang berhubungan dengan bukan sekadar kepentingan lahiriah semata, melainkan kepentingan spiritual luhur dan agung.

Sajak-sajak 1, 2, 13, 14, dan 15 prasasti Kayumwungan, yang meskipun isinya terputus-putus karena pecahan batunya hilang, masih bisa terbaca merekam harapan-harapan dan maksud-maksud pembangunan candi Borobudur. Sajak 1 yang memuji *Āmūlasīmha* yang berkekuatan tanpa batas merujuk ke Ketuhanan tertinggi. Pujian ini sekaligus menyampaikan permohonan kepada Ketuhanan tertinggi yang sakti ini untuk melindungi semua makhluk dari segala kekuatan buruk dan membebaskan mereka dari tumibal lahir. Sajak 2 memberi keterangan tambahan bahwa candi Borobudur patut dihormati karena sudah diisi dengan Saddharma yang tiada taranya,

yang tidak sembarang diberitahu, tetapi yang mampu menjadi obat mujarab bagi semua penyakit kehidupan. Sajak 13 menyatakan harapan agar yang membangun candi Borobudur akan memperoleh jasa dan—akibatnya—berkat jasa ini akan meraih tingkat kesepuluh Kebuddhaan. Sajak 14 menegaskan bahwa semua harapan ini berlaku umum sehingga siapa pun yang ikut memuji, menghormati, serta meneruskan membangun Borobudur akan pula lekas meraih Kebuddhaan. Sajak 15 memanjatkan harapan agar candi Borobudur yang adalah biara himpunan kebajikan Sugata ini bisa bertahan selama-lamanya.

Permohonan mulia semacam ini tak pelak diajukan di tengah ritual puja, pemanjatan doa, dan pelatihan spiritual. Ritual demikian pastilah bagian tak terpisahkan dari keberadaan candi Borobudur, walaupun sayangnya acaranya tak lagi bisa kita ulangi persis sama. Namun, dalam upaya menggali kembali isi ritual yang kiranya sejalan dengan ajaran-ajaran yang dikandung Borobudur, bagian-bagian berikut akan membahas ihwal ritual dalam agama Buddha, menelusuri beberapa sajak pujian yang sempat terlestarikan di Nusantara, dan mereka ulang liturgi agar bisa didaras di candi Borobudur.

6.1. Ritual dalam Agama Buddha

Di zaman sekarang adalah hal lumrah bagi umat Buddha melaksanakan ritual kebaktian berkala di biara secara rutin. Dalam upacara itu umat membaca *paritta* (perlindungan) atau membaca *sūtra* (*nianjing* 念經) bersama. Lalu, ada pula beragam bentuk upacara khusus, seperti *Ullambana*, dll. Karena sudah terbiasa atau terbawa tradisi, jarang orang bertanya tentang asal usul atau

pengertiannya dalam konteks beragama Buddha. Bagian-bagian berikut mencoba menelaah hal-hal ini.

6.1.1. Bentuk Awal

Sedikitnya ada tiga kasus, yaitu yang terkait Sujātā, Tapussa dan Bhallika, dan Sigāla, yang bisa jadi sumber penerang bagi kita untuk memahami bagaimana peristiwa sejenis ritual mulai terjadi di periode awal dan selanjutnya berkembang dalam agama Buddha.

Salah satu cerita tentang Sujātā (Nakamura 2000:1.142-144; Thomas 1960:70-71) bermula dari ikrarnya memberi nasi-susu ke dewa pepohonan di pohon *nigrodha* dekat kediamannya bila harapannya melahirkan seorang putra terpenuhi. Ketika di hari pencerahan Buddha harapannya terkabul, ia memberi sajian dalam cawan emas kepada Gotama yang duduk di bawah pohon, yang disangkanya dewa pepohonan (P. *rukkhadevatā*). Gotama membawa cawan itu ke tepi sungai Nerañjarā, membasuh diri di tempat ritual mandi keramat (Skt. *tīrtha*), bernama Suppatitṭhita, dan menyantap sajian itu. Lalu, Gotama meletakkan cawan itu di sungai. Cawan bergerak ke hulu, tenggelam di pusaran air, dan mengenai cawan-cawan tiga Buddha sebelumnya. Santapan itu adalah yang pertama setelah bertapa selama 49 hari dan dipandang sebagai salah satu sajian terpenting yang dipersembahkan kepada Buddha.

Di kanon Buddha, cerita Tapussa dan Bhallika ada di banyak tempat. Panjangnya mulai dari beberapa paragraf, sebuah bab, hingga ke sebuah buku terpisah. Yang paling sederhana ada di *Mahāvagga* dalam *Vinaya Piṭaka* berbahasa Pāli (Rhys Davids dan Oldenberg 1881:81-84; Horner 1996:4.5-6). Ini bertalian dengan dua saudagar yang diberitahu untuk mempersembahkan kue beras dan madu kepada Gotama yang barusan saja menjadi Sambuddha.

Dengan persembahan makanan ini para saudagar itu akan menerima berkah.¹⁴³ Setelah Buddha menerima sajian, dua saudagar ini bersembah dengan hormat dan berlindung kepada Buddha dan Dhamma.

Cerita di *Nidānakathā* mengganti cawan batu dengan seperangkat empat cawan terbuat dari batu safir dan seperangkat lagi dari batu giok. Buddha menyatukan semua menjadi sebuah cawan. Lalu, Buddha memberi mereka relik rambutnya. Para saudagar itu mendirikan sebuah Dagaba di kota mereka, dan menempatkan relik di dalamnya.¹⁴⁴ Di bab *Trapuṣa dan Bhallika* di *Lalitavistara* tidak diceritakan hal relik maupun pendirian *stūpa*. Alih-alih, cerita di sini mengisahkan bagaimana dua saudagar ini bertekad sejak kelahiran sebelumnya, dan akan terbebas dari penderitaan dan menerima berkah dan ramalan dengan mempersembahkan sajian dan berlindung kepada Buddha dan Dharma (Goswami 2001:356).

¹⁴³ Kisahnya bilang bahwa para dewa mempersembahkan ke Buddha empat cawan batu dari empat penjuru. Jadi, kita mungkin bisa menganggap bahwa Buddha kemudian secara mukjizat mengubah mereka menjadi sebuah cawan batu.

¹⁴⁴ Rhys Davids and Rhys Davids n.d.: 205-206. Catatan C. A. F. Rhys Davids tentang hal ini patut dicermati. Saya kutip sepenuhnya, sebagai berikut: “We have here an interesting instance of the growth of legend to authenticate and add glory to local relics, of which other instances will be found in Buddhism, p. 195. The ancient form of this legend, as found here, must have arisen when the relics were still in Orissa. Both the Burmese and Singhalese now claim to possess them. The former say that the two merchants were Burmese, and that the Dagaba above referred to is the celebrated sanctuary of Shooay Dagob [Shwe Dagon] (Bigandet, p. 101, 2nd ed.). The latter says that the Dagaba was in Orissa, and that the hair-relics were brought thence to Ceylon in 490 A.D., in the manner related in the Hair-relic chronicle Kesa Dhātu Vaṃsa, and referred to in the Mahā Vaṃsa. (Lihat verses 43-56 of my edition of the 39th chap, of the M. V. in the J.R.A.S., 1875.) The legend in the text is found in an ancient inscription on the great bell at Rangoon (Hough’s version in the Asiatic Researches, vol. xvi; comp. Hardy, Monastic Buddhism, p. 183; Beal, Rom. Leg.), p. 240.” Baru-baru ini seorang arkeologis India mengklaim bahwa mereka telah menemukan bukti untuk *stūpa* yang dibangun oleh dua saudagar itu di Orissa, lihat Mohanty 2007:1-11.

Cerita lain lagi datang dari Xuanzang, yang bertutur bahwa para saudagar ini menerima potongan kuku dan diberitahu bagaimana membangun *stūpa*.¹⁴⁵ Juga, mereka adalah yang pertama mendengar *pañcaśīla* dan Sepuluh Perbuatan Baik. Meskipun aneh, Xuanzang mungkin mendengarnya dari sumber belakangan: Kitab *Trapuṣa*.¹⁴⁶ Walaupun demikian, tentang hal ini, *Fobenxingji-jing* 佛本行集經 mengklaim bahwa Sujātā adalah manusia pertama yang menerima tiga perlindungan dan *pañcaśīla* dan karenanya adalah *upāsikā* pertama.¹⁴⁷

Cerita tentang Sigāla (*Dīgha Nikāya* 31) memberitahu kita bagaimana Buddha bertemu dengan seorang perumahtangga muda bernama Sigāla di Rājagaha yang sedang melaksanakan puja ke enam penjuru menurut petunjuk ayahnya yang sudah meninggal. Buddha lalu menjelaskan dan memberi petunjuk kepadanya bagaimana memuja enam penjuru sesuai ajarannya. Enam penjuru itu mewakili orangtua di Timur, guru di Selatan, istri dan anak di Barat, teman

¹⁴⁵ Li 1996:36. Menurut Dorjee 1996:xi, 17, petunjuk membuat *stūpa* yang disebut Xuanzang mungkin bisa ditelusuri balik ke Nāgārjuna. Tetapi, Desid Sangyas Gyatso, yang hidup sekitar abad ke-17, memandang petunjuk itu berkaitan dengan tataletak membangun sebuah *śrāvaka-stūpa*.

¹⁴⁶ Terjemahan untuk *Tiwei jing* 提謂經, sebuah judul singkat dan umum untuk *The Sutra of Trapuṣa and Bhallika* (*Tiwei boli jing* 提謂波利經) dalam dua kebat. Dipandang sebagai *sūtra* yang dibikin di Cina digubah oleh Tanjing dari dinasti Wei Utara selama periode pemerintahan Kaisar Xiaowu dari dinasti Liu-Song (453-464). Untuk pembahasan lengkap tentang *sūtra* ini, lihat Tokuno 1994. Untuk agama Buddha di Asia Timur, *The Book of Trapuṣa* nampaknya punya pengaruh terhadap perkembangan ritual pertobatan, lihat Williams 2002:159-161.

¹⁴⁷ T. 190:804b: 是時善生。最初人間。再受三歸及受五戒作優婆夷。Nakamura mencatat bahwa *pañcaśīla* belum muncul di kitab-kitab tertua (2000:1. 145; 2.57-58), bersependapat dengan Lamotte (1988: 69), sehingga di masa awal umat biasa tidak diwajibkan mengambil *pañcaśīla*. Untuk pembahasan lebih rinci tentang hal ini, lihat Agostini 2002. Klaim dari tradisi Pāli ada di Horner 1996:4.24, 26, yang menyatakan bahwa ayah Yasa adalah umat biasa pertama yang menjadi siswa melalui rumusan tiga-lipat (*triratna*), dan dua wanita pertama yang menjadi siswa biasa adalah ibu dan istri Yasa (juga, Thomas 1960:90).

dan kerabat di Utara, pembantu dan pekerja di Nadir, dan petapa dan resi di Zenit. Dengan melaksanakan kewajiban di enam penjuru itu, perumah tangga membuat tiap penjuru terlindungi, damai, dan aman. Dengan cara ini pula, ajaran ini menunjukkan seperangkat kewajiban bagi umat biasa di rumah tangga dan di masyarakat, dan karenanya perangkat ini kemudian dikenal sebagai *Gihivinaya*.

Versi Cina cerita Sigāla di pihak yang satu menyimpan petunjuk memuja enam penjuru dan ajarannya seperti di atas (Shih 1994:71-72), tetapi di pihak lain juga menyertakan ajaran lainnya. Dalam menutur pertemuan antara Buddha dan Sigāla, ceritanya memberitahu bahwa Sigāla memahami enam penjuru itu dilindungi oleh Śakra di Timur, Yamarāja di Selatan, Varuṇa di Barat, Kubera di Utara, Agni di Nadir, dan Vāyu di Zenit. Lalu, enam penjuru ini juga mewakili enam kesempurnaan: dana, sila, kesabaran, semangat, meditasi, dan kebijaksanaan (*Ibid.*:5-6). Sekalipun versi Pāli tidak secara spesifik menceritakan apa yang dipuja oleh Sigāla di enam penjuru itu, versi Cina memberi informasi lebih banyak yang membuat Étienne Paul Marie Lamotte menghubungkan ritual Sigāla dengan “ritual Veda dalam *Śatapatha-brāhmaṇa* dan *Gṛhya-sūtra*” (Lamotte 1988: 75).

Ada beberapa aspek penting dari cerita-cerita di atas. Salah satunya adalah tuturan tentang (1) persembahan, dan (2) berlindung. Sajian makanan yang dibuat oleh Sujātā atau Tapussa dan Bhallika nampaknya adalah semacam *naivedya* (sejenis makanan yang dipersembahkan kepada dewa). Boleh kita bayangkan bahwa sajian seperti ini, selain *vastra* (pakaian), *anulepana* atau *gandha* (parfum atau minyak wangi), *puṣpa* (kembang, atau karangan bunga), *dhūpa* (dupa), dan *dīpa* atau *ārati* (pelita atau cahaya), adalah lazim pada

waktu itu sebagai bagian dari *pūjā* dalam agama Hindu.¹⁴⁸ Tetapi, semenjak Buddha menerima persembahan, unsur *pūjā* pun masuk ke dalam ritual Buddha.

Ada pula aspek-aspek dari cerita Sigāla yang patut mendapat perhatian lebih banyak. Yang pertama, Buddha menganjurkan agar Sigāla melanjutkan persembahan sajian kepada anggota keluarga yang sudah meninggal.¹⁴⁹ Dalam tradisi Pāli, pelimpahan jasa seperti ini terbukti dari *Tirokuṭṭa-sutta* di *Khuddakapāṭha* dalam *Khuddaka Nikāya* (*Khuddakapaṭha* 7). Yang serupa ini ada pula beberapa sajak yang didaras di akhir pembacaan *paritta*.¹⁵⁰

Yang kedua, dipungutnya pemujaan ke berbagai penjuru alam sebagai bentuk penghormatan. Implikasi dari diambilnya bentuk puja ini menjadi lebih jelas begitu kita melihat terjadinya sejenis transformasi lain di India kuno. Bab *Trapuṣa* dan *Bhallika* di *Lalitavistara* merekam dua perangkat empat dewa penjuru dengan tiap pasangan muncul di paragraf yang sama (lihat Tabel 12). Di sini, ada seperangkat empat dewa yang biasanya adalah bagian dari

¹⁴⁸ Monier-Williams 1997:570; Falk 2005:7493-7495; lihat juga entri ‘*upacāra* (hospitality)’ di Mani 1975: 807.

¹⁴⁹ Kalimat di DN 31 *Siṅgālovādasuttanta* berkata: “*atha vā pana petānaṃ kālaṅkatānaṃ dakkhiṇaṃ anuppadassāmīti.*” Biku Nārada Mahāthera yang menerjemahkan *sūtra* ini memberikan catatan sebagai berikut: “This is a sacred custom of the Aryans who never forgot the dead. This tradition is still faithfully observed by the Buddhists of Sri Lanka who make ceremonial offerings of alms to the monks on the eighth day, in the third month, and on each anniversary of the demise of the parents. Merit of these good actions is offered to the departed after such ceremony. Moreover, after every puñña-kamma (good action), a Buddhist never fails to think of his parents and offer merit. Such is the loyalty and the gratitude shown to parents as advised by the Buddha.”

¹⁵⁰ Beberapa menyebutnya *Anumodanā* dan *Patti Dāna* (Indaratana 2002:13-16), atau *Avasānaṃ* (Ānandajoti 2007:75-76), atau *Devārādhana* (Piyadassi 1999:132-133). Judul dan isi sajak-sajak akhir mungkin berlainan, tetapi niatnya adalah berbagi jasa dengan bermacam makhluk. Nārada (1926:xix) merekam pelimpahan jasa untuk para dewa dan yang telah meninggal.

tradisi Hindu, sedangkan perangkat lainnya adalah yang umumnya hanya dikenal di tradisi Buddha. Jadi, bab ini memperlihatkan bagaimana umat Buddha pada suatu ketika memungut seperangkat lama dewa-dewa Hindu, sambil memperkenalkan seperangkat baru dewa-dewa Buddha.¹⁵¹ Dengan kata lain, hal-hal ini memperlihatkan bagaimana unsur-unsur ritual diambil dari tradisi lazim di zaman Buddha untuk dilanjutkan oleh umat Buddha atau ditransformasi sambil memasukkan unsur baru.

6.1.2. Penyucian Kesalahan

Sesederhana bagaimana pun cerita di atas, proses berlindung berlanjut menjadi sebuah norma. Walaupun ada perubahan hebat dari Dua Permata (Buddha dan Dharma) ke Tiga Permata (Buddha, Dharma, dan Sangha), biasanya kita tidak dengar makna khusus dikaitkan terhadap perubahan ini. Ritual-ritual yang menyerapnya di belakang hari pun tidak menjelaskan mengapa ritual berlindung tidak dilakukan hanya sekali melainkan harus diulang setiap kali seorang umat melaksanakan ritual. Pentingnya unsur ini baru menjadi jelas setelah banyak pembabaran membahas hal ini. Dalam *Sikṣasamuccaya* di bab 8 *Pāpaśodhana (Penyucian Kesalahan)*, Śāntideva mengutip kalimat dari *Aryacaturdharmanirdeśa-sūtra*, sebagai berikut.

Kekuatan berlindung: berlindung kepada Buddha,
Dharma, dan Sangha, sambil tidak mengabaikan batin

¹⁵¹ Saja jelaskan konteks perubahan ini di Kandahjaya 2009:1-21. Orang bisa membayangkan bahwa perubahan seperti ini bisa terjadi di berbagai tempat dan waktu. *The Book of Trapuṣa* memperlihatkan bagaimana Cina menyerap kosmologi Cina sewaktu membabarkan *pañcaśīla*.

mengarah pencerahan; melalui dukungan kuat ini ia takkan dikuasai oleh kesalahan.¹⁵²

Kutipan ini kurang lebih berpadanan dengan keterangan dari sumber-sumber Pāli.¹⁵³ Lalu, perlindungan juga berkaitan dengan: (1) status resmi sebagai umat Buddha, (2) perlindungan yang diperoleh umat, dan (3) perenungan yang membuat keyakinannya semakin tumbuh, yakni, praktik perenungan terhadap Tiga Permata. Di antara yang tiga ini, perenungan Buddha (*buddhānusmṛtī*, atau juga *nianfo* 念佛) dalam berbagai ragam bentuk memperoleh status khusus dan tersohor dalam praktik dan ritual Buddha. Salah satu bentuk *nianfo* yang mendaras nama Buddha Amitābha sangat populer khususnya di Asia Timur. Nāgārjuna di kitab *Daśabhūmikavibhāṣā* menunjukkan bahwa cara itu adalah sebuah Praktik Mudah berdasar Keyakinan (*xin fangbian yixing* 信方便易行) yang mempercepat pelaku meraih tingkat ketakmerosotan (*avaivartika*, *aweiyuezhi* 阿惟越致) (Inagaki 1998:139).

Salah satu bentuk perenungan Buddha—yang tergolong sudah lama beredar di perguruan Theravāda dan biasanya dimasukkan ke dalam buku *paritta* (perlindungan)—tercantum di *Buddhagūṇavandanā*.¹⁵⁴ Sajak terakhir dari salah satu bentuk

¹⁵² Bendall and Rouse 1922:159. Padanan kalimat Sanskerta dan Cina adalah sebagai berikut: *tatrāśrayabalaṃ buddhaḥ-dharma-saṃghaśaraṇagamanamanu tsṛṣṭabodhicittatā ca | subalavatsamniśrayeṇa na śakyate pāpenābhibhavitum |* (T. 1636 大乘集菩薩學論: 四依止力者。謂歸依佛法僧寶。亦不棄捨菩提之心。由能依止是力。決定滅彼罪等。).

¹⁵³ Pembabaran ke Mahānāma memberi keterangan terkait tiga perlindungan, lihat, contohnya, *Samyutta Nikāya* 55.21, 22, *Aṅguttara Nikāya* 8.25. *Visuddhimagga*-nya Buddhaghosa juga menjelaskan kebajikan merenung Buddha, Dharma, dan Sangha, lihat Ñānamoli 2010:230, 236, 239-240.

¹⁵⁴ Nārada 1926:vii-viii. Ketika Bhikkhu Nārada melakukan misi ke Indonesia, kompilasi *parittanya* kemudian menjadi bahan buku *paritta* awal bagi umat Buddha Indonesia.

perenungan ini mengandung unsur pertobatan dan berbunyi sebagai berikut.

Salah satu bentuk sajak terakhir <i>Buddhagūṇavandanā</i>	
Uttamaṅgena vande'ham Pādapamsu-var'uttamam Buddhe yo khalito doso Buddho khamatu taṃ mamam	Dengan dahi aku bersembah Pada debu istimewa di kaki yang mulia Jika aku bersalah terhadap Buddha Semoga Buddha memaafkanku.

Yang senada dengan sajak di situ, ada pula yang tercantum di liturgi bernama *Visuddhi Gāthā*.¹⁵⁵ Di Srilangka, menurut Kariyawasam (1995:11), sajak ini rupanya juga bisa disisipkan di akhir *paritta Ettavata* dalam sebuah *Buddhapūjā*.¹⁵⁶ Lalu, seperti dilaporkan Gombrich dan Obeyesekere (1988:389), sebuah modifikasi dari *Buddhapūjā* yang disebut *Bodhipūjā* mengandung sajak pertobatan di hadapan pohon bodhi.

Nancy Barnes (1999:512) menunjukkan bahwa formula mengaku bersalah dan ikut sertanya umat biasa dalam ritual pertobatan sudah mulai di masa hidup Buddha,¹⁵⁷ sebagai berikut.

Kaum Mahāyāna tidak memasukkan gagasan tentang ritual pengakuan bersalah ke dalam agama Buddha. Para biku dan bikuni di semua komunitas Buddha sudah sejak masa awal bertemu secara teratur mendaras *prātimokṣa*, untuk memastikan secara formal bahwa semua peserta dalam komunitas religius ini suci dan bebas dari pelanggaran terhadap vinaya...Rumusan pendek pengakuan bersalah untuk pelanggaran lain, yang cocok untuk umat biasa maupun anggota sang-

¹⁵⁵ Terima kasih kepada Romo Michael Ananda yang memperlihatkan liturgi ini.

¹⁵⁶ Nārada (1926:xviii) juga mencatat sajak permintaan maaf untuk kesalahan.

¹⁵⁷ Lamotte (1988:430-435) percaya bahwa doa-doa agama Buddha terbentuk akibat pengaruh Yunani. Tetapi, pandangan ini sulit dibenarkan berhubung berbagai jenis *paritta* sudah terekam di *sūtra-sūtra* tertua agama Buddha.

ha, juga kedapatan di beberapa kitab di kanon Pāli. Bentuk umumnya, sebagai berikut:

Saya sudah dikuasai kesalahan, begitu bodoh, begitu dungu, begitu keliru ... Yang mulia, mohon Yang Terberkahi menerima pernyataan bersalah saya, dan untuk masa mendatang.¹⁵⁸

Seperti diungkap oleh Barnes, kitab *Vinaya Piṭaka* (Horner, vol. 4 (1996):135-136) memperlihatkan bahwa rumusan ini dilembagakan oleh Buddha sendiri. Petunjuk ini membuka jalan mengkaji sumber Pāli dan selainnya lebih lanjut, dan memperlihatkan bagaimana ritual pertobatan berevolusi.

Unsur pengakuan bersalah di ritual Cina, atau di ritual pengakuan salah mana pun, merupakan unsur inti di ritual pertobatan (Barnes 1999:492), yang dalam evolusinya menjadi salah satu pembentuk ritual. Seawal abad ke-2 M, prosedur pengakuan bersalah bernama *Tiga Bagian (Triskandhaka)* sudah menyertakan permohonan maaf ke hadapan 35 Buddha masa kini, yang boleh jadi juga merupakan pokok ritual pertobatan paling awal (Barnes 1999:515). Prosedur ini disebut di sebuah kitab tentang pertobatan paling tua yang kita tahu hingga sekarang, yakni *Pertanyaan Ugra (Ugraparipṛcchā)*.¹⁵⁹ Sesudah kitab ini ada lagi kitab berjudul *Vinaya-viniścaya-upāli-paripṛcchā*, di mana Buddha menjawab pertanyaan Upāli dan memperlihatkan cara seseorang bisa menghapus kesalahan-

¹⁵⁸ Kutipan Barnes merujuk ke kejadian-kejadian di *Vinaya* I.315; *Samyutta Nikāya* II.127; *Aṅguttara Nikāya* I.54, 103, II.146; *Dīgha Nikāya* I.85; dan *Majjhima Nikāya* I.438. Di antara kejadian-kejadian ini, pengakuan bersalah (*accayaṃ deseti*) yang menyertakan umat biasa ada di kasus *Ajātasattu* yang dituturkan hampir di akhir *Samaññaphala-sutta* dalam *Dīgha Nikāya*. Serupa dengan ini adalah kasus *Milinda* di *Milindapañha* yang pada akhirnya memohon maaf kepada Nāgasena sebelum menyerahkan diri menjadi umat biasa. Di Mahāyāna ada *Triskandhaka-sūtra*; *Ugraparipṛcchā*; *Vinayaviniścayaupāliparipṛcchā*.

¹⁵⁹ Untuk kajian belakangan tentang *sūtra* ini, lihat Nattier 2003.

kesalahannya dan menyucikan dirinya dengan melaksanakan ritual *Tiga Bagian (Triskandhaka)*. Prosedur ini dikutip dan menjadi baku dalam banyak buku pedoman Mahāyāna lainnya yang terkait hal pertobatan, seperti *Śikṣāsamuccaya* dan *Bodhicaryāvatāra* yang ditulis oleh Śāntideva di abad ke-8 M, dan *Bodhipathapradīpa* oleh Atiśa di abad ke-11 M.

Di liturgi *Triskandhaka*, setelah menyebut 35 Buddha masa kini, prosedur pertobatan ini juga menyebut para Buddha di sepuluh penjuru (Barnes 1999:490-491; Nattier 2003:259-260). Selain *Triskandhaka*, ada juga ritual pertobatan di hadapan 53 Buddha masa silam. Ritual ini umumnya dikenal di Asia Timur dan berasal dari *Bhaiṣajyārājabhaiṣajyasamudgata-sūtra* (T. 1161) yang diterjemahkan ke bahasa Cina pada sekitar tahun 424.¹⁶⁰ Ritual yang menggabung 35 Buddha kini dan 53 Buddha silam menjadi bentuk baku dalam ritual-ritual perguruan Mijiao, misalnya dalam ritual *Ullambana*, dan *Pelimpahan Makanan*, juga dalam *Ritual Pertobatan di Hadapan 88 Buddha*.

Di sekitar tahun-tahun antara tahun 424 dan tahun 441, sebuah kitab pertobatan lainnya *Ākāśagarbhabodhisattvadhyāna-sūtra* diterjemahkan ke bahasa Cina (Barnes 1999:508-512). *Sūtra* ini juga berisi 53 Buddha silam dan 35 Buddha kini. Selain itu, ia juga menyertakan daftar tujuh Buddha silam, enam Buddha di enam penjuru, sepuluh Buddha di sepuluh penjuru, 14 Bodhisattva yang memberikan berkah duniawi, empat Bodhisattva di empat penjuru, delapan Bodhisattva, empat Śrāvaka, dan tiga Śrāvaka berprabawa.

Kemudian, ada pula ritual *Pertobatan Berhias-permata di hadapan Sepuluh Ribu Buddha (Ten Thousand Buddhas Jeweled Repentance)*. Ritual ini tidak menyebut 35 Buddha kini dan 53

¹⁶⁰ Untuk pembahasan mendalam tentang teks ini, lihat Birnbaum 1989.

Buddha silam. Jumlah Buddha di situ kemungkinan mulai dari daftar lima Buddha di Bhadrakalpa, lalu berkembang menjadi 1,000 Buddha di Bhadrakalpa, dan berlanjut hingga 10,000. Bagian pendahuluan dari ritual ini mengandung formula pengakuan bersalah atau pertobatan (*chanhui* 懺悔)¹⁶¹ sebagai salah satu unsur. Menurut klaimnya, liturgi ini mengikuti *Ritual Pertobatan Tiantai* (*Tiantai chanyi* 天台懺儀). Di Tabel 21, struktur ritual *Pertobatan Lima Bagian* perguruan Tiantai (*wuhui* 五悔) dibandingkan dengan yang diadaptasi oleh perguruan Mijiao (Soothill dan Hodous 1977:118).

Pertobatan Lima Bagian perguruan Mijiao bertalian dengan Sepuluh Tekad Agung Samantabhadra (*Puxian Shi Dayuan* 普賢十大願). Tekad-tekad agung ini terekam di bagian permulaan mendahului rangkaian sajak-sajak *Bhadracarī* versi Prajñā. Pada gilirannya, tekad-tekad ini bertalian dengan keseluruhan sajak-sajak *Bhadracarī*, sebab sajak-sajak ini dipandang menyatakan ulang sepuluh tekad tersebut.¹⁶² Lalu, menurut Atiśa, 13 (atau 12) sajak *Bhadracarī* pertama ditafsir mewakili *Puja Tiada Tara* atau *Puja Tujuh Bagian* (*Anuttarapūjā*, atau *Lokottarāṅga-saptakavidhi*).¹⁶³ Atiśa juga menunjukkan bahwa sajak-sajak ini atau puja

¹⁶¹ Waktu menerjemahkan istilah *chanhui* 懺悔 menjadi pengakuan bersalah atau pertobatan, saya mengikuti secara bebas cara istilah ini diterjemahkan sekarang. Tetapi ada baiknya kita menyimak catatan Yijing, lihat Li (2000):83-86. Ketika mengamati dan mencatat ritual pengakuan bersalah di Asia sebelah selatan, Yijing mengkritik cara kata *ksama* ditransliterasi menjadi *chan* 懺 yang diartikan sebagai ‘tobat,’ alih-alih ‘sabar (atau maaf).’

¹⁶² Kalimat sebelum rangkaian sajak: “Pada saat itu, Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra berhasrat menyatakan ulang makna, mengamati segenap sepuluh penjuru, lalu menyenandungkan sajak-sajak berikut” (T.293:846c29-847a1爾時普賢菩薩摩訶薩。欲重宣此義。普觀十方。而說偈言。).

¹⁶³ Sherburne 2000:43. Lamotte 1988:433: (1) menghormati (*vandanā*), (2) mempersembahkan (*pūjanā*), (3) mengaku bersalah (*pāpadeśanā*), (4) bersukacita atas perbuatan baik makhluk-makhluk (*anumodanā*), (5) mengundang para Buddha membabar Dharma (*adhyeṣanā*), (6) membangkitkan batin menuju Bodhi (*bodhicittotpāda*), dan (7) melimpahkan semua jasa untuk kesejahteraan makhluk-

ini mengandung liturgi *Tiga Bagian (Triskandhaka)* (Sherburne 2000:43). Dengan demikian, kita sekarang bisa memahami lebih jelas hubungan di antara *Pertobatan Tiga Bagian, Lima Bagian, dan Tujuh Bagian*. Tabel 22 mendaftar hubungan tersebut.¹⁶⁴

6.1.3. Kemujaraban Pertobatan

Sudah disinggung di atas bahwa praktik pengakuan kesalahan atau pertobatan itu bisa dipastikan dilembagakan oleh Buddha Śākyaṃuni sendiri. Tetapi kenyataan ini tidak selalu sejalan dengan pemahaman, pengakuan, apalagi penerimaan akan gagasan atau pun praktik pertobatan di kalangan umat Buddha di masa kini.¹⁶⁵ Keadaan ini boleh jadi tercipta akibat keterselembungan beberapa konsep agama Buddha atau bisa juga akibat kerancuan. Atau, tidak jarang kesulitan juga terjadi karena kita tanpa sadar terjebak dalam kekeliruan tentang sejarah transmisi agama Buddha.

Masalah yang melingkupi konsep pengakuan kesalahan atau pertobatan tak pelak bertautan dengan doktrin karma. Doktrin ini nampak sederhana atau malah sering dibuat begitu sederhana seperti contoh berikut (Olcott 1881:15-16).

90. P. Jika kita mau menunjukkan intisari ajaran Buddha dengan satu kata, apa kata yang hendaknya kita pilih?

mahluk (*pariṇamanā*). Lamotte merujuk sajak 4 hingga 12 di *Bhadracarī* sebagai yang mengandung puja tujuh lipat. Tetapi sajak 12 adalah yang sesungguhnya menyebut semua unsur puja tujuh lipat.

¹⁶⁴ Menggunakan sumber-sumber Cina, Fazang merangkum hubungan antar berbagai ritual menurut isinya. Lihat juga Williams 2002:63-64.

¹⁶⁵ Kariyawasam (1995:3) menyebut “Buddhist ceremonies and rituals, may not appeal to self-styled Buddhist purist who wishes to restrict the designation “Buddhism” exclusively to the teachings of the Buddhist scriptures, which he usually interprets in a narrowly intellectualist manner.” Pandangan mereka yang disebut ‘purist’ itu tentu bertolak belakang dengan kenyataan praktik agama Buddha di lapangan (dalam hal ini di Srilangka), seperti yang dilaporkan oleh Gombrich dan Obeyesekere (1988).

J. Keadilan.

91. P. Mengapa?

J. Karena doktrin ini mengajar bahwa setiap orang memperoleh secara persis, dalam operasi KARMA yang tak pernah salah, pahala atau hukuman yang layak ia terima, tak kurang tak lebih. Tiada perbuatan baik atau buruk, bagaimana pun sepele, dan bagaimana dirahasiakan sekalipun, akan luput dari timbangan Karma yang setimbang.

Penyederhanaan ini juga kerap disandingkan dengan kutipan sajak 127 dari *Dhammapada*, sebagai berikut.

Tidak di angkasa, di tengah laut, atau masuk ke celah gunung, tiada tempat di mana pun juga, seseorang bisa lolos dari akibat perbuatan jahatnya.

Namun, dari sini justru terlihat jelas duduk persoalannya. Simplifikasi seperti ini tanpa disadari acap membawa penerimanya memandang doktrin karma bekerja secara deterministik. Padahal, dalam agama Buddha, Śākyamuni berulang-ulang mewanti-wanti berpesan bahwa doktrin karma yang diajarkannya berlaku secara bersyarat. Ini ternyata dari kasus-kasus yang terekam di kitab suci, misalnya Aṅgulimāla,¹⁶⁶ juga Milarepa, yang dua-duanya pembunuh tetapi kemudian mencapai tingkat kesucian. Kebalikannya adalah Ajātasattu—yang walaupun sudah mengaku salah dan bertobat—masih harus menjalani akibat buruk dari perbuatan membunuh ayahnya (perbuatan yang tergolong karma sangat berat—*garukakamma*).

Bahwasanya pesan Śākyamuni mudah diabaikan bukanlah barang baru. Tanya jawab antara Bhikkhu Nāgasena dan Raja Milinda memperlihatkan bagaimana pesan Śākyamuni mudah disalahartikan

¹⁶⁶ Terima kasih kepada Michael Ananda yang mengingatkan saya akan kasus ini.

(Rhys Davids 1890:213-219; 1894:374). Salah satu bab dalam kitab *Milindapañha* membahas hal kemujaraban *paritta*, juga permintaan maaf Raja Milinda kepada Bhikkhu Nāgasena di akhir tanya jawab. Dari tanya jawab ini, yang penting adalah penegasan ulang bahwa doktrin karma berlaku secara bersyarat. Kitab *Āṅguttara-nikāya* (I:250) mengumpamakan perbedaan rasa asin setelah memasukkan segumpal garam ke sebuah cawan berisi air dan meminum airnya dibanding dengan memasukkan gumpalan garam tersebut ke sungai Gangga dan meminum airnya. Perumpamaan ini menegaskan ciri penting doktrin karma agama Buddha. Buah (*phala*) dari sebuah perbuatan (*karma*) tidak ditentukan oleh perbuatan itu semata, melainkan juga oleh tabiat pelaku yang mengerjakan, dan juga oleh keadaan sewaktu perbuatan dikerjakan.

Yang terakhir sekaligus membawa kita ke doktrin agama Buddha lainnya yang tidak begitu banyak dibahas, tetapi yang menunjukkan bahwa proses sebab akibat karma sesungguhnya bukanlah satu-satunya proses yang bekerja sewaktu sebuah perbuatan dilakukan. Ada proses-proses lain di alam semesta yang diakui oleh agama Buddha turut mempengaruhi jalannya proses karma. Seluruhnya ada lima pola proses kausal di alam semesta (*pañcavidhaṃ niyāma*), sebagai berikut.¹⁶⁷

1. *utuniyāma*—pola kausal di alam fisik anorganik. Contoh: cuaca, angin, hujan, musim.
2. *bījanīyāma*—pola kausal di alam fisik organik. Contoh: kehidupan tumbuhan.

¹⁶⁷ Lima pola proses kausal (*pañcavidhaṃ niyāma*) ini disebut oleh Buddhagoṣa di kitab *Atthasālinī* (lihat Pe Maung Tin 1921:360-362). Ini adalah kitab komentar Buddhagoṣa atas kitab *Dhammasaṅgaṇi*, sebuah kitab di *Abhidhammapiṭaka*. Ledi Sayadaw (2004:178-188) dan Mahasi Sayadaw (1996-2012) memberi tambahan penjelasan tentang pola kausal ini.

3. *kammaniyāma*—pola kausal di kawasan tanggung jawab moral atas perbuatan.
4. *dhammaniyāma*—pola kausal di kawasan spiritual luhur. Contoh: kelahiran Bodhisattva.
5. *cittaniyāma*—pola kausal di kawasan batin. Contoh: kekuatan batin.

Dari keberadaan lima pola kausal ini semakin jelas bagi kita bahwa proses sebab akibat tanggung jawab moral sebuah perbuatan (*kammaniyāma*) tidak berdiri sendiri, melainkan selalu berinteraksi dengan empat pola kausal lainnya. Berkaitan dengan itu, maka di sini patutlah juga kita perhatikan keterangan Mahasi Sayadaw (1996-2012) tentang pola kausal di kawasan batin (*cittaniyāma*), sebagai berikut.

Cittaniyāma—pola kausal di kawasan batin, misalnya, proses-proses kesadaran, bangkit dan luluhnya kesadaran, unsur-unsur kesadaran, kekuatan batin, dsb., termasuk telepati, telestesia, retrokognisi, firasat, waskita, mendengar jarak jauh, membaca pikiran, dan fenomena batin semacam itu yang lainnya yang tak bisa diterangkan oleh ilmu pengetahuan modern.

Ada dua hal penting yang disebut oleh Mahasi Sayadaw di sini. Yang pertama adalah penegasan tentang proses atau kerja pengetahuan luhur atau kekuatan luhur batin (*abhiññā*, atau *abhijñā*)¹⁶⁸ yang disebutnya termasuk dalam *cittaniyāma*. Yang kedua adalah bahwa proses fenomena batin yang disertai dengan pengetahuan atau kekuatan luhur ini sulit dijelaskan atau dipahami

¹⁶⁸ Sudah disebut oleh Mahasi Sayadaw. Secara kategorikal biasanya terbagi enam, yaitu (1) kesaktian (*iddhividhā*), (2) telinga dewa (*dibbasota*), (3) membaca batin makhluk lain (*cetopariyañāna*), (4) mengingat kehidupan silam (*pubbenivāsānussati*), (5) mata dewa (*dibbacakkhu*), dan (6) penumpasan semua kotoran batin (*āsavakkhaya*).

oleh ilmu pengetahuan modern. Sesungguhnya yang terakhir ini kesulitan besar.

Kesulitan datang ketika agama Buddha dipertentangkan dan dibandingkan dengan ilmu pengetahuan, dan ketika agama pada umumnya dianggap irrasional dan sebaliknya metode dan hasil ilmu pengetahuan dipandang sebagai tolok ukur baku untuk menilai kebenaran, sehingga hanya yang rasional yang benar. Padahal, metode ilmu pengetahuan bukan dan takkan bisa menjadi satu-satunya perangkat penentu kebenaran. Kalau dipaksakan, implikasinya tidak menguntungkan karena membangkitkan ketimpangan dalam pencarian kebenaran, alih-alih keseimbangan atau keselarasan. Tetapi, ini justru yang terjadi pada agama Buddha. Dalam proses transmisi sejak akhir abad ke-19 M, agama Buddha diperkenalkan secara meluas ke seluruh dunia tetapi disajikan dan dibaca melalui kacamata Barat yang sarat oleh pemikiran ilmiah, rasional, dan non-dogmatik. Dalam proses itu, banyak konsep agama Buddha terseret oleh arus ini, bahkan tenggelam di dalamnya.

Sir Edwin Arnold, penyair kondang penggubah *The Light of Asia*, sedang berada di Jepang pada tahun 1889. Di dalam pidatonya di situ pada tanggal 15 Desember 1889, Arnold menjadi salah satu di antara mereka yang pertama-tama menerjemahkan dan merumuskan bahwa agama Buddha bersifat rasional dan sejajar dengan ilmu pengetahuan (Wright 1957:171). Anagārikā Dharmapāla bertemu dengan Arnold di London dalam bulan Agustus 1893 sebelum pergi menghadiri dan menyampaikan pidatonya di Parliament of Religions, Chicago, pada tanggal 18 September 1893. Di dalam pidato ini Dharmapāla menyebut *Kalama-sutta* (Guruge 1965:9). Ialah yang pertama-tama mempopulerkan *sūtra* ini. Sejak saat itu *Kalama-sutta* menjadi *sūtra* yang paling banyak dikutip untuk memperlihatkan sifat

ilmiah agama Buddha. Secara demikian, rasionalitas dan keilmiahannya seolah menjadi sifat utama, alih-alih keyakinan. Padahal, seperti ditunjukkan oleh Bhikkhu Bodhi (1998), pandangan demikian—terutama ketika *Kalama-sutta* dipakai sebagai landasan—sama sekali tidak bisa dibenarkan.

Agama Buddha berpangkal pada keyakinan ketika seseorang berlandung kepada Triratna, dan berujung pada keyakinan ketika yang bersangkutan menembus realitas akhir meraih pencerahan sempurna. Di *Abhidharmakośabhāṣya*, yang ditulis oleh Vasubandhu, keyakinan (*śraddhā*) sama sekali bukan kepercayaan dogmatik, melainkan batin yang jernih (*cetasah prasādaḥ*). Yang dimaksud dengan batin yang jernih di sini adalah batin yang bebas dari noda batin (*kleśa*) maupun noda batin penyerta (*upakleśa*). Batin yang demikian diperoleh melalui meditasi atau konsentrasi (*samādhi*), yang menurut kitab *Abhidharmakośabhāṣya* adalah setara dengan jalan sukses istimewa (*ṛddhipāda*) dan menjadi landasan bagi tumbuhnya pengetahuan atau kekuatan luhur batin (*abhiññā*). Ditegaskan pula di situ, dengan tercapainya *ṛddhipāda*, semua akar keburukan akan terputus, sedangkan semua akar kebaikan takkan lagi lenyap. Kita dapati penjelasan sejalan dengan *Abhidharmakośabhāṣya* di kitab *San Hyañ Kamahāyānikan* di tahap *mahāguhya* (lihat Tabel 10 dan 11).

Kasus Aṅgulimāla yang disebut di depan adalah teladan istimewa. Aṅgulimāla menyatakan keyakinan (*śraddhā*) mulai dengan perlindungan (*saraṇagamana*) dan akhirnya memutus tumimbal lahir (*bhavanetti samūhatā*). Di akhir sūtra disebutkan bagaimana Aṅgulimāla dalam proses mencapai tingkat kesucian memperoleh tiga pengetahuan luhur (*tisso vijjā anuppattā*), yang adalah tiga dari enam pengetahuan luhur (*abhiññā*).

Sambil mengingat kerja lima pola kausal yang saling berinteraksi, jelas terlihat bagaimana kitab-kitab di atas menunjukkan cara proses kekuatan batin seseorang (*cittaniyāma*) bisa turut mempengaruhi proses yang terjadi di empat pola kausal lainnya, dus termasuk *kammaniyāma*. Secara keseluruhan, pengertian ini memberi kita kesempatan untuk memahami terjadinya proses penyucian atau pembersihan noda batin sewaktu melaksanakan meditasi atau pengembangan batin (*bhāvanā*), pemberdayaan batin (*empowerment*) waktu inisiasi (*abhiṣeka*), pelimpahan jasa, dll. Akibat selanjutnya, juga keberhasilan dalam mengeluarkan kekuatan maaf atau melaksanakan penghapusan kesalahan setelah pengakuan kesalahan atau pertobatan, terutama bila intensitas kejadian atau ritual itu dilaksanakan secara tulus sepenuh hati, yang dalam kenyataannya tidak banyak bedanya dengan proses yang terjadi dalam meditasi.

Uraian ini mudah-mudahan sedikit banyaknya membantu kita memahami pernyataan dan maksud Shi Budong sewaktu menggubah *Ritual Pertobatan di hadapan 88 Buddha*, yang dikatakannya sebagai: “[S]eluruhnya menjadi 108 kali hormat (*baiqi*) untuk memotong 108 noda batin.” Ini sejalan dengan pendapat Yulin Guoshi 玉琳國師 (di era kaisar Yongzheng 雍正, 1723-1735) yang berbunyi sebagai berikut.¹⁶⁹

Jika batin pelaku spiritual bercampur dengan noda batin, rintangannya tak mudah dihapus, dan karenanya kita mengandalkan *Ritual Pertobatan di Hadapan 88 Buddha* dengan sajak-sajak *Bhadracarī* di dalamnya, untuk memperluas Sepuluh Raja Tekad yang didaras duluan pada hari itu. Berkat pendarasan ini, baik kebenaran relatif maupun yang mutlak akan terpadu sempurna dan *sāgaramudrā-samādhi* [*haiyinsanmei* 海印三昧] akan tercapai.

¹⁶⁹ Buddhist Text Translation Society (2002:xi-xii).

Petunjuk Yulin menyokong maksud Shi Budong bahwa *Ritual Pertobatan di hadapan 88 Buddha* bisa digunakan untuk memotong 108 noda batin.

6.2. Beberapa Sajak Pujian dan Ikrar

Selain *Bhadracarī* yang terpampang di Borobudur, kita hanya tersisakan sebuah tulisan *dhāraṇī* bernama *Mahāraudra-nāma-hṛdaya* di sebuah lempengan timah-perunggu yang tergalil dari pekarangan Borobudur. Sebagian isi *dhāraṇī* ini ada yang sepadan dengan sajak *Navakampa* yang terlestarikan di tradisi Bali. Tetapi, bagaimana persisnya seluruh ritual di Borobudur di masa lampau dilakukan, apalagi pelaksanaan ritual untuk upacara penahbisan *mantranaya* bernama *cakravartyabhiṣeka*, seperti yang disebut di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Mantranaya*, adalah hal yang masih harus terus dipelajari dan dikaji.

Bagi kita sekarang, selain *Bhadracarī* dan *dhāraṇī* tadi, yang tertinggal adalah yang oleh Lévi umumnya disebut sebagai *Buddhaveda*, yang terus terlestarikan di tradisi hidup di Bali. Sylvan Lévi, Christiaan Hooykaas, dan Teun Goudriaan, misalnya, adalah beberapa sarjana pionir yang berjasa mengumpulkan dan menerbitkannya hingga dikenal oleh kalangan lebih luas. Dari yang terkumpul oleh mereka itu, dalam kesempatan ini saya pilih beberapa potong sajak pujian (*stuti* atau *stava*) yang patut memperoleh perhatian khusus. Yang saya maksud di sini adalah yang oleh Goudriaan dan Hooykaas disebut sebagai *Buddha-stava*, *Triratna-sambodhana*, *Nāgavāyusūtra*, dan *Anuttara-pūjā* (1970:294-299 (nomor 477); 306-307 (nomor 498); 412-413 (nomor 685); dan 433-438 (nomor 721)).

Sajak-sajak pujian di atas dan *Bhadracarī* akan saya sajikan selengkapnya di bagian berikut. Agar masing-masing sajak pujian

dan ikrar ini jelas artinya bagi umat Buddha Indonesia khususnya, saya sertakan di situ terjemahan masing-masing sajak ke dalam bahasa Indonesia. Di bawah ini saya uraikan juga sedikit ulasan untuk menambah pengertian tentang makna masing-masing sajak tersebut, dan sekaligus nama baru agar lebih mudah diingat dalam pemakaian untuk keperluan praktis di masa kini.

6.2.1. Ādi Buddha

Disebutnya Ādi Buddha secara khusus di sajak pertama, di samping Buddha, membuat sajak pujian ini sangat istimewa. Sejauh ini, sepanjang yang sempat saya ketahui, sajak pujian ini adalah satu-satunya warisan pusaka agama dan budaya silam Nusantara yang menyebut Ādi Buddha secara eksplisit. Secara demikian, sajak pujian ini layak disebut sebagai sajak pujian Ādi Buddha, alih-alih sekadar pujian terhadap Buddha. Lalu, karena setelah resmi diakui oleh pemerintah Republik Indonesia dan menerima, menghayati, dan mengamalkan falsafah negara yang berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa, agama Buddha Indonesia menggunakan sebutan Adi Buddha untuk mengacu ke aspek Ketuhanan ini. Oleh karena itu, terlestarikannya sajak pujian bagi Ādi Buddha yang berusia tua ini sungguh merupakan berkah bukan kepalang dan tentunya berkah ini bukan hanya buat umat Buddha Indonesia semata.

Lebih dari sekadar kebetulan, isi sajak Ādi Buddha keseluruhannya selaras dengan isi prasasti Kayumwungan, kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, dan perlambangan yang ditampilkan di candi Borobudur. Sajak pertama selain memuji Ādi Buddha dan Buddha, juga menyatakan bahwasanya yang memanjatkan pujian ini menegaskan sedang memasuki ritual suci yang bermanfaat bukan hanya untuk yang masih hidup melainkan juga untuk yang sudah

meninggal. Serupa sajak pertama prasasti Kayumwungan, sajak kedua memohon bantuan Tathāgata Vairocana menghentikan pusaran tumibal lahir dan mengenyahkan ketidaktahuan. Sajak ketiga dan keempat mempercayakan kesaktian Buddha menganugerahkan pertolongan meraih kesempurnaan dan kebijaksanaan sewaktu menjalani ritual dan bersembah.

6.2.2. Triratna

Sajak pujian terhadap Tiga Permata tergolong lumrah dalam ritual agama Buddha. Tetapi di sajak pujian ini ada dua hal yang membuatnya istimewa. Yang pertama, seperti sajak pujian terhadap Ādi Buddha, sajak ini pun sekali lagi memanjatkan permohonan agar terbebas dari tumibal lahir. Yang kedua, yang malah boleh dibilang sangat istimewa adalah dimuatnya satu sajak yang biasa dikatakan sebuah sajak bagian dari *Ovāda-pātimokkha*, atau juga dikenal sebagai sajak 183 dalam kitab *Dhammapada* berbahasa Pāli.

6.2.3. Pañcatathāgata

Dalam nomenklatur tradisi Bali, sajak pujian ini disebut *Nāgavāyu-sūtra* (atau *Anāṅgavāyu-sūtra*, atau *Pañcabuddha-stava*). Lévi menunjukkan bahwa sajak ini sangat populer di Nepal dan siapa pun pandita Buddha di sana mampu mendaras sajak ini, walaupun sayangnya tidak seorang pun tahu asal mulanya. Bosch (1929), selain Lévi, Goudriaan dan Hooykaas, pernah juga menyunting sajak pujian kepada lima Tathāgata ini, walaupun namanya di situ adalah *Kalpabuddha* dan bila dibaca isinya boleh dikatakan hampir merupakan terjemahan bahasa Jawa Kuno dari *Nāgavāyu-sūtra* yang berbahasa Sanskerta. Lalu, akan kita dapati pula bahwa isi *Nāgavāyu-sūtra* ini berpadanan dengan deskripsi tentang *pañcatathāgata* yang ada di dalam kitab *San Hyañ Kamahāyānikan*.

6.2.4. Anuttarapūjā

Di depan sudah kita bahas bahwasanya sajak *Anuttarapūjā* berhubungan erat dengan *Bhadracarī* yang terpampang di Borobudur. Di sini akan saya tunjukkan bahwa liturgi *Anuttarapūjā* yang berasal dari Bali itu sebetulnya terletak tersembunyi di antara sajak-sajak nomor 14 dan 15 di bagian *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Mantranaya* di dalam kitab *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Ini menjadi jelas bila mereka dikorelasikan dengan sajak-sajak yang direkam di kitab *Kriyāsamgrahapañjikā* dan kitab *Sarvadurgatiparisodhana-tantra* seperti diperlihatkan dalam Tabel 20. Lalu, kalau kita membacanya lewat komentar Buddhaguhya atas kitab *Mahāvairocanābhisaṃbodhi-tantra*, maka jelas sekali tertampak bahwa sajak *Anuttarapūjā* ini sebenarnya adalah perkembangan lanjutan dari ritual pertobatan yang dianjurkan dalam kitab *Vinaya-viniścaya-upāli-paripṛcchā*, atau bahkan kitab *Triskandhaka-sūtra* (lihat Tabel 19).

6.2.5. Bhadracarī

Sajak *Bhadracarī* dalam bahasa Sanskerta yang saya sajikan di sini berasal dari versi Amoghavajra, tetapi urutannya sudah saya susun menurut versi Prajñā. Jadi, penomorannya ||17||P13 di belakang sajak berarti ia adalah sajak nomor 17 dalam versi Amoghavajra, tetapi adalah sajak nomor 13 dalam versi Prajñā (singkatan P di sini berarti Prajñā). Perlu diperhatikan di sini, bahwa walaupun angka 17 berada di depan P13, sajak ini sendiri saya tempatkan setelah sajak 12, karena mengikuti urutan dalam versi Prajñā.

Dari seluruh sajak ini, versi Prajñā mengandung sebuah baris, yaitu baris P14b (artinya baris kedua dalam sajak 14 versi Prajñā) yang tidak kedapatan dalam sajak Sanskerta versi Amoghavajra. Bunyi baris itu sendiri dalam terjemahan Cina adalah sebagai

berikut: 我願普隨三世學, 速得成就大菩提, yang artinya: Aku akan mengikuti mereka belajar sepanjang tiga waktu dan selekasnya meraih Bodhi yang agung. Tetapi, karena ia tidak punya padanan Sanskerta-nya, maka baris ini tidak bisa saya tampilkan di sini. Meskipun begitu, seperti sudah saya tunjukkan di depan baris ini penting sebab ia menjadi salah satu petunjuk, di samping perbedaan urutan, yang memungkinkan kita mengenali versi Prajñā sebagai versi yang dipakai arsitek Borobudur. Jadi, ini pula alasannya mengapa penyajian sajak *Bhadracarī* di sini mengikuti versi Prajñā.

Ada terminologi Sanskerta di dalam sajak *Bhadracarī* yang saya pertahankan dalam terjemahan bahasa Indonesia. *Bhadracarī*, *Bhadracarīpranidhāna*, *Bodhicarī*, misalnya, semuanya tidak saya terjemahkan. Saya pun membiarkan dan tidak berusaha mengganti istilah, misalnya, Jina dan Tathāgata yang dalam banyak terjemahan lain sering diganti menjadi Buddha. Begitu pun, istilah *Buddhasuta*, atau *Buddhasutā*, yang berarti putra Buddha dan merujuk *Bodhisattva*, di sini saya biarkan sebagaimana adanya dan tidak menggantinya menjadi *Bodhisattva*. Hal ini saya maksudkan agar kita semua terbiasa dengan istilah-istilah lain selain daripada yang sudah sering kita dengar dan gunakan.

Seperti sudah dijelaskan di depan, sajak 1 hingga 12 *Bhadracarī* merinci unsur-unsur *Anuttarapūjā*. Sajak 12 mengumpulkan semua unsur *Anuttarapūjā* itu masuk ke dalam satu sajak ini. Mereka adalah: (1) penghormatan (*vandanā*), (2) pemujaan (*pūjanā*), (3) pertobatan (*pāpa-deśanā*), (4) sukacita (*anumodanā*), (5) doa (*adhyeṣaṇā*), (6) permohonan (*yācanā*), dan (7) pelimpahan jasa kebajikan (*pariṇāmanā*). Dalam kaitannya dengan *Anuttarapūjā* ini, sajak ||48|| P54 *Bhadracarī* dengan tegas menyatakan bahwa *Bhadracarī* adalah sebuah sajak raja pelimpahan jasa (*pariṇāmanarāja*)

Sajak 42 menunjukkan bahwa putra tertua semua Jina bernama Samantabhadra. Jadi, dari sajak ini kita mengerti bahwa nama Samantabhadra sebagai seorang bodhisattva punya makna spesial. Seperti sudah dibahas di depan, kedudukan khas dan spesial ini baru bisa kita pahami kalau kita simak tekad nomor 20 (atau 21 atau 22, bergantung jenis manuskrip yang dipakai) dari biku Dharmākara atau Buddha Amitābha, seperti tertera di kitab *Sukhāvātīvyūhasūtra*. Dalam deskripsi tekad ini dijelaskan bahwa bodhisattva biasa akan berakhir setelah terlahir di Sukhāvātī, tetapi bodhisattva yang menjalankan laku dan tekad Samantabhadra takkan berhenti di Sukhāvātī karena ia akan terus terlahir kembali untuk menolong semua makhluk.

Lalu, seperti sudah juga disebut di depan, ada lagi keistimewaan *Bhadracarī* yang ada hubungannya dengan perbuatan salah berat (*ānantaryakarma*). Di kitab *Sukhāvātīvyūhasūtra*, tekad biku Dharmākara atau Buddha Amitābha nomor 18 (atau 19 atau 20) yang menolong semua makhluk dengan mengingat nama Amitābha, mengecualikan mereka yang melakukan lima perbuatan salah berat. Berbeda daripada itu, sajak ||51|| P57 *Bhadracarī* menegaskan bahwa perbuatan salah berat (*ānantaryakarma*) akan terhapus lengkap setelah mengikrarkan atau melaksanakan *Bhadracarī*.

6.3. Liturgi Ādi Buddha Pūjā

Dari yang sempat saya pelajari hingga sekarang dan yang kiranya selaras dengan ajaran-ajaran yang dikandung Borobudur adalah beberapa potong liturgi berikut. Seperti yang sudah saya tunjukkan di atas, keseluruhan rangkaian sajak pujian dan ikrar ini

yang dikepalai oleh sajak pujian bagi Ādi Buddha bolehlah kita sebut sebagai sebuah liturgi Ādi Buddha Pūjā.

Bagi umat Buddha Borobudur pada zamannya dulu, mereka percaya bahwa memanjatkan doa di candi Borobudur memberi berkah dan sukses. Alasannya, karena candi ini—seperti sudah dibahas panjang lebar di depan—didirikan di tempat terbaik yang memenuhi persyaratan prosedur pemilihan situs *maṇḍala* atau *stūpa*. Yang dimaksud adalah tempat di mana seorang Buddha mencapai pencerahan sempurna dan melumpuhkan balatentara Mara, persis seperti yang dilambangkan oleh arca Buddha dari dalam *stūpa* induk Borobudur yang menampilkan *bhūmiśparśa-mudrā*. Semuanya diperkuat oleh perlambangan tiga tangga teras melingkar di bawah *stūpa* induk yang mencirikan *stūpa* Penakluk atau Jina, di samping paduan delapan candi agung yang keseluruhannya memperingati peristiwa-peristiwa mukjizat dalam masa hidup Buddha Gautama di Madhyadeśa.

6.3.1. Ādi Buddha

Praṇamya satataṃ Buddham Ādi Buddha namaskāram, sattva sattvaka puṇyakaṃ vakṣye vakṣye dhanam param.	Dengan terus menghormat Buddha, bersujud ke Ādi Buddha, aku ucapkan ritual suci yang adalah kekayaan terluhur bagi yang hidup maupun telah wafat.
Vairocana vibhūṣaṇam saṃskārābhāva kāraṇam, ajñānāntam parādhyakṣam praṇamāmi Tathāgatam.	Aku bersujud kepada Tathāgata yang berhiaskan Vairocana, Hyañ Gusti, yang membuat terhentinya pusaran tumimbal lahir, akhir ketidaktahuan.
Āyāntu sarve Buddhāgrāḥ siddhim enām pradāsyantah, tathā sadyaḥ prakurvīta māyā maṇḍala karmaṇi.	Sudilah kiranya semua Buddha luhur hadir mempertunjukkan kesaktian menganugerahkan kesempurnaan setiap aku jalani ritual maṇḍala ini.

Gurupāda namaskāraṃ gurupādukām eva ca, paramagurupādukām jñānasiddhim avāpnuyāt.	Dengan bersujud ke kaki dan alas kaki Guru, juga ke alas kaki Guru Tertinggi, semoga aku meraih kesempurnaan kebijaksanaan.
--	---

6.3.2. Triratna

Namo Buddhāya Dharmāya Saṅghāya ca sada sadā, sattvānām kleśabaddhānām muktaye bhavasamṭati.	Terpujilah selalu Buddha, Dharma, dan Sangha, demi terbebasnya semua makhluk dari belenggu noda batin dan pusaran tumibal lahir.
Namo Buddhāya gurave namo Dharmāya tāyine, namah Saṅghāya mahate tribhyo’pi satatam namah.	Terpujilah Buddha yang Guru, Dharma yang Pelindung, Sangha yang Agung, terpujilah selalu ketiganya.
Namas trailokyagurave Buddhāyāmitabuddhaye, sarvabandhanamuktāya prāptāyānuttamam padam.	Terpujilah Guru Tiga Alam, Buddha yang Kebuddhaannya tanpa batas, yang telah meraih kediaman istimewa bebas dari semua belenggu.
Sarvapāpasyākaranam kuśalasyōpasamṭpadā, svacittaparyavadāpanam etad Buddhānuśāsanam.	Tidak berbuat kejahatan apa pun, berbuat yang sehat, sucikan batin sendiri, itu ajaran Buddha.
Sarve sattvāḥ sarve bhūtāḥ sarve prāṇinah sukhino bhavantu svāhā.	Semoga semua makhluk, semua yang berada, semua yang bernafas berbahagia. Svāhā.

6.3.3. Pañcatathāgata

Namaḥ Sarva Buddha Bodhisattvebhyaḥ, daśadig anantaparyantalokadhātu vyavasthitebhyaḥ, atītānāgatapratyutpannebhyaḥ.	Terpujilah semua Buddha dan Bodhisattva di sepuluh penjuru di kawasan tanpa batas alam semesta, yang silam, kini, maupun mendatang.
--	---

<p>Namo Bhagavate Śrī Vairocanāya, Tathāgatāyārhate, Samyaksambuddhāya, śāśvatajñānāya, śuddhavarṇāya, vajraparyāṅkapraṭiṣṭhānāya, bodhyagrīmudrānibandhanāya, siṃhāsanasamsthītāya, Sahavatīlokadhātu vyavasthitāya, navabhavanāmakrodhāya, sarvadevagaṇapūjītāya, sarvōpadravaśāntikarāya, Sattvavajri Ratnavajri Dharmavajri Karmavajryādi Bodhisattvaparivārāya, tad yathā:</p>	<p>Terpujilah Bhagavat Śrī Vairocana Tathāgata Arhat Samyaksambuddha, berkebijaksanaan abadi, berwarna putih, bersikap vajraparyāṅka dengan bodhyagrīmudrā di singgasana singa, di alam Sahavatī, yang bentuk garangnya disebut Navabhava, dipuja semua kumpulan dewa, pereda segala petaka, dikelilingi Sattvavajri, Ratnavajri, Dharmavajri, Karmavajri, dan Bodhisattva lainnya. Demikianlah:</p>
<p>AḤ sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dānte dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathagata Sarva Śvāsādhiṣṭhāna adhiṣṭhite svāhā.</p>	<p>AḤ sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dānte dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathagata Sarva Śvāsādhiṣṭhāna adhiṣṭhite svāhā.</p>
<p>Namo Bhagavate Śrī Akṣobhyāya, Tathāgatāyārhate, Samyaksambuddhāya, ādarśajñānāya, nīlavarṇāya, vajraparyāṅkapraṭiṣṭhānāya, bhūsparśanamudrānibandhanāya, kuñjarasiṃhāsanasamsthītāya, Abhiratavatīlokadhātu vyavasthitāya, yamarājanāmakrodhāya, sa rvasattvadurdāntadharmak ārāya, Vajrarāja, Vajrarāga, Vajrasādhu, Vajradharādi- Bodhisattvaparivārāya, tad yathā:</p>	<p>Terpujilah Bhagavat Śrī Akṣobhya, Tathāgata Arhat Samyaksambuddha, berkebijaksanaan laksana cermin, berwarna nila, bersikap vajraparyāṅka dengan bhūsparśanamudrā di singgasana gajah, di alam Abhiratavatī, yang bentuk garangnya disebut Yamarāja, pengendali semua makhluk yang liar, dikelilingi Vajrarāja, Vajrarāga, Vajrasādhu, Vajradhara, dan Bodhisattva lainnya. Demikianlah:</p>
<p>HŪM sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dānte dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathāgata Sarva Śvāsādhisthāna adhiṣṭhite svāhā.</p>	<p>HŪM sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dānte dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathāgata Sarva Śvāsādhisthāna adhiṣṭhite svāhā.</p>

<p>Namo Bhagavate Śrī Ratnasambhavāya, Tathāgatayārhatē, Samyaksambuddhāya, ākāśajñānāya, pītavarnāya, vajraparyāṅkapraṭiṣṭhānāya, varadamudrānibandhanāya, turaṅgasimhāsanasamsthītāya, Ratnavatīlokadhātu vyavasthitāya, simhavāhanāmakrodhāya, sarvasattvavaradapuṣṭikarāya, Vajratejo, Vajraketu, Vajrahāsa, Vajraratnādi Bodhisattvaparivāraya, tad yathā:</p>	<p>Terpujilah Bhagavat Śrī Ratnasambhava, Tathāgata Arhat Samyaksambuddha, berkebijaksanaan laksana angkasa, berwarna emas, bersikap vajraparyāṅka dengan varadamudrā di singgasana kuda, di alam Ratnavatī, yang bentuk bengisnya disebut Simhavāha, pemenuh harapan pemupuk kemakmuran semua makhluk, dikelilingi Vajratejo, Vajraketu, Vajrahāsa, Vajraratna, dan Bodhisattva lainnya. Demikianlah:</p>
<p>TRAM sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dānte dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathāgata Sarvaśvāsādhiṣṭhāna adhiṣṭhite svāhā.</p>	<p>TRAM sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dānte dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathāgata Sarvaśvāsādhiṣṭhāna adhiṣṭhite svāhā.</p>
<p>Namo Bhagavate Śrī Amitābhāya, Tathāgatayārhatē, Samyaksambuddhāya, pratyavekṣaṇajñānāya, raktavarnāya, vajraparyāṅkapraṭiṣṭhānāya, dhyānamudrānibandhanāya, mayūrasimhāsanasamsthītāya, Sukhāvatīlokadhātu vyavasthitāya, matthanānāmakrodhāya, sarvasattvānurāgaṇāya, Vajratikṣna, Vajrahetu, Vajrabhāsa, Vajradharmādi Bodhisattvaparivarāya; tad yathā:</p>	<p>Terpujilah Bhagavat Śrī Amitābha, Tathāgata Arhat Samyaksambuddha, berkebijaksanaan penuh perhatian, berwarna merah, bersikap vajraparyāṅka dengan dhyānamudrā di singgasana merak, di alam Sukhāvatī, yang bentuk bengisnya disebut Matthana, pemuas semua makhluk, dikitari Bodhisattva Vajratikṣna, Vajrahetu, Vajrabhāsa, Vajradharma, dll. Demikianlah:</p>
<p>HRĪḤ sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dānte dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathāgata Sarvaśvāsādhisthāna adhiṣṭhite svahā.</p>	<p>HRĪḤ sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dānte dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathāgata Sarvaśvāsādhisthāna adhiṣṭhite svahā.</p>

<p>Namo Bhagavate Śrī Amoghasiddhaye, Tathāgatāyārhate, Samyaksambuddhāya, kr̥tyānuṣṭhānjñānāya, viśvavarṇāya, vajraparyāṅkapraṭiṣṭhānāya, abhayamudrānibandhanāya, garuḍasimhāsanasmṭhitāya, Kusumitālokadhātu vyavasthitāya, vatsalanāmakrodhāya, sarvasattvābhayapradāya, Vajrarakṣa, Vajrayakṣa, Vajrasandhi, Vajrakarmādi Bodhisattvaparivārāya; tad yathā:</p>	<p>Terpujilah Bhagavat Śrī Amoghasiddha, Tathāgata Arhat, Samyaksambuddha, berkebijaksanaan dalam laku yang harus dilaksanakan, berwarna hijau, bersikap vajraparyāṅka dengan abhayamudrā, di singgasana garuḍa, di alam Kusumitā, yang bentuk garangnya disebut Vatsala, penganugerah ketakgentaran ke semua makhluk, dikelilingi Vajrarakṣa, Vajrayakṣa, Vajrasandhi, Vajrakarma, dan Bodhisattva lainnya. Demikianlah:</p>
<p>AḤ sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dante dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathāgata Sarvaśvāsādhiṣṭhāna adhiṣṭhite svāhā.</p>	<p>AḤ sūkṣme sūkṣme, śānte śānte, dante dānte, nirākule, yaśe yaśovati, teje tejovati, Sarva Tathāgata Sarvaśvāsādhiṣṭhāna adhiṣṭhite svāhā.</p>

6.3.4. Anuttarapūjā

<p>Ratnatrayaṃ me śaraṇaṃ sarvaṃ pratidiśāmy agham, anumode jagatpunyaṃ buddhabodhau dadhe manaḥ.</p>	<p>Aku berlindung kepada Ratnatraya; aku mengakui semua kebusukan; aku bersukacita atas kebajikan dunia; aku bertekad meraih pencerahan menjadi Buddha.</p>
<p>utpādayāmi varabodhicittaṃ nimantrayāmi bahu sarvasattvān, iṣṭāṃ cariṣye varabodhicārikāṃ buddho bhaveyaṃ jagato hitāya.</p>	<p>Aku bangkitkan bodhicitta terbaik; aku sedekah banyak ke semua makhluk; dalam laku penyucian aku buat pencerahan teristimewa; semoga aku menjadi Buddha demi kesejahteraan dunia.</p>

utpādayāmi paramaṃ bodhicittaṃ anuttaram, yathā traiyadhvakā nāthāḥ saṃbodhau kṛtaniścayāḥ.	Aku bangkitkan bodhicitta tertinggi tiada tara; bertekad meraih pencerahan sempurna layaknya Para Gusti Tiga Masa.
trividhāṃ śīlaśikṣāṃ ca kuśaladharmasaṅgraham, sattvārthakriyāśīlāṃ ca pratigrhṇāmy ahaṃ dṛḍham.	Aku teguh melaksanakan tiga lipat pelatihan susila; himpunan laku sehat; dan kesucilaan demi kesejahteraan makhluk hidup.
Buddhaṃ Dharman ca Saṅghan ca Triratnāgram anuttaram, adyāgreṇa grahiṣyāmi saṃvaram Buddhayogajam.	Mulai sekarang dengan menjunjung Buddha, Dharma, dan Sangha, pemuncak Triratna tiada tara; aku menggenggam kendali lahir dari yoga menjadi Buddha.
vajraṃ ghaṇṭān ca mudrān ca pratigrhṇāmi tattvataḥ, ācāryāt tān grahiṣyāmi mahāvajrakulocchaye.	Aku setulusnya menggenggam vajra, genta, dan mudra; aku menerimanya dari Guru di keluarga Mahāvajra.
caturdānaṃ pradāsyāmi satkṛtaṃ tu dine dine, mahāratnakule yoge samaye ca manorame.	Aku bersedekah empat lipat dana, memberi hormat setiap hari dalam yoga, berikrar, dan berbatin elok di keluarga Mahāratna.
saddharmaṃ pratigrhṇāmi bāhyaguhyā kriyānvitam, mahāpadmakule śuddhe mahābodhisamudbhava.	Aku menerima Saddharma berikut ritual luar dan rahasia waktu membangkitkan Mahābodhi di keluarga Mahāpadma suci.
saṃvaram sarvasaṃyuktaṃ pratigrhṇāmi tattvataḥ, pūjākarma yathāśaktyā mahākarmakulocchaye.	Aku setulusnya menerima sumpah berikut semua kaitannya serta ritual puja yang kusanggupi di keluarga Mahākarma.
utpādayāmi paramaṃ Bodhicittam anuttaram, grhītaṃ saṃvaram kṛtsnaṃ sarvasattvārthakāraṇam.	Aku bangkitkan bodhicitta tertinggi tiada tara sambil menggenggam semua sumpah demi kesejahteraan semua makhluk.
aṭṭhān tārayiṣyāmi amuktān mocayāmy aham, anāthān nāthayiṣyāmi sthāpayiṣyāmi nirvṛtau.	Aku seberangkan yang belum menyeberang; aku bebaskan yang belum bebas; aku lindungi yang tanpa perlindungan; aku tempatkan mereka di kebahagiaan tertinggi.

6.3.5. Bhadracarī

yāvata keci daśaddiśi loke sarvatryadhvagaṭā narasiṃhāḥ, tānahu vandami sarvi aśeṣāṃ kāyatu vāca manena prasannaḥ 1	1. Dengan tubuh, ucapan, dan batin, aku bersujud penuh keyakinan kepada semua Narasiṃha di sepuluh penjuru alam, di tiga masa, tanpa kecuali.
kṣetrarajopamakāyapramāṇaiḥ sarvajināna karomi praṇāmam, sarvajinābhimukhena manena bhadracarīpraṇidhānabalena 2	2. Berkat kekuatan Bhadracarīpraṇidhāna, dengan tubuh sebanyak butiran debu di tanah aku menghormat kepada semua Jina, dengan batin di hadapan semua Jina.
ekarajāgri rajopamabuddhāṃ buddhasūtāna niṣaṇṇaku madhye evamaśeṣata dharmatadhātum sarvādhimucyami pūrṇa jinebhiḥ 3	3. Buddha sebanyak butiran debu duduk di ujung sebutir debu di tengah para Buddhasuta, oleh karenanya aku yakin semua alam sejati tanpa kecuali penuh terisi para Jina.
teṣu ca akṣayavarṇasamudrān sarvasvarāṅgasamudrarutebhiḥ, sarvajināna guṇāṃ bhaṇamānastāṃ sugatāṃ stavamī ahu sarvām 4	4. Dengan samudra segenap nada bunyi di samudra bunyi abadi, aku memuji semua Sugata, memuliakan segala kebajikan para Jina.
puṣpavarebhi ca mālyavarebhir vādyavilepanachatravarebhiḥ, dīpavarebhi ca dhūpavarebhiḥ pūjana teṣu jināna karomi 5	5. Dengan tumpukan bunga terbaik, tumpukan karangan bunga terbaik, himpunan bahana musik terbaik, himpunan minyak wangi terbaik, tumpukan payung terbaik, himpunan pelita terbaik, himpunan dupa terbaik, aku persembahkan semua ini kepada para Jina.
vastravarebhi ca gandhavarebhiścūrṇapuṭebhi ca merusamebhiḥ, sarvaviśiṣṭaviyūhavarebhiḥ pūjana teṣu jināna karomi 6	6. Dengan tumpukan pakaian terbaik, himpunan wewangian terbaik, berlimpah bubuk dupa terbaik laksana Meru, seluruh untaian istimewa ini aku persembahkan kepada para Jina.

<p>yā ca anuttara pūja udārā tānadhimucyami sarvajinānām, bhadracarī adhimuktibalena vandami pūjayamī jina sarvām 7 </p>	<p>7. Yakin persembahan terbaik ini tiada tara untuk semua Jina, dengan kekuatan keyakinan pada Bhadracarī aku menghormat dan persembahkan kepada semua Jina.</p>
<p>yacca kṛtaṃ mayi pāpu bhaveyyā rāgatu dveṣatu mohavaśena, kāyatu vāca manena tathaiva taṃ pratideśayamī ahu sarvam 8 </p>	<p>8. Semua kesalahan yang kulakukan dengan tubuh, ucapan, dan batin, karena keserakahan, kedengkian, dan kebodohan, aku akui sepenuhnya.</p>
<p>yacca daśaddiśi puṇya jagasya śaikṣa aśaikṣapratyekajinānām, buddhasutānatha sarvajinānām taṃ anumodayamī ahu sarvam 9 </p>	<p>9. Aku ikut berbahagia atas segenap jasa dari semua makhluk, yang masih belajar dan yang tidak perlu belajar lagi, Pratyekajina, Buddhasutā, dan semua Jina di sepuluh penjuru.</p>
<p>ye ca daśaddiśi lokapradīpā bodhivibuddhya asaṅgataprāptāḥ, tānahu sarvi ādhyeṣami nāthāṃ cakru anuttaru vartanatāyai 10 </p>	<p>10. Yang telah meraih ke ketakmelekatan, setelah bangun tercerahkan adalah pelita dunia di sepuluh penjuru, aku memohon para Gusti ini berkenan memutar cakra tiada tara.</p>
<p>ye'pi ca nirvṛti darśitukāmāstānabhiyācami prāñjalibhūtaḥ, kṣetrarajopamakalpa sthiantu sarvajagasya hitāya sukhāya 11 </p>	<p>11. Kepada mereka yang berniat mewujudkan nirwana, dengan beranjali aku memohon agar mereka tetap tinggal di dunia selama berkalpa-kalpa sebanyak butiran debu di tanah guna kesejahteraan dan kebahagiaan semua makhluk.</p>
<p>vandanapūjanadeśanatāya modanādhyeṣaṇayācanatāya, yacca śubhaṃ mayi saṃcitu kiṃcidbodhayi nāmayamī ahu sarvam 12 </p>	<p>12. Kebaikan apa pun yang kuhimpun dari laku hormat, puja, mengakui kesalahan, ikut berbahagia, memohon mengajar, memohon tinggal, aku limpahkan segenap jasanya guna pencerahan.</p>

<p>sarvajinānanuśikṣayamāṇo bhadracarim̐ paripūrayamāṇaḥ, śīlacarim̐ vimalām̐ pariśuddhām̐ nityamakhaṇḍamacchidra careyam 17 P13</p>	<p>P13(17). Meneladani semua Jina, menyempurnakan Bhadracarī, semoga aku selalu mengamalkan laku susila, suci, bersih, tanpa cacat, tanpa cedera.</p>
<p>pūjita bhontu aṭṭaka buddhā ye ca dhriyanti daśaddiśi loke, ye ca anāgata te laghu bhontu pūrṇamanoratha bodhivibuddhāḥ 13 P14</p>	<p>P14(13). Semoga semua Buddha masa silam dihormati, juga yang kini ada di sepuluh penjuru alam, dan yang akan datang, semoga mereka nyaman, terpenuhi cita-citanya, dan tercerahkan.</p>
<p>yāvat keci daśaddiśi kṣetrāste pariśuddha bhavantu udārāḥ, bodhidrumendragatebhi jinebhirbuddhasutebhi ca bhontu prapūrṇāḥ 14 P15</p>	<p>P15(14). Semoga semua kawasan di sepuluh penjuru suci dan agung, semoga semua terisi para Jina dan Buddhasuta yang pergi duduk di bawah raja pohon Bodhi.</p>
<p>yāvat keci daśaddiśi sattvāste sukhitāḥ sada bhontu arogāḥ, sarvajagasya ca dhārmiku artho bhontu pradakṣiṇu ṛdhyatu āśā 15 P16</p>	<p>P16(15). Semoga semua makhluk di sepuluh penjuru selalu berbahagia dan sehat, semoga semua makhluk berbudi, sejahtera, terampil, dan harapannya terkabul.</p>
<p>bodhicarim̐ ca ahaṃ caramāṇo bhavi jātismaru sarvagatīṣu, sarvasu jātiṣu cyutyupapattī pravrajito ahu nityu bhavyeyā 16 P17</p>	<p>P17(16). Senantiasa mempraktikkan Bodhicari di kehidupan mana pun aku terlahir, semoga aku ingat kehidupan lampau, setelah meninggal dan terlahir dalam segala bentuk kehidupan, semoga aku selalu menempuh kehidupan sebagai pertapa.</p>
<p>devarutebhi ca nāgarutebhiryak ṣakumbhāṇḍamanuṣyarutebhiḥ, yāni ca sarvajagasya rutāni teṣu ruteṣvahu deśayi dharmam̐ 18 </p>	<p>18. Aku akan memabarkan Dharma dengan bahasa para dewa, nāga, yakṣa, kumbhāṇḍa, dan manusia, dan segala bahasa makhluk di mana pun dengan bahasa di situ.</p>

<p>peśalu pāramitāsvabhiyukto bodhiyi cittu ma jātu vimuhye, ye'pi ca pāpaka āvaranīyāsteṣu parikṣayu bhotu aśeṣam 19 </p>	<p>19. Semoga batin yang berlatih pāramitā istimewa menuju pencerahan tidak bingung, semoga semua penghalang jahat di situ hilang.</p>
<p>karmatu kleśatu mārapathāto lokatgaṭiṣu vimuktu careyam, padma yathā salilena aliptaḥ sūrya śaśī gaganeva asaktaḥ 20 </p>	<p>20. Semoga dalam kegiatan duniawi aku bebas dari karma, noda batin, dan jalan Māra; laksana teratai tak terjamah air, laksana matahari dan rembulan tak terpaku di langit.</p>
<p>sarvi apāyadukhām praśamanto sarvajagat sukhi sthāpayamānaḥ, sarvajagasya hitāya careyaṃ yāvata kṣetrapathā diśatāsu 21 </p>	<p>21. Memadamkan semua derita di kawasan jahat dan membuat semua makhluk berbahagia, aku akan berbuat demi kesejahteraan semua makhluk sejauh ada tanah dan jalan di sepuluh penjuru.</p>
<p>sattvacariṃ anuvartayamāno bodhicariṃ paripurayamānaḥ, bhadracariṃ ca prabhāvayamānaḥ sarvi anāgatakalpa careyam 22 </p>	<p>22. Selaras laku semua makhluk, menyempurnakan Bodhicari, meningkatkan Bhadracarī, aku akan berlaku selama kalpa-kalpa mendatang.</p>
<p>ye ca sabhāgata mama caryāye tebhi samāgamu nityu bhavyeṃyā, kāyatu vācatu cetanato vā ekacari prañidhāna careyam 23 </p>	<p>23. Semoga aku selalu bersama mereka yang hadir dalam pelatihanku; dan semoga aku dengan tubuh, ucapan, dan batin berlatih kesatuan laku dan tekad.</p>
<p>ye'pi ca mitrā mama hitakāmā bhadracarīya nidarśayitāraḥ, tebhi samāgamu nityu bhavyeṃyā tāṃśca ahaṃ na virāgayi jātu 24 </p>	<p>24. Semoga aku selalu bersama sahabat-sahabat bajik yang mengharapkan aku sejahtera dengan mengajarkan Bhadracarī, dan takkan pernah acuh tak acuh terhadap mereka.</p>
<p>saṃmukha nityamaḥ jina paśye buddhasutebhi ca parivṛtu nāthān, teṣu ca pūja kareya udārāṃ sarvi anāgatakalpamakhinnaḥ 25 </p>	<p>25. Semoga aku selalu dapat berhadapan melihat para Jina, Hyañ Gusti dikelilingi oleh para Buddhasuta, semoga aku bisa memberi persembahan terbaik bagi mereka tanpa lelah dalam semua kalpa mendatang.</p>

dhārayamāṇu jināna saddharmam bodhicarim paridīpayamānaḥ, bhadracarim ca viśodhayamānaḥ sarvi anāgatakalpa careyam 26	26. Menggenggam Saddharma para Jina, mengobarkan Bodhicari, dan menyucikan Bhadracarī, aku akan terus berlatih dalam semua kalpa mendatang.
sarvabhveṣu ca saṃsaramānaḥ puṇyatu jñānatu akṣayaprāptaḥ, prajñauṇyāsamādhivimokṣaiḥ sarvaguṇairbhavi akṣayakoṣaḥ 27	27. Setelah bertumimbal lahir di segala jenis kehidupan aku meraih keabadian berkat jasa dan kebijaksanaan; semoga aku menjadi gudang abadi berisi kebijaksanaan, upaya, semadi, vimokṣa, dan segala kebajikan.
ekarajāgri rajopamakṣetrām tatra ca kṣetri acintiya buddhān, buddhasutāna niṣaṇṇaku madhye paśyīya bodhicarim caramānaḥ 28	28. Sambil mempraktikkan Bodhicari, semoga aku dapat melihat tak terbilang banyaknya Buddha beserta Buddhasutā di sekitarnya di banyak kawasan sebanyak butiran debu di ujung sebutir debu.
evamaśeṣata sarvadiśāsu vālapatheṣu triyadhvapramānān, buddhasamudr'atha kṣetrasamudrāmotari cārikakalpasamudrān 29	29. Begitu pun, di semua penjuru tanpa kecuali, di jalan setipis rambut di tiga masa, terdapat samudra Buddha, samudra kawasan, samudra kalpa laku, semoga aku bisa menembus semua ini.
ekasvarāṅgasamudrarutebhiḥ sarvajināna svarāṅgaviśuddhim, sarvajagasya yathāśayaghoṣām buddhasarasvatimotari nityam 30	30. Semoga aku selalu bisa menembus satu suara berisi samudra nada, suara suci yang diucapkan semua Jina, suara sesuai idaman semua makhluk, yang adalah keluwesan Buddha.
teṣu ca akṣayaghoṣaruteṣu sarvatriyadhvatāna jinānām, cakranayam parivartayamāno buddhibalena aham praviśeyam 31	31. Berkat kekuatan budi semoga aku bisa masuk ke dalam bunyi bahana abadi dan suara Jina di tiga masa memutar asas pemandu cakra.

<p>ekakṣaṇena anāgata sarvām kalpapraveśa ahaṃ praviśeyam, ye’pi ca kalpa triyadhvapramāṇāstām kṣaṇakoṭipraviṣṭa careyam 32 </p>	<p>32. Semoga aku bisa masuk ke semua kalpa mendatang dalam sesaat; dan di akhir saat itu semoga aku bisa berlatih dalam semua kalpa di tiga masa.</p>
<p>ye ca triyadhvagatā naraśimhāstānahu paśyīya ekakṣaṇena, teṣu ca gocarimotari nityam māyagatena vimokṣabalena 33 </p>	<p>33. Semoga aku bisa melihat semua Narasiṃha sepanjang tiga masa dalam sekejap, dan di situ semoga aku dengan kemukjizatan selalu bisa menembus kawasan mereka berkat kekuatan vimokṣa.</p>
<p>ye ca triyadhvasukṣetravīyūhāstāna bhīnirhari ekarajāgre, evamaśeṣata sarvadiśāsu otari kṣetravīyūha jinānām 34 </p>	<p>34. Semoga aku bisa mewujudkan untaian kawasan istimewa di ujung sebutir debu sepanjang tiga masa; begitu pun semoga aku bisa menembus semua untaian kawasan Jina di sepuluh penjuru tanpa kecuali.</p>
<p>ye ca anāgata lokapradīpāsteṣu vibudhyana cakrapravṛttim, nirvṛtidarśananīṣṭha praśāntim sarvi ahaṃ upasaṃkrami nāthān 35 </p>	<p>35. Semoga aku bisa menghampiri Hyañ Gusti, para pelita dunia mendatang yang ketika tercerahkan akan memutar cakra dan memperlihatkan nirwana dalam ketenangan mutlak.</p>
<p>ṛddhibalena samantajavena yānabalena samantamukhena, caryabalena samantaḡuṇena maitrabalena samantagatena 36 </p>	<p>36. Berkat kesaktian batin mampu bergerak cepat ke segala arah, berkat kekuatan wahana mampu bermuka semesta, berkat kekuatan laku mampu memiliki segala kebajikan, berkat kekuatan cinta kasih mampu pergi ke segala arah,</p>
<p>puṇyabalena samantaśubhena jñānabalena asaṅgatena, prajñāupāyasamādhībalena bodhibalaṃ samudānaya mānaḡ 37 </p>	<p>37. Berkat kekuatan jasa menjadi baik secara semesta, berkat kekuatan pengetahuan menjadi tak melekat, berkat kekuatan kebijaksanaan, upaya, dan semadi aku mengumpulkan kekuatan pencerahan.</p>

karmabalaṃ pariśodhayamānaḥ kleśabalaṃ parimardayamānaḥ, mārabalaṃ abalaṃkaramānaḥ pūrayi bhadracarībala sarvān 38	38. Menyucikan kekuatan karma, memusnahkan kekuatan noda batin, melucuti kekuatan Māra, semoga aku bisa menyempurnakan semua kekuatan Bhadracarī.
kṣetrasamudra viśodhayamānaḥ sattvasamudra vimocayamānaḥ, dharmasamudra vipaśyayamāno jñānasamudra vigāhayamānaḥ 39	39. Menyucikan samudra tanah, membebaskan samudra makhluk-makhluk, memandang secara terang samudra dharma, menyelam ke dalam samudra pengetahuan,
caryasamudra viśodhayamānaḥ praṇidhisamudra prapūrayamānaḥ, buddhasamudra prapūjayamānaḥ kalpasamudra careyamakhinnaḥ 40	40. Menyucikan samudra laku, menyempurnakan samudra tekad, memuja samudra Buddha, semoga aku bisa berlatih tanpa lelah selama samudra kalpa.
ye ca triyadhvagaṭāna jinānāṃ bodhicaripraṇidhānaviśeṣāḥ, tānahu pūrayi sarvi aśeṣāṃ bhadracarīya vibudhyiya bodhim 41	41. Kepada para Jina di tiga masa dengan Bodhicaripraṇidhāna istimewa, semoga aku memenuhi Bhadracarī tanpa kecuali dan bangun tercerahkan.
jyeṣṭhaku yaḥ sutu sarvajinānāṃ yasya ca nāma samantatabhadraḥ, tasya vidusya sabhāgarīye nāmayamī kuśalaṃ imu sarvam 42	42. Kepada mereka yang melaksanakan laku yang sama dengan putra tertua semua Jina bernama Samantabhadra yang bijak ini, aku persembahkan semua kebajikan.
kāyatu vāca manasya viśuddhiścaryaviśuddhyatha kṣetraviśuddhiḥ, yādṛśa nāmana bhadra vidusya tādṛśa bhotu samaṃ mama tena 43	43. Kesucian tubuh, ucapan, dan batin, kesucian laku, dan kesucian kawasan dari yang bernama Bhadra yang bijak: begitulah, aku berniat menjadi sama dengannya.
bhadracarīya samantaśubhāye mañjuśiripraṇidhāna careyam, sarvi anāgata kalpamakhinnaḥ pūrayi tāṃ kriya sarvi aśeṣāṃ 44	44. Semoga aku bisa sepenuhnya suci dalam Bhadracarī dan melaksanakan tekad Mañjuśrī tanpa lelah sepanjang kalpa mendatang dan menyempurnakan semua perbuatan tanpa kecuali.

<p>no ca pramāṇu bhaveyya carīye no ca pramāṇu bhaveyya guṇānām, apramāṇu cariyāya sthīhitvā jānaya sarvi vikurvitu teṣām 45 </p>	<p>45. Semoga lakuku tak terukur, kebajikanku tak terukur, setelah mapan dalam laku tak terukur, semoga aku menguasai semua kemukjizatan.</p>
<p>mañjuśīrī yatha jānati sūraḥ so ca samantatabhadra tathaiva, teṣu ahaṃ anuśikṣayamāṇo nāmayaṃ kuśalaṃ imu sarvam 55 P46</p>	<p>46. Mañjuśrī, yang pahlawan, tahu, demikian juga Samantabhadra, dengan meneladani mereka aku persembahkan semua kebajikan ini kepada semua.</p>
<p>sarvatriyadhvagatebhi jinebhiryā pariṇāmana varṇita agrā, tāya ahaṃ kuśalaṃ imu sarvaṃ nāmayaṃ varabhadracarīye 56 P47</p>	<p>47. Melimpahkan jasa dipuji sebagai yang terbaik oleh semua Jina di tiga masa, aku abdikan semua kebajikan bagi Bhadracarī teristimewa.</p>
<p>kālakriyāṃ ca ahaṃ karamāṇo āvaraṇān vinivartiya sarvān, saṃmukha paśyīya taṃ amitābhaṃ taṃ ca sukhāvatikṣetra vrajeyam 57 P48</p>	<p>48. Ketika aku mencapai ajal, semoga semua halangan sirna, semoga aku berhadapan melihat Amitābha dan terlahir di Sukhāvātī.</p>
<p>tatra gatasya imi praṇidhānā āmukhi sarvi bhaveyyu samagrāḥ, tāṃśca ahaṃ paripūrya aśeṣāṃ sattvahitaṃ kari yāvata loke 58 P49</p>	<p>49. Setelah terlahir di sana, semoga semua tekad ini hadir lengkap di hadapanku; dan semoga aku bisa menyempurnakannya tanpa kecuali demi kesejahteraan semua makhluk di dunia.</p>
<p>tahi jinamaṇḍali śobhani ramye padmavare rucire upapannaḥ, vyākaraṇaṃ ahu tatra labheyā saṃmukhato amitābhajinasya 59 P50</p>	<p>50. Semoga aku terlahir di teratai indah istimewa di maṇḍala para Jina yang cerah dan cemerlang, dan memperoleh nubuat di situ di hadapan Jina Amitābha.</p>
<p>vyākaraṇaṃ pratilabhya ta tasmīṃ nirmitakoṭīśatebhiranekaiḥ, sattvahitāni bahūnyahu kuryāṃ dikṣu daśasvapi buddhibalena 60 P51</p>	<p>51. Setelah memperoleh nubuat, aku dengan kekuatan budi akan menjelma ke berjuta-juta bentuk untuk menyejahterakan semua makhluk di sepuluh penjuru.</p>

<p>yāvata niṣṭha nabhasya bhaveyyā sattva aśeṣata niṣṭha tathaiva, karmatu kleśatu yāvata niṣṭhā tāvatanīṣṭha mama praṇīdhānam 46 P52</p>	<p>52. Sejauh batas angkasa, sejauh batas keberadaan seluruh makhluk, sejauh batas keberadaan karma dan noda batin, sejauh itu pula batas tekadku.</p>
<p>ye ca daśaddīsi kṣetra anantā ratnālamkṛtu kurya jinānām, divya ca mānuṣa saukhyaviśiṣṭām kṣetrarajopama kalpa dadeyam 47 P53</p>	<p>53. Perkenankan aku mempersembahkan kepada para Jina kawasan tak terbatas terhias ratna di sepuluh penjuru, perkenankan pula aku mempersembahkan kebahagiaan istimewa kepada para dewa dan manusia selama berkalpa-kalpa sebanyak butiran debu di tanah.</p>
<p>yaśca imaṃ pariṇāmanarājaṃ śrutva sakṛjjanayedadhimuktim, bodhivarāmanuprārthayamāno agru viśiṣṭa bhavedimu puṇyam 48 P54</p>	<p>54. Setelah sekali mendengar raja pelimpahan jasa ini, lalu keyakinan tumbuh pada pencari pencerahan agung, jasa yang diperolehnya akan menjadi terluhur dan teristimewa.</p>
<p>varjita tena bhavanti apāyā varjita tena bhavanti kumitrāḥ, kṣipru sa paśyati taṃ amitābhaṃ yasy'imu bhadracarīpraṇīdhānam 49 P55</p>	<p>55. Pengamal Bhadracarīpraṇīdhāna akan terhindar dari jalan busuk maupun teman jahat dan dalam sekejap akan melihat Amitābha.</p>
<p>lābha sulabdha sujīvitu teṣāṃ svāgata te imu mānuṣa janma, yādrśa so hi samantatabhadraste'pi tathā nacireṇa bhavanti 50 P56</p>	<p>56. Mudah mendapat manfaat, hidup bahagia, disambut bila terlahir di antara manusia, mereka segera menjadi seperti Samantabhadra.</p>
<p>pāpaka pañca anantariyaṇi yena ajñānavaśena kṛtāni, so imu bhadracariṃ bhaṇamānaḥ kṣipru parikṣayu bhoti aśeṣam 51 P57</p>	<p>57. Siapa pun yang oleh karena kebodohnya telah melakukan lima perbuatan salah yang berat, kebusukannya akan terhapus lengkap dalam sekejap setelah mengikrarkan Bhadracarī ini.</p>

<p>jñānātu rūpatu lakṣaṇataśca varṇatu gotratu bhotirupetaḥ, tīrthikamāragañebhiradhṛṣyaḥ pūjjitu bhoti sa sarvatriloke 52 P58</p>	<p>58. Terberkahi kebijaksanaan, kecantikan, dan pertanda agung, terlahir di keluarga mulia dan agung; ia takkan luluh oleh kelompok sesat dan Māra, akan disembah di semua tiga alam.</p>
<p>kṣipru sa gacchati bodhidrumendraṃ gatva niṣīdati sattvahiṭāya, budhyati bodhi pravartayi cakram dharṣayi māru sasainyaku sarvam 53 P59</p>	<p>59. Ia akan segera pergi ke bawah raja pohon Bodhi, setelahnya ia duduk di sana menghancurkan Māra berikut balatentaranya, bangun tercerahkan, dan memutar cakra demi kesejahteraan semua makhluk.</p>
<p>yo imu bhadracarīpraṇidhānaṃ dhārayi vācayi deśayito vā, buddha vijānati yo'tra vipāko bodhi viśiṣṭa ma kāṅkṣa janetha 54 P60</p>	<p>60. Siapa pun menggenggam, mendaras, atau mengajarkan Bhadracarīpraṇidhāna ini, Buddha tahu kapan laku spiritual ini berbuah, jangan meragukan pencapaian pencerahan istimewa ini.</p>
<p>bhadracarīpraṇidhāna paṭhitvā yatkuśalaṃ mayi saṃcitu kiṃcit, ekakṣaṇena samṛdhyatu sarvaṃ tena jagasya śubhaṃ praṇidhānaṃ 61 </p>	<p>61. Berkat kebajikan apapun yang aku kumpulkan setelah mendaras Bhadracarīpraṇidhāna ini, semoga semua tekad suci dari dunia terpenuhi seketika.</p>
<p>bhadracarīṃ pariṇāmya yadāptaṃ puṇyamanantamatīva viśiṣṭaṃ, tena jagadvyasaughanimagnaṃ yātvamitābhapurīṃ varameva 62 </p>	<p>62. Berkat jasa tanpa batas dan istimewa yang diperoleh dari ketulusan melaksanakan Bhadracarī, semoga makhluk dari dunia yang terbenam banjir nafsu jahat segera masuk ke kota teristimewa Amitābha.</p>

Gambar

Gambar 1. Cuplikan Peta Jawa buatan du Bois tahun 1811



Sumber: Zandvliet 1991:96.

Gambar 2. Prasasti Kayumwungan



Sumber: Foto oleh Ir. Bruriadi Kusuma

Gambar 3. Potret Udara Borobudur



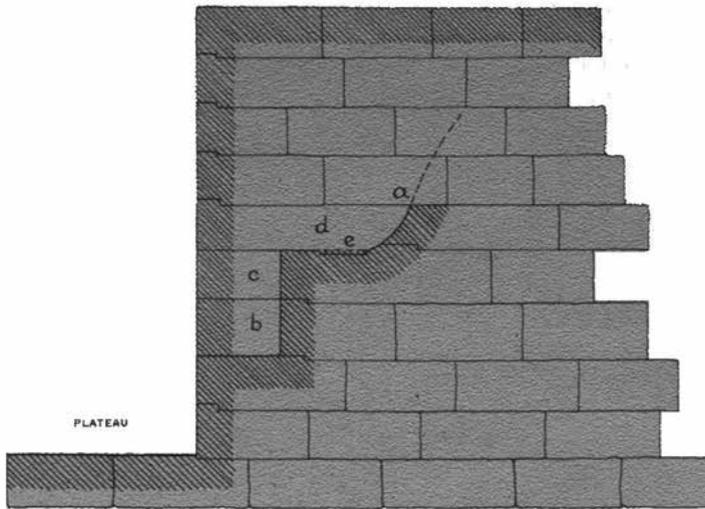
Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 4. Lapik Teratai Tertutup



Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 5. Diagram Lapik Teratai Tertutup

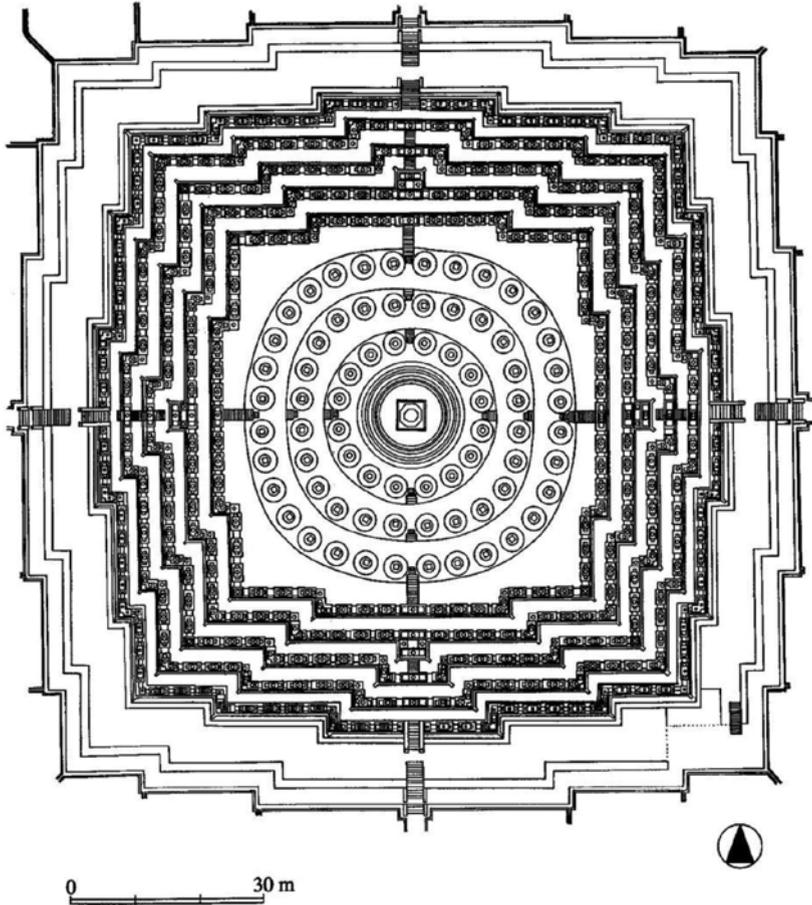


a. DOORSNEDE OVER DEN MUUR VAN HET EERSTE STŪPA-TERRAS
MET HET BEGIN VAN EEN AANVANKELIJK VOORGENOMEN PRO-
FILEERING IN HET INWENDIGE, 1 : 20

WALL OF THE FIRST STUPA TERRACE WITH RUDIMENTS OF
INITIALLY PLANNED MOULDINGS. SECTION. 1 : 20

Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 6. Denah Horizontal Borobudur



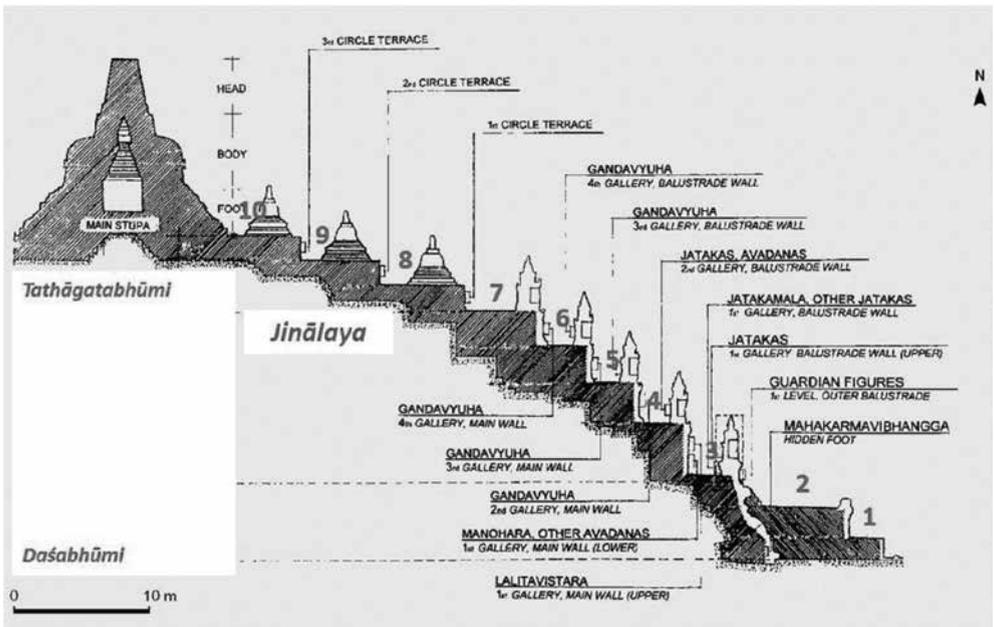
Sumber: Chihara (1996:114)

Gambar 7. Potret Kaki Tertutup yang Dibuka



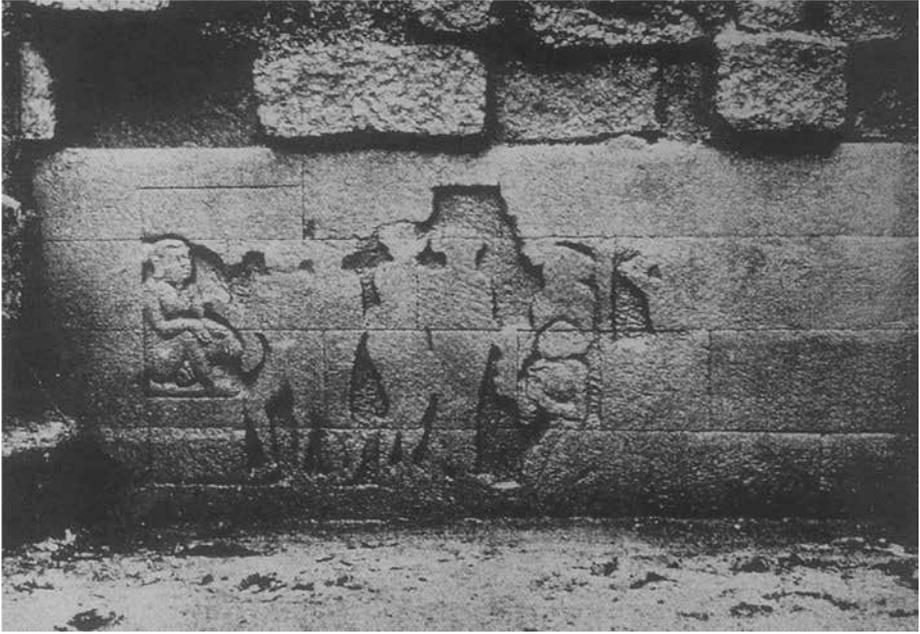
Sumber: Chihara (1996:91)

Gambar 8. Diagram Daśabhūmi



Sumber: UNESCO 2005

Gambar 9. Relief Tak Selesai



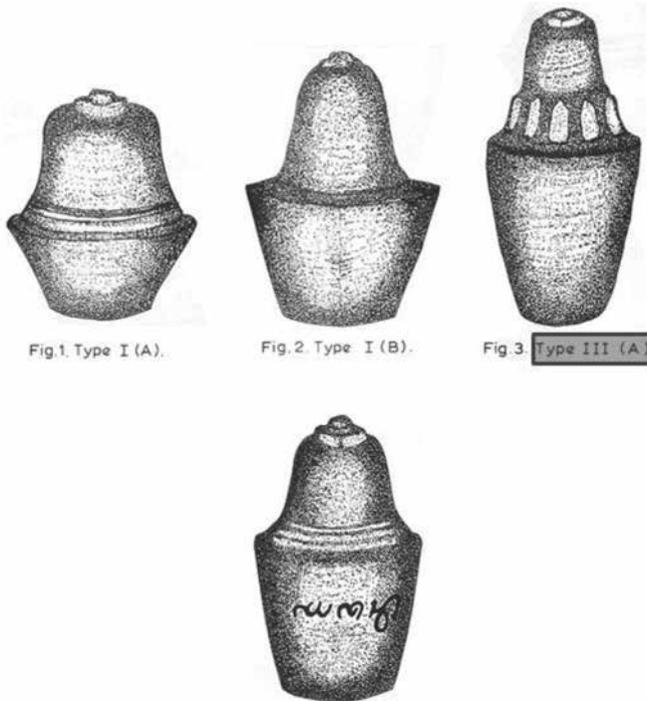
Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 10. Relief Dirusak



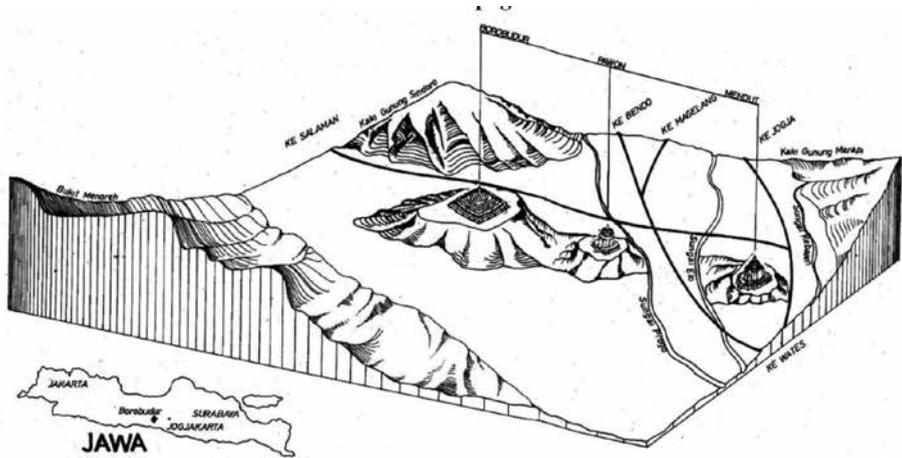
Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 11. Diagram *Stūpika*



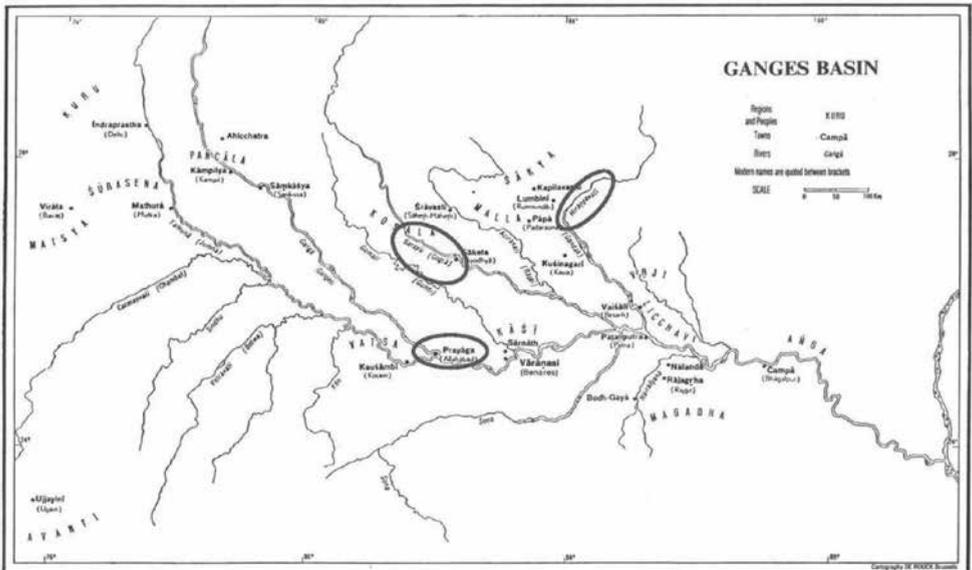
Sumber UNESCO 2005.

Gambar 12. Ilustrasi Topografi Borobudur



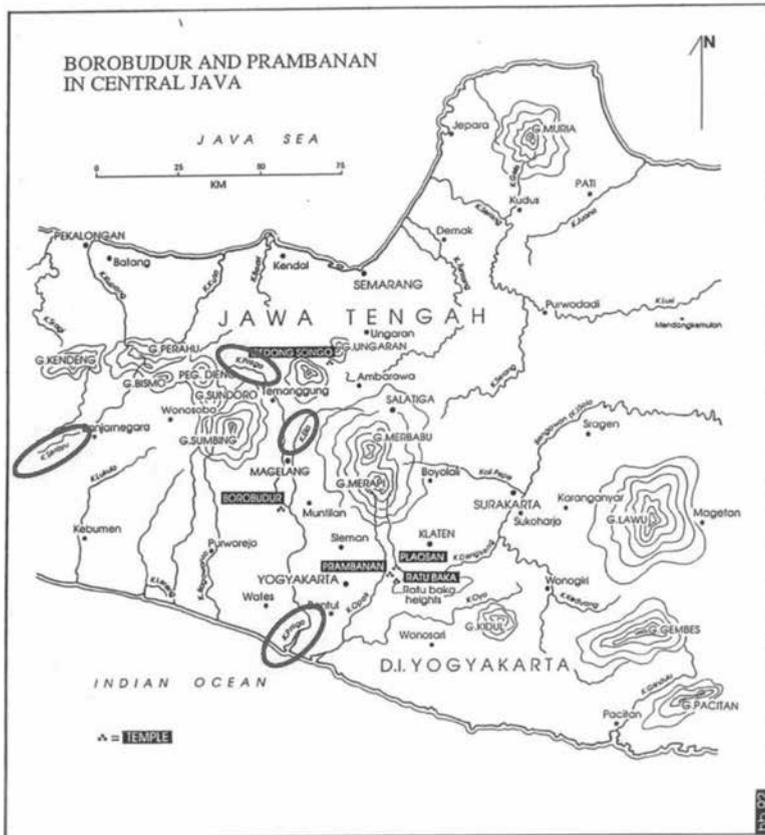
Sumber: Santiko di Badil dan Rangkuti (1989):12-13.

Gambar 13. Sungai-Sungai di Lembah Gangga

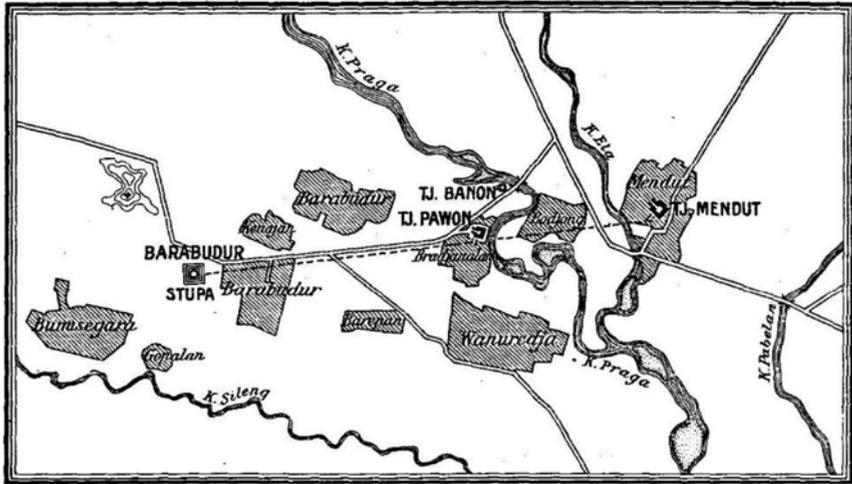


Sumber: Lamotte (1988)

Gambar 14. Sungai-Sungai di Jawa Tengah



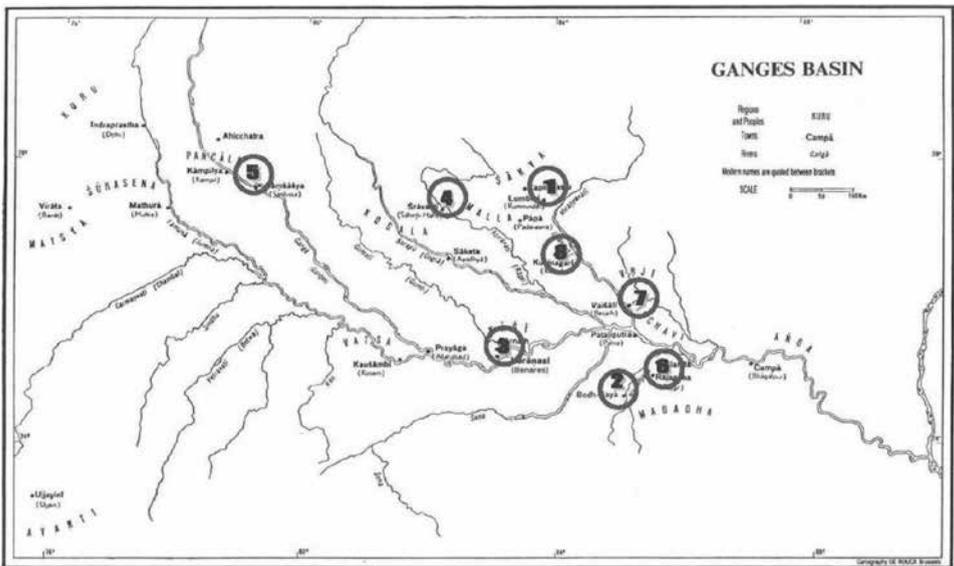
Gambar 15. Sungai-Sungai dekat Borobudur



Schaal van 2000 M.
1000 750 500 250 0 1000 M.
Onderlinge ligging van Barabudur, Tjandi Pawon en Mendut

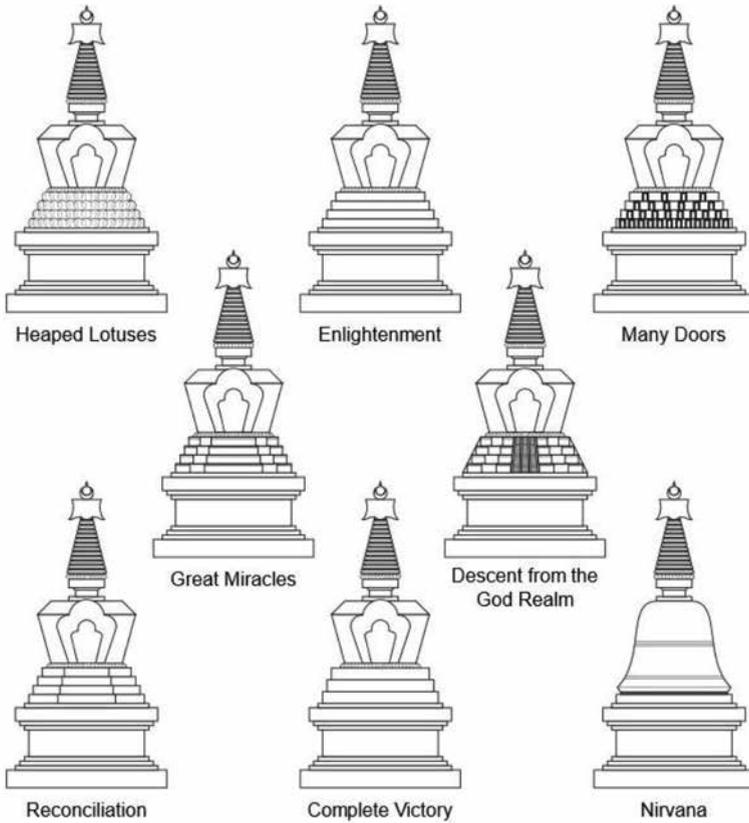
Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 16. Delapan Caitya Agung di Lembah Gangga



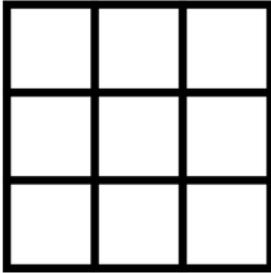
Sumber: Lamotte (1988)

Gambar 17. Delapan Candi Agung

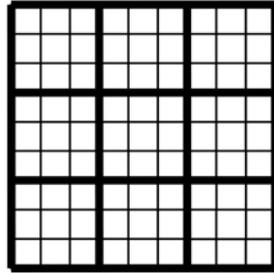


Sumber: Beer (1999)

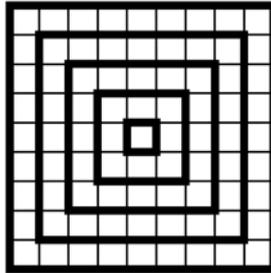
Gambar 18. Kisi 3 x 3; Pelapisan Kisi 9 x 9; dan Denah Vajradhātumaṇḍala



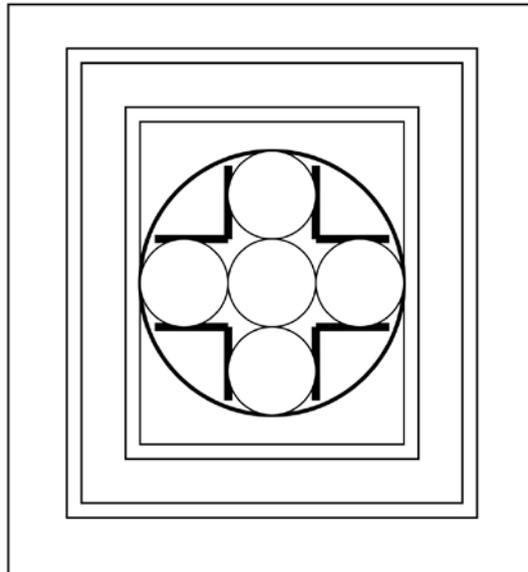
Kisi 3x3



Kisi 9x9



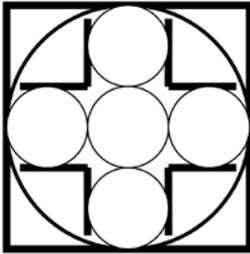
Pelapisan kisi



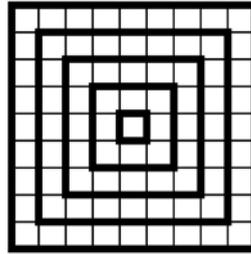
Tataletak vajradhātumaṇḍala

Gambar 19. Transformasi Vajradhātu dan Garbhadhātu

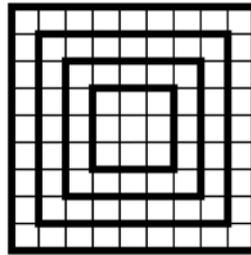
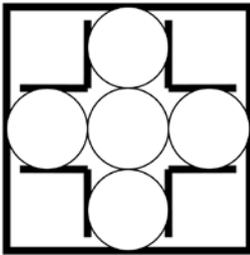
tataletak *vajradhātu*



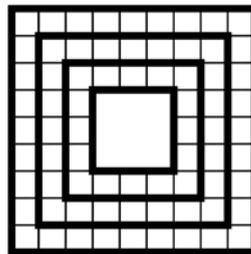
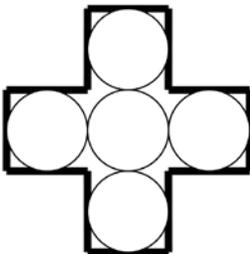
tataletak *garbhadhātu*



1



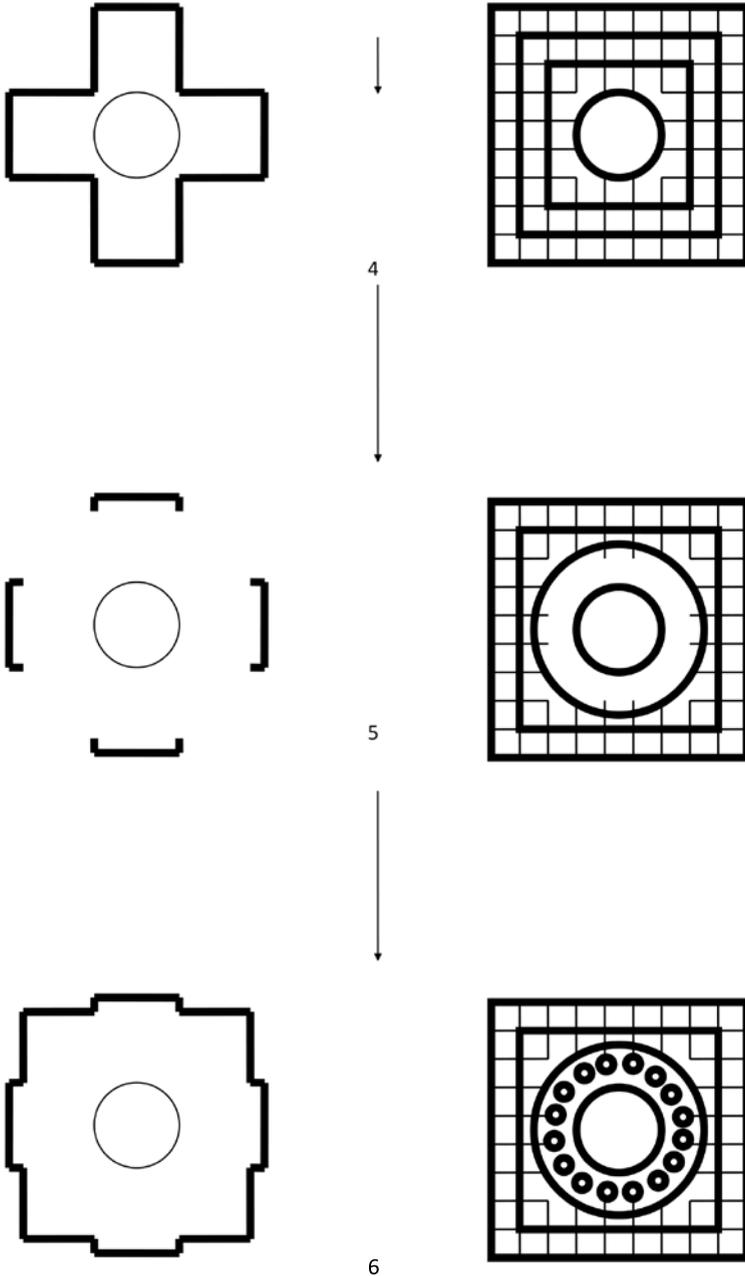
2



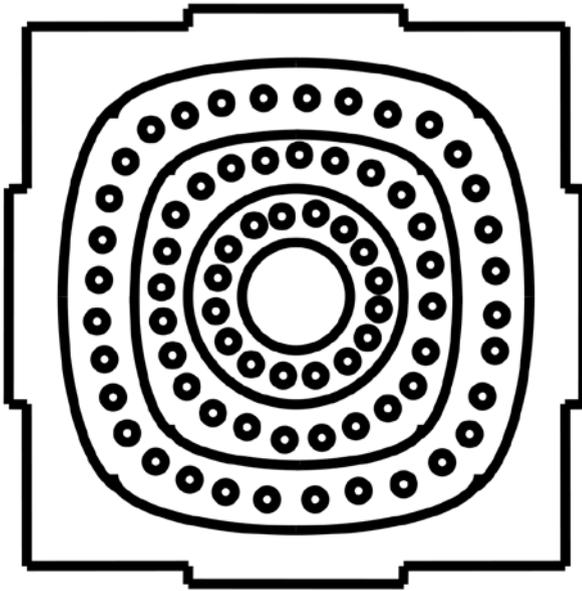
3



**Gambar 20. Transformasi Vajradhātu dan Garbhadhātu
(lanjutan)**



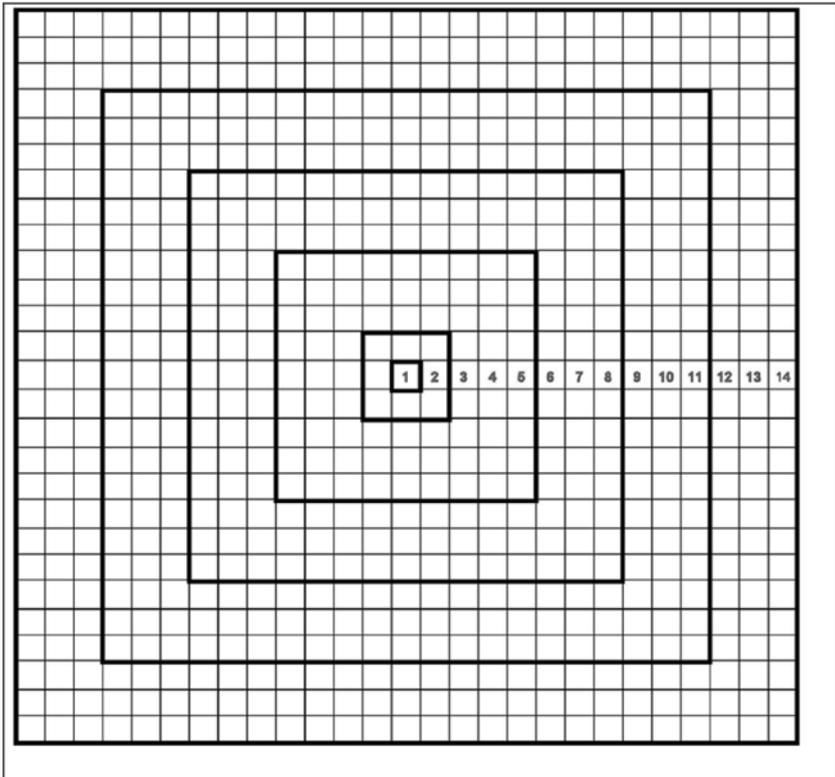
**Gambar 21. Transformasi Vajradhātu dan Garbhadhātu
(lanjutan)**



**Tataletak
gubahan
yang tampak di
Borobudur.**

Transformasi tataletak *maṇḍala* (lanjutan)

Gambar 22. Kisi 27×27 diterapkan ke Borobudur

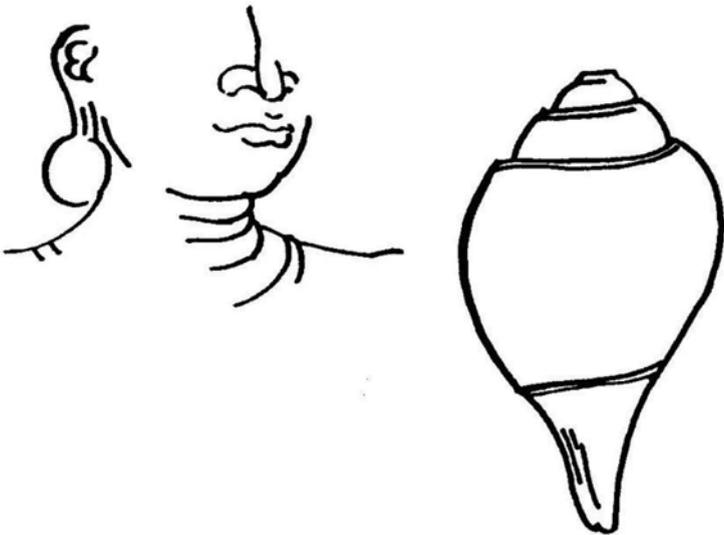


Gambar 23. Relief Lalitavistara – *kūṭāgāra*



Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 24. Kambugrīva dan Keong



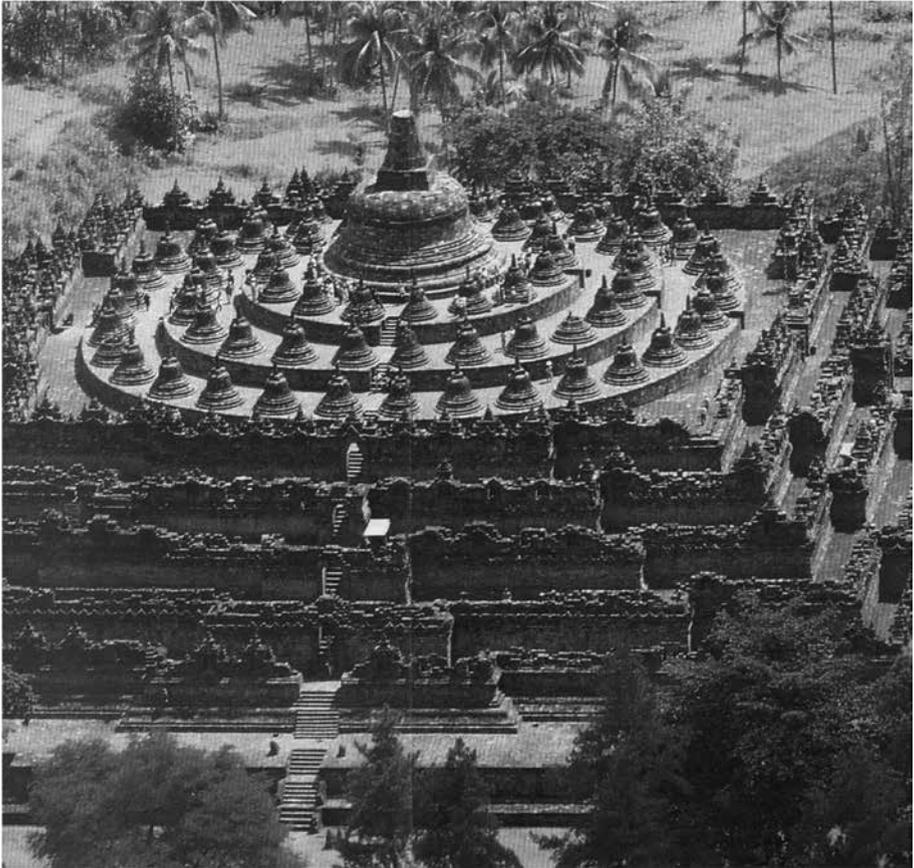
Sumber: Tagore (1961)

Gambar 25. Kambugrīva pada arca Buddha Borobudur



Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 26. Teras Melingkar di puncak Borobudur



Gambar 27. Karangan Buddha



Sumber: Nou and Frédéric (c1996)

**Gambar 28. Tabel Watanabe untuk Korelasi versi-versi
Bhadracarī**

Nördliche Fassung	Südliche Fassung	Orissa- Fassung	Khotan- Fassung
Sanakrithand- schriften aus Nepal und tibetischer Sanskritdruck	Sanakrithand- schriften aus Japan und Amoghavaj- ra's chinesische Übersetzung	Prājña's chinesische Übersetzung	Buddhabhadra's chinesische Übersetzung
1—4	1—4	1—4	1—4
5	5 ^a , 6 ^b	5 ^a , 6 ^b	—
6 [*])	6 ^a , 5 ^b	6 ^a , 5 ^b	6
7	7	7	5
8—12	8—12	8—12	7—11
13	13 ^b , 14 ^a	13 ^b , 14 ^a	12
—	—	14 ^b	—
14	14 ^b , 15 ^a	15	13
15	15 ^b , 16 ^a	16	14
16 ^a	16 ^b	17 ^a	15 ^a
16 ^γ	17 ^α	—	—
16 ^δ	17 ^β	} = 17 ^b	—
17 ^a	17 ^b		—
17 ^b	13 ^a	13 ^a	—
18.19 ^a	18.19 ^a	18.19 ^a	—
19 ^b —43	19 ^b —43	19 ^b —43	15 ^b —39
44	44	44	44
45	45	45	—
46—54	46—54	52—60	—
55—58	55—58	46—49	40—43
59 f.	59 f.	50 f.	—
61 f.**)	61 f.	61 f.	—

^{*}) Hinter dieser Strophe in C drei Zusatzstrophen 6¹, 6², 6³; von diesen 6¹ auch in P.

^{**}) In C vertauscht: 62. 61.

Gambar 29. Tabel Bosch untuk Korelasi versi-versi Bhadracarī

VERGELIJKEND OVERZICHT VAN DE VOLGORDE DER STROPHEN IN DE VERSCHILLENDE BHADRACARI-REDACTIES²⁰⁾.

Noordel. red.	Zuid. red.	Orissa red.	Khotan red.	Baraboeoer red.
Nep. hss. en Tibet. druk	Jap. Skr. hss. en Amoghavajra's Chin. vert.	Prajna's Chin. vert.	Buddhabhadra's Chin. vert.	
1—4	1—4	1—4	1—4	1—4
5	5a, 6b	5a, 6b	—	5a, 6b
6	6a, 5b	6a, 5b	6	6a, 5b
7	7	7	5	7
8—12	8—12	8—12	7—11	8—12
13	13b, 14a	13b, 14a	12b, 14a	13
—	—	14b	—	—
14	14b, 15a	15	13	14
15	15b, 16a	16	14	15
16a	16b	17a	15a	17a
16 ₃	17 ₁	—	—	17b
16 ₄	17 ₂	—	—	—
17a	17b	17b	—	16a
17b	13a	13a	—	16b
18, 19a	18a, 19a	18a, 19a	—	18a, 19a
19b—43	19b—43	19b—43	15b—39	19b—43
44	44	44	44	44
45	45	45	—	45
46—47	46—47	46—47	—	46—47
48—54	48—54	54—60	—	—
55—58	55—58	46—49	40—43	—
59—60	59—60	50—51	—	—
61—62	61—62	61—62	—	—

²⁰⁾ De vier eerste kolommen volgens WATANABE, p. 22.

Gambar 30. *Stūpa* Berterawang dan *Stūpa* Induk Berpayung



Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 31. Pecahan Batu Roda dan Payung



Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Gambar 32. Ādi Buddha



Sumber: Krom and van Erp (1920-1931)

Tabel

Tabel 1. Kronologi Kegiatan Cornelius, Raffles, dan Horsfield.

Tahun	Bulan	Hari	Peristiwa
1807			Cornelius membuat deskripsi tentang Candi Sewu.
1812	Januari	4	Cornelius menjadi Surveyor Sipil dan Inspektur Bangunan di Semarang.
	Februari	13	Cornelius juga bertanggung jawab atas barak di Salatiga.
		18	Cornelius menulis surat kepada Raffles: “Saya bersama-sama dengan petugas yang dipekerjakan akhir-akhir ini (yang membuat saya merasa beruntung bekerja bersama mereka sesuai dengan keinginan Yang Mulia) sedang sibuk menyusun koleksi gambar dari barang antik Bramin yang ditemukan di Jawa, dan inskripsi (sic) lengkapnya yang berhubungan dengan pembangunan dan situasi bangunan-bangunan tersebut akan ditambah kemudian, agar karya ini dapat memperoleh kehormatan untuk disajikan ke hadapan Yang Mulia. Dalam pelaksanaan kerja saya, baik gambar maupun karya-karya lain, saya dibantu oleh delapan juru gambar, empat orang juru gambar kelas satu dan empat lainnya kelas dua, yang dua dipekerjakan permanen oleh bagian arsitektur; dan sisanya sibuk dengan gambar Bramin yang disebutkan di atas dan menyusun grafik-grafik sebagaimana diminta oleh Kolonel Mackenzie.”

	Maret	10	Cornelius menulis surat kepada Raffles: “Karena kekurangan juru gambar yang baik sejak keberangkatan yang saya kirim terakhir (yaitu Flikkenschild dan Karssebooni) saya belum belum mampu menyelesaikan gambar-gambar antik Bramin bagi Anda yang Mulia.”
	Mei	23	Raffles dan Olivia meninggalkan Batavia menuju Semarang.
	Juni	13	Cornelius diberi <i>de illuminatie</i> oleh Raffles di Semarang.
		17	Raffles menghampiri Yogyakarta.
		20	Inggris mengalahkan Yogyakarta
	September		Satu juru gambar kelas satu dan satu juru gambar kelas dua dikirim untuk bekerja di Prambanan.
1813	Juni	3	Cornelius mengirim laporan ke Raffles: “tujuh gambar dari candi-candi Bramin yang telah dikirimkan ke Yang Mulia Letnan Gubernur; juga beberapa gambar barang antik Bramin lain dan deskripsinya, yang belum selesai karena kekurangan waktu.”
	Agustus	8	Crawfud mendapat kenaikan pangkat menjadi Mayor Jenderal.
	November	2	Raffles dan Olivia meninggalkan Batavia dengan H.C.C. Aurora menuju Pekalongan.
		28	Raffles dan Olivia meninggalkan Semarang.
		29	Raffles dan Olivia memasuki daerah Kedu dan bertemu dengan Residen Lawrence.
	Desember	1	Raffles dan Olivia kembali ke Semarang.
		8	Raffles dan Olivia di Yogyakarta, kemudian pergi ke Surabaya, Madura, dll.
		26	Cornelius juga ditunjuk sebagai Pejabat Pajak yang Disumpah (Gezworen Taxateur) dan mendapat kenaikan kompensasi seperempatnya.
1814	Januari	awal	Raffles bertemu Dr. Horsfield di Surakarta (Bastin 1990:50).
		20	Raffles mengirim John Hunt ke Kepulauan Filipina.

Tabel

		24	Raffles mengurangi staf dan kekuasaan Cornelius dan memerintahkannya untuk bekerja di bawah Residen Lawrence di daerah Kedu.
	Februari	11	Raffles membuat perubahan pada kebijakan umum untuk luar negeri dan berhasil dalam melembagakan sewa tanah.
		15	Olivia kembali dari Timur lewat laut.
		16	Olivia menggunakan ruang tamu di Batavia, dan Raffles datang dari Buitenzorg.
		18	Ulang tahun Olivia.
	Maret	8	Letnan Wetherall ditunjuk sebagai Pengawas Umum Bangunan untuk menggantikan Cornelius.
		15	Cornelius mulai bekerja di Prambanan (Lihat di bawah, klaim Cornelius bertanggal 22 Desember 1814).
	April	27	Cornelius selesai bekerja di Prambanan (Lihat di bawah, klaim Cornelius bertanggal 22 Desember 1814).
	Mei-Juni		Cornelius membersihkan Borobudur selama 60 hari pada Mei dan Juni, dibantu 46 kuli selama 52 hari (Lihat di bawah, klaim Cornelius bertanggal 22 Desember 1814).
	Juni	30	Raffles berbicara tentang “penghapusan kantor Surveyor sipil di Semarang, karena kelanjutannya bukan hanya tidak lagi diperlukan tetapi tidak tentu.”
	Agustus	1	Penunjukan “Jenderal Survei Tanah” (mungkin, Cornelius).
	Oktober	5	Cornelius berangkat ke Buitenzorg.
		13	Cornelius diperintah membawa semua grafik, rencana, dan dokumen lainnya dari kantornya (ke rumah Raffles).

	Desember	15	Raffles mengirim surat kepada Horsfield memberitahu bahwa dia menyuruh Cornelius mensurvei reruntuhan dan menggambarnya. ¹ “ ‘Kepada Dr Horsfield. “ ‘Buitenzorg, 15 Desember, 1814. “ ‘Dengan Hormat, “ ‘Saya berterima kasih atas komunikasi Anda yang menarik, dan saya senang mendengar perjalanan terbaru Anda begitu memuaskan. “ ‘ ‘ ‘ Saya telah mengatur dengan baik untuk memenuhi keinginan Anda akan buku-buku yang Anda butuhkan dari Inggris. “ ‘ ‘ ‘ Saya senang Anda telah melihat Gunung Prau; beberapa lama setelah saya mengetahui tentang reruntuhan berharga yang Anda sebutkan, dan mengarahkan Tn. Cornelius untuk meneliti dan mengambil gambarnya. ... “ ‘ ‘ ‘Hormat saya, “ ‘ ‘ ‘Thos. S. Raffles”
		22	Cornelius mengklaim “pengeluaran perjalanan dari yang menandatangani ini dan asistennya.” Pertama, ia bekerja dari 15 Maret sampai 27 April 1814 untuk Prambanan, dengan 37 hari dihabiskan untuk bangunan Hindu kecil dan sebuah istana. Kedua, ia bekerja 60 hari di Mei dan Juni membersihkan Bollo-Boedoor, dengan 46 kuli bekerja selama 52 hari membersihkan tempat, dll, dan survei bangunan-bangunan suci Hindu. ²
1815	Mei	18	Raffles mengunjungi Borobudur (Wurtzburg 1984:368).

¹ Raffles (1830:614-615) menunjukkan sebuah surat dari Raffles untuk Dr. Horsfield tertanggal 15 Desember 1814; Boulger 1897:191; dan Bastin 1990:55. Di dalam surat ini Raffles menyebutkan bahwa ia telah menginstruksikan Cornelius mensurvei reruntuhan dan mengambil gambarnya—yang di dalam deskripsi Dr. Horsfield belakangan tentang peranan Raffles dalam riset arkeologi—termasuk Gunung Prahu (Dataran Tinggi Dieng), Borobudur, Prambanan, dan Sewu.

² Menurut de Haan, nama Bollo-Boedoor merupakan tulisan tangan Cornelius yang ditulis di klaim pengeluaran perjalanannya. Menurut Krom, nama pada tulisan tangan Cornelius kemudian adalah Borro Boedoor (lihat Krom 1919:384-437).

Tabel 3. Sebuah *stūpa* dibandingkan dengan Borobudur

Struktur sebuah <i>Stūpa</i>	Arti Lambang	Borobudur
Payung	Welas Asih Agung (<i>mahākaruṇā</i>)	(Tiga payung dicoba oleh van Erp tahun 1910 dan dicabut lagi)
Roda	10 kekuatan pengetahuan (<i>daśa jñāna-balāni</i>)	(9 roda dicoba van Erp tahun 1910 dan dicabut lagi)
Tonggak (<i>yaṣṭi</i>)	10 pengetahuan (<i>daśa jñānāni</i>)	(Tonggak untuk <i>stūpa</i> induk perdana tidak diketahui); kini tonggak oktagon di <i>stūpa</i> induk
<i>Harmikā/droṇa</i>	8 jalan mulia (<i>aṣṭāṅga-mārga</i>)	(<i>Harmikā</i> untuk <i>stūpa</i> induk perdana tidak diketahui); kini <i>harmikā</i> bujur sangkar di <i>stūpa</i> induk
Kubah (<i>kuṃbha/aṇḍa</i>)	7 faktor pencerahan (<i>sapta bodhyaṅgāni</i>)	(Kubah untuk <i>stūpa</i> induk perdana tidak diketahui); kini kubah <i>stūpa</i> induk
Lapik kubah (<i>kuṃbha sandhī/kaṇṭhaka</i>)	5 kekuatan (<i>pañca balāni</i>)	Lapik kubah <i>stūpa</i> induk perdana tertutup di bawah teras melingkar pertama
Tangga (<i>cataśro vedyah- caturthā jaṅghā vedī</i>): 4	5 indria (<i>pañcendriyāni</i>)	Altar panggung ke-4 atau altar berbentuk poligon
(<i>trīṭīyā vedī</i>): 3	4 kekuatan batin (<i>catvāri rddhipādā</i>)	Altar panggung ke-3 atau altar berbentuk poligon
(<i>dvitīyā vedī</i>): 2	4 pelepasan (<i>catvāri prahāṇani</i>)	Altar panggung ke-2 atau altar berbentuk poligon
(<i>ādhāra vedī</i>): 1	4 perhatian (<i>catvāri smrty-upasthāna</i>)	Altar panggung ke-1 atau altar berbentuk poligon
Lapik sepuluh kebajikan	10 kebajikan (<i>daśakuśala</i>)	Kaki tersembunyi dengan relief <i>Karmavibhaṅga-sūtra</i>

Tabel 4. Delapan *stūpa* dibandingkan dengan Borobudur

	Tipe <i>Stūpa</i>	Situs	Ciri Utama	Borobudur
1	Kelahiran (Longgok Teratai)	Kapilavastu	4 (atau 7) <i>vedī</i> dengan teratai	4 altar panggung poligon
2	Pencerahan	Nairāñjanā-Magadha	Persegi; 4 <i>vedī</i> di atas lapik 10 kebajikan	4 altar panggung polygon, di kaki tertutup dengan relief <i>Karmavibhaṅga-sūtra</i>
3	Pembabaran (Banyak Pintu)	Vārāṇasī	108 relung; 4 pintu di 4 sisi adalah 4 kebenaran	108 relung di tiap sisi
4	Kemukjizatan Agung	Jetavana-Śrāvastī	Persegi; 4 <i>vedī</i> dan relief di 4 sisi	4 altar panggung poligon dan relief di 4 sisi
5	Turun dari Trayastrīṃśa	Kānyakubja-Sāṃkāśya	Anak tangga; 4 (atau 8) dan relief	4 altar panggung poligon; anak tangga dan relief di 4 sisi
6	Rekonsiliasi	Rājagrha	Oktagon; 4 <i>vedī</i>	4 altar panggung poligon
7	Penakluk (Meditasi atas Kehidupan)	Vaiśālī	3 <i>vedī</i> melingkar	3 altar panggung atau teras melingkar
8	Parinirvāṇa	Kuśinagara	Kubah genta dengan <i>vedī</i>	Kubah genta di atas altar panggung di <i>stūpa</i> induk

Tabel 5: Kisi bilangan ganjil untuk deret bilangan arca-arca Buddha

Lapisan	Kisi/Sisi	Kisi/ Lapisan	Borobudur				Tingkat	<i>Stūpa</i> Induk
			Kasat Mata	Tak Kasat Mata				
1	1	1		1				
2	3	8		8				
	Subtotal		9		9			
3	5	16	16					
4	7	24	24					
5	9	32	32					
	Subtotal		72	72				
6	11	40						
7	13	48				zenit	108	
8	15	56						
9	17	64	64					
10	19	72	72					
11	21	80						
12	23	88	88			nadir	108	
13	25	96	96					
14	27	104	104					
	Subtotal		648	432		216		
	Total		729	504		225	729	

Tabel 6. Kisi bilangan ganjil untuk deret bilangan panel-panel relief

Lapis	Kisi/ Sisi	Kisi/ Lapis	Borobudur			Tingkat
			Panel	Transformasi Bilangan Kisi		
1	1	1				
2	3	8				
3	5	16				
4	7	24				
5	9	32				
6	11	40				
7	13	48				
8	15	56		Lapis 8 to 14 = 56+64+72+80+88+96+104 = 560		IVB
9	17	64	84			IV
10	19	72	72			IIIB
11	21	80	88	<i>Gaṇḍavyūha</i> di II, III, IIIB, IV, IVB =		III
12	23	88	88	128+88+88+72+84 = 460		IIIB
13	25	96	100	<i>Jātaka</i> dan <i>Avadāna</i> (?) di IIB = 100		II
14	27	104	128			Ib
15	29	112	120	<i>Avadāna</i>		Ia
16	31	120	128	<i>Lalitavistara</i>		IBb
17	33	128	128	<i>Jātaka</i>		
18	35	136	372	Lapis 18 to 20 = 136+144+152 = 432		IBa
19	37	144				
20	39	152		<i>Jātaka</i> di IBa = 372		
21	41	160	160	<i>Karmavibhaṅga</i>		0

Tabel 7. Kategori Nama-Nama Bodhisattva

Grup #	Banyak Bodhisattva	Akhiran Nama Bodhisattva	Banyak Bodhisattva	Subtotal	Arti
1.	10	-uttarajñānī	10	20	pengetahuan luhur, atau budi
2.	10	-dhvaja	10	20	panji
3.	9	-tejā	11	20	cahaya
4.	10	-garbha		10	rahim
5.	12	-netra		12	mata
6.	10	-mukūṭa	10	20	mahkota, tiara
7.	10	-ghoṣa	10	20	suara, atau bunyi
8.	10	-udgata		10	muncul
9.	10	-śrī		10	mulia
10.	10	-indrarāja		10	gusti
Subtotal	101		51	152	Total

Tabel 8. Korespondensi antara *Lalitavistara* dan *Gaṇḍavyūha-sūtra*.

Komponen	<i>Lalitavistara</i>	<i>Gaṇḍavyūha-sūtra</i>
Tempat mulai	Jetavana Anāthapiṇḍada Arāma di Śravasti (<i>Śrāvastyāṃ viharati sma Jetavane Anāthapiṇḍadasyārāme</i>).	<i>Mahāvvyūha kūṭāgāra</i> di Jetavana Anāthapiṇḍada Arāma di Śravasti (<i>Śrāvastyāṃ viharati sma Jetavane Anāthapiṇḍadasyārāme mahāvvyūhe kūṭāgāre</i>).
Arapacana	Viśvamitra tak bisa mengajar remaja Siddhārtha, yang unggul dalam seni dan ilmu pengetahuan. Siddhārtha mengajar Arapacana ke banyak remaja.	Viśvamitra tidak mengajar remaja Sudhana, tetapi mempersilakan remaja Śilpābhijña (arti: Pengetahuan Luhur dalam Seni dan Ilmu Pengetahuan) mengajar Arapacana ke Sudhana.
Matematika	Siddhārtha mempertunjukkan pengetahuan matematika.	Remaja Indriyeśvara mengajar Sudhana pengetahuan matematika.
Gadis Gopā	Siddhārtha menikahi gadis Gopā.	Gadis Gopā memberitahu Sudhana bahwa ia kenal Siddhārtha sejak banyak kalpa silam.
Dewi Bumi Sthāvarā	Dewi Bumi Sthāvarā melindungi Siddhārtha di situs pencerahan.	Dewi Bumi Sthāvarā mengajar Sudhana praktik melindungi Bodhisattva.
Ibu Buddha	Dewi Māyā adalah ibu Siddhārtha.	Dewi Māyā memberitahu Sudhana bahwa ia adalah ibu semua Buddha.
Tuṣita	Bodhisattva membabarkan 108 Dharmālokamukha sebelum ia turun mengendarai <i>kūṭāgāra</i> ke bumi.	Bodhisattva Maitreya memberitahu Sudhana bahwa, layaknya semua Bodhisattva di kelahiran terakhir, ia di surga Tuṣita mengajar Mahājñānamukha sebelum turun ke bumi.
<i>Kalyāṇamitra</i>	Siddhārtha (sedikitnya) punya 2 <i>kalyāṇamitra</i> .	Sudhana punya 52 <i>kalyāṇamitra</i> .

Tabel

Lokasi	Siddhārtha menapaki Madhyadeśa hingga pencerahan.	Sudhana mengitari Jambūdvīpa hingga pencerahan.
Kalimat Penutup	Sebuah pernyataan: “Di sini akhir semua laku Bodhisattva” (<i>sarvabodhisattvacaryā-prasthāna</i>).	Sebuah bagian: “Laku dan tekad Samantabhadra” (<i>Bhadracarī</i> , atau <i>Samantabhadracaryāpraṇidhāna</i>).

Tabel 9: Avataṃsaka-sūtra

	60 Keat	80 Keat	40 Keat
No. Taishō Korea	T. 278 K. 79	T. 279 K. 80	T. 293 K. 1262
Judul Sanskerta	<i>(Buddha) avataṃsaka-sūtra</i>	<i>(Buddha) avataṃsaka-sūtra</i>	<i>Gaṇḍavyūha-sūtra</i>
Cina	<i>Dafangguang fohuayan jing</i> 大方廣佛華嚴經	<i>Dafangguang fohuayan jing</i> 大方廣佛華嚴經	<i>Dafangguang fohuayan jing</i> 大方廣佛華嚴經
Terjemahan Penerjemah	Buddhabhadra	Śikṣānanda	Prajñā
Tanggal	Mulai tanggal 10, bulan 3, tahun 14 I Hsi (義熙), dinasti Chin Timur (東晉) (30 April 418 M) dan selesai tanggal 28, bulan 12, tahun 2 Yung Ch’u (永初), dinasti Liu Sung (劉宋) (5 Februari 422 M) di Biara Tao-ch’ang (道場寺), Yang-chou (揚州)	Mulai tahun 695 di Biankongsi (遍空寺), Tung-tu (東都), dan selesai pada tanggal 8, bulan 10, tahun 2 Sheng Li (聖歷), dinasti T’ang (唐) 5 (November 699 M) di Biara Fo-shou-chi (佛授記寺), Lo-yang (洛陽).	Dipersembahkan kepada kaisar dinasti T’ang (唐) pada tanggal 16 Maret 798 M.

Tabel 10. Korelasi istilah *bhāvanā* dan *yoga*

<i>Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan</i>		<i>Abhidharmakośabhāṣya dan Bhāvanākrama</i>	
<i>bhāvanā</i>	<i>yoga</i>	<i>nirvedhabhāgīya</i>	<i>samādhi</i>
<i>uṣmi</i>	<i>madhya</i>	panas (<i>uṣmagata</i>)	beroleh cahaya (<i>ālokalabdha</i>)
<i>ūrdha</i>	<i>vasāna</i>	kepala (<i>mūrdhan</i>)	cahaya lebih terang (<i>vṛddhāloka</i>)
<i>śānti</i>	<i>mūla</i>	kesabaran (<i>kṣānti</i>)	masuk ke satu bagian nyata (<i>tattvārthaikadeśapraviṣṭa</i>)
<i>agra</i>	<i>anta</i>	puncak dharma (<i>agradharma</i>)	tak terhalangi (<i>ānantarya</i>)

Tabel 11. Tingkat (*bhūmi*) atau Jalan (*mārga*)

Perguruan Kitab	Theravāda	Avatamsaka	Sai Hyañ Kamahāyānikan		Sarvāstivāda		Yogācāra					
			1. mahāmārga	2. paramamārga	Abhidharma	Abhidharma- samuccaya	Bodhisattvabhūmi					
Tingkat atau Jalan	srota	śraddha vihāra* caryā* pratiṣṭhā*	1. mahāmārga	2. paramamārga	1. sambhāra	1. gotra	2. adhimukticyā	3. śuddhādhyaśaya	4. caryāpratipatti			
										1. pramuditā	2. darśana	3. niyata
		3. prabhākarī	4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana							
						4. arcīṣmatī	4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana			
		5. sudurjayā	4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana							
						6. abhimukhī	4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana			
		7. dūraṅgamā	4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana							
						8. acalā	4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana			
		9. sādhumatī	4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana							
	10.					4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana				
dharmameghā		4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana								
	arhat				4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana					
11. tathāgata		4. paramaguhya	5. niṣṭha (asaikṣa)	7. niṣṭhagamana								

Tabel 12. Korelasi nama-nama kosmologis di kitab *Purāṇa, Lalitavistara, Gaṇḍavyūha-sūtra* dan Terjemahan Cina

Purāṇa		Lalitavistara-sūtra			Gaṇḍavyūha-sūtra		T. 278 (Buddhabhadra)		T. 279 (Siksananda)		T. 293 (Prajna)	
Zone	Kota	Dikpālā	Situs	Lokapālā	Buddhakṣetra	Iathāgata	Buddhakṣetra	Iathāgata	Buddhakṣetra	Iathāgata	Buddhakṣetra	Iathāgata
Pusat	Manovati	Brahmā			9. Ratnaśrīhamsa-citrā	Vairocana	5. 寶師子莊嚴	毘樓遮那	9. 寶師子莊嚴	毘盧遮那	9. 吉祥師子寶莊	毘盧遮那
Pūrva	Amarāvati	Indra	Caitya: Cāpālā	Sūrya, dan Dhṛtarāṣṭra	6. Abhiraṭī	Akṣobhya	2. 妙樂	阿閼	6. 妙喜	不動	6. 妙喜	不動
Dakṣiṇa	Samyamani	Yama	Caitya: Padma	Yama, dan Virūdhaka	7. Supratiṣṭhā	Simha	3. 善住	師子	7. 善住	師子	7. 善住	師子相
Pascima	Śradhāvati	Varuṇa	Gunung: Aṣṭānga	Varuṇa, dan Virūpākṣa	1. Sukhāvati	Amitābha	1. 安樂	無量壽	1. 安樂	阿彌陀	1. 安樂	無量壽
Uttara	Mahodaya	Kubera	Gunung: Gandhamādāna	Yaksānamādhipati, dan Kubera	8. Ādarsamaṇḍalā-nibhāsāyā	Candrabuddhi	4. 善現圓滿光明	月慧	8. 鏡光明	月覺	8. 鏡光明	月覺
Agni	Tejovati	Agni			2. Candanavati	Vajrābha			2. 栴檀	金剛光明	2. 白栴檀香	月智
Nirrti	Kṛṣṇāñjanā	Nirrti			4. Padmavati	Ratnapadmābha			4. 蓮華	寶蓮華光明	4. 蓮華	寶蓮華光明
Vāyu	Gandhavati	Vāyu			3. Gandhavati	Ratnābha			3. 妙香	寶光明	3. 妙香	寶光明
Īśa	Yasoati	Śiva			5. Kanakavati	Śāntābha			5. 妙金	寂靜光	5. 妙金光	寂靜光

Tabel 13. Sajak-Sajak Paralel dalam *Bhadracarī*

Terjemahan Sajak 19 – 22	Terjemahan Sajak 37 – 41	Terjemahan Sajak 26 – 29	Terjemahan Sajak 44 – 48
<p>19. Semoga batin yang berlatih pāramitā istimewa menuju pencerahan tidak bingung, semoga semua menghalang jahat di situ hilang.</p> <p>20. Semoga dalam kegiatan duniawi aku bebas dari karma, noda batin, dan jalan Māra; laksana teratai tak terjamah air, laksana matahari dan rembulan tak terpaku di langit.</p> <p>21. Memadamkan semua derita di kawasan jahat dan membuat semua makhluk berbahagia, aku akan berbuat demi kesejahteraan semua makhluk sejauh ada tanah dan jalan di sepuluh penjuru.</p>	<p>37. Berkat kekuatan jasa menjadi baik secara semesta, berkat kekuatan pengetahuan menjadi tak melekat, berkat kekuatan kebijaksanaan, upaya, dan semadi aku mengumpulkan kekuatan pencerahan.</p> <p>38. Menyucikan kekuatan karma, memusnahkan kekuatan noda batin, melucuti kekuatan Māra, semoga aku bisa menyempurnakan semua kekuatan Bhadracarī.</p> <p>39. Menyucikan samudra tanah, membebaskan samudra makhluk-makhluk, memandang secara terang samudra dharma, menyelam ke dalam samudra pengetahuan,</p> <p>40. Menyucikan samudra laku, menyempurnakan samudra tekad, memuja samudra Buddha, semoga aku bisa berlatih tanpa lelah selama samudra kalpa.</p>	<p>26. Menggenggam Saddharma para Jina, mengobarkan Bodhicari, dan menyucikan Bhadracarī, aku akan terus berlatih dalam semua kalpa mendatang.</p> <p>27. Setelah bertumimbal lahir di segala jenis kehidupan aku meraih keabadian berkat jasa dan kebijaksanaan; semoga aku menjadi gudang abadi berisi kebijaksanaan, upaya, semadi, vimokṣa, dan segala kebajikan.</p> <p>28. Sambil mempraktikkan Bodhicari, semoga aku dapat melihat tak terbilang banyaknya Buddha beserta Buddhasatā di sekitarnya di banyak kawasan sebanyak butiran debu di ujung sebutir debu.</p>	<p>44. Semoga aku bisa sepenuhnya suci dalam Bhadracarī dan melaksanakan tekad Mañjuśrī tanpa lelah sepanjang kalpa mendatang dan menyempurnakan semua perbuatan tanpa kecuali.</p> <p>45. Semoga lakuku tak terukur, kebajikanku tak terukur, setelah mapan dalam laku tak terukur, semoga aku menguasai semua kemukjizatan.</p> <p>46(P52). Sejauh batas angkasa, sejauh batas keberadaan seluruh makhluk, sejauh batas keberadaan karma dan noda batin, sejauh itu pula batas tekadku.</p> <p>47(P53). Perkenankan aku mempersembahkan kepada para Jina kawasan tak terbatas terhias ratna di sepuluh penjuru, perkenankan pula aku mempersembahkan kebahagiaan istimewa kepada para dewa dan manusia selama berkalpa-kalpa sebanyak butiran debu di tanah.</p>

<p>Terjemahan Sajak 19 – 22 22. Selaras laku semua makhluk, menyempurnakan Bodhicari, meningkatkan Bhadracarī, aku akan bertindak selama kalpa-kalpa mendatang.</p>	<p>Terjemahan Sajak 37 – 41 41. Kepada para Jina di tiga masa dengan Bodhicariprañidhāna istimewa, semoga aku memenuhi Bhadracarī tanpa kecuali dan bangun tercerahkan.</p>	<p>Terjemahan Sajak 26 – 29 29. Begitu pun, di semua penjuru tanpa kecuali, di jalan setipis rambut di tiga masa, terdapat samudra Buddha, samudra kawasan, samudra kalpa laku, semoga aku bisa menembus semua ini.</p>	<p>Terjemahan Sajak 44 – 48 48(P54). Setelah sekali mendengar raja pelimpahan jasa ini, lalu keyakinan tumbuh pada pencari pencerahan agung, jasa yang diperolehnya akan menjadi terluhur dan teristimewa.</p>
--	--	--	---

Tabel 14. Metode Mengisi-Yang-Kosong untuk mengidentifikasi Panel *Bhadracarī*

(nomor sajak mengikuti urutan nomor versi Amoghavajra)

Relief	Sajak
IV	Identifikasi Baru
1. 2 Bodhisattva menyembah 10 Buddha.	1. Menyembah para Buddha di 10 penjuru.
2. Banyak orang dan Buddha.	2. Banyak tubuh menyembah para Buddha.
3. Para Buddha dikitari oleh para Bodhisattva.	3. Alam semesta penuh dengan Buddha dikelilingi oleh para Bodhisattva.
4. Para Buddha menerima sembah.	4. Memuji semua Buddha.
5. Mempersembahkan kembang.	5. Persembahan – kembang.
6. Mempersembahkan karangan bunga.	5. Persembahan – karangan bunga.
7. Mempersembahkan musik.	5. Persembahan – musik instrumental.
8. Mempersembahkan dupa.	5. Persembahan – dupa.
9. Mempersembahkan payung.	5. Persembahan – payung.
10. Mempersembahkan lampu, musik.	5. Persembahan – lampu, musik instrumental.
11. Mempersembahkan pakaian.	6. Persembahan – pakaian.
12. Mempersembahkan wewangian.	6. Persembahan – wewangian.
13. 5 Buddha dalam 5 mūdra.	7. Menyembah semua Buddha.
14. Beraneka persembahan buat 5 Buddha dalam 5 mūdra.	7. Persembahan buat semua Buddha.
15. Beraneka persembahan buat 1 Buddha.	7. Persembahan ke semua Buddha.
16. Banyak Buddha dan Bodhisattva.	7. Persembahan ke semua Buddha.
17. Banyak Buddha dan Bodhisattva.	7. Persembahan ke semua Buddha.

Relief	Sajak
IV	Identifikasi Baru
18. Banyak Buddha dan Bodhisattva.	7. Persembahan ke semua Buddha.
19. Makhluk-makhluk dalam beragam situasi.	15. Makhluk di 10 penjuru bahagia dan sehat.
20. Bodhisattva bermeditasi, para biku membuat persembahan.	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.
21. Para biku dan makhluk lain membuat persembahan.	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.
22. Bodhisattva menyembah Buddha.	16. Ingat kehidupan silam.
23. Bodhisattva menyembah Buddha.	16. Ingat kehidupan silam.
24. Para biku dan makhluk lain membuat persembahan.	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.
25. Bodhisattva bermeditasi, para biku menyembah.	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.
26. Bodhisattva membuat persembahan.	16. Ingat kehidupan silam.
27. Bodhisattva mengajar.	16. Ingat kehidupan silam.
28. Bodhisattva bermeditasi, biku berdiri.	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.
29. Biku mengajar Dharma.	17. Praktek kehidupan suci penuh moral.
30. Para dewa.	18. Bahasa para dewa.
31. Para Naga, nagini.	18. Bahasa para Nāga.
32. Para Yakṣa.	18. Bahasa para Yakṣa.
33. Para Kumbhāṇḍa.	18. Bahasa para Kumbhāṇḍa.
34. Umat manusia.	18. Bahasa manusia.
35. Beraneka makhluk.	18. Segala bahasa.

Tabel

Relief	Sajak
IV	Identifikasi Baru
36. Bodhisattva sedang bermeditasi.	19. Berlatih dalam pāramitā yang istimewa.
37. Beraneka situasi kehidupan.	20. Mengamalkan kehidupan bebas karma.
38. Para wanita.	20. Mengamalkan kehidupan bebas nafsu busuk.
39. Māra dan putri-putrinya.	20. Mengamalkan kehidupan bebas nafsu busuk.
40. Menghadap Buddha sedang bermeditasi.	20. Seperti teratai tidak ternoda oleh air.
41. Bantal di takhta kosong.	20. Seperti matahari dan rembulan tidak terpaku di langit.
42. Pergi meninggalkan istana dan istri.	20. Menempuh kehidupan bebas nafsu busuk dan jalan Māyā.
43. Membebaskan beragam hewan.	21. Memadamkan semua sakit di jalan busuk.
44. Beraneka situasi manusia berwajah bahagia.	22. Selaras dengan kehidupan semua makhluk.
45. (relief rusak) Bodhisattva di relung.	23. Berasosiasi dengan mereka yang terus menemani saya menempuh kehidupan [Bhadra].
46. Orang membangun sebuah jembatan.	24. Sahabat-sahabat yang mendoakan baik itu; dengan mereka semoga saya selalu berasosiasi.
47. Buddha dan para Bodhisattva.	25. Di hadapan para Buddha.
48. Para pemimpin, Bodhisattva.	25. Di hadapan para pemimpin yang dikelilingi para Bodhisattva.
49. Para pemimpin, Bodhisattva.	25. Di hadapan para pemimpin yang dikelilingi para Bodhisattva.
50. Para Buddha dan Bodhisattva.	26. Menjalani dan menyucikan kehidupan Bhadra.
51. Mempraktekkan meditasi.	27. Menumpuk semua jasa dan kebijaksanaan.
52. Pendopo dengan burung merak, dan, kegiatan berdana.	27. Sebuah gudang tiada habis.

Relief	Sajak
IV	Identifikasi Baru
53. Banyak Buddha.	28. Buddha yang tak terbilang banyaknya.
54. Banyak Buddha.	29. Memasuki samudra para Buddha.
55. Masa beragam makhluk hidup.	30. Suara sesuai dengan aspirasi semua makhluk.
56. Para Buddha dan Bodhisattva.	33. Melihat semua Narasiṃha.
57. Buddha di pendopo, matahari, rembulan.	33. Memasuki alam mereka dengan kesaktian pembebasan yang seperti Māyā.
58. Banyak Buddha.	34. Memasuki semua tanah Buddha yang berjajar penuh di sepuluh penjuru tanpa kecuali.
59. Banyak Buddha.	35. Memutar roda dan memperlihatkan diri mereka di dalam Nirwana dalam ketenangan mutlak.
60. Terbang di antara pendopo-pendopo.	36. Dengan kesaktian batin bergerak cepat ke segala arah.

Tabel 15. Relief Bhadracarī di Borobudur dan Sajak-Sajak Padanannya

(nomor sajak mengikuti urutan nomor versi Amoghavajra)

Relief IV	Bosch	Hikata	Sajak		
			Identifikasi 1	Identifikasi Berganda	
				Identifikasi 2	Identifikasi 3
1. 2 Bodhisattva menyembah 10 Buddha.	1	1	1. Menyembah para Buddha di 10 penjuru.		
2. Banyak orang dan Buddha.	2	2	2. Banyak tubuh menyembah para Buddha.		
3. Para Buddha dikelilingi para Bodhisattva.	3	3	3. Alam semesta penuh dengan Buddha dikelilingi para Bodhisattva.		
4. Para Buddha menerima sembah.	4	4	4. Memuji semua Buddha.	5-7. Membuat persembahan.	
5. Mempersembahkan kembang.	5:1	5-6	5-7. Membuat persembahan.		
6. Mempersembahkan karangan bunga.	5:1	5-6	5-7. Membuat persembahan.		
7. Mempersembahkan musik.	5:2	5-6	5-7. Membuat persembahan.		
8. Mempersembahkan dupa.	5:2	5-6	5-7. Membuat persembahan.	8. Mengakui kesalahan.	
9. Mempersembahkan payung.	5:2	5-6	5-7. Membuat persembahan.	9. Bergembira dalam jasa yang dibuat orang lain.	
10. Mempersembahkan lampu, musik.	6:b	5-6	5-7. Membuat persembahan.	10. Cahaya dunia memutar roda.	

Relief IV	Sajak			
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda	
			Identifikasi 1	Identifikasi 2 Identifikasi 3
11. Mempersembahkan pakaian.	6:1	5-6	5-7. Membuat persembahan.	11. Yang berniat mewujudkan nirvāna agar terus tinggal di dunia. 12. Menyalurkan jasa.
12. Mempersembahkan wewangian.	6:1	5-6	5-7. Membuat persembahan.	
13. 5 Buddha dalam 5 mūdra.	6:2	7	5-7. Membuat persembahan.	13. Menghormat para Buddha silam, kini, mendatang.
14. Beraneka persembahan buat 5 Buddha dalam 5 mūdra.	5:b	7	5-7. Membuat persembahan.	14 (Prājñā) Lekas meraih bodhi yang agung.
15. Beraneka persembahan buat 1 Buddha.	5:b	7	5-7. Membuat persembahan.	15a-15b (Prājñā) Tanah luas, agung, suci, dan terhias megah.
16. Banyak Buddha dan Bodhisattva.	7	7	5-7. Membuat persembahan.	15c-15d (Prājñā) Semua Tathāgata dikelilingi beraneka persamuhan di bawah masing-masing raja pohon Bodhi.
17. Banyak Buddha dan Bodhisattva.	8	7	5-7. Membuat persembahan.	14c-14d (Prājñā) Belajar sepanjang tiga waktu.

Relief IV	Sajak			
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda	
			Identifikasi 1	Identifikasi 2
			Identifikasi 3	
18. Banyak Budcha dan Bodhisattva.	9-10	7	5-7. Membuat persembahan.	14c-14d (Prājñā) Belajar sepanjang tiga masa.
19. Makhluk-makhluk dalam beragam situasi.	11	8	15. Makhluk di 10 penjuru bahagia dan sehat.	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.
20. Bodhisattva bermeditasi, para biku membuat persembahan.	12	9	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.	
21. Para biku dan makhluk lain membuat persembahan.	13	10	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.	
22. Bodhisattva menyembah Buddha.	14	10	16. Ingat kehidupan silam.	
23. Bodhisattva menyembah Buddha.	15	11	16. Ingat kehidupan silam.	
24. Para biku dan makhluk lain membuat persembahan.	17:a	12	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.	
25. Bodhisattva bermeditasi, para biku menyembah.	17:b	12	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.	

Relief IV	Sajak			
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda	
			Identifikasi 1	Identifikasi 2
		Identifikasi 3		
26. Bodhisattva membuat persembahan.	16:1	13	16. Ingat kehidupan silam.	
27. Bodhisattva mengajar.	16:2	14	16. Ingat kehidupan silam.	
28. Bodhisattva bermeditasi, biku berdiri.	16:3	15-16	16. Ingat kehidupan silam, menempuh kehidupan sebagai biku.	
29. Biku mengajar Dharma.	16:4	16-17	16. Ingat kehidupan silam.	17. Praktek kehidupan suci penuh moral.
30. Para dewa.	18:1	18	18. Bahasa para dewa.	
31. Para Naga, nagini.	18:1	18	18. Bahasa para Nāga.	
32. Para Yakṣa.	18:2	18	18. Bahasa para Yakṣa.	
33. Para Kumbhāṇḍa.	18:2	18	18. Bahasa para Kumbhāṇḍa.	
34. Umat manusia.	18:2	18	18. Bahasa manusia.	
35. Beraneka makhluk.	18:b	18	18. Segala bahasa.	
36. Bodhisattva sedang bermeditasi.	18:b	19	19. Berlatih dalam pāramitā yang istimewa.	44-45. Suci dalam kehidupan Bhadra, mengamalkan semua perbuatan, kebajikan, menguasai semua kekuatan.

Relief IV	Sajak				
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda		
			Identifikasi 1	Identifikasi 2	
			Identifikasi 3		
37. Beraneka situasi kehidupan.	18:b	20	19-20. Mengamalkan kehidupan bebas karma.	44-45. Suci dalam kehidupan Bhadra, mengamalkan semua perbuatan, kebajikan, menguasai semua kekuatan.	
38. Para wanita.	18:b	20	19-20. Mengamalkan kehidupan bebas nafsu busuk.	44-45. Suci dalam kehidupan Bhadra, mengamalkan semua perbuatan, kebajikan, menguasai semua kekuatan.	
39. Māra dan putri-putrinya.	18:b	20	19-20. Mengamalkan kehidupan bebas nafsu busuk.	44-45. Suci dalam kehidupan Bhadra, mengamalkan semua perbuatan, kebajikan, menguasai semua kekuatan.	52-53. Terlahir di kasta tinggi, pergi ke bawah pohon Bodhi.

Relief IV	Sajak			
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda	
			Identifikasi 1	Identifikasi 2
				Identifikasi 3
40. Menghadap Buddha sedang bermeditasi.	19	21	19-20. Seperti teratai tidak temoda oleh air.	44-45. Suci dalam kehidupan Bhadra, mengamalkan semua perbuatan, kebajikan, menguasai semua kekuatan. 52-53. Terlahir di kasta tinggi, pergi ke bawah pohon Bodhi.
41. Bantal di takhta kosong.	20:1	22	19-20. Seperti matahari dan rembulan tidak terpaku di langit.	44-45. Suci dalam kehidupan Bhadra, mengamalkan semua perbuatan, kebajikan, menguasai semua kekuatan. 52-53. Terlahir di kasta tinggi, pergi ke bawah pohon Bodhi.
42. Pergi meninggalkan istana dan istri.	20:1	23-26	19-20. Menempuh kehidupan bebas nafsu busuk dan jalan Māyā.	44-45. Suci dalam kehidupan Bhadra, mengamalkan semua perbuatan, kebajikan, menguasai semua kekuatan. 52-53. Terlahir di kasta tinggi, pergi ke bawah pohon Bodhi.

Relief IV	Sajak			
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda	
			Identifikasi 1	Identifikasi 2
				Identifikasi 3
43. Membebaskan beragam hewan.	21:1	27	21. Memadamkan semua sakit di jalan busuk.	54-56. Menjalani kehidupan Bhadra, menerapkan perbuatan baik, menyalurkan jasa.
44. Beraneka situasi manusia berwajah bahagia.	21:2	27	22. Selaras dengan kehidupan semua makhluk.	54-56. Menjalani kehidupan Bhadra, menerapkan perbuatan baik, menyalurkan jasa.
45. (relief rusak) Bodhisattva di relung.	21:3	28	23. Berasosiasi dengan mereka yang terus menemani saya menempuh kehidupan [Bhadra].	54-56. Menjalani kehidupan Bhadra, menerapkan perbuatan baik, menyalurkan jasa.
46. Orang membangun sebuah jembatan.	21:4	29	24. Sahabat-sahabat yang mendoakan baik itu; dengan mereka semoga saya selalu berasosiasi.	54-56. Menjalani kehidupan Bhadra, menerapkan perbuatan baik, menyalurkan jasa.
47. Buddha dan para Bodhisattva.	22:2	29	25. Di hadapan para Buddha.	54-56. Menjalani kehidupan Bhadra, menerapkan perbuatan baik, menyalurkan jasa.

Relief IV	Sajak			
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda	
			Identifikasi 1	Identifikasi 2 Identifikasi 3
48. Para pemimpin, Bodhisattva.	23	29	25. Di hadapan para pemimpin yang dikelilingi para Bodhisattva.	54-56. Menjalani kehidupan Bhadra, menerapkan perbuatan baik, menyalurkan jasa.
49. Para pemimpin, Bodhisattva.	24	29	25. Di hadapan para pemimpin yang dikelilingi para Bodhisattva.	54-56. Menjalani kehidupan Bhadra, menerapkan perbuatan baik, menyalurkan jasa.
50. Para Buddha dan Bodhisattva.	25	30-31	25c-25d. Membuat persembahan banyak.	57. Di hadapan Buddha Amitābha.
51. Mempraktekkan meditasi.	26	32	26. Menjalani dan menyucikan kehidupan Bhadra.	58. Pergi ke Sukhāvāṭī.
52. Pendopo dengan burung merak, dan, kegiatan berdana.	27	33	27. Sebuah gudang tiada habis.	58. Pergi ke Sukhāvāṭī.
53. Banyak Buddha, matahari, rembulan.	28	34	28. Buddha yang tak terbilang banyaknya.	59. Memenuhi ikrar-ikrar istimewa.
54. Banyak Buddha.	29	35	29. Memasuki samudra para Buddha.	59c-59d. Memberkahi semua makhluk.

Relief IV	Sajak				
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda		
			Identifikasi 1	Identifikasi 2	
55. Masa beragam makhluk hidup.	30	36	30-31. Suara sesuai dengan aspirasi semua makhluk.	46. Bahkan tak satu makhluk pun tidak terselamatkan.	Identifikasi 3 60. Mengubah diri sendiri ke banyak ratusan kotri bentuk.
	31	37	32. Memasuki tiga waktu dalam sekejap.	47-48. Memberikan tak terbilang banyaknya tanah terhias, tumbuh keyakinan, memperoleh jasa istimewa.	
56. Para Buddha dan Bodhisattva.	32	38	33. Melihat semua singa manusia.	49. Jauh dari jalan busuk dan teman jahat, dalam sekejap melihat Amitābha.	
57. Buddha di pendopo, matahari, rembulan.	33	39	34. Memasuki semua tanah Buddha yang berjajar penuh di sepuluh penjuru tanpa kecuali.	49. Jauh dari jalan busuk dan teman jahat, dalam sekejap melihat Amitābha.	
58. Banyak Buddha.	34-35	40-43	35. Memutar roda dan memperhatikan diri mereka di dalam Nirwāna dalam ketenangan mutlak.	50. Menempuh hidup mulia, menjadi seperti Samantabhadra sendiri dalam waktu tidak begitu lama.	
59. Banyak Buddha.	36	45-46	36. Dengan kesaktian batin bergerak cepat ke segala arah.	50. Menempuh hidup mulia, menjadi seperti Samantabhadra sendiri dalam waktu tidak begitu lama.	
60. Terbang di antara pendopo-pendopo.					

Relief IV	Sajak			
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda	
			Identifikasi 1	Identifikasi 2
				Identifikasi 3
61. Buddha, pendopo.	37	47	37. Menumpuk kekuatan pencerahan.	50. Menempuh hidup mulia, menjadi seperti Samantabhadra sendiri dalam waktu tidak begitu lama.
62. Buddha, pendopo.	38	47	38. Menyempurnakan kekuatan kehidupan Bhadra.	50. Menempuh hidup mulia, menjadi seperti Samantabhadra sendiri dalam waktu tidak begitu lama.
63. Samantabhadra, pendopo.	39	48	39. Terjun ke dalam samudra kebijaksanaan.	50. Menempuh hidup mulia, menjadi seperti Samantabhadra sendiri dalam waktu tidak begitu lama.
64. Samantabhadra, berdana.	40	48	40. Melatih diri sendiri.	50. Menempuh hidup mulia, menjadi seperti Samantabhadra sendiri dalam waktu tidak begitu lama.
65. Amitābha, burung merak.	41	49-50	41. Memenuhi perbuatan-perbuatan dan ikrar-ikrar istimewa.	51. Mengikrarkan Bhadracarī.

Relief IV	Sajak			
	Bosch	Hikata	Identifikasi Berganda	
			Identifikasi 1	Identifikasi 2
				Identifikasi 3
66. Samantabhadra, pendopo.	42	49-50	42. Membaktikan sepenuhnya karya-karya baik ke Samantabhadra	51. Mengikrarkan Bhadracarī.
67. Memberkahi..	44	54	43. Menjadi sama dengan Samantabhadra.	51. Kebusukan terhapus dalam sekejap dan sepenuhnya.
68. Buddha, pendopo.	43	53	61. Ikrar-ikrar dunia terpenuhi dalam sekejap.	
69. <i>Stūpa</i> .	45	56	61. Ikrar-ikrar dunia terpenuhi dalam sekejap.	
70. Buddha, matahari, rembulan.	46	57-62	58. Pergi ke Sukhāvātī.	62. Seluruh dunia pergi ke kota paling istimewa Amitābha.
71. Banyak Buddha.	47		59. Memenuhi ikrar-ikrar istimewa.	62. Seluruh dunia pergi ke kota paling istimewa Amitābha.
72. Banyak Buddha.	47		59. Memenuhi ikrar-ikrar istimewa.	62. Seluruh dunia pergi ke kota paling istimewa Amitābha.

Tabel 16. Nama-Nama *kalyāṇamitra* Sudhana menurut grup, jumlah, kedudukan, dan sebutan Sanskerta.

Grup	Jumlah	Kedudukan	Sebutan Sanskerta	Nama <i>kalyāṇamitra</i>
Buddha (13)	5	Biku	Bhikṣu	Meghaśrī, Sāgaramegha, Supratīṣṭhita, Sāradhvaja, Sudarśana
	1	Bikuni	Bhikṣuṇī	Siṃhavijrmbhitā
	4	Upasika	Upāsikā	Āsā, Prabhūtā, Acalā, Bhadrottamā
	3	Bodhisattva	Bodhisattva	Avalokiteśvara, Ananyagāmī, Maitreya
Pelaku Spiritual (5)	1	Resi	Rṣi	Bhīṣmōttaranirghoṣa
	2	Brahmana	Brāhmaṇa	Jayoṣmāyatana, Śivarāgra
	1	Pemuja Viṣṇu	Bhāgavatī	Vasumitrā
	1	Calon Biarawan	Parivrājaka	Sarvagāmī
Cendekiawan (2)	1	Pakar Tatabahasa	Dramaṭa	Megha
	1	Guru Sekolah	Dārakācārya	Viśvāmitra
Profesional (6)	2	Bankir atau Saudagar	Śreṣṭhī	Muktaka, Jayottama
	2	Penjual Parfum	Gāndhika	Samantanetra, Uṭpalabhūti
	1	Nelayan	Dāśa	Vaira
	1	Tukang Emas	Hairanyaka	Muktāsāra

Politikus (3)	2 Raja	Rājā	Anala, Mahāprabha
	1 Tetua	Dharmaśreṣṭhī	Ratnacūḍa
Perumahtangga (11)	4 Remaja Laki (Wanita)	Dāraka (Dārikā)	Indriyeśvara, Śilpābhijña, Śrīśambhava, Śrīmati
	2 Gadis	Kanyā	Maitrāyaṇī, Gopā
	1 Ibu	Janetrī	Māyādevī
Makhluk Halus (12)	4 Kepala Rumah Tangga	Gṛhapati	Vidvān, Veṣṭhila, Sucandra, Ajitasena
	1 Dewa	Deva	Mahādeva
	1 Dewi Bumi	Prṭhvīdevatā	Sthāvarā
Total	8 Dewi Malam	Rātridevatā	Vāsantī, Samantagambhīrasrīvimalaprabhā, Pramuditānayanajagadvirocanā, Samantasattvatrāṇojāḥsrī, Prasāntarutasāgaravatī, Sa rvanagararakṣāsambhavatejaḥsrī, Sarvavr̥kṣapraphul lanasukhasamvāsā, Sarvajagadrakṣāpraṇidhānavīrya prabhā
	1 Dewi Hutan	Vanadevatā	Sutejomaṇḍalaratīsrī
	1 Putri Dewa	Devakanyā	Surendrābhā
	52		

Tabel 17. Tabulasi-Silang Frekuensi *kalyāṇamitra* Sudhana menurut grup dan jenis kelamin.

Grup	Wanita	Pria	Total
Buddha	5	5 (8)	10 (13)
Pelaku Spiritual	1	4	5
Cendekiawan		2	2
Profesional		6	6
Politikus		3	3
Perumahtangga	4	7	11
Makhluk Halus	11	1	12
Total	21	28 (31)	49 (52)

Tabel 18. Kesetaraan sebutan dan Keyakinan Pencapaian Spiritual Tertinggi di *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*

Kesetaraan Sebutan menurut <i>Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan</i>			
Buddha		Perguruan Spiritual Lain	
Buddha	Deva Viśeṣa (Dewa Paling Istimewa) Bhaṭāra Paramaśūnya Saṅ Hyaṅ Advaya Saṅ Hyaṅ Advaya-jñāna Saṅ Hyaṅ Yogādi Parama Nairātmya Saṅ Hyaṅ Viśeṣa Jīva Saṅ Hyaṅ Vaṅsil	Kapila	Bhaṭāra Para-maśiva Bhaṭāra Puruṣa
		Kanabhakṣya	Saṅ Hyaṅ Ātma
		Veṣṇava	Bhaṭāra Nirguṇa Niṣkalādi Parama Ṣoḍaśatattvānta
			Siddhānta
		Bhairava	Ananta Parama Nandana
		Pola Pencapaian Spiritual dan Keyakinan	
Pola	Bentuk yang diyakini		
Nirākāra	buah <i>pratyakṣa</i>		
Sākāra	Ratnatraya dan Pañca Tathāgata		
Vāhyaka	arca (<i>arcca</i>), gambaran (<i>pratima</i>), lukisan (<i>peta</i>)		

Tabel 19. Pemilihan Situs dan Komentar Buddhaguhya

<p><i>Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan Mantranaya</i></p>	<p><i>Mahāvairocanābhisaṃbodhi-tantra</i></p>	<p><i>Komentar Buddhaguhya</i></p>
	<p>Ketika Guru mengetahui siswanya sudah mantap, ia hendaknya mencari tempat baik, suci dan menyenangkan dengan air, buah dan bunga. Ini tempat yang dipuji para Buddha untuk menggambar <i>maṇḍala</i>. Tempat dengan banyak air mengalir didiami belibis dan angsa, di situ hendaknya ada yang menggambar <i>garbhadhātu-maṇḍala</i>.</p>	<p>Setelah memastikan kepantasan siswa dengan cara di atas, Guru hendaknya menyelidiki tempat-tempat di mana ia bisa menggambar <i>maṇḍala</i> buat mereka. Tempat-tempat itu boleh jadi menyenangkan karena kualitas tempat itu sendiri, karena mereka sering dijejaki oleh para yang Arya, karena mereka dinikmati oleh para dewa dan manusia, atau karena pendaras mantra sendiri terilhami olehnya.</p>
	<p>... Guhyakādhipati! Lalu, untuk menyucikannya (<i>bhūmiśodhana</i>), ia hendaknya membuang batu, gerabah, kerikil, rambut, sekam, arang, abu, duri, tulang, potongan dan serpihan kayu. Ia hendaknya mengenyahkan semut, cacing, dan serangga. Tempat yang bersih tanpa cacat menyenangkan para makhluk halus.</p>	<p>Untuk menyucikan situs itu... Penyucian internal adalah dengan mengulang penumbuhan bodhicitta, dan penyucian eksternal adalah dengan ‘membuang kerikil, pecahan gerabah, dan sebagainya.</p>

6	<p><i>eṣa mārgga varaḥ śrīmān mahāyāna mahodayaḥ yena yūyam gamiṣyanto bhaviṣyatha tathāgatāḥ.</i></p>		
7	<p><i>svayambhuvo mahābhāgāḥ sarbvalokasya yajñīyāḥ astināstibyatikrāntaṃ ākāśam iva nirmalaṃ.</i></p>		
9	<p><i>... karmmakriyāviraḥitaṃ satyadvayā anāśrayaṃ idam yānavaraṃ śreṣṭhaṃ abhyasyatanaye sthitāḥ.</i></p>		

		<p>Bagian ini menjelaskan prosedur menerima siswa pada malam sebelum mandala dilukis, dan ada sembilan butir: pengakuan bersalah, berunding, membuatnya menerima samaya di tiga periode, persembahkan bunga dan dupa, ... Mereka harus memohon ‘perlindungan,’ karena beberapa mungkin pernah mengambil perlindungan mengikuti Aturan Pratimokṣa,¹ dsb., tetapi mereka harus dibuat memohon perlindungan lagi. ...</p> <p>¹ Pratimokṣa adalah bagian dari Vinaya, daftar sehimpunan aturan utamanya untuk Saṅgha monastik, meskipun kitab Pratimokṣa Mahāyāna juga relevan untuk umat biasa. Menaati aturan-aturan ini, orang merintangi perbuatan tidak baik yang mengikat ke saṃsāra, itulah arti harfiah dari Pratimokṣa: ‘kebebasan.’ Beberapa versi berasal dari perguruan bertlain masih bertahan, dengan jumlah aturan berbeda-beda. Salah satu kitab Pratimokṣa Mahāyāna paling populer adalah Upāliparicchā-sūtra, yang secara khusus mengatur perilaku para Bodhisattva. Memohon perlindungan mencakup menerima aturan kitab demikian.</p>
--	--	--

Tabel 20. Korelasi Anuttara-pūjā Bali dengan Sañ Hyañ Kamahāyānikan dan kitab lainnya.

<i>Kriyāsamgrahapañjikā, Bab 6</i>	<i>Sañ Hyañ Kamahāyānikan</i>	<i>Anuttara-pūjā Bali</i>
<p>idaṃ hi maṇḍalam paśyañ śraddhāṃ janayaṃś cādhunā kule jātāsi buddhānāṃ vidyāmantrair adhiṣṭhitāḥ 1 </p> <p>sampado` bhimukhāḥ sarvāḥ siddhiyogatayaś ca te pālayan samayān siddho mantreṣūdyogavāṃ bhava 2 </p>	<p>Idaṅ ca maṇḍalam paśya śraddhāñ janayathādhunā kule jāto `si buddhānāṃ sarbvamantrair adhiṣṭhitāḥ 14 </p> <p>Sampado `bhimukhāḥ sarbvāḥ siddhayogatayaś ca te pālaya samayaṃ siddhyai mantreṣūdyogavān bhava 15 </p>	<p>Ratnatrayaṃ me śaraṇaṃ, sarvaṃ pratidisāmy aghaṃ anumode jagatpūnyam, Buddhabodhau dadhe manaḥ. Utpādayāmi varabodhicittaṃ, nimantrayāmi bahu sarvasattvān; iṣṭāṃ carīṣye varabodhicārikāṃ, Buddho bhaveyaṃ jagato hitāya.</p>
<p><i>Kriyāsamgrahapañjikā – Bab 6</i></p> <p>utpādayāmi paramaṃ bodhicittaṃ anuttaram yathā traiyadvikā nā [128a] thāḥ sambodhau kṛtanīścayāḥ 3 </p>	<p><i>Sarvadurgatiparisodhanatantra</i></p> <p>utpādayāmi paramaṃ bodhicittaṃ anuttaram // yathā traiyadvhikanāthāḥ sambodhau kṛtanīścayāḥ //</p>	<p><i>Anuttara-pūjā Bali</i></p> <p>Utpādayāmi paramaṃ, Bodhicittaṃ anuttaram yathā traiyadvhakā nāthāḥ, sambodhau kṛtanīścayāḥ.</p>

trividhāṃ śīlāsikṣāṃ ca kuśalam dharmaṣaṃgraham sattvārthakriyāśīlaṃ ca pratigrhṇāmy ahaṃ dr̥ḍham 4	trividhāṃ śīlāsikṣāṃ ca kuśaladharmasamgraham // sattvārthakriyāśīlam ca pratigrhṇāmy ahaṃ dr̥ḍham //	Trividhāṃ śīlāsikṣāṃ ca, kuśaladharmasamgraham sattvārthakriyāśīlāṃ ca, pratigrhṇāmy ahaṃ dr̥ḍham.
buddhaṃ dharmaṃ ca saṅghaṃ ca triratnāgram anuttaram adyāgreṇa gṛhīṣyāmi saṃvaram buddhayogajam 5	buddhaṃ dharmam ca saṅgham ca triratnāgram anuttaram // adyāgreṇa grahīṣyāmi saṃvaram buddhayogajam //	Buddhaṃ Dharmaṃ ca Saṅghaṃ ca, Triratnāgram anuttaram adyāgreṇa grahīṣyāmi, saṃvaram Buddha-yoga-jam.
vajraṃ ghaṇṭāṃ ca mudrāṃ ca pratigrhṇāmi tattvataḥ ācāryaṃ ca gṛhīṣyāmi mahāvajrakulōccaye 6	vajraghaṇṭāṃ ca mudrāṃ ca pratigrhṇāmi tattvataḥ // ācāryam ca grahīṣyāmi mahāvajrakulocceay //	Vajraṃ ghaṇṭāṃ ca mudrāṃ ca, pratigrhṇāmi tattvataḥ ācāryāt tān grahīṣyāmi, mahāvajrakulocceay.
caturdānaṃ pradāśyāmi ṣaṭkṛtvā ca dīne dīne mahāratnakule yoge samaye ca manorame 7	caturdānaṃ pradāśyāmi ṣaṭkṛtvā tu dīne dīne // mahāratnakule yoge samaye ca manorame //	Caturdānaṃ pradāśyāmi, ṣaṭkṛtam tu dīne dīne mahāratnakule yoge, samaye ca manorame.
saddharmaṃ pratigrhṇāmi bāhyaṃ guhyaṃ triyānikam mahāpadmakule śuddhe mahābodhisamudbhave 8	saddharmaṃ pratigrhṇāmi bāhyam guhyaṃ triyānikam // mahāpadmakule śuddhe mahābodhisamudbhave //	Saddharmaṃ pratigrhṇāmi, bāhyaguhyā-kriyānvitam mahāpadmakule śuddhe, mahābodhisamudbhave.
saṃvaram sarvasamyuktam pratigrhṇāmi tattvataḥ pūjākarma yathāśaktiā mahākarmakulōccaye 9	saṃvaram sarvasamyuktam pratigrhṇāmi tattvataḥ // pūjākarma yathāśaktiā mahākarmakulocceay //	Saṃvaram sarvasamyuktam, pratigrhṇāmi tattvataḥ pūjākarma yathāśaktiā, mahāvajrakulocceay.

<p>utpādayāmi paramaṃ bodhicittam anuttaram grhītaṃ samvaram kṛtsnam sarvasattvārthakāraṇāt 10 atīrṇāṃ tārayiṣyāmi amuktān mocayāmy aham anāśvastān āśvāsaiṣyāmi sattvān sthāpayiṣyāmi nirvṛtau 11 </p>	<p>utpādayitvā paramaṃ bodhicittam anuttaram // grhītaṃ samvaram kṛtsnam sarvasattvārthakāraṇāt // atīrṇān tārayiṣyāmy amuktān mocayīṣyāmy aham // anāśvastān āśvāsaiṣyāmi sattvān sthāpayāmi nirvṛttāv iti //</p>	<p>Utpādayāmi paramaṃ, Bodhicittam anuttaram grhītaṃ samvaram kṛtsnam, sarvasattvārthakāraṇam. Atīrṇān tārayiṣyāmi, amuktān mocayāmy aham anāthān nāthaiṣyāmi, sthāpayiṣyāmi nirvṛtau.</p>
---	---	---

Tabel 21. Perbandingan *Pertobatan Lima Bagian* perguruan Tiantai dan Mijiao.

Tiantai Wuhui 五悔	Mijiao Wuhui 五悔
(1) Pertobatan (懺悔)	(1) Perlindungan (歸命)
(2) Permohonan kepada Buddha (勸請)	(2) Pertobatan (懺悔)
(3) Keriangan (隨喜)	(3) Keriangan (隨喜)
(4) Pelimpahan Jasa (廻向)	(4) Permohonan kepada Buddha (勸請)
(5) Tekad (發願)	(5) Pelimpahan Jasa (廻向)

Tabel 22. Hubungan di antara Pertobatan Tiga Bagian, Lima Bagian, dan Tujuh Bagian.

Mijiao Wuhui 五悔	Puxian Shi Dayuan 普賢十大願	Sajak <i>Bhadracarī</i> versi Prajñā	Puja Tujuh Bagian Atiśa	Tiga Bagian	
(1) Perlindungan (歸命)	(1) Menghormat semua Buddha	Sajak 1	(1) Puja dengan Penghormatan dengan tubuh, ucapan, dan batin		
		Sajak 2	(2) Puja dengan Persembahan Tubuh		
(2) Pertobatan (懺悔)	(2) Memuji para Tathāgata	Sajak 3	(3) Puja dengan Keyakinan	Pengakuan bersalah	
		Sajak 4	(4) Puja dengan Pujian		
		Sajak 5	(5) Puja dengan Barang Biasa		
		Sajak 6			
		Sajak 7			
(3) Keriangan (隨喜)	(4) Bertobat atas perbuatan buruk	Sajak 8	(6) Puja Tiada-tara	Keriangan	
		Sajak 9			
(4) Permohonan kepada Buddha (勸請)	(5) Riang atas kebajikan yang lain	Sajak 10	(7) Tiga Bagian	Permohonan	
					(6) Memohon para Buddha memutar roda Dharma
					(7) Memohon para Buddha tetap di dunia
					(8) Belajar dari semua Buddha
(5) Pelimpahan Jasa (廻向)	(9) Selalu selaras dengan semua makhluk	Sajak 11	Pelimpahan Jasa		
		Sajak 12			
		Sajak 13			
	(10) Melimpahkan jasa ke semua makhluk				

Kepustakaan

Sumber Primer

Apadāna Commentary: lihat Apadāna-Aṭṭhakathā.

Avadāna-kalpalatā: lihat Vaidya 1959.

Divyāvadāna: lihat Vaidya 1999.

Gaṇḍavyūhasūtra: lihat Vaidya 1960.

Lalitavistara: lihat Vaidya 1958.

Mahāvairocanasūtra/Mahāvairocanābhisambodhi: lihat Giebel
2005; Hodge 2003.

Samādhirājasūtra: lihat Vaidya 1961a.

Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan: lihat Kandahjaya 2020.

Sumber Sekunder

Abe, Ryuchi. *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. New York: Columbia University Press, 1999.

Acharya, Prasanna Kumar. *An Encyclopaedia of Hindu Architecture*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.

Acri, Andrea. ‘Maritime Buddhism’, *Oxford Research Encyclopaedia of Religion*, 2018a. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-638> [Accessed August 2020].

-----, ‘The Place of Nusantara in the Sanskertaic Buddhist Cosmopolis’, *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* 6/2 (2018b):139–166.

Afshar, Q. *An Ancient Indian Itinerary: The Geographical Appellatives in the Gaṇḍavyūhasūtra; Tentative Identifications*. Lausanne: Kronasia, 1981.

- Agostini, Giulio. *Indian Views of the Buddhist Laity: Precepts and Upāsaka Status*. Dissertation Berkeley: UC Berkeley, 2002.
- Agustijanto, *Komplek Percandian Batujaya tempat lahirnya peradaban di Tatar Sunda*. Jakarta: Puslitbang Arkeologi Nasional, 2006.
- Ānandajoti. *Daily Chanting (Devasikā Sajjhāyanā)*. 2nd ed. no imprint, 2007.
- Āpadāna-Atṭhakathā*. Dhammagiri-Pāli-Ganthamālā-64. Dhammagiri, Igatpuri: Vipassana Research Institute, 1998.
- Asmussen, J. P. “The Khotanese Bhadracaryādeśanā: Text, translation, and glossary, together with the Buddhist Sanskrit original” *Historisk-filosofiske Meddelelser uggivet af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab*, Bind 39, nr. 2 (1961).
- Badil, Rudi dan Nurhadi Rangkuti, eds. *Rahasia di Kaki Borobudur*. Jakarta: Katalis, 1989.
- Bagchi, P. C. *India and China: a thousand years of cultural relations*. Calcutta: Saraswat Library, 1981.
- Bahulkar, S. S., ed. *Śrīguhyasamājamaṇḍalavidhiḥ of Ācārya Dīpaṅkarabhadra*. Varanasi: Central University of Tibetan Studies, 2010.
- Bapat, P. V. ed. *2500 Years of Buddhism*. Delhi: Government of India, 1956.
- Barnes, Nancy J. “Rituals, Religious Communities, and Buddhist Sūtras in India and China” dalam E. Zürcher, L.Sander, and others, *Collection of Essays 1993: Buddhism Across Boundaries* (Sanchung, Taiwan: Fo Guang Shan Foundation for Buddhist & Culture Education, 1999):485-515.

- Bastin, John. "The Natural History of Researches of Dr Thomas Horsfield (1773-1859): First American Naturalist of Indonesia" dalam Thomas Horsfield, *Zoological Researches in Java, and the Neighbouring Islands; with a Memoir by John Bastin*, (Singapore: Oxford University Press, 1990).
- Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambala Publications, 1999.
- Bendall, Cecil. *Śikshā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Teaching compiled by Śāntideva*. St. Petersburg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences, 1897.
- Bendall, Cecil and W. H. D. Rouse. *Śikshā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine*. London: John Murray, 1922.
- Bénisti, Mireille. "Étude sur le stûpa dans l'Inde ancienne" dalam *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 50.1 (1960):37-116.
- Bernet Kempers, August Johan Bernet. *Ancient Indonesian Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.
- . *Ageless Borobudur: Buddhist mystery in stone, decay and restoration, Mendut and Pawon, folklife in ancient Java*. Wassenaar: Servire, [1976].
- . "The Reliefs and the Buddhist Texts" dalam Shintaro Fukushima, *et al.*, *Proceedings of the International Symposium on Chandi Borobudur* (Tokyo: The Executive Committee for the International Symposium on Chandi Borobudur, 1981):92-105.
- Beyer, Stephen. *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley: University of California Press, 1973.

- Birnbaum, Raoul. *The Healing Buddha*. Boston: Shambhala, 1989.
- , “Master Hongyi looks back: a Modern Man becomes a Monk in Twentieth-Century China” dalam Steven Heine and Charles S. Prebish, eds., *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2003):75-124.
- Black, Deborah. *Leaves of the Heaven Tree*. Berkeley: Dharma Publishing, 1997.
- Boechari. “Preliminary Report on some Archaeological Finds around the Borobudur Temple” dalam *Seri CC No. 5 Reports and Documents of the Consultative Committee for the Safeguarding of Borobudur*, 5th Meeting, April 1976 (Borobudur: Proyek Pelita Pemugaran Candi Borobudur, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1982).
- Boechari, Wiwin Djuwita, and H. Ongkodharma, “Report on Clay Votive *Stūpas* from the Borobudur Site” dalam *Seri CC No. 8 Reports and Documents of the Consultative Committee for the Safeguarding of Borobudur*, 8th Meeting, April 1979 (Borobudur: Proyek Pelita Pemugaran Candi Borobudur, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1982).
- Boeles, Jan J. *The Secret of Borobudur*. Bangkok: Jan J. Boeles, 1985.
- Bosch, F. D. K. “De Bhadracarī afgebeeld op den hoofdmuur der vierde gaanderij van den Baraboeḍoer” *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 97 (1938):241-293.
- , *Selected Studies in Indonesian Archaeology*. KITLV Translation Series, no. 5. The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.
- Boulger, D. C. *The Life of Sir Stamford Raffles*. London: Horace Marshall & Son, 1897.

- Buddhist Text Translation Society. *The Great Means Expansive Buddha Flower Adornment Sutra: Universal Worthy's Conduct and Vows*, Chapter 40. Talmage: Dharma Realm Buddhist University, 1982.
- . *Flower Adornment Dharmas: Conduct and Vows of Universal Worthy, Flower Adornment Repentance, Flower Adornment Preface*. Burlingame: Buddhist Text Translation Society, 1999.
- Buddhist Text Translation Society. *Sage City of 10,000 Buddhas Daily Recitation Handbook*. Burlingame, CA: Buddhist Text Translation Society, 2002.
- Carey, Peter. "Book Review: Tan Jin Sing" *Journal of Southeast Asian Studies* 23:1 (March 1992):141-142.
- Chandra, Lokesh. *Sudhana's Way to Enlightenment*. New Delhi: Sharada Rani, 1975.
- . "The Contacts of Abhayagiri of Srilanka with Indonesia in the Eight Century" *Cultural Horizons of India* 4 (1995):10-21.
- . "Borobudur is the Base of an Architectonic Vajradhātu-Manḍala" dalam *Cultural Horizons of India*, Vol. 4 (1995): 39-94.
- . "The Śailendras of Java" *Cultural Horizons of India* 4 (1995):205-241.
- . "Chanda-karaṇa: the art of writing poetry," dalam Lokesh Chandra (ed), *Cultural Horizons of India 6: Studies in Tantra and Buddhism, art and archaeology, language and literature* (New Delhi: International Academy of Indian Culture/Aditya Prakashan, 1997):140-242.
- Chang, Garma C. C. *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1971.

- Chatterji, B. R. *History of Indonesia, Early and Medieval*. Meerut, Delhi, Calcutta: Meenakshi Prakashan, 1967.
- Chattopadhyaya, Alaka. *Atīśa and Tibet*. Calcutta: Indian Studies Past & Present, 1967.
- Chattopadhyaya, D. ed. *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1970.
- Chhabra, Bahadur Chand. "Expansion of Indo-Aryan Culture during Pallava Rule" *Journal and Proceedings of the Royal Asiatic Society of Bengal* 1 (1935):1-64.
- Chihara, Daigoro. *Hindu-Buddhist Architecture in Southeast Asia*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Chou, Hsiang-kuang. *Indo-Chinese Relations: A history of Chinese Buddhism*. Allahabad: Indo-Chinese Literature Publications, 1955.
- Chou, Yi-liang. "Tantrism in China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8.3-4 (March 1945):241-332.
- Cleary, Thomas. *Entry into the Realm of Reality*. Boston: Shambhala, 1989.
- Clough, Benjamin. *Sinhalese-English Dictionary*. Colombo: Wesleyan Mission Press, 1892 [1982].
- Cœdès, Georges. "Les inscriptions malaises de Çrīvijaya" dalam *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 30 (1930), 29-80.
- . *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: East-West Center Press, 1968.
- Crawfurd, J. "On the Ruins of Boro Budor, in Java" *Transactions of the Literary Society of Bombay* 2 (1820):163-176.
- Daito Shuppansha. *Japanese-English Buddhist Dictionary*. Tokyo: Daito Shuppansha, 1979.

- Damais, Louis-Charles. "Le Bouddhisme en Indonésie" dalam *Présence du Bouddhisme, France-Asie* (1959): 813-828.
- . "Bibliographie Indonésienne: XI. Les Publications Épigraphiques du Service Archéologique de L'Indonésie" dalam *Bulletin de L'École Française d'Extrême-Orient* 54 (1968):295-521.
- Danasasmita, Saleh, *et al.* *Sewaka Darma, Sanghyang Siksakandang Karesian, Amanat Galunggung*. Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi), Depdikbud. 1987.
- Dās, Bhūṣaṇa Çandra. "Story of Prātihāryya" dalam the *Journal of the Buddhist Text and Anthropological Society* 5.3 (1897):17-20.
- Das, Sarat Chandra. *Contributions of the Religion and History of Tibet*. New Delhi: Manjusri, 1970.
- de Casparis, J. G. *Prasasti Indonesia I: Inscripties uit de Çailendra-tijd*. Bandung: A. C. Nix & Co., 1950.
- . *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D.* Bandung: Masa Baru. 1956.
- . "New Evidence on Cultural Relations between Java and Ceylon in Ancient Times," *Artibus Asiae* 24 (1961):241-248.
- de Haan, F. "Personalialia der Periode van het Engelsch Bestuur over Java 1811-1816" *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 92 (1935): 517-522.
- Deegalle, Mahinda. "Buddha's Rock: Mahāyāna Legacy at Buduruvagala" *Pārigaku Bukkyō Bunkagaku (Journal of Pāli and Buddhist Studies)* 12 (1998):103-115.

- , "A Search for Mahāyāna in Sri Lanka" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 22.2 (1999): 343-357.
- der Kinderen, T. H. "Bestuursvergadering van Dinsdag 3 November 1885" dalam *Notulen Bataviaasch Genootschap* 23 (1885):145-161.
- , "Bestuursvergadering van Dinsdag 5 October 1886" dalam *Notulen Bataviaasch Genootschap* 24 (1886):149-166.
- Derret, J. Duncan M. *A Textbook for Novices: Jayarakṣita's <<Perspicuous Commentary on the Compendium of Conduct by Śrīghana>>*. Torino:s.n., 1983.
- Devi, Sushama. *Samantabhadracaryā-praṇidhānarāja*. New Delhi: International Academy of Indian Culture. 1958.
- Diskul, M. C. Subhadradis. *The Art of Śrīvijaya*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1980.
- Djafar, Hasan. *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*. Bandung: Penerbit Kiblat Buku Utama, EFEO, Puslitarken, KITLV, 2010.
- Dorjee, Pema. *Stūpa and Its Technology: A Tibeto-Buddhist Perspective*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, and Motilal Banarsidass, 1996.
- du Bois, J. A. *Kaart van eiland Java*, 1811. Manuscript, ARA, MIKO 73.
- Falk, Nancy Auer. "Pūjā: Hindu Pūjā" *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Vol. 11, 2nd ed, (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005):7493-7495.

- Ferdinandus, Peter. *Recent Archaeological Excavations in Blandongan Site, Batujaya, Karawang, West Java*. Jakarta: Puslitnas Arkeologi, 2002.
- Finot, Louis. "Review of *Archaeologische Beschrijving Deel 1*" dalam *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 20 (1920):138.
- Fitz, Arthur. *Buddhism in Java*. Batavia: Moestika Publishing Office, 1935.
- Fontein, Jan. *The Pilgrimage of Sudhana: A Study of Gaṇḍavyūha illustrations in China, Japan, and Java*. The Hague: Mouton & Co., 1967.
- . *The Sculpture of Indonesia*. Washington, DC: National Gallery of Art, 1990.
- . *Entering the Dharmadhatu*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012.
- . "Borobudur: A Monument of Avatamsaka Buddhism" Marijke J. Klokke and Véronique Degroot, eds., *Materializing Southeast Asia's Past* (Singapore: NUS Press, 2013):3-9.
- Foucher, Alfred. *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, d'après des textes inédits*. Paris: E. Leroux, 1900-1905.
- Fukushima, Shintaro, et al. *Proceedings of the International Symposium on Chandi Borobudur*. Tokyo: The Executive Committee for the International Symposium on Chandi Borobudur, 1981.
- Geiger, W. *An Etymological Glossary of the Sinhalese Language*. Colombo: The Royal Asiatic Society, Ceylon Branch, 1941.
- Gellner, David N. "Hadgson's Blind Alley? On the So-Called Schools of Nepalese Buddhism" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12.1 (1989): 7-19.
- Giebel, R.

- The Vairocanābhisambodhi Sutra*. Berkeley: Numata Center, 2005.
- Giebel, R. *The Vairocanābhisambodhi Sutra*. Berkeley: Numata Center, 2005.
- . *Two Esoteric Sutras*. Berkeley: Numata Center, 2006.
- Gifford, Julie A. *Buddhist Practice and Visual Culture*. London: Routledge, 2011.
- Gómez, Luis O. *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light*.
- Gómez, Luis O. and Hiram W. Woodward, Jr. ed. *Barabudur, History and Significance of a Buddhist Monument*. Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1981.
- Gonda, Jan. *Sanskrit in Indonesia*. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1973.
- Goswami, Bijoya. *Lalitavistara*. Kolkata: The Asiatic Society, 2001.
- Goudriaan, T. and C. Hooykaas. *Stuti and Stava*. Amsterdam, London: North-Holland Publishing Company, 1971.
- Grabsky, Phil. *The Lost Temple of Java*. London: Seven Dials, 2000.
- Griffiths, Arlo. “The ‘Greatly Ferocious’ Spell (Mahāraudra-nāma-hṛdaya): A dhāraṇī Inscribed on a Lead-Bronze Foil Unearthed near Borobudur,” dalam *Epigraphic Evidence in the Pre-Modern Buddhist World: Proceedings of the Eponymous Conference Held in Vienna*, ed. K. Tropper (Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 2014):1–36.
- Groeneveldt, W. P. “Bestuursvergadering van Dinsdag 7 October 1890” dalam *Notulen Bataviaasch Genootschap* 28 (1891):99-112.
- . “Notes on the Malay Archipelago and Malacca compiled from Chinese sources”, *Verhandelingen van het Bataviaasch*

- Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 39 (1890); kemudian terbit sebagai buku: *Historical Notes on Indonesia & Malaya: Compiled from Chinese Sources* (Jakarta: Bhratara, 1960).
- Grönbold, Günter. “Zwei Ādibuddha-Texte” Jens-Uwe Hartman, *et al.*, eds., *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen II* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992):111-161.
- Gunawardana, R. A. L. H. *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson: The University of Arizona Press, 1979.
- Guruge, Ananda. *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*. Ministry of Education and Cultural Affairs, Ceylon: The Anagarika Dharmapala Birth Centenary Committee, 1965.
- Hammar, Urban. *Studies in the Kālacakra Tantra: A History of the Kālacakra Tantra in Tibet and a Study of the Concept of Ādi Buddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging*. Stockholm: Dept. of Ethnology, History of Religions. 2005.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hikata, R. “Gaṇḍavyūha and the Reliefs of Barabudur-Galleries” dalam Koyasan-University, *Studies in Indology and Buddhology: Presented in Honour of Professor Gishō Nakano on the Occasion of his Seventieth Birthday*, (Koyasan: Seminar of Buddhism of Koyasan University, 1960):1-50.
- Hirakawa, A. *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*. Tokyo: The Reiyukai, 1997.

- Hodge, S. *The Maha-Vairocana-Abhisambodhi Tantra, with Buddhaguhya's commentary*. New York, London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Hodgson, Brian Houghton. "Sketch of Buddhism, Derived from the Bauddha Scriptures of Nipál" *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Vol. 2, No. 1 (1829):222-257.
- Horner, I. B. *The Book of the Discipline (Vinaya Piṭaka)*, Vol. IV (*Mahāvagga*). Oxford: The Pali Text Society, 1996.
- Huntington, John Cooper. "The Iconography of Borobudur Revisited: The concepts of śleṣa and sarva[buddha]kāya," dalam Marijke J. Klokke and Pauline Lusingh Scheurleer, eds., *Ancient Indonesian Sculpture* (Leiden: KITLV, 1994):133-153.
- Idumi, Hokei. "The Hymn on the Life and Vows of Samantabhadra" dalam *The Eastern Buddhist* 5.2-3 (1929):226-247.
- Ijzerman, Jan Willem. "Iets over den oorspronkelijken voet van Boro Boedoer" dalam *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 31 (1886):261-268.
- Inagaki, Hisao. *The Three Pure Land Sutras: a study and translation from Chinese*. Kyoto: Nagata Bunshodo, 1994.
- . "The Esoteric Meaning of 'Amida'" by Kakuban" *Pacific World* (New Series Number 10: Fall 1994a):102-115.
- . *Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages (Daśabhūmikavibhāṣa): A study and translation from Chinese of Verses and Chapter 9*. Kyoto: Ryukoku Gakkai, 1998.
- Indaratana, Elgiriye. *Vandanā*. Penang: Mahindarama Buddhist Temple, 2002.
- Ishii, Kazuko. "Borobudur, the Tattvasamgraha, and the Sang Hyang Kamahāyānikan," dalam Lokesh Chandra, *The Art and Culture*

- of South-East Asia* (New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 1991):151-164.
- Jack-Hergoualc'h, Michel. *The Malay Peninsula: Crossroads of the Maritime Silk Road* (100 BC – 1300 AD). Leiden: Brill, 2002.
- Joesoef, Daoed. *Borobudur*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004.
- Jones, Lindsay. *The hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison*. Vol. I and 2. Cambridge: Harvard University Press. 2000.
- Jordaan, Roy E. "Nicolaus Engelhard and Thomas Stamford Raffles: Brethren in Javanese Antiquities" dalam *Indonesia* 101 (April 2016):39-66.
- Kandahjaya, Hudaya. *The Master Key for Reading Borobudur Symbolism*. Bandung: Penerbit Karaniya, 1995.
- . *Borobudur; a case study of Indonesian responses to sea-route Buddhist transmission*. MA Thesis. Berkeley: Graduate Theological Union, 1998.
- . *A Study on the Origin and Significance of Borobudur*. PhD diss. Berkeley: Graduate Theological Union, 2004.
- . "Notes on Buddhist Cosmology" *Kristi* 2 (2009):1-21.
- . "The Lord of All Virtues" *Pacific World* 3rd Series:11 (2009):1-24.
- . "Some Ritual Elements of the Ten Thousand Buddhas Repentance" *Kristi* 3 (2010):61-78.
- . "Revisiting Ādi Buddha and Tantric Doxography" Banerjee Sarkar, *et al., eds., Souvenir of Seventh International Alexander Csoma de Kőrös Symposium on Buddhist Transcreations in Tibetan Literature and Art* (New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2014):190-218.

- . “*Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, Borobudur, and the Origins of Esoteric Buddhism in Indonesia” dalam Andrea Acri, ed., *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia* (Singapore: ISEAS, 2016):67-112.
- . “The Rediscovery of Borobudur” *Kalakalpa; the Journal of Indira Gandhi National Centre for the Arts* 2.1 (2017):57-64.
- . “A Brief Note on the Role of Women in Indonesian Buddhism” *International Conference on Women and Buddhism*, unpublished paper (Indira Gandhi National Centre For The Arts, New Delhi, 2017).
- . “A Preliminary Study and Provisional Translation of the *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*” *Pacific World* 3rd Series:20 (2018): 257-364.
- . “Borobudur: Bagan Perjalanan Spiritual Tiga Dimensi” Mudji Sutrisno, *et al.*, eds., *Traveling & Diary: Membaca Tagore, Raffles, dan Pelawat Nusantara Lain* (N.p.: Borobudur Writers and Cultural Festival Society, 2018):1-19.
- . “Śrīvijayapura from the Time of Yijing to Atiśa” *Kalakalpa; the Journal of Indira Gandhi National Centre for the Arts* 4.1 (2019):87-101.
- . *Kitab Suci Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*. Jakarta: Dian Dharma, 2020.
- . “Bhūmiśodhana: Pandangan Agama Buddha Tentang Manusia dan Lingkungan” Makalah dibacakan di *Borobudur Writers and Cultural Festival*, 2020a.
- . “The Scheme of Borobudur” Andrea Acri and Peter Sharrock, eds., *The Creative South: Buddhist and Hindu Art in Medieval Maritime Asia* (Singapore: ISEAS, 2021)

- Katō, Bunnō. *et al. The Threefold Lotus Sutra*. New York: Weatherhill, 1975.
- Kern, J. H. C. “Sanskrit-Inscriptie van Java, van den Jare 654 Çaka (A. D. 732)” *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde* 10 (1885):125-138.
- , “Buddhism in Java, Bali, and Sumatra” dalam J. Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 7 (1914).
- Kimura, Bunki. “Present Situation of Indonesian Buddhism: In Memory of Bhikkhu Ashin Jinarakkhita Mahasthavira” *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā* 23 (2003):53-72.
- Klimburg-Salter, Deborah E. *Tabo: A Lamp for the Kingdom*. New York: Thames and Hudson, 1998.
- Klokke, Marijke J. and Pauline Lusingh Scheurleer, eds., *Ancient Indonesian Sculpture*. Leiden: KITLV, 1994.
- Klokke, Marijke J. “Borobudur: A Mandala? A Contextual Approach to the Function and Meaning of Borobudur,” dalam *International Institute for Asian Studies Yearbook 1995*:191-219.
- Klokke, Marijke. ed. *Narrative Sculpture and Literary Traditions in South and Southeast Asia*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.
- Klokke, Marijke and Karel R. van Kooij. ed., *Fruits of Inspirations: studies in honour of Prof. J. G. de Casparis*. Groningen: Egbert Forsten, 2001.
- Krom, N. J. “De Eerste Opname van het Dieng-Plateau: Handschrift van H C Cornelius” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 75, No. 3 and 4 (1919), 384-437.

- . *Barabudur, Archaeological Description*. The Hague: M. Nijhoff, 1927.
- . *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1926.
- Krom, N. J. and Th. van Erp. *Beschrijving van Barabudur*. The Hague: Martinus Nijhof. 1920-1931.
- Lahiri, Latika. *Chinese Monks in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*. Louvain-La-Neuve: Institute Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1988.
- Lauder, Multamia RMT dan Allan F. Lauder. "Chapter 25: Place names and cultural heritage in an archipelagic country" dalam United Nations Group of Experts on Geographical Names, *Toponymy Training Manual* (UNGEGN, n.d.):25-1-10.
- Leemans, Conradus. *Bôrô-Boedoer op het eiland Java*. Leiden: E. J. Brill, 1873 (French translation, 1874).
- Ledi Sayadaw. *The Manuals of Buddhism*. Yangon: Mother Ayeyarwaddy, 2004.
- Lévi, Sylvain. "Une Poésie inconnue du roi Harṣa Śīlāditya," *Actes du dixieme Congrès international des Orientalistes, Geneve, Section 1* (1894):189-203.
- . "The Karmavibhaṅga illustrated in the Sculptures of the Buried Basement of the Barabudur" dalam *Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1929* (Leyden: E. J. Brill, 1931):1-17.
- . *Mahā-Karmavibhaṅga (La Grande Classification des Actes) et Karmavibhaṅgopadeśa (Discussion sur le Mahā Karmavibhaṅga)*. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1932.

- , *Sanskrit Texts from Bāli*. Baroda: Oriental Institute, 1933.
- Lévi, Sylvain and Louis Renou. “Une poésie inconnue du roi Harṣa Çîlāditya” *Memorial Sylvain Lévi* (Paris: Paul Hartman, 1937): 244-254.
- Li, Rongxi. *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*. Berkeley: Numata Center, 1996.
- Li, Rongxi. *Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia: A Record of the Inner Law sent Home from the South Seas; by Śramaṇa Yijing*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000.
- Li, Rongxi. *et al. Lives of Great Monks and Nuns*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2002.
- Li, Yunpeng (李雲鵬). *Pictorial Displays of the 53 Visits of Sudhana, and Śākyamuni (Shancaitongzi wushisan can shijiashizun yinghua shiji tu 善財童子五十三參釋迦世尊應化示蹟圖)*, (n.p., n.d.)
- Lienhard, S., ed. *Change and Continuity: Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley*. Torino: Edizioni dell’Orso, 1996.
- Long, Mark E. *Voices from the Mountain*. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 2014.
- Lu, Pi-cheng, *tr.* “The Vows of Samantabhadra” Buddhist Lecture Hall, *The Two Buddhist Books in Mahayana*, (Hong Kong: Buddhist Lecture Hall, c1956).
- Lusthaus, Dan. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch’eng Wei-shih Lun*. London: Routledge, 2002.
- Mabbett, Ian. “Buddhism in Champa” dalam D. G. Marr and A. C. Milner, eds., *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*,

- (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies; Canberra: Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1986):289-313.
- Mackenzie, John. “Narrative of a Journey to Examine the Remains of an Ancient City and Temples at Brambana in Java” *Transactions of the Batavian Society of Arts and Sciences* 8 (1814).
- Mahasi Sayadaw. *Basic Buddhism: The Theory of Karma*. Buddha Dharma Education Association, 1996-2012.
- Malalasekera, G. P. ed. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2 dan 3. Colombo: Government of Sri Lanka, 1968.
- Malalasekera, G. P. *Dictionary of Pāli Proper Names*. London: Pali Text Society, 1974.
- Malkiel-Jirmounsky, Myron. “The Study of the Artistic Antiquities of Dutch India” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 4, No. 1 (May 1939).
- Manguin, Pierre-Yves dan Agustijanto Indradjaja. “The Batujaya Site: New Evidence of Early Indian Influence in West Java” Pierre-Yves Manguin, A. Mani, and Geoff Wade, eds., *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Exchange* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2011):113-136.
- Mani, Vettam. *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- Maurer, Petra H. “Architekturwissenschaftliches im *Vaidurya dkar po*” *Zentralasiatische Studien* 34 (2005):179-196.
- Miksic, John N. *Borobudur: Golden tales of the Buddhas*. Berkeley: Periplus Editions, 1994.
- . *Indonesian heritage*. Singapore: Archipelago Press. 1996.

- . *The mysteries of Borobudur*. [Hong Kong]: Periplus, North Clarendon, c1999.
- Mitchell, Donald W. *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Miura, Hidenosuke. 三浦秀之助, *Jaba Bussekki Borobuzūru Kaisetsu* 闍婆仏蹟ボロボヅウル解説. Tokyo: Borobuzūru Kankōkai, 1924-1925.
- Mizuno, Kōgen. *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*. Tokyo: Kōsei Publishing, 1982.
- Moens, J. L. “Het Buddhisme op Java en Sumatra in zijn laatste Bloeiperiode” *Tijdschrift Bataviaasch Genootschap* 64 (1924): 521-580.
- Mohanty, Gopinath, *et al.* “Tapassu and Bhallika of Orissa, Their Historicity and Nativity” dalam *Orissa Review* (November 2007):1-11.
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit - English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- Mori, Masahide. *The Vajravali of Abhayakaragupta: a critical study, Sanskrit edition of select chapters and complete Tibetan version*. Ph.D. Diss. London: SOAS, University of London, 1997.
- Mus, Paul. *Barabudur*. Vol. I and II. New York: Arno Press. 1978.
- Nakamura, Hajime. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Hirakata City: KUFS Publication, 1980.
- . “The *Aṣṭamahāsthānacaityastotra* and the Chinese and Tibetan Versions of a Text similar to It,” *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offert à Mgr Étienne Lamotte* 23 of Publications de l’Institut Orientaliste de Louvain (Louvain-la-Neuve:

- Universite catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980), 259–265.
- . *Gotama Buddha: A Biography Based on the Most Reliable Texts*. Tokyo: Kosei Publishing, 2000.
- Nārada, Bhikkhu. “The Mirror of the Dhamma” *The Blessing* 8 (1926).
- Nastiti, Titi Surti. “Re-interpretasi nama candi Borobudur” *Amerta* 36.1 (Juni 2018):1-66.
- Nattier, Jan. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Hawaii: Honolulu, UH Press, 2003.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu. *The Path of Purification*. Colombo: Buddhist Publication Society, 2010.
- Nou, Jean Louis and Louis Frédéric. *Borobudur*. New York: Abbeville Press, c1996.
- Ogiwara, Unrai and Naoshiro Tsuji. *Kan'yaku Taisho Bon-Wa Daijiten*. Tokyo: Suzuki Gakujutsu Zaidan kanko: hatsubai Kodansha, 1979.
- Orlando, Raffaello. *A Study of Chinese Documents Concerning the Life of the Tantric Buddhist Patriarch Amoghavajra (A.D. 705-774)*, Dissertation. Princeton University, 1981.
- Orzech, Charles D. *Politics and transcendent wisdom: the Scripture for humane kings in the creation of Chinese Buddhism*. University Park: Pennsylvania State University Press, c1998.
- Osto, Douglas. “A New Translation of the Sanskrit with Introduction and Notes” dalam *New Zealand Journal of Asian Studies* 12. 2 (December 2010):1-21.

- Paranavitana, S. "Negapatam and Theravāda Buddhism in South India" dalam *The Journal of the Greater India Society* 11.1 (January 1944): 7-25.
- Pe Maung Tin. *The Expositor (Atthasālini)*. London: Pali Text Society, 1920-1921.
- Pelikan, J. ed. *Sacred Writings, Buddhism: The Dhammapada*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Pigeaud, Theodore G. Th. *De Tantu Panggelaran*. 's-Gravenhage: Nederl. Boek. En Steendrukkerij, 1924.
- Piyadassi, *The Book of Protection*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1999.
- Poerbatjaraka, "Çrivijaya, Çailendra dan Sanjayavamça" dalam F. D. K. Bosch and R. Ng. Poerbatjaraka, Çrivijaya, Çailendra dan Sanjayavamça. Jakarta: Bhratara. 1975.
- Poesponegoro, M. D. and Nugroho Notokusanto, ed. *Sejarah Nasional Indonesia II*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1984.
- Pott, J. G. "Notulen van de eerste Directievergadering gehouden op Maandag 11 Januari 1909" dalam *Notulen Bataviaasch Genootschap* 47 (1909):1-15.
- Pott, P. H. *Yoga and Yantra*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- Raffles, Sophia. *Memoir of the Life and Public Services of Sir Thomas Stamford Raffles, F.R.S. &c*. London: John Murray, 1830.
- Raffles, Thomas Stamford. "A Discourse" *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap der Kunsten en Wetenschappen*, Vol. 8 (1816), 28, 30-32.
- *The History of Java*, Vol. 2. London: Black, Parburry and Allen, and John Murray, 1817.

- . *Antiquarian, Architectural, and Landscape Illustrations of the The History of Java*. London: Henry G. Bohn, 1844.
- Rahula, Walpola. *History of Buddhism in Ceylon*. Colombo: M. D. Gunasena, 1966.
- Ray, Nihar-Ranjan. *Sanskrit Buddhism in Burma*. Amsterdam: H. J. Paris, 1936.
- Rhys Davids, T. W. and Hermann Oldenberg. *Vinaya Texts, Part I The Pātimokkha; The Mahāvagga, I-IV*. Oxford: Clarendon Press, 1881.
- Rhys Davids, T. W. and C. A. F. Rhys Davids. *Buddhist Birth Stories (Jataka Tales): The Commentarial Introduction Entitled Nidāna-Kathā, The Story of the Lineage*. London: Routledge, n.d.
- Rhi, Ju-hyung. *Gandhāran Images of the “Śrāvastī Miracle”: An Iconographic Reassessment*. PhD diss. Berkeley: University of California Berkeley, 1991.
- Robson, S. *Deśawarṇana (Nāgarakṛtāgama) by Mpu Prapañca*. Leiden: KITLV Press, 1995.
- Roerich, George N. *The Blue Annals*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1979.
- Roth, Gustav. “Symbolism of the Buddhist *Stūpa*” dalam Anna Libera Dallapiccola and Stephanie Zingel-Avé Lallemand, *The Stūpa: Its Religious, Historical and Architectural Significance* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980):182-209.
- Ruegg, D. Seyfort. “Deux problèmes d’exégèse et de pratique tantriques” *Mélanges chinois et bouddhiques* 20 (1981):212-226.

- Santiko, Hariani. “Some Remarks on Votive Stupas and Votive Tablets from Borobudur” dalam *Majalah Arkeologi* 1.1 (1975):68-76.
- Santoso, Soewito. *Sutasoma: A Study in Javanese Wajrayana*. New Delhi: International Academy of Indian Culture. 1975.
- Saringendyanti, Etty. *Percandian Batujaya dan Cibuaya, Kabupaten Karawang, Jawa Barat*. Bandung: Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran, 2008.
- Sarkar, Himansu Bhusan. “South-India in Old-Javanese and Sanskrit Inscriptions” dalam *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde* 125 (1969):193-206.
- . *Corpus of the Inscriptions of Java*. Vol. I. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1971-1972.
- Segai, Omura. “Borobudur is a Maṇḍala” dalam Lokesh Chandra, *Cultural Horizons of India* 4 (1995):95-96.
- Sherburne, Richard. *The Complete Works of Atīśa*. New Delhi: Aditya Prakashan, 2000.
- Shih, Heng-ching. *The Sutra on Upāsaka Precepts*. Berkeley: Numata Center, 1994.
- Sinclair, Iain. “Coronation and Liberation According to a Javanese Monk in China: Bianhong’s Manual on the *abhiṣeka* of a *cakravartin*” dalam Andrea Acri, ed., *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia* (Singapore: ISEAS, 2016):29-66.
- Singh, Sanghasen. *A Study of the Sphuṭārthā Śrīghanācārasaṅgraha-ṭīkā*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1983.
- Skilling, Peter. “Dharmakīrti’s Durbodhāloka and the Literature of Śrīvijaya” *The Journal of the Siam Society*, Vol. 85, Pts. 1 & 2 (1997): 187-194.

- . “Random Jottings on Śrīghana: an Epithet of the Buddha”, *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2003*, VII, Tokyo, The International Research Institute for advanced Buddhology, Soka University, 2004, pp. 147– 158.
- . “An Untraced Buddhist Verse Inscription from (Pen)insular Southeast Asia” D. Christian Lammerts, *ed.*, *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 2015):18-79.
- Skilling, Peter and Santi Pakdeekham. “Imaginares of Late Ayutthaya Pilgrimage: The Seven and Eight Great Sites at Wat Ko Kaeo Suttharam, Phetchaburi” *Aséanie* 25 (2010):147-194.
- Skorupski, Tadeusz. *Kriyāsaṃgraha: Compendium of Buddhist Rituals, An abridged version*. Tring, UK: The Institute of Buddhist Studies, 2002.
- Slametmuljana. *Sriwidjaja*. Ende: Arnoldus, nd.
- Slametmulyana. *Nagarakretagama dan Tafsir Sejarahnya*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1979.
- Snellgrove, David. *Asian Commitment: Travels and Studies in the Indian Sub-Continent and South-East Asia*. Bangkok: Orchid Press, 2000.
- Snodgrass, Adrian. *The Matrix and Diamond World Mandalas in Shingon Buddhism*. Vol. 1 and 2. New Delhi: Aditya Prakashan, 1988.
- Soedjatmoko, *et al.*, *ed.* *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1965.
- Soekmono. *Candi, Fungsi dan Pengertiannya*. Dissertation. Jakarta: Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, 1974.

- . *Chandi Borobudur: a monument of mankind*. Assen: Van Gorcum; Paris: The Unesco Press. 1976.
- . “Serat Centhini ungkap masalah arca Buddha dalam stupa induk Candi Borobudur” *Kalpataru, Majalah Arkeologi* 10 (1993-1994):7-21.
- Soothill, W. E. and L. Hodous. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- Spierings, Astrid. *Winnaar en verliezer, de reputaties van Thomas Stamford Raffles en Nicolaus Engelhard naast elkaar gezet*. Unpublished MA thesis. University of Leiden, 2013.
- Stache-Rosen, Valentina, Dr. “Gunavarman (367-431): A Comparative Analysis of the Biographies found in the Chinese Tripitaka,” dalam *Bulletin of Tibetology* 10.1 (1973): 5-54.
- Steinkellner, E. *Sudhana’s Miraculous Journey in the Temple of Ta Pho*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.
- Stutterheim, Willem Frederik. “De Wajangnamen der Tjandi’s op het Diëngplateau” *Djawa* 5 (6 November 1925):344-346.
- . *Tjandi Baraboedoer: naam, vorm, betekenis*. Weltevreden: G. Kolff, 1929. (diterjemahkan ke bahasa Inggris: “Chandi Barabudur: Name, Form & Meaning,” dalam *Studies in Indonesian Archaeology* tr. by F.D. K. Bosch, KITLV Translation Series, no. 1, The Hague: Martinus Nijhoff, 1956:3-90).
- . “Note on the Cultural Relations between South-India and Java” dalam *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 79 (1939):72-84.
- Suleiman, Satyawati. “Chandi Borobudur: Historical and Cultural Background” *Mitra Budaya Journal* 1 (1983).

- Sundberg, Jeffrey R. “A Buddhist mantra recovered from Ratu Baka plateau; A preliminary study of its implications for Sailendra-era Java” in *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 159.1 (2003):163-188.
- Sundberg, J. (bekerjasama dengan R. Giebel). ‘The Life of the Tang Court Vajrabodhi as Chronicled by Lü Xiang (呂向): South Indian and Śrī Laṅkān Antecedents to the Arrival of the Buddhist Vajrayāna in Eighth-Century Java and China’, *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* (Third Series) 13 (2011):129–222.
- Susumu, Ōtake. “On the Origin and Early Development of the Buddhāvataṃsaka-sūtra” dalam Imre Hamar, ed., *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007).
- Suzuki, Daisetsu Teitaro and H. Idzumi. *The Gandavyuha Sutra*. Kyoto: The Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society, 1934-36.
- Tagore, Abanindranath. “Some notes on Indian Artistic Anatomy” in Abanindranath Tagore, *Golden Jubilee Number of The Journal of the Indian Society of Oriental Art*, (November 1961):29-39.
- Takakusu, J. *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695) By I-tsing*. Reprint of 1896 edition. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1966.
- Tatz, Mark. “The Vow of Benevolent Conduct (*Bhadracarī*)” dalam Lokesh Chandra and Perala Ratnam, eds., *Studies in Indo-Asian Art and Culture* 5 (1977):153-176.
- Teeuw, A. and S. O. Robson. *Kuñjarakarṇa Dharmakathana*. The Hague: Martinus Nijhoff. 1981.

- Thomas, Edward J. *The Life of Buddha: as Legend and History*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Todaro, Dale Allen. *An Annotated Translation of the "Tattvasamgraha" (Part 1) with an Explanation of the Role of the "Tattvasamgraha" Lineage in the Teachings of Kūkai*. Dissertation. Columbia University, 1985.
- Toganoo, Shoun. *Studies in the Adyardhaśatikā-prajñāpāramitā-sūtra (Rishukyō no Kenkyū 理趣經の研究)*. Kyoto: Rinsen Books, 1982.
- Tokuno, Kyoko. *Byways in Chinese Buddhism: The Book of Trapuṣa and Indigenous Scriptures*. Berkeley: UC Berkeley Ph.D. Diss., 1994.
- Tucci, Giuseppe. "The Sea and Land Travels of a Buddhist Sādhu in the Sixteenth Century" dalam *The Indian Historical Quarterly* 7.4 (December 1931):683-702.
- *Stupa: Art, Architectonics and Symbolism*. New Delhi: Aditya Prakashan, 1988.
- UNESCO. *The Restoration of Borobudur*. Paris: UNESCO, 2005.
- Vaidya, P. L. *Lalita-Vistara*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. 1958.
- *Avadāna-kalpalatā*. 2 vols. Darbhanga: Mithila Institute, 1959.
- *Gaṇḍavyūhasūtra*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. 1960.
- *Mahāyāna-sūtra-saṅgraha*. Darbhanga: Mithila Institute, 1961.
- *Samādhirājasūtra*. Darbhanga: Mithila Institute, 1961a.
- *Divyāvadānam*. Darbhanga: Mithila Institute, 1999.
- van der Meulen, W. J. "In Search of Ho-Ling" *Indonesia* 23 (April 1977):86-111.

- van Kinsbergen, I. “Catalogus der Photographieën naar de temple-ruïne Boro-Boedoer” *Notulen Bataviaasch Genootschap* 12, Bijlage F (1874), XXV-XXVIII.
- van der Veere, Henny. *A Study into the Thought of Kōgyō Daishi Kakuban: with a translation of his Gorin kuji myo himitsushaku*. Leiden: Hotei Publishing, c2000.
- Van Ronkel, Ph. S. “A preliminary notice concerning Two Old Malay Inscriptions in Palembang (Sumatra)” *Acta Orientalia* 2.1 (1923), 12-21.
- Veth, Pieter J. *Java, Geographisch, Ethnologisch, Historisch*. Vol 2. Haarlem: De Erven F. Bohn, 1878.
- von Humboldt, Wilhelm. *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*. Berlin: Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften, 1836.
- von Saher, E. A. “Monumentale Kunst op Java,” *De Gids* 1901.
- Voûte, Caesar and Mark Long. *Borobudur: Pyramid of the Cosmic Buddha*. Delhi: D. K. Agencies, 2008.
- Wakahara, Yusho. “The Truth-utterance (*satyavacana*) in Mahāyāna Buddhism” Ryukoku Lecture 2004. Unpublished.
- Wallis, Glen. *Mediating the Power of Buddhas: Ritual in the Mañjuśrīmūlakalpa*. New York: State University of New York Press, 2002.
- Wang, Pachow. “The Voyage of Buddhist Missions to South-East Asia and the Far East,” *Journal of the Greater India Society* 17 (1958):1-22.
- Watanabe, Kaikioku. *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik, Untersucht und Herausgegeben*. Leipzig: Druck von G. Kreysing, 1912.
- Weerasinghe, S. G. M. *A History of the Cultural Relations Between Sri Lanka and China: An Aspect of the Silk Route*. Colombo:

- The Central Cultural Fund, The Ministry of Cultural Affairs, 1995.
- Werdayo, T. S. *Tan Jin Sing: Dari Kapiten Cina sampai Bupati Yogyakarta*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1990.
- White, Kenneth R. *The Role of Bodhicitta in Buddhist Enlightenment including a Translation into English of Bodhicitta-śāstra, Benkemitsu-nikyōron, and Sammaya-kaijo*. New York: The Edwin Mellen Press, 2005.
- Widianto, Harry. “Craneo-Morphological Aspects of the recent discovery of Human Remains from Batujaya, West Java” dalam Truman Simanjuntak, et al, eds., *Archaeology: Indonesian Perspective; R. P. Soejono’s festschrift* (Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, 2006).
- Wijayaratne, D. J. *History of the Sinhalese Noun: A Morphological Study based on Inscriptions*. University of Ceylon, 1956.
- Williams, Bruce Charles. *Mea maxima vikalpa: repentance, meditation, and the dynamics of liberation in medieval Chinese Buddhism, 500-650 CE*. Dissertation. Berkeley: University of California Berkeley, 2002.
- Wogihara, U. *Sanskrit-Chinese-Japanese Dictionary*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1979.
- Wright, Brooks. *Interpreter of Buddhism to the West: Sir Edwin Arnold*. New York: Bookman Associates, 1957.
- Wurtzburg, C. E. *Raffles of the Eastern Isles*. Singapore, New York: Oxford University Press, 1984.
- Yamamoto, Chikyo. *History of Mantrayana in Japan*. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1987.

- Yang, Han-sung. *et al.*, *The Hye-Ch'o Diary: Memoir of the Pilgrimage to the Five Regions of India*. Berkeley: Asian Humanities Press, c1984
- Zandvliet, Kees. “Daendels en de nieuwe kaart van Java”, dalam F. van Anrooy *et al.*, eds., *Herman Willem Daendels, 1762-1818* (Utrecht: Matrijs, 1991):77-105.
- Zoetmulder, Petrus Johannes. *Old Javanese–English Dictionary*. ‘s-Gravenhage: Nijhoff, 1982.
- Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*. Leiden: E.J. Brill, 1959.