

JALAN MENEMBUS REALITAS: DIALEKTIKA ETIS DALAM TEKS *BUBUKŞAH-GAGANGAKING*

I Nyoman Wahyu Angga Budi Santosa

Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana, Indonesia

Korespondensi: wahyuangga87@gmail.com

ABSTRACT

So far, both in studies and through readings of the *Bubukşah-Gagangaking* texts, there has been a determination that the characters of Bubukşah and Gagangaking are representatives of Śiwa and Buddhism. The observant reader will certainly not find such a statement of association explicitly in the text. However, the voice of tradition and later interpretations give rise to such an association; Bubukşah becomes associated as a symbol representing the practice of realization of Buddhism, and Gagangaking becomes associated as a symbol representing the practice of realization of Śiwa's teachings. No previous research on this text has focused on exploring this issue, either through an examination of the text itself or a search of textual sources related to Śiwaism and Buddhism. Even though it's not directly mentioned in the text, this study tries to uncover the truth behind the connection by looking at how each character behaves while practicing their asceticism, which shows the different ways of understanding their practices in the text. Using critical heuristic and hermeneutic methods, this study finds two things that become the keywords of the association of the *Bubukşah-Gagangaking* text with Śiwa and Buddhist practices; they are *Ambherawa* and *Ambherawī*. *Ambherawa* is the text's typical designation for the practice of Buddhism, and *Ambherawī* is the designation for the practice of Śiwaism. Both *Ambherawa* and *Ambherawī* practices are kawi receptions in understanding the ethical elements of each teaching, which the text describes in a dialectical way between the conversations of the two characters. This discovery reveals how the kawi literary tradition of thought understands the teachings of Śiwa-Buddha not merely as a doctrine but also abstracts it in the depiction of ascetic practices and elaborates the teachings of Śiwa-Buddha through the depiction of the characters Bubukşah and Gagangaking. This discovery will help find out how the kawi mind comprehensively understands the teachings of Śiwa and Buddha.

Keywords: *Bubukşah-Gagangaking; Ambherawa-Ambherawī; Śiwa-Buddha; Critical Heuristic; Hermeneutic*

ABSTRAK

Selama ini, baik pada kajian maupun melalui pembacaan terhadap teks *Bubukşah-Gagangaking*, ada semacam determinasi yang menyatakan bahwa tokoh Bubukşah dan Gagangaking adalah perwakilan dari ajaran Śiwa dan Buddha. Pembaca yang jeli tentu tidak akan menemukan pernyataan asosiasi itu secara terang di dalam teks. Namun suara tradisi dan tafsir yang muncul belakangan menimbulkan asosiasi demikian; Bubukşah menjadi terasosiasi sebagai simbol yang mewakili praktik realisasi ajaran Buddha dan Gagangaking terasosiasi sebagai simbol yang mewakili praktik realisasi ajaran Śiwa. Penelusuran terhadap riset-riset terdahulu terhadap teks ini belum ada yang berfokus pada penelusuran isu ini, baik usaha melalui pengujian terhadap teks itu sendiri maupun penelusuran kepada sumber-sumber tekstual terkait ajaran Śiwaisme dan Buddhisme. Meskipun tidak secara eksplisit ditemukan pada teks, kajian kali ini berusaha memecahkan misteri kebenaran asosiasi tersebut melalui pengamatan terhadap ciri dari perilaku masing-masing tokoh itu ketika merealisasi pertapaannya yang menjadi penanda perbedaan epistemologi praktiknya yang ditampilkan dalam teks. Dengan menggunakan metode heuristik kritis dan hermeneutika, kajian ini menemukan dua hal yang menjadi kata kunci keterkaitan teks *Bubukşah-Gagangaking* dengan praktik Śiwa dan Buddha, hal itu adalah *Ambherawa* dan *Ambherawī*. *Ambherawa* adalah sebutan khas teks terhadap praktik Buddhisme dan *Ambherawī* adalah sebutan untuk praktik Śiwaisme. Kedua praktik *Ambherawa* dan *Ambherawī* ini merupakan sebutan resepsi kawi dalam memahami unsur etis dari masing-masing ajaran yang pada teks diuraikan dengan cara dialektis di antara percakapan kedua tokohnya. Penemuan ini mengungkap bagaimana tradisi alam pikir sastra kawi

memahami ajaran Śīwa-Buddha bukan semata sebagai sebuah doktrin tetapi juga mensarikan kembali dalam penggambaran praktik pertapaan dan mengelaborasi ajaran Śīwa-Buddha melalui penggambaran tokoh Bubukṣah dan Gagangaking. Penemuan ini membantu mengetahui bagaimana alam pikir kawi memahami ajaran Śīwa dan Buddha secara komprehensif.

Kata Kunci: *Bubukṣah-Gagangaking; Ambherawa-Ambherawī; Śīwa-Buddha; Heuristik Kritis; Hermeneutika*

1. PENDAHULUAN

Kēbwamilir dan Kēbwangrawēg adalah dua orang bersaudara, disebut bersaudara sebab selain karena dilahirkan dari orang tua yang sama, mereka juga bersaudara karena dilahirkan dari *jñāna* guru¹ yang sama, setelah diinisiasi kemudian mereka berdua dikenal sebagai Bubukṣah dan Gagangaking. Meskipun terlahir dari *Dharma* yang sama dari gurunya, ternyata sikap dan karakter spiritual mereka berbeda sama sekali. Gagangaking sebagai yang tertua, memegang prinsip dalam menjalani kehidupan spiritual adalah sebagaimana kehidupan sebagai pertapa yang mesti tahan terhadap penderitaan, hidup dalam kesederhanaan cenderung pada kemiskinan, dan gaya hidup yang asketis.

Berbeda dengan kakaknya, Bubukṣah memahami dengan cara sebaliknya, menurutnya kehidupan spiritual itu bukan tentang menjadi asketis. Baginya, sikap batin hidup menjadi seorang asketis yang bertekad menjauhi materi dan penolakan secara keras terhadap duniawi sebenarnya motif di belakangnya tiada beda dengan orang yang lengket terhadap materi, itulah yang disebut sebagai ambisi spiritual. Jika nafsu terhadap sesuatu apapun itu didasarkan oleh motif batin yang dilandasi oleh ketamakan (*rāga*), maka penolakan apapun bentuknya pada dasarnya dilatar-belakangi oleh motif batin yang lengket pada penolakan (*dweṣa*), diombang-ambingkan oleh nafsu dan kebencian maka batin seseorang menjadi bingung (*moha*), kebodohan yang muncul akibat kebingungan itulah yang disebut *Awidyā*, oleh karena itulah *Awidyā* itu bukanlah kebodohan akibat tidak belajar atau karena tidak sekolah tapi *Awidyā* adalah kebodohan eksistensial itu sendiri. Maka bukan tentang lengket pada nafsu akan materi atau menjauhi dan penolakan terhadap materi kemudian seseorang disebut menjalani kehidupan spiritual, jika ternyata di dalam batinnya masih dilekati oleh nafsu dan penolakan terhadap materi itu sama saja dengan kondisi batin orang awam yang melengket terhadap materi. Berbagai bentuk penyangkalan pada akhirnya hanyalah bentuk lain dari nafsu keinginan yang terselubung. Bubukṣah justru melihat jalan spiritual adalah kemampuan terampil dalam mengelola batin sebaik mungkin hingga batin benar-benar memahami sifat alami kesementaraan dari setiap fenomena duniawi yang senantiasa muncul dan lenyap. Sebab pengertian yang tumbuh tentang muncul-lenyapnya segala fenomena yang menyebabkan Bubukṣah tidak lagi bernafsu untuk mengharapapun dari realisasi spiritual sebab pembebasan memang tidak bisa diharapkan, sebab pengharapan apapun itu akan menjadi ikatan baru di dalam batin, serta ia tidak melakukan penyangkalan dan penolakan terhadap duniawi sebab semua fenomena duniawi bersifat sementara dan akan berlalu tanpa melakukan penolakan.

¹ Berdasarkan rujukan dari teks, secara tersirat teks menyebutkan nama guru mereka adalah bernama Ki Samburang, tetapi menurut suara tradisi yang tercatat pada karya-karya yang muncul belakangan seperti pada teks *Tantu Panggèlaran* menyebut guru mereka bernama *Mpu Siddhayogi*, suara tradisi ini kemudian diteruskan pada penulisan teks yang lebih muda seperti *Pūrṅwāgama Śāsana Sargah* 6 yang juga menyebut nama gurunya dengan sedikit modifikasi sebagai *Mpu Siddhayoga*. Dari sudut pandang mistis, dalam teks *Brahmāwāṅśa Tattwa* disebutkan bahwa mereka berdua terlahir dari proses *Homa Widhi Śakti* yang dilakukan oleh Bhaṭṭāra Dwijendra (Pigeaud 1924, 89; Santosa 2024a, 39).

Dari dua cara pandang yang berbeda dalam menjalani kehidupan spiritual ini, Gagangaking menyebut dirinya sedang menjalankan latihan *Ambherawī*, sedangkan Bubukṣah menyebut dirinya sedang melaksanakan latihan *Ambherawa*. Dari dua jalan spiritual yang berbeda yang mereka lakukan, maka kini muncul pertanyaan, apakah *Ambherawa* dan *Ambherawī* ini adalah sekedar permasalahan teknis yang menjadi pilihan teknis-sentimental semata atau itu ternyata adalah jalan spiritual yang berkaitan dengan moralitas merealisasi realitas itu sendiri untuk mencapai pembebasan?.

Ambherawī yang ditunjukkan oleh Gagangaking adalah gaya hidup yang asketis dengan hanya memakan makanan yang sederhana. Menurutnya, sikap menyayangi kehidupan adalah etika awal untuk jalan spiritual. Selain itu kehidupan spiritual seorang yang memilih menjalankan latihan *Ambherawī* sebagaimana yang dimaksud Gagangaking secara literal juga artinya secara ketat berlatih meninggalkan keduniawian dan beralih sepenuhnya (konversi) pada aspirasi pembebasan dan kehidupan yang lebih baik dari kehidupan duniawi. Setiap upaya spiritual yang dilakukan mesti menuntun pada kesenyawaan dengan realitas yang tertinggi. Cara hidup yang tampak mulia ini oleh Gagangaking kemudian disebut sebagai jalan pertapaan *Śuci*.

Seolah menjadi antitesis dari apa yang dijalankan kakaknya, latihan *Ambherawa* Bubukṣah tidak melihat kehidupan duniawi sebagai sesuatu yang terpisah sepenuhnya dari kehidupan spiritual. Kehidupan spiritual tidak bisa dipisahkan dan dibedakan dengan esensi kehidupan duniawi yang dikondisikan oleh materi. Bubukṣah tidak melihat secara diskriminatif bahwa kehidupan spiritual adalah kehidupan yang lebih suci dan kehidupan duniawi adalah kehidupan yang kotor. Justru kehidupan materi adalah jalan untuk merealisasi kehidupan spiritual dan kehidupan spiritual merawat kehidupan duniawi. Tanpa adanya pikiran diskriminasi semacam itu, Bubukṣah tanpa ragu meleburkan batin dan jasmaninya kepada kehidupan di dalam dunia, sebab dengan batin yang dipenuhi oleh upaya terampil tersebut ia mengetahui dengan benar bahwa melalui dunia materi inilah kehidupan spiritual bisa direalisasikan. Dengan kesadaran batinnya, ia tahu ikatan duniawi hanyalah ilusi belaka, dan justru dengan adanya ikatan dunia materi adalah hal jalan yang memungkinkan seseorang bisa terbebas. Tanpa adanya dunia materi sebagai ikatan maka tidak ada pembebasan spiritual, tanpa adanya pembebasan spiritual maka seseorang tidak bisa terbebas dari ikatan suka-dukannya hidup. Dengan menerima kenyataan adanya penderitaan di dunia ini, ia tahu bahwa setiap kemunculan penderitaan akan berlalu, dengan berlalunya penderitaan maka jalan untuk mengakhiri penderitaan pun memungkinkan. Pembebasan dari penderitaan memiliki makna ketika penderitaan itu diketahui; realisasi spiritual memiliki makna ketika seseorang menerima suka-dukannya hidup.

Keteguhan untuk menjaga etika seperti yang dilakukan oleh Gagangaking pada akhirnya dipertentangkan dengan moralitas dari tujuan praktik spiritualitas yang hendak merealisasi pembebasan. Secara epistemologis, etika adalah landasan yang menuntun pada terealisasinya sebuah ideal, ideal di sini adalah realitas pembebasan itu sendiri. Konsekuensi dari spekulasi semacam ini menuntun pada paradoks yang tidak terhindarkan. Pertama, jika seseorang menjadikan pembebasan sebagai ideal, kontradiksinya yang merupakan konsekuensi dari ide pembebasan semacam itu adalah ide pembebasan semacam itu justru yang akan menjadi ikatan baru itu sendiri. Kedua, apabila seseorang mengandaikan bahwa ideal itu adalah berbeda dengan dunia fenomena, maka setiap ideal menjadikan subjek yang sedang menuju ke arahnya selalu berada di bawahnya dan tidak akan pernah menjadi ideal itu sendiri. Namun apabila subjek berhasil menjadi ideal tersebut

maka ideal tersebut menjadi lenyap dengan kehadiran si subjek yang menembus batas ideal tersebut, maka ideal bukan lagi ideal.

Ketiga, barangkali seseorang membayangkan bahwa dunia ideal sebagai sesuatu yang lain dan dunia fenomena adalah hal yang lain; terbebas dari dunia fenomena menuju dunia ideal baginya disebut sebagai pembebasan. Tetapi pandangan ini juga obskur, sebab apabila dunia fenomena dan dunia ideal adalah dua hal yang sama sekali berbeda maka pencapaian apapun di dunia ideal tidak bisa disebut pembebasan sebab itu adalah dua hal yang berbeda. Keempat, jika kemudian seseorang melihat tiga ide pembebasan tersebut akan berujung pada sebuah paradoks, barangkali akan muncul anggapan bahwa sebenarnya tidak ada yang disebut sebagai dunia ideal dan dunia fenomena hanyalah sebuah nihilitas, serta merta ia menganggap pandangan semacam ini sebagai pembebasan. Tetapi jika seseorang mempercayai pembebasan sebagai hal yang demikian, maka hal itu akan mengeluarkan spekulasi tentang takdir; bahwa penderitaan yang muncul dari keterikatan adalah semacam takdir yang niscaya bagi manusia dan tidak ada jalan untuk mengalami pembebasan, dan pembebasan tidak memungkinkan untuk terjadi.

Konsekuensi dari spekulasi terhadap ide-ide tentang ideal dan pembebasan akan memunculkan keempat paradoks tersebut dan akan selalu berputar-putar pada sekitar pemikiran tersebut saja. Memilih salah satu dari empat alternatif cara pandang pembebasan itu seseorang akan selalu melihat tiga tesis lainnya menjadi antitesis yang inheren di dalam spekulasinya. Bubukşah menyadari hal ini, ia menyadari paradoks yang muncul dari keempat pandangan metafisika semacam itu. Hasrat untuk mencapai pembebasan melalui penolakan terhadap duniawi untuk membebaskan diri menurutnya adalah sesuatu yang salah secara metode absurd secara keseluruhan. Dengan demikian tiada cara yang lain lagi menurut Bubukşah selain dari menerima dua kebenaran itu; ia menerima kebenaran tentang ikatan dunia yang menyebabkan adanya penderitaan dan menerima kebenaran ideal yang menjadi pembebasan dari penderitaan. Penerimaan itu ternyata menuntunnya menuju pada pembebasan yang sesungguhnya; dengan terbebas dari ambisi duniawi ia melepaskan dunia, dan dengan terbebas dari ambisi spiritual ia mencapai realisasi spiritual. Dengan kebijaksanaan ini Bubukşah menjadi terbebas sepenuhnya, maka pembebasan memiliki arti yang baru bahwa pembebasan bukanlah penolakan disamping bukan juga berarti kemelekatan.

Dengan menerima dua kenyataan itu, Bubukşah mendapati dirinya terbebaskan tanpa upaya. Setiap upaya untuk membebaskan diri dari ikatan duniawi pada akhirnya menjadi ikatan baru. Ia mencapai moralitas tertinggi dalam pelaksanaan pertapaan. Dalam hubungan relatif antara dunia fenomena dengan dunia ideal, ia memahami bahwa ikatan dalam dunia fenomena adalah layaknya ilusi dengan demikian pembebasan yang dianggap terjadi pada dunia ideal adalah juga ilusi. Dengan memahami ilusi ini, ia mengerti bahwa sedari awal tidak ada yang mengikatnya di dunia fenomena ini, dengan demikian melalui mata kebijaksanaannya ia mendapati dirinya sepenuhnya bebas setiap saat, inilah aspek moral pembebasan yang direalisasi dalam kehidupan spiritual. Pembebasan tanpa diskriminatif ini yang kemudian olehnya disebut sebagai jalan *Ambherawa*.

Apabila seseorang membaca teks *Bubukşah-Gagangaking* secara utuh dan teliti, di dalam teks itu sendiri tidak ditemukan baik secara tersirat maupun tersurat keterkaitan tokoh Bubukşah dan Gagangaking ini secara spesifik dengan jalan realisasi aliran spiritual atau agama apa yang mereka praktikkan. Teks hanya menyampaikan metode jalan spiritual yang dipelajari Gagangaking sebagai *Ambherawī* dan Bubukşah sebagai *Ambherawa*.

Namun suara tradisi yang ditulis dalam karya-karya sastra yang muncul belakangan menginterpretasi kisah pertapaan Bubukṣah dan Gagangaking ini sebagai penggambaran dari dua jalan spiritual besar yang ada pada saat itu yaitu Śiwa dan Buddha². Dengan demikian suara tradisi kawi sendiri menginterpretasi kata *Ambherawa* dan *Ambherawī* ini sebagai dua jalan spiritual yang berbeda yaitu: Gagangaking dengan *Ambherawī*-nya terasosiasi sebagai jalan spiritual Śiwaisme dan Bubukṣah dengan *Ambherawa*-nya terasosiasi sebagai jalan spiritual Buddhisme.

Penafsiran dari suara tradisi ini sekiranya tidak dapat diabaikan begitu saja dengan menganggapnya sebagai sesuatu yang ahistoris, kebenarannya perlu diselidiki dan dijabarkan lebih lanjut sebab implikasi dari adanya penafsiran dari suara tradisi itu berimplikasi sangat besar kemudian dalam mencerminkan dan membedakan dengan terang tata etika jalan spiritual antara garis mazhab Śiwa dan Buddha. Kajian artikel kali ini berusaha menelusuri lebih dalam mengenai keterkaitan praktik *Ambherawa* dan *Ambherawī* ini dengan praktik jalan Śiwa dan Buddha pada sumber-sumbernya langsung, sebab kajian ini bisa memperlihatkan bagaimana resepsi masyarakat Kawi dalam memahami lebih mendalam ajaran Śiwa dan Buddha. Maka penting untuk ditelusuri metode mengenai *Ambherawa* dan *Ambherawī* ini serta kaitannya dengan mazhab spiritual Śiwa dan Buddha, sebab akan membuka pengetahuan lebih lanjut dalam memahami bagaimana Śiwa dan Buddha meresapi alam pikir kawi dan membuka pengetahuan lebih lanjut mengenai bagaimana ajaran Śiwa dan Buddha tersebut dipahami oleh para kawi, sehingga dari hasil kajian ini membuka perspektif untuk kajian lebih lanjut mengenai Śiwa-Buddha dari tradisi kawi.

2. TINJAUAN PUSTAKA

Tidak ada bukti inheren di dalam keterangan teks *Bubukṣah-Gagangaking* sendiri yang menyatakan tokoh Bubukṣah dan Gagangaking adalah perwakilan tokoh yang terasosiasi dengan ajaran Śiwa dan Buddha. Demikian juga sejauh peninjauan yang dilakukan kepada kajian terhadap teks tersebut tidak ada yang memberikan bukti-bukti yang kuat berupa teks terkait dengan kedua ajaran tersebut sehingga menguatkan asosiasi demikian. Hampir semua kajian yang akan disajikan berikut mengikuti suara determinasi tradisi yang menyatakan bahwa kedua tokoh itu berkaitan dengan kedua doktrin tersebut,

² Aliran pemikiran ini dapat dilacak pertama kali pada teks yang kurang lebih sezaman yaitu *Tantu Panggĕlaran* dengan menyebutkan penyebutan pertama kali Gagangaking dan Bubukṣah sebagai dua orang bersuadara yang merupakan anak dari Mpu Siddhayogi. Kemudian aliran pemikiran tersebut diresepsi pada teks yang dikembangkan di Bali yaitu *Brahmāwangśa Tattwa* yang secara jelas menyebut bahwa Gagangaking dan Bubukṣah sebagai putra mistik Bhaṭāra Dwijendra yang muncul dari *Homa Widhi Śakti* dan pada teks inilah pertama kali muncul determinasi otoritas teks bahwa keduanya merupakan sebagai cikal bakal keturunan pendeta Śiwa dan Buddha: “*Mwah wangśan putunku sang Gagangaking, winastwa wangśa Brāhmaṇa Śiwa, mwah sang Bubukṣah, winastwa Brāhmaṇa wangśa Buddha, padha dadi Śiwan jagat, wĕtuning pawit hana Brāhmaṇa wangśa Śiwa, Buddha ring jagat Kling Majapahit*” (Palguna 2018, 551). Aliran pemikiran ini terus diresepsi dan mengalir pada teks yang muncul belakangan yaitu *Pūrwāgama Śāsana Sargah* 8 dengan penyebutan yang sedikit berbeda bahwa Gagangaking dan Bubukṣah merupakan siswa dari seorang guru yang bernama Kaki Botayi yang memberikan *dikṣa* kepada keduanya Sang Bubukṣah diinisiasi menjadi penganut *Buddhapakṣa Bhairawatwa* dengan nama *abhiṣeka* Mpu Labda Warna, sedangkan Gagangaking diinisiasi menjadi penganut *Śewapakṣa* dengan nama *abhiṣeka* Mpu Śiwa Darwa: “*dinikṣan Sang Bubukṣah de Hyang Kaki Botayi, wineh Sang Hyang Pañca Tathāgata, mwang Ṣaḍangganing Kaboddhapakṣan, Sang Hyang Ratnatraya samyagṭwa sing jñānanira kinon mapaksa Bhairawatwa sira...Sang Gagangaking, inajar de Śrī Brahmā Wiṣṇu ngūni, dinikṣan ta sira winehan Kaśewapakṣan...Sang Gagangaking maka nāma Mpu Śiwa Darwa...kunang arinira Sang Bubukṣah, maka nāma Mpu Labda Warna*”.

dan tidak ada upaya yang bijaksana untuk berani meragukan dan menelusuri kembali kebenaran asosiasi ini dengan menelusuri pada teks-teks terkait. Pembuktian akan hal ini tentu sangat penting dalam sikap akademis sebab akan menjadi rancu apabila tidak ada bukti pada teks dan tidak ada upaya dari peneliti dalam menyatakan asosiasi tersebut. Tanpa adanya bukti keterkaitan keduanya, penelitian menjadi terkesan ragu-ragu menyatakan bahwa teks *Bubukṣah-Gagangaking* adalah memang benar sedang membincangkan tentang Śīwa-Buddha, dan dengan demikian sikap keraguan tersebut membatalkan sendiri setiap argumentasi yang menyatakan kedua tokoh itu sebagai representasi ajaran Śīwa dan Buddha.

Kajian Awaludin misalnya yang menulis kajian yang berjudul *Bubukṣah Gagangaking Relief is as Religious Tolerance Symbolism of Majapahit*. Artikel tersebut berisi tentang relief kisah Bubukṣah-Gagangaking sebagai wujud simbolisme toleransi religius pada masa Majapahit. Toleransi yang dimaksud penulis tersebut dapat ditangkap adalah toleransi antara agama Śīwa dan Buddha, namun penulisnya sendiri dalam tulisannya tidak mampu membuktikan terlebih dahulu bahwa dua tokoh itu terasosiasi dengan kedua doktrin tersebut dan semata hanya didasarkan dari determinasi penafsiran tradisi bahwa Bubukṣah-Gagangaking adalah Śīwa-Buddha dan sama sekali tidak ada argumentasi lebih lanjut mengenai hal itu (2017, 889-890). Awaludin tidak memerinci lebih jauh bagaimana tokoh dalam relief Bubukṣah-Gagangaking itu adalah merepresentasikan hubungan Śīwa dan Buddha, tidak juga memerinci tentang toleransi apa yang dimaksud. Hal ini tentu saja akan menjadi rancu dengan sendirinya sebab tidak adanya diberikan bukti keterkaitan kedua tokoh tersebut dengan kedua doktrin itu. Dengan demikian tulisan tersebut sebenarnya belum menjelaskan bagaimana toleransi religius itu terjadi sebab hubungan keduanya belum terjelaskan dan terbuktikan.

Pola yang sama juga diperlihatkan dalam kajian Utara dan Suardika yang sedari awal sepertinya sangat yakin bahwa kisah Bubukṣah-Gagangaking ini berkaitan dengan ajaran Śīwa Buddha, dengan berangkat dari determinasi keyakinan penulis tersebut, judul artikel yang menegaskan keyakinan penulis itu yaitu *Makna Filosofi Ajaran Siwa Buddha Dalam Lontar Bubukṣah*. Di dalamnya, penulis tersebut menyatakan sendiri bahwa asosiasi tokoh Bubukṣah dan Gagangaking itu sebagai perwakilan ajaran Śīwa dan Buddha adalah gambaran imajiner, imajinasi itu hanya diuraikan dengan tafsir yang sangat lemah yaitu posisi bertapa Bubukṣah di barat dan Gagangaking di timur sebagai ciri penganut ajaran Buddha yang memuja bulan dan penganut Śīwa sebagai pemuja matahari (Utara & Suardika 2020, 66-67). Penjelasan tersebut tentu bukan merupakan bukti bahwa itu adalah ajaran Śīwa dan Buddha, maka dengan tidak adanya cukup bukti kajian itu justru membatalkan sendiri tentang tujuan ditulisnya artikel itu untuk menelusuri makna dan filosofinya, sebab alur pemikiran filosofinya tidak diuraikan dan otomatis tidak ada makna yang diperoleh, hal itu pada akhirnya pada bagian tentang uraian tentang makna menjadi sangat obskur (Ibid 2020, 69-70). Spekulasi ini sekali lagi bukanlah merupakan bukti dan memang tidak bisa disebut bukti sebab tidak ada pernyataan yang menegaskan asosiasi tersebut.

Tidak jauh berbeda dengan kajian sebelumnya, asosiasi yang tidak didasari oleh bukti dari teks maupun sumber terkait juga terjadi dalam kajian Dananjaya dan Tirta dalam artikelnya yang berjudul *Wacana Dialektis Dalam Teks Bubukṣah*. Meskipun memberikan judul artikel sebagai wacana dialektis, namun artikel itu menjadi tidak dialektis sebab lagi dan lagi dibatalkan oleh determinasi tradisi yang diadopsi oleh penulis secara tergesa-gesa

tanpa adanya pembuktian yang tegas. Seturut dengan asosiasi tokoh Bubukṣah dan Gagangaking muncul karena pemilihan arah pertapaan di timur dan barat, Dananjaya dan Tirta mengasosiasikan tokoh Gagangaking sebagai representasi mazhab Śīwa sebab memilih pertapaan di puncak gunung, dan mengasosiasikan Dewa Śīwa memang bertapa di puncak gunung. Dari asosiasi yang tanpa bukti itu kemudian semata-mata menyatakan Bubukṣah sebagai representasi mazhab Buddha karena ia adik dari Gagangaking (Dananjaya & Tirta 2021, 37-38).

Upaya awal yang berbasis pada keterangan bukti tekstual yang kuat dalam menunjukkan jejak-jejak pemikiran yang memperlihatkan perilaku tokoh Bubukṣah sebagai representasi ajaran Buddha tercatat baru dilakukan oleh Sutadi dalam kajiannya yang berjudul *Asketisme Buddha Dalam Tokoh Bubukṣah di Relief Pendopo Candi Penataran*. Dalam analisisnya, perilaku tokoh Bubukṣah disebut mendekati ajaran Buddhisme terutama dalam praktik tradisi *Mahāyāna* yang berkaitan dengan praktik *Bodhisattwa*, terutama ketika fragmen Bubukṣah rela menyerahkan dirinya kepada perwujudan Kālawijaya sebagai macan putih untuk dimangsa. Fragmen ini oleh penulisnya dikaitkan dengan fragmen cerita *Vyahgri Jataka* dalam karya *Jatakamālā* karya Āryasūra tentang pengorbanan diri seorang *Bodhisattwa* terhadap seekor induk harimau yang kelaparan dan hendak memangsa anaknya sendiri (Sutadi 2023: 3-6). Selain itu praktik dan sikap yang ditunjukkan oleh Bubukṣah memiliki keterkaitan dengan ajaran *Daśa Pāramitā*, juga sikap Bubukṣah yang tidak memilih-milih makanan mencerminkan sikap non-diskriminatif dari praktisi asketis *Mahāyāna* (Sutadi 2023, 4-8). Tulisan ini baru secara awal mengkaji kaitan ajaran spiritual yang dijalankan Bubukṣah dengan ajaran Buddhisme.

Berdasarkan penelusuran kajian-kajian terdahulu terhadap teks Bubukṣah-Gagangaking, hampir semua belum ada menunjukkan bukti-bukti yang terang dan memisahkan secara bijaksana melalui bukti-bukti tentang asosiasi yang dibuat dari suara penafsiran tradisi yang mengaitkan dua tokoh Bubukṣah dan Gagangaking itu sebagai perwakilan dari doktrin Buddhisme dan Śīwaisme. Berkelindan dengan keempat kajian tersebut, artikel kali ini membantah semua asosiasi yang dibuat dari suara tradisi tersebut yang tanpa memiliki bukti yang jelas. Sebaliknya artikel ini akan mengajukan argumentasi, merehabilitasi, dan menganalisis kembali keterkaitan tokoh Bubukṣah dan Gagangaking sebagai representasi ajaran Śīwa dan Buddha melalui keterangan yang diperoleh melalui teks itu sendiri yang sama sekali tidak disadari oleh penelitian sebelumnya yaitu pernyataan tentang *Ambherawa* dan *Ambherawī*. Kajian ini juga berusaha menelusuri perilaku yang ditampilkan dari tokoh Bubukṣah dan Gagangaking di luar teks itu sendiri dengan menganalisisnya melalui keterangan teks-teks sumber terkait doktrin Śīwa dan Buddha. Kajian kali ini berusaha membuktikan secermat mungkin keterkaitan tokoh Bubukṣah dan Gagangaking dengan penggambaran ajaran Śīwa dan Buddha sebab sangat banyak ditemukan perilaku subtil yang diperlihatkan oleh kedua tokoh tersebut di dalam teks yang setelah ditelusuri ternyata memiliki isyarat kepada realisasi ajaran kedua doktrin tersebut.

3. METODE

Dalam kajian ini dipergunakan metode heuristik-kritis, hasil dari penerapan metode tersebut dianalisis menggunakan teknik hermeneutika dan dalam kerangka kerja filologis. Metode heuristik-kritis dipergunakan dalam upaya pengumpulan data tentang ide *Ambherawa* dan *Ambherawī* pada teks yang banyak ditemukan tercecer di sana-sini di

berbagai bagian teks baik secara tersurat tersirat, metode heuristik tersebut dipergunakan secara kritis untuk menjernihkan data temuan (Charmaz 2005, 517). Data-data tersebut kemudian dianalisis kaitannya dengan ajaran Śiwa dan Buddha yang diperoleh baik dari keterangan di dalam teks dan dari keterangan di luar teks. Dalam analisis tersebut dipergunakan teknik interpretasi kritis yang seturut dengan metode. Hermeneutik kritis dalam pandangan Gadamer adalah sebagai *subtilitas explicandi* yaitu interpretasi adalah upaya mencari kualitas lembut yang sulit dimengerti di dalam teks pada konteks tertentu (Sumaryono 1999, 81-82; Hardiman 2015, 189-190). Penerapan metode heuristik-kritis dan teknik hermeneutik terhadap pengkajian teks *Bubukṣah-Gagangaking* ini disajikan dalam kerangka kerja filologis. Kerangka kerja filologis sebagaimana dinyatakan oleh Robson menegaskan bahwa menafsirkan teks dalam kerja filologi adalah upaya untuk menghasilkan teks menjadi dapat dimengerti (Robson 1994: 55).

4. SUMBER NASKAH

Berdasarkan catatan Pigeaud, dua buah naskah *Bubukṣah-Gagangaking* edisi Bali dinyatakan keberadaannya tersimpan di Universitas Leiden masih dalam bentuk naskah lontar dan belum diterbitkan atau diterjemahkan (Pigeaud 1967, 71). Beberapa peneliti yang mampu menjangkau keberadaan naskah tersebut telah berusaha untuk memeriksa kebenaran keberadaan kedua naskah tersebut, pemeriksaan fisik dan isi terhadap naskah tersebut didapati bahwa kedua koleksi naskah *Bubukṣah-Gagangaking* tersebut dalam kondisi yang tidak lengkap (Santoso 1968, 189, fn. 1; Sulistyanto 1986, 27). Atas keterangan dan laporan tersebut, hal ini tentu menjadi kesulitan tersendiri bagi peneliti-peneliti yang hendak meneliti teks *Bubukṣah-Gagangaking*, selain ketersediaan naskah secara formal yang belum memadai, besar kemungkinan peneliti tidak bisa membacanya secara utuh selain karena keterbatasan dalam kemampuan membaca aksara Bali maupun keterbatasan dalam kemampuan memahami makna dan maksud bahasa Jawa Kuno pada teks, dan secara teknis karena keberadaan naskah tersebut terlalu jauh untuk diakses. Oleh karena kesulitan-kesulitan mendasar dalam mengakses naskah yang telah terindeks tersebut, beberapa peneliti belakangan memilih alternatif lain untuk menggunakan naskah yang tersedia, terjangkau, dan memungkinkan untuk diakses secara pemahaman bahasa yaitu naskah yang telah dialih aksarakan dan diterjemahkan. Naskah *Bubukṣah-Gagangaking* yang telah diterbitkan salah satunya yang paling banyak dipergunakan peneliti adalah naskah *Bubukṣah* yang telah diterbitkan oleh Sura, dkk tahun 2002. Namun pemeriksaan terhadap terbitan alih aksara dan terjemahan naskah yang banyak dijadikan acuan tersebut, didapati hasil yang kurang memuaskan juga kurang memadai sebab sebagaimana pemeriksaan dan perbandingan dengan naskah-naskah *Bubukṣah-Gagangaking* lainnya, baik yang masih berupa lontar maupun yang telah diterbitkan tersebut sama-sama mengalami rusak bacaan dan korup, namun pada edisi terbitan tersebut beragam kerusakan yang ditemukan pada naskah tidak berusaha diperbaiki oleh penyuntingnya.

Memang sangat diakui berdasarkan penelusuran terhadap naskah *Bubukṣah-Gagangaking* yang menjadi koleksi pada lembaga penyedia naskah, kesulitan terbesar dari keberadaan naskah tersebut yang diwarisi saat ini adalah adanya kerusakan bacaan berat di beberapa bagiannya yang memang sangat perlu peran langsung dan upaya dari tangan penyunting untuk melakukan penyuntingan dan rekonstruksi ulang. Kerusakan itu mencakup kerusakan berat yang hingga mempengaruhi alur cerita teks (korup), rusak atau

hilang sebagian (lakuna), tertukar (haplografi), dan kesalahan fatal lainnya. Dengan demikian untuk menghindari kesalahan baca dan kesalahan pemahaman dari pembacaan tersebut, sebelum dilakukan kajian terhadap teks *Bubukṣah-Gagangaking* mutlak dilakukan suatu kajian filologis sebagai pendahuluan terhadap teks tersebut.

Melihat berbagai rintangan yang disajikan pada naskah-naskah sebelumnya, dalam kajian kali ini naskah yang menjadi sumber data adalah naskah *Bubukṣah-Gagangaking* edisi naskah suntingan alih aksara yang telah dilakukan oleh penulis sendiri yang berjudul: “*Bubukṣah-Gagangaking Kisah Perjalanan Spiritualitas Jawa Kuna Alih Aksara dan Suntingan Kritis*” yang telah diterbitkan oleh Perpustakaan Press tahun 2024. Edisi ini mempergunakan gabungan dari dua buah naskah *Bubukṣah-Gagangaking* terbaik yaitu naskah koleksi Gedong Kirtya Singaraja dengan kode naskah IIIb.334/13 dan naskah koleksi Pusat Dokumentasi Kebudayaan Bali dengan kode naskah 40/2/0.DOKBUD. Kedua naskah tersebut adalah dua naskah terbaik yang telah diseleksi dari beberapa temuan naskah, dan telah melalui penyuntingan dengan melakukan perbaikan bacaan dan penstandaran ejaan serta pemberian aparat kritik.

5. DISKUSI DAN PEMBAHASAN

5.1 Jalan Menembus Realitas dan Dialektika Etis Bubukṣah dan Gagangaking

Dalam pertapaannya, tokoh Bubukṣah dan Gagangaking didasarkan atas motif yang sama yaitu menembus realitas dengan tujuan apabila realitas yang sesungguhnya (*tattwa*) dapat ditembus melalui pemahaman yang mendalam maka mereka akan mencapai pembebasan. Namun dalam upaya menembus realitas melalui pemahaman penyebutan, mereka memiliki metode dan teknik yang berbeda. Metode ini yang di dalam teks itu sendiri disebut sebagai *Ambherawa* dan *Ambherawī*. Tentang penyebutan istilah *Ambherawa* dan *Ambherawī* ditemukan ketika Bubukṣah dan Gagangaking telah sampai di tempat pertapaan yang mereka pilih; yaitu di salah satu sisi dari lereng Gunung Wilis. Dalam konteks ini, teks memberitahu bahwa metode *Ambherawa* dan *Ambherawī* baru dijalankan ketika mereka berdua memperoleh inisiasi dari gurunya, dengan demikian pemahaman pertama yang dapat dibaca secara tersirat dari keterangan teks adalah bahwa realisasi *Ambherawa* dan *Ambherawī* mesti dilihat sebagai metode yang dipilih sebagai jalan realisasi berdasarkan pemahaman mereka masing-masing dari inisiasi yang diperoleh dari gurunya dan bukan karena sifat bawaan mereka.

Pada bagian ini disajikan secara dialektis mengenai bagaimana teks menggambarkan tentang *Ambherawa* dan *Ambherawī*. Pertama akan disajikan satu per satu bagaimana teks yang menggambarkan tentang wujud pelaksanaan *Ambherawa* oleh Bubukṣah dan *Ambherawī* oleh Gagangaking. Kemudian pada bagian selanjutnya akan disajikan dialektika berupa tanggapan masing-masing dari keduanya; Bubukṣah menanggapi pelaksanaan *Ambherawī*-nya Gagangaking, dan Gagangaking menanggapi pelaksanaan *Ambherawa*-nya Bubukṣah.

Ambherawa

Bagaimana teks menggambarkan *Ambherawa* yang ditampilkan secara tersirat oleh sikap dari tokoh Bubukṣah pada salah satu fragmen teks disajikan sebagai berikut.

Teks:

Suka manah sang Bubukṣah akeh antuk-ira buron mangko katuju akeh tok ingong. Tumuli mangke den pikul sēnggah Mañjangan lan Wijung, Rase, Kuwuk, Lubak lawan Kañcil den pikul awali-wali sēsēk sakukuwon nira, buron wontēn kalih bēlah, tumuli amurak [mangko]

andadekĕn api mangko, agĕlis denya nunu pusut daging lawan hatin ipun den pangan ta den uyahin, lan gĕtih den tampil-tampil iso paparu lan limpa den kulub ratĕng, den pangan inginuming sajōng mangko, linanggak hĕnti saboñjor [19a]

Terjemahan:

Bahagia hati sang Bubukṣah sebab ia memperoleh banyak hewan dan pada saat itu juga penuh air tuakku (begitu pikirnya). Sembari kini ia memikul Mañjangan dan Wijung, Rase, Garangan, Musang dan Kañcil dibawanya kembali hingga penuh sesak tempat pertapaannya, hewan-hewan itu ia dapatkan kurang lebih seratus lima puluh ekor, **selagi hewan-hewan itu diserakkan ia kini membuat api, (setelah disembelih) segera ia memanggang pusut, daging, dan hati hewan-hewan itu lalu segera ia makan hanya dengan diberi garam,** serta darah-darahnya dikumpulkan, usus, paru-paru, dan limpanya direbus sebentar hingga matang lalu dimakan bersamaan dengan ia kini meminum tuak sebanyak *saboñjor*.

Kemudian tentang bagaimana sikap makan sang Bubukṣah ditampilkan pada fragmen berikut.

Teks:

sang Bubukṣah norā-milih asing lalawuh, norana amplik kurang sira imbuh dawak [20a]

Terjemahan:

Sang Bubukṣah tidak ada memilih-milih setiap lauk, tidak ada yang ditolak, **jika merasa kurang ia menambahnya sendiri**

Dari dua kutipan fragmen tersebut didapatkan gambaran awal dari praktik *Ambherawa* Bubukṣah yang pertama adalah tidak menunda untuk memakan seluruh hasil buruan yang ia dapatkan. Sebanyak apapun hewan-hewan yang memasuki perangkapnya, seketika itu juga ia mengolahnya menjadi makanan dan memakannya pada saat itu juga tanpa sisa. Dari gambaran tersebut juga dapat diketahui bahwa sikap etis Bubukṣah dalam memakan setiap hewan yang ia dapatkan adalah **tanpa membedakan**. Semua yang diperoleh diolah dan dimakan pada waktu bersamaan. Lalu teks memberikan petunjuk kapan saja Bubukṣah melakukan praktik *Ambherawa* tersebut:

Tĕngah wĕngi atangi tumurun sang Bubukṣah amangan Kañcil sarwi anginum tok. Suka amangan anginum sang Bubukṣah mangky-angidung amañjang sarwy-akakawin...Rahina ucapĕn...lah kakang mangkata uga, insun atilik pasangan manawi olih kang buron maka lalawuh ikang tok [21b]

Terjemahan:

Pada saat **tengah malam** ia terbangun dan sang Bubukṣah turun untuk memakan Kañcil sembari meminum tuak. Bahagia hati sang Bubukṣah dapat memakan dan meminum sembari kini ia melantunkan nyanyian *Kidung, Amañjang*³, dan sembari menembangkan sebuah *Kakawin*...diceritakan ketika **hari telah beranjak siang**...”ayo kakak sekarang kita berangkat, aku juga hendak melihat perangkapku barangkali ada hewan yang terperangkap di sana maka akan menjadi lauk untuk meminum tuak”.

Dari keterangan fragmen tersebut diperoleh keterangan mengenai waktu ketika Bubukṣah menjalankan praktik *Ambherawa*-nya yang seolah tidak membedakan waktu, bahkan dilakukannya pada saat tengah malam. Pada saat siang harinya, kemana pun ia pergi ia bahkan selalu ingat terhadap perangkap yang ia pasang. Secara moral hal ini menegaskan bahwa ia bertanggung jawab menghindari kelalaian terhadap apa yang telah dilakukannya termasuk agar hewan-hewan yang masuk ke dalam perangkapnya tidak mati secara sia-sia.

³ Menyanyikan satu bagian dari *Kakawin* (Zoetmulder 1994: 757).

Keterangan teks hanya menyatakan bahwa di balik setiap aktivitasnya baik di siang maupun malam hari, Bubukṣah selalu melihat segala aktivitasnya adalah sebagai jalan untuk merealisasikan *Ambherawa*-nya, hal itu otomatis menyatakan bahwa praktik *Ambherawa* dilakukannya sepanjang waktu. Di balik praktiknya yang selaras dengan kegiatannya sehari-hari, dari sikap kegairahannya yang ditunjukkan oleh teks baik ketika menyantap makanan maupun ketika memeriksa perangkat hewan, Bubukṣah senantiasa tampak bersemangat dan bahagia dengan demikian dapat dipahami ia melaksanakan praktik *Ambherawa*-nya dalam kondisi batin yang sama penuh kegairahan.

Tanggapan Gagangaking

Mengenai perilaku *Ambherawa* yang ditampilkan oleh Bubukṣah, maka sebagai bentuk tanggapan dan antitesa, berikut adalah sikap Gagangaking.

Teks:

Sang Gagangaking amuwus, kamangkara ring tumuwuh, nora ta mala tumon ikang mohan ta sira katengsun kaki bhaya sira nora wēlas, Wiku Rusuh kapo sira, wruh ika sato tan pangana dadine wong. Sawiji roro nora hyun amateni ring tumuwuh, akeh sing wong amatenin tan panoliha nireki, yen sira milwa rika sing gawene tan wikwa, akeh kang wong sāpteng sato tan karasa yen dadi wong. Yan sira waspadeng tutur pahayunēn karēp-ingsun palarēn dadine urip sangkan ipun wus kapanggih apan saisining jagat tan wurung dadi śarīra katēmune padha mangko tan-adoh śarīran ingong [19b]

Terjemahan:

Sang Gagangaking pun berkata: “gegabah sekali sikapmu kepada makhluk hidup, tidakkah engkau melihat akibat buruk dari sikapmu itu?, engkau sama sekali tidak memiliki sikap welas asih. **Sungguh engkau seorang Wiku Rusuh** sebab ketahuilah hewan-hewan itu tidaklah pantas menjadi makanan manusia. (Sebagai seorang *wiku*) tidak memiliki niat satupun untuk membunuh makhluk hidup, sebab (jika engkau berperilaku demikian) tidak ada bedanya engkau dengan orang-orang awam yang melakukan pembunuhan semacam ini dan tidak sadar akibat dari perilakunya itu. **Jika engkau ikut melakukan hal seperti itu maka sikapmu bukanlah seorang wiku. Orang-orang awam itu semuanya bernafsu terhadap daging hewan** dan tidak sadar bahwa dirinya adalah seorang manusia. Jika engkau menyelami pernyataan ajaran (*tutur*) maka ikutilah nasehatku, pahamiilah hakikat kehidupan itu dan ketahuilah dari mana asalnya, jika engkau berhasil memahaminya engkau akan tahu bahwa seluruh semesta tiada berbeda dengan tubuhmu sendiri. Engkau akan menemukan bahwa esensi tubuh hewan-hewan itu tidaklah berbeda dengan tubuku”.

Dalam tanggapannya, sangat jelas Gagangaking mengkritik sikap Bubukṣah yang memburu hewan-hewan tersebut untuk dimakan dagingnya. Kritik Gagangaking yang ditampilkan tersebut didasarkan pada nilai etis yang nampaknya dilihat secara ketat, bahwa menurut penilaiannya manusia tidak pantas membunuh makhluk hidup dalam hal apapun terlebih hanya untuk makan. Pertimbangan ini didasarkan pada nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri dan nilai religius yang menyatakan bahwa setiap makhluk adalah subjek kehidupan itu sendiri⁴. Selain menyatakan keberatannya melalui kritik, Gagangaking juga

⁴ Nilai etik yang dianut Gagangaking dengan melihat dari kesejahteraan hewan ini mirip dengan pandangan nilai veganisme yang muncul belakangan ini. Etika veganisme ini mengkritik tentang subjek hewan sebagai bahan konsumsi serta pengalaman atas penderitaan hewan-hewan ketika melewati proses konsumsi. Argumen utama dari etika veganisme ini adalah manusia harus memiliki integritas moral untuk berhenti melakukan kekerasan terhadap hewan dengan menyembelihnya untuk dimakan dan mesti mempraktikkan kasih sayang dan kemurahan hati dalam hubungan manusia dengan hewan dan planet ini secara keseluruhan, etika veganisme juga menganggap cara ini adalah gaya hidup yang manusiawi (Rojas et.al 2023, 1 & 4). Advokasi atas kesejahteraan hewan ini didasarkan atas nilai yang disebut *Subjects of a Life* (SOL) yang menyatakan

menyampaikan ketidaksepahaman terhadap jalan yang dilakukan oleh Bubukṣah, di sinilah dengan sangat jelas muncul kata *Ambherawa* yang mendefinisikan jenis jalan yang dilakukan oleh Bubukṣah seperti berikut.

Teks:

Sang Gagangaking amuwus, sang Bubukṣah, yayi arin ingsun saphalākēna antukira buron apan tuhu sira daryeng sato, tan pangrasane andadi wong, sāmpun ta sira tan eling, paran buddhyan ingsun yayi yan sirāmbherawa angīṣṭi, den buddhi Dharma aja pati daryeng buron manawi tēmbē dadi wong [20b]

Terjemahan:

Sang Gagangaking berkata: “wahai adikku sang Bubukṣah sungguh banyak engkau mendapatkan hasil buruan sebab engkau memang sangat menyukai (daging) hewan, sikap seperti itu sama sekali bukan sikap seorang manusia, janganlah engkau tidak sadar akan hal itu, apa yang aku ingin sampaikan kepadamu adik sebab engkau terus melakukan jalan *Ambherawa* ini, kembalilah kepada perilaku *Dharma*, janganlah lagi menyukai daging hewan, kecuali jika hidup ini adalah kelahiranmu pertama kali menjadi seorang manusia”.

Teks:

Angucap sang Gagangaking, katuwone sang Bubukṣah tingkahing wong tan patapa, anghing gawenya wuwuron, kapan ya yan tēka ring don [21b]

Terjemahan:

Sang Gagangaking berucap: “sungguh sikap sang Bubukṣah bukanlah sikap seorang pertapa, tetapi justru ia hanya sibuk berburu, kapankah ia akan sampai pada tujuan?”.

Pada kutipan pertama, dengan jelas Gagangaking meminta kepada Bubukṣah untuk berhenti menjalankan *Ambherawa* dan menyarankan beralih pada perilaku *Dharma*. Dari pernyataannya, sepertinya Gagangaking membedakan dengan sangat jelas makna *Dharma* dengan *Ambherawa* itu sendiri. Mungkin menurut Gagangaking, perilaku *Dharma* itu mesti dibaca sebagai jalan *Ambherawī* sebagaimana yang ia jalani. Dengan penolakan terhadap *Ambherawa* tersebut Gagangaking memang menyatakan ketidaksetujuannya pada aspek yang paling fundamental dari jalan *Ambherawa* dan bukan tentang sekedar selera atau tentang pilihan makanan dan perilaku luaran semata sebagai pertapa sebagaimana kutipan kedua yang menunjukkan keheranan sekaligus kekhawatiran Gagangaking terhadap jalan *Ambherawa* yang dijalankan Bubukṣah tidak menghantarkannya pada tujuan dilakukannya pertapaan.

Ambherawī

Kemudian untuk mengetahui bagaimana teks menggambarkan tentang jalan *Ambherawī* yang dijalankan oleh Gagangaking, ditunjukkan oleh teks sebagai berikut.

Teks:

Alungguh sang Gagangaking arēp-arēpan i riki alarih-ilinarian, sang Gagangaking amuwus, yayi ingsun tan palalawuh, ingsun yayi ambherawī mangke, ingsun amangan suci, Kacang Botor lawan Sudang maka lalawuhan-ingwang, anggoreng Kacang lan Botor, Sudang wus kinulub mangko [20a]

Terjemahan:

Sang Gagangaking duduk berhadapan-hadapan dengan berbagai hidangan (yang dibuat Bubukṣah), sang Gagangaking berkata: wahai adikku, aku tidak ingin memakan lauk (daging

sebagaimana hak asasi manusia yang secara inheren merupakan subjek dari kehidupan itu sendiri, logika atas hak kesejahteraan hewan juga adalah sebagai subjek dari kehidupan itu sendiri yang tidak dibedakan dari manusia itu sendiri (Abbate 2023, 360).

hewan) ini, sebab aku wahai **adikku menjalankan *Ambherawī*, aku hanya memakan makanan yang disebut *Śuci***, seperti Botor, dan *Sudang*⁵ sebagai laukku”. Maka kacang dan Botor itu pun digoreng, serta *Sudang* juga sekarang telah direbus.

Dari keterangan di atas, Gagangaking sendiri menyatakan bahwa makanan yang dimakan dalam menjalankan *Ambherawī* adalah makanan yang tergolong *Śuci* berupa sayur, kacang-kacangan, dan *Sudang* yang cara pengolahannya pun terbatas hanya pada digoreng atau direbus. Makanan *Śuci* ini menjadi penanda paling khas dalam jalan *Ambherawī* yang membedakannya dengan jalan *Ambherawa*. Jika secara teknis *Ambherawī* disebutkan menjalankan suatu *brata* yang disebut memakan makanan *Śuci*, maka secara etis teks menunjukkan bagaimana latihan moral Gagangaking dalam menjalankan pertapaan.

Teks:

Sang Gagangaking den satyeng laku tuhu yen titinindih ukir tunggal kasiddhan nggon, tuhu ta sira atapa... Ayo lali ring pitutur pawēkas sang ādiguru kramaning anom akinkin, ayo ta nguwah ring buddhi, kang cara lawan mareda kawīṣayan tinggalana aja ginōng rāga, among ilangēn den awas tumon [21b-22a]

Terjemahan:

Sang Gagangaking **sebenarnya taat dalam menjalankan pertapaan, ia selalu berada di tempat yang sama selama menjalani pertapaan di gunung, dan ia sungguh-sungguh dalam menjalankan pertapaan...Janganlah lupa terhadap nasihat dan pesan sang *Ādiguru*** tentang mempersiapkan jalan selagi usia masih muda, janganlah mudah pikiranmu menjadi goyah perihal tata cara dan batas-batas moralitas, tinggalkanlah semua bentuk kekotoran batin jangan lagi membesarkan nafsu, jaga, lenyapkan, dan amati hal itu dengan waspada.

Teks memperlihatkan bagaimana Gagangaking mendalilkan bahwa cara pertapaan yang dilakukannya adalah didasari pada berpegang teguh terhadap pesan dari sang guru, dan isi pesan itu diejawantahkan dengan menjalankan kehidupan pertapaan dengan sangat taat dan cenderung ketat yang digambarkan dengan sikap Gagangaking yang teguh berada di tempat yang sama selama melakukan latihan pertapaannya di gunung. Hal ini menyiratkan bahwa Gagangaking memang mengadakan perbedaan dengan tegas antara waktu latihan dengan waktu kesehariannya di pertapaan. Pada saat latihan pertapaan itu dilakukan, ia dengan kokoh hanya berdiam di tempat yang sama, dengan demikian secara tersirat dapat diketahui ketika ia sedang tidak berlatih ia lewati untuk makan secukupnya dan ketika malam tiba ia menggunakan untuk pergi tidur. Hal itu tampaknya menjadi disiplin bagi Gagangaking dan terus dilakukan sesuai dengan jadwal disiplin yang telah ia terapkan. Hal ini tentu kontras dengan Bubukṣab yang melatih pertapaannya sepanjang hari dengan tanpa membedakan waktu khusus untuk berlatih dan waktu lainnya untuk berkelana mengitari hutan-hutan di gunung untuk mencari buruannya, sebab dari sikap yang ditunjukkan bagi Bubukṣab pertapaan adalah selaras dengan aktivitas keseharian.

⁵ Dalam kamus bahasa Bali, kata *Sudang* tercatat bermakna sebagai ikan asin (Tim Penyusun 2008, 685). Dengan pernyataan teks yang menyatakan bahwa Gagangaking juga sebenarnya juga memakan hewan berupa ikan. Maka dari keterangan teks ini sekaligus juga memberikan informasi tambahan bahwa *Ambherawī* yang dijalankan Gagangaking bukanlah murni sebagai vegan, tetapi dalam klasifikasi diet vegetarian yang diketahui saat ini, Gagangaking digolongkan sebagai *Pescatarians* yaitu vegetarian yang masih mengkonsumsi daging ikan termasuk juga mengkonsumsi susu, telur, tetapi tidak mengkonsumsi daging merah atau ayam (Rojas, et.al 2023, 3).

Tanggapan Bubukṣah

Melihat cara pertapaan Gagangaking yang disiplin secara etik dan ketat secara praktik, Bubukṣah memiliki tanggapannya sendiri baik tanggapan secara teknis maupun etis seperti pada fragmen berikut.

Teks:

Sang Bubukṣah mangky-amuwus, tan bisa atinggal sēkul, (tan) siddhy-arēsēp punang hati (yan tan) amangan tan mērēm sawēngi... Suka amangan suka anginum, apan ewuh ring tumuwuh phalan ingsun kaki lagy-ahurip malar katēmunya malih apan antuking akārya katēmuning awak waras tan karasa awak repot yekātur mangke ginoyon [22a-22b]

Terjemahan:

Sang Bubukṣah sekarang berucap: "sungguh aku tidak bisa meninggalkan untuk sehari tidak memakan nasi, tidak akan bisa (buah praktik pertapaan) meresap di dalam hatiku. Jika tidak makan maka aku tidak akan bisa tidur semalaman"... "Sungguh bahagia bisa makan dan bahagia bisa minum, sebab menurutku wahai kakak sungguh kehidupan itu sulit (untuk dijalani), selagi masih hidup, untuk mencapai tujuan (spiritual) mesti didahului dengan tubuh yang sehat, sehingga nanti tidak dibebani lagi oleh tubuh ini", begitulah ucapnya sembari bergurau.

Teks:

...apan rusiting pati urip mangke kakan ingwang mungpung agēsang apan raga olih añēlang, apan ewuh ring dadi wong, rusiting pati-hurip mangko. Mangke amangan-anginum phalaning raga akumpul mungpung gēnēp Sang Hyang Urip tattwa juti tattwa jāti, mangke ta pakolih trēsṇa ya katēmu sakāla mungpunge ragan-ingong ahurip yen andadi wong [23a]

Terjemahan:

Sebab begitu sulit perihal hidup-mati itu wahai kakakku, selagi masih dianugerahi kehidupan sebab tubuh ini tiada lain diperoleh karena meminjam, sungguh susah menjadi manusia maka sulit (juga) mempertimbangkan perihal hidup-mati itu. **Sekarang makan dan minum adalah cara menikmati anugerah kehidupan yang diberikan kepada tubuh ini**, selama kehidupan masih berlangsung maka akan selalu ada sebagai *tattwa juti* (hakikat ilusi) dan *tattwa jāti* (hakikat realitas) yang senantiasa mengikat kehidupan selagi tubuh manusia ini hidup.

Secara teknis, Bubukṣah melihat makanan adalah hal yang fundamental yang menjadi penyokong paling dasar kelestarian tubuh. Sari-sari kehidupan yang terdapat di dalam makanan dan minuman adalah asupan utama tubuh yang menyokong elemen paling dasar dari kehidupan. Makanan memberikan energi dan sumber gizi untuk tubuh. Tubuh yang dirawat dan diberi sumber tenaga yang baik baginya fondasi yang utama untuk menunjang pertumbuhan batin itu sendiri dan merupakan jalan menembus realitas sedemikian adanya dengan kesadaran yang utuh. Jika tubuh dibiarkan menjadi lemah dan dibiarkan menjadi tidak cukup tenaga untuk menopang kehidupan karena keyakinan yang keliru tentang spiritual maka hal tersebut sama saja dengan menyiksa tubuh. Dari tubuh yang lemah menjadikan cahaya batin turut melemah dan menjadi kurang waspada. Batin yang lemah dan kurang waspada tidak mampu melihat realitas sebagaimana adanya. Maka Bubukṣah sesungguhnya merawat kehidupan melalui kehidupan itu sendiri. Sedangkan secara etis, untuk mencapai pencapaian yang lebih tinggi yaitu tujuan spiritual, Bubukṣah juga memulainya dari hal yang paling dasar yaitu tubuh. Dengan makanan tubuh terawat kesehatannya, dengan tubuh yang sehat maka akan menjadi kondisi untuk realisasi batin.

5.2 Praktik *Ambherawa* dan *Ambherawī* Dalam Ajaran Śiwa dan Buddha

Pada pembahasan kali ini akan dianalisis suara tradisi yang mengasosiasikan praktik *Ambherawa* dan *Ambherawī* dengan ajaran Śiwa dan Buddha dengan menguraikan praktik yang dijalankan oleh Bubukṣah dan Gagangaking dengan bukti-bukti dalam teks-teks rujukan terkait baik Kawi maupun Sansekerta tentang ajaran Śiwa maupun Buddha. Analisis ini untuk menguraikan aspek teknis yang berkaitan dengan cara atau metode dalam praktik *Ambherawa* dan *Ambherawī* yang diimplementasikan oleh Bubukṣah dan Gagangaking dari ajaran Śiwa dan Buddha, serta untuk membabarkan aspek etis yang menjadi tujuan ontologis praktik tersebut dalam merealisasi penembusan realitas itu sendiri.

Ambherawī dan Praktik Śiwaisme

Dalam praktik Śiwaisme yang terdapat dalam teks-teks sastra Kawi yang bermazhab filsafat Śiwa, ditemukan kemiripan ide yang kemungkinan menjadi praktik *Ambherawī* oleh Gagangaking. Dari naskah *Kawi* filsafat Śiwaisme, secara teknis tentang praktik makan *Ambherawī* adalah disebut sebagai *Āhāralāghawa*⁶. Praktik ini diterangkan pada teks-teks doktrinal filsafat Śiwaisme seperti: *Wrēhaspati Tattwa*, *Ślokāntara Wrētiśāsana*. Dalam teks *Wrēhaspati Tattwa* dijelaskan secara singkat ciri yang sama persis dengan praktik *Ambherawī* sebagai berikut.

Teks:

Āhāralāghawa ngaranya tan abwat ing pinangan (60-61)

Terjemahan:

Āhāralāghawa adalah tidak berat terhadap makanan (Devi 1957, 66, 106).

Keterangan dalam teks *Wrēhaspati Tattwa* nampak secara ringkas memberi tahu apa yang disebut sebagai *Āhāralāghawa* sebagai suatu disiplin yang memiliki akar mendalam dalam etika Śiwaisme dan dipraktikkan secara luas dalam realisasinya. Untuk memperjelas lagi mengenai hal ini, ada baiknya mendengar perihal *Āhāralāghawa* yang dijelaskan dalam *Ślokāntara* sebagai berikut.

Teks

Āhāralāghawa ngaranya adangana ring pinangan, tan amangan asing dinalih camah ring loka, kunang yan amangan ikang dinalih camah de sang śuddha-brata, tan Brāhmaṇa Śaiwa Sogata ngaranya, janma tuccha ngaranya, yeka pātaka, tan wurung tumampuh ring kawah tēmahnya (15)

Terjemahan:

Āhāralāghawa adalah memakan makanan yang sederhana, yaitu tidak memakan makanan yang disebut kotor di dunia, tetapi kepada mereka yang memakan makanan yang disebut kotor oleh mereka yang menjalankan latihan perilaku murni (*śuddha-brata*), maka ia tidak patut disebut sebagai *Brāhmaṇa*, *Śaiwa*, atau *Sogata*, ia disebut sebagai *tuccha*, itu adalah sebuah kesalahan yang membawanya pada neraka (ed) (Rani 1957, 41, 83).

Teks *Ślokāntara* di atas memberikan keterangan lebih lanjut dari pernyataan teks *Wrēhaspati Tattwa* tentang makna kalimat "berat pada makanan" yang dijelaskan dengan cara terbalik yaitu "memakan makanan yang sederhana". Salah satu indikator makanan yang sederhana ini adalah tidak memakan makanan yang disepakati sebagai makanan kotor

⁶ Secara literal kata ini merupakan gabungan dari dua buah kata Sansekerta yaitu *Āhāra* yang berarti 'makan' dan *lāghawa* yang artinya 'cepat'. Makna harfiah dari *Āhāralāghawa* adalah 'makan dengan cepat'.

di dunia dan oleh para bijaksana yang menjalankan *śuddha brata*. Kata *śuddha brata* ini bersinonim secara makna sebagai para penganut brata *Śuci* dalam praktik *Ambherawī* seperti yang ditampilkan pada lempir [20a] di atas. Menurut teks *Ślokāntara*, pemilihan makanan ini adalah yang membedakan status seorang *sādhaka*⁷ dengan seorang *tuccha*, pernyataan ini persis sama dengan pernyataan Gagangaking pada lempir [19b] di atas. Meskipun secara normatif teks *Ślokāntara* memberikan penjelasan definitif tentang pemilihan makanan dengan status spiritual seseorang, tetapi teks belum secara detail menyebut apa yang dimaksud dengan "makanan yang sederhana" tersebut. Untuk hal itu ada baiknya mendengarkan uraian dari teks *Wrētiśāsana* sebagaimana disajikan pada beberapa pernyataan teks tersebut sebagai berikut.

Teks:

Āhāralāghawa ngaraning tan barang-baranging pinangan (2a)

Terjemahan:

Āhāralāghawa artinya berlatih untuk tidak diikat oleh keinginan terhadap makanan (Santosa 2024b, 42).

Teks:

Kunang ikang Āhāralāghawa ngaraning santoṣa ri sahananing pinangan, apan yan kewala hyuneng āhāra juga sang wiku jēnēkeng surasa tamtamana salah kunang manah, nyatanyan maka waṣana (a)hutang anilih styeanira, pilih amangan tan yogya panganēn, ya ta matangnyan prihēn juga nganggwang Āhāralāghawa (21b-22a)

Terjemahan:

Kemudian perihal *Āhāralāghawa* adalah kelegaan hati (*santoṣa*) dalam menerima setiap yang dimakan, sebab **apabila sang wiku senantiasa memikirkan tentang makanan (āhāra) maka ia terikat dalam dambaan terhadap rasa nikmat**, pikiran yang menyerah pada hal tersebut adalah pikiran yang keliru, sebab itu akan berujung pada tindakan berhutang, meminjam, mencuri, atau sampai memakan makanan yang dilarang untuk dimakan. Oleh karenanya pentingnya untuk berlatih *Āhāralāghawa* (ibid 2024b, 62).

Teks:

Āhāralāghawa, nga, enggal amangan tan pati kedēring surasa, aywa jēnēking bhoga mangan pamet daginging sarwa prāṇi, kewala santoṣa tah kita (45a)

Terjemahan:

Āhāralāghawa adalah cepat ketika makan dan tidak dikelilingi oleh berbagai macam kenikmatan rasa makanan, **jangan bergembira pada rasa makanan dari rasa daging berbagai jenis hewan**, tetapi senantiasa legakanlah hatimu (ibid 2024b, 85-86).

Kata kunci yang diberikan dari kutipan teks *Wrētiśāsana* tersebut adalah *Santoṣa* yaitu kelegaan hati bahwa pada dasarnya praktik *Āhāralāghawa* didasarkan pada kelegaan hati. Kelegaan hati yang dimaksud oleh teks tersebut merujuk pada dua hal yaitu: tidak terikat oleh keinginan terhadap makanan yang artinya sang *wiku* mesti memiliki sikap batin menerima makanan apapun yang bisa dimakan, serta yang kedua adalah tidak dikelilingi oleh berbagai macam kenikmatan rasa makanan. Rasa makanan yang dimaksud adalah kegembiraan yang muncul dari rasa nikmat dari rasa daging berbagai jenis hewan. Disiplin ini persis sama dengan yang dilakukan oleh Gagangaking dalam praktik *Ambherawī*. Dalam cerita, praktik menerima makanan apa adanya menyebabkan tubuh Gagangaking

⁷ Seorang yang melakukan *sādhana*, dalam hal ini adalah para *wiku* baik dari mazhab *Brāhmaṇa*, *Śaiwa*, maupun *Sogata*.

menjadi sangat kurus⁸ dan praktik penghindaran terhadap memakan makanan berupa daging-daging hewan persis sama seperti kutipan teks mengenai tanggapan Gagangaking di atas [19b], [20a], & [20b].

Dalam praktik spiritual Śiwaisme, *Āhāralāghawa* ini termasuk ke dalam salah satu bagian latihan dari lima praktik *Niyama Brata*⁹ (perintah umum). Berdasarkan semua keterangan teks yang dirujuk di atas, praktik *Niyama Brata* ini tidak bisa dilepaskan pelaksanaannya dengan praktik lima *Yama Brata*¹⁰ (perintah umum). Gabungan praktik lima *Yama Brata* dengan lima *Niyama Brata* kemudian disebut sebagai *Daśaśīla* (sepuluh *śīla*). Dalam praktik disiplin Śiwaisme, kesepuluh *Śīla* ini adalah landasan paling dasar untuk melakukan *sādhana* dalam upaya merealisasi penembusan realitas yang disebut realitas kesadaran Śiwa, seperti yang dijelaskan dengan sangat terang dalam teks *Wrēhaspati Tattwa* berikut.

Teks:

Gawayakēn tekang sādhana, sādhana ngaranya ikang Yogamārga, maka larapan Daśaśīla, ikang Daśaśīla umangunakēn ikang yoga, yatika umungguh lawan inungguan ngaranya, ika ta sang prayatna gumayakēn ikang rwa, Śīla lawan Jñāna, yatika tan pramāda ngaranya, nahan yang Daśaśīla ngaranya, pangrakṣa ri sang Yogīśwara ring Samādhi nira, ngkāna ta sang Yogīśwara yan pamanggihakēn Jñāna mangkana

Terjemahan:

Lakukanlah *Sādhana*, *Sādhana* merupakan jalan untuk terjadinya penyatuan (*Yogamārga*), dengan dilandasi oleh sepuluh *Śīla* (i.e. *Yama-Niyama Brata*), dengan dilandasi oleh **sepuluh *Śīla* tersebut menjadi jalan terjadinya penyatuan tersebut, penyatuan yang dimaksud adalah “bertemuinya pencari dengan yang dicari”** (i.e. *Ātma* bertemu dengan Śiwa), maka seseorang yang hendak mencapai hal tersebut mesti melaksanakan kedua hal tersebut, yaitu ***Śīla* dan *Jñāna***, ketika itulah yang disebut keadaan sebagai batin yang waspada, demikianlah kesepuluh *Śīla* disebut sebagai penjaga dari sang ***Yogīśwara* dalam melaksanakan pemusatan perhatiannya (*Samādhi*)**, demikianlah juga cara sang *Yogīśwara* untuk mencapai *Jñāna* tersebut (Devi 1957: 66).

Śīla, *Samādhi*, *Jñāna* adalah triad yang menjadi jalan untuk meraih penyatuan (*Yogamārga*) dengan realitas Śiwa. Dengan pelaksanaan *Śīla*—disiplin etika dan moralitas maka *Samādhi*—batin yang terpusat dapat terjadi, dengan batin yang terpusat maka *Jñāna*—realitas transendental dapat direalisasi, dengan direalisasinya *Jñāna* maka merupakan pertautan dengan realitas Śiwa, dengan pertautan dengan realitas Śiwa maka pembebasan terjadi (*Mokṣa*). Jadi sebenarnya, upaya Gagangaking dalam menjalankan disiplin *Ambherawī* yang sedemikian ketat itu adalah untuk mencapai pembebasan—*Mokṣa* yaitu pertautan dengan Śiwa. Maka terang melalui disiplin *Ambherawī* yang dijalankan Gagangaking merupakan jalan mencapai Śiwa—*Śiwamārga*.

***Ambherawa* dan Praktik Buddhisme**

Dalam praktik *Ambherawa* dan keterkaitannya dengan praktik Buddhisme, teks *Kawi* yang cukup terang memberikan penjelasan tentang makanan sebagai salah satu

⁸ Keterangan teks: *Kita harēp anadahe rīngsun punapa ta rasanipun apan ingsun akuru aking dening tulang lawan kulit* (35a)—jika engkau hendak memakanku bagaimana rasanya sebab aku sedemikian kurus kering dengan hanya tulang dan kulit (Santosa 2024a, 83).

⁹ Lima bagian *Niyama Brata* adalah: *Akrodha*, *Guru Śūsruṣa*, *Śauca*, *Āhāralāghawa*, dan *Apramāda*.

¹⁰ Lima bagian *Yama Brata* adalah: *Ahingsā*, *Brahmacārya*, *Satya*, *Awyawaharika*, *Astaiya*.

fondasi jalan spiritual tentu adalah *Sang Hyang Kamahāyānikan*, penjelasannya sebagai berikut.

Teks:

Matangnyān pintuhun wuwus mami, haywa wawa ng licin, haywa pilih ring wastu pinangan, ndah haywa karakētan rasa ning pinangan, ika ta sapanganēn muwah,...sangķsepanya: pahayu ta juga śarīranta, āpan hayu ni śarīra nimitta ning katēmwaning suka, suka nimmita ni katēmwan ing manah apagōh, manah apagōh nimmita ni dadi ni samādhi, samādhi nimmita ning katēmwan ing kamokṣan.

Terjemahan:

Oleh karenanya dengarkanlah nasihatku, jangan tergesa-gesa mencapai kesucian, jangan memilih-milih perihal makanan, juga jangan melekat terhadap rasa yang dimakan, itulah yang juga dimakan...singkatnya: rawatlah juga tubuhmu, **sebab dengan tubuh yang sehat adalah awal untuk ditemukannya kebahagiaan, kebahagiaan adalah awal dicapainya pikiran yang kokoh, pikiran yang kokoh adalah awal untuk batin yang terpusat (*samādhi*)¹¹, batin yang terpusat adalah awal untuk tercapainya pembebasan (*kamokṣan*)** (Kats 1910, 32).

Teks:

Ndan ikang prajñā atah āmbēkakenanta...lawan tan kahilangana atah kita irika nissandehacitta sadākāla...paribhogan tang pañca kāmagaṇa denta, salwir ning kawīṣayan haywa pinilihana paribhogan kabeh denta, āpan don ni kadi kita sādha, ndan haywa tah tan pakāmbēk ika nissangśaya.

Terjemahan:

Kebijaksanaan itulah yang senantiasa engkau kondisikan pada batinmu...juga janganlah engkau sampai kehilangan keteguhan pikiranmu di sepanjang hari...**ketika berhadapan dalam menikmati kenikmatan makanan dan juga kelima kenikmatan indriya lainnya, termasuk juga terhadap semua bentuk ketagihan yang muncul janganlah engkau memilih-milih menikmati makanan dan menikmati semua yang lainnya**, sebab *sādha* sepertimu sudah (memiliki batin yang) kokoh, dengan demikian jagalah batinmu jangan sampai muncul keragu-raguan (ibid 1910, 24).

Secara mendasar, teks *Sang Hyang Kamahāyānikan* tidak melihat makanan sebagai sesuatu yang berasosiasi dengan hal etis yang religius, melainkan makanan dilihat sebagai sesuatu bagian **teknis** semata yaitu sebagai penunjang untuk kesejahteraan tubuh. Penalaran yang diberikan teks adalah: tubuh yang sehat oleh nutrisi makanan adalah kebahagiaan¹², kebahagiaan mengkondisikan pikiran menjadi kokoh, pikiran yang menjadi kokoh adalah ihwal tercapainya keterpusatan batin, dan batin yang terpusat adalah jalan pembebasan.

Pemikiran yang sama dapat ditemukan kesamaannya dari keterangan para intelektual Buddhis dalam rujukan Sansekerta terkait, seperti halnya Śāntidewa dalam karyanya yang berjudul *Śikṣāsamuccaya* memberikan pesan yang sama seperti di atas mengenai makanan:

¹¹ Frase ini memiliki penjelasan yang sama yang masih dapat ditelusuri kembali pada pernyataan Buddha (*Buddhawacana*) itu sendiri, seperti dalam *Dīgha Nikāya, Sāmaññaphala Sutta*: Ketika ia mengetahui bahwa lima rintangan telah meninggalkannya, kebahagiaan muncul dari dirinya, dari kebahagiaan muncul kegembiraan, dari kegembiraan dalam batinnya jasmaninya menjadi tenang, dengan jasmani yang tenang ia merasakan kenikmatan, dan dengan kenikmatan pikirannya terkonsentrasi (Walshe 2009, 48).

¹² Hal ini persis sama dengan prinsip yang disampaikan Juvenal seorang penyair Romawi dalam karyanya *Satires*: “*Mens sana in corpore sano*” yang berarti ‘jiwa yang sehat dalam tubuh yang sehat’, Satire X, 356 (Juvenal 1966, 134).

Semoga seluruh makhluk melalui pengetahuan diberkahi dengan ketidakterikatan pikiran, **dengan tekun membedakan makanan dengan benar, tidak melekat pada makanan, menjalankan kasih sayang...memadamkan nafsu dan kehausan** (Bendall 1922, 33).

Seturut dengan teks *Sang Hyang Kamahāyānikan*, alasan mengenai diperlukannya unsur makanan bagi tubuh dan kesejahteraan tubuh adalah sebagai fondasi landasan merealisasi *Dharma* melalui menolong makhluk lain. Hal ini disampaikan dalam sutra *Bodhisattwaprātimokṣacatuṣkanirhāra* (Toh 248):

“Lebih jauh Sāriputra, *Bodhisattwa* yang berharap melihat *Dharma*, berharap menegakkan *Dharma*, dan berharap untuk berderma terhadap *Dharma*...*Bodhisattwa* yang berharap terhadap *Dharma*...mesti berpikir: “tidak ada permata di dunia ini yang bisa aku berikan, selain daripada tubuhku sendiri (1.16)

Hal tersebut juga dikutip oleh Śāntidewa secara parafrase dalam *Śikṣāsamuccaya*:

“O Sāriputra, seseorang mesti menjaga dirinya dengan baik jika ia ingin menjaga yang lain, hal itu dilakukan adalah dengan kebajikan untuk menjaga kelestarian tubuhnya demi kebaikan orang lain” (Bendall 1922, 37).

Pada akhirnya, perihal fungsi makanan secara teknis, dalam teks kanonis Buddha yang merupakan pernyataan langsung dari Buddha juga menjelaskan peran teknis makanan bagi tubuh, hal ini dijelaskan dalam *Aṅguttara Nikāya, Āsava Sutta*:

Setelah merefleksikan dengan seksama, ia menggunakan dana makanan bukan untuk kenikmatan juga bukan untuk kemabukan juga bukan untuk keindahan dan kemenarikan fisik, melainkan **hanya untuk menyokong dan memelihara tubuh** ini, untuk menghindari bahaya, dan **untuk membantu kehidupan spiritual** (Bodhi 2015, 409).

Ambherawa: Dharma Non-diskriminatif, Transformasi Mistis, dan Upaya Terampil

Teks kanonis di atas sangat jelas menyebutkan dua fungsi penting makanan yaitu **untuk memelihara tubuh** dan **untuk membantu kehidupan spiritual**. Lalu kembali pada keterangan teks *Bubukṣah-Gagangaking*, bagaimana *Bubukṣah* menggunakan makanan ini dalam konteks merealisasi kehidupan spiritual? Dan bagaimana pertanggung jawaban moral *Bubukṣah* terhadap makhluk yang dimakan itu?, *Bubukṣah* menjelaskannya sebagai berikut.

Teks:

Sang Bubukṣah lingny-amuwus, sing katon hēnti den ingsun dadyan sawong ingsun bhukti, lēwih kang sato sambhawa yen mañjing ring papasangan ingsun prasiddha kēneng tinghal didine lukat dadi wong den ingsun prasiddha tēkeng don. Dadi Ārya, dadi Dēmung, dadi Rangga lawan Wirun, dadi Tumēnggung, dadi Tumēnggung Apatih, hana dadi Tanda Mantri, dadi Bhujangga, Kṣatriya, Manuṣa Mantri, sarasa padha ingsun dadekēn wong, hana dadi Wong Jro Gēdong (36b)

Terjemahan:

Sang *Bubukṣah* berkata: ”setiap (makhluk) yang terlihat telah habis termakan olehku, sekalipun itu adalah seorang manusia juga akan aku makan, terlebih berbagai jenis hewan jika telah masuk ke dalam ‘perangkapku’ sejauh yang dapat aku raih, **semua (hewan yang aku makan itu) dengan sendirinya tersucikan (dan terlahir kembali) menjadi manusia olehku upaya terampilku hingga mereka menjadi makhluk yang memiliki kemampuan yang cukup mumpuni untuk merealisasi tujuan akhir**. Mereka, ada yang terlahir menjadi seorang *Ārya*, menjadi *Dēmung*, menjadi *Rangga* dan *Wirun*, menjadi *Tumēnggung*, menjadi

Tumenggung Apatih, ada yang terlahir menjadi *Tanda Mantri*, menjadi *Bhujangga*, *Ksatriya*, menjadi seorang Manusia *Mantri*, **semua yang telah aku makan semuanya terlahir kembali menjadi seorang manusia, lain lagi ada yang terlahir menjadi seorang Manusia *Jro Gědong*¹³**”.

Pernyataan Bubukşah yang tidak membedakan hewan apa yang memasuki perangkapnya, sekalipun itu seorang manusia tetap akan ia makan. Kenyataan bahwa Bubukşah benar-benar memakan manusia juga disajikan pada bagian lain di dalam teks ketika kebenaran pernyataan Bubukşah diuji oleh sang Macan Putih mengenai sikap non-diskriminasinya tersebut dalam disiplin *Ambherawa*.

Teks:

Sang Bubukşah lingnyā-muwus, alañcat patēban ipun kaget katēmwa de rary-alit, ikang bañcanane rare cili kang kēna ring papasangan, lah bheda paran polaha den talini lawan buron pinikul kalawan tok...Den pangan norana kantun, tēlas tēkaning rary-alit den pangan norana kari, amangan-anginum pisan tur tinuñjēl papasangan, tok hēnti limang boñjor, pacuh Sang Mong awas tumon [36b-37a]

Terjemahan:

Sang Bubukşah berkata, sungguh kaget ia menemukan ada seorang anak kecil, ujian berupa **seorang anak kecil yang berada di dalam perangkapnya**, anak kecil itu adalah hal yang berbeda yang ia dapatkan di dalam perangkapnya, bagaimana pun ia **tetap mengikatnya dengan tali bersama dengan hewan lainnya** dan dipikul bersama dengan tuak yang ia dapatkan...**sekarang ia memakan semuanya tiada satu pun yang tersisa, habis termasuk anak kecil tersebut dimakannya tanpa sisa**, makan dan minum sembari membakar perangkapnya, tuak diminumnya sebanyak lima *boñjor*, gembira Sang Mong memerhatikannya.

Dharma non-diskriminasi yang direalisasi Bubukşah sungguh-sungguh dijalankan tanpa perbedaan, seperti pernyataannya sendiri; sekalipun manusia akan ia makan, dan suatu kenyataan terdapat seorang anak kecil terperangkap di sana pun ia makan, barangkali ini yang menyebabkan praktik yang ia jalankan disebut *Ambherawa* yang terasosiasi dengan kata *Bhairawa*—mengerikan. Tetapi di balik semua praktik *Ambherawa* atau *Bhairawa* yang dilakukannya, ada sebuah tanggung jawab moral yang ia lakukan terhadap seluruh makhluk yang ia makan yaitu bahwa Bubukşah memiliki kemampuan transformasi mistis berupa upaya terampil (*Upāya-Kauśalya*) untuk mengantarkan semua yang dimakannya menjadi tersucikan dan terlahir kembali dalam kondisi kelahiran yang lebih baik dan luhur serta dalam kondisi yang menguntungkan dan memungkinkan untuk mencapai pembebasan di kelahiran itu juga.

Dharma Non-diskriminatif, transformasi mistis, dan upaya terampil adalah hal yang paling fundamental dalam disiplin *Ambherawa*, ketiga kondisi batin itu memberikan penegasan yang kuat kesan bahwa sikap Bubukşah bukanlah tokoh yang rakus, tidak spiritual, dan suka makan secara literal. Disiplin *Ambherawa* ini tentu membedakan motif orang yang suka makan adalah karena nafsunya yang besar terhadap makanan. Disiplin ini tidak semata-mata kemudian menjadikan orang yang rakus, tamak, atau yang condong menyukai makan yang banyak kemudian disebut menjalankan *Ambherawa*, sebab di balik

¹³ Singkatnya, maksud dari pernyataan itu adalah semua makhluk yang telah dimakan oleh Bubukşah terlahir kembali menjadi keadaan yang lebih baik yaitu menjadi manusia dalam kondisi yang menguntungkan, kondisi menguntungkan disini maksudnya adalah kondisi batin dan jasmani yang menguntungkan untuk mencapai tujuan tertinggi yaitu tercapainya pembebasan tertinggi.

praktik *Ambherawa* ada tanggung jawab moral, upaya yang terampil, dan kemampuan aspirasi batin yang memungkinkan mentransformasi secara mistis seluruh makhluk yang berkelahiran rendah membawanya pada kelahiran yang lebih baik yang menguntungkan untuk merealisasi pembebasan.

Jejak-jejak pemikiran tentang praktik *Ambherawa* sebagai nama lain bentuk praktik *Bhairawapakṣa*, memakan daging termasuk daging manusia untuk kemudian membawanya pada kelahiran yang lebih baik, sesungguhnya tercatat pada teks yang nampaknya kurang lebih sezaman dengan kemunculan teks *Bubukṣah-Gagangaking* yaitu tercatat pada teks *Tantu Panggĕlaran*. Dikisahkan Mpu Mahāpalyat dan Mpu Bharang, yang melakukan praktik *Bhairawapakṣa* di sebuah pekuburan tua dengan “memakan mayat-mayat orang yang telah meninggal. Singkat cerita, orang-orang yang mayatnya dimakan tersebut terlahir kembali dengan wajah yang sangat rupawan dan memakai busana yang sangat indah di suatu tempat yang bernama *Nūṣa Kambangan*; suatu tempat yang cocok untuk melakukan latihan pembebasan. Di sana mereka diangkat sebagai muridnya, dan dilatih untuk mencapai pembebasan di kelahiran itu juga (Lihat Pigeaud 1924, 104-113).

Kisah-kisah dari praktik yang terkesan eksentrik ini pada akhirnya mengundang untuk berpikir, apa sesungguhnya yang disebut “makan” dalam praktik *Ambherawa* ini?, apakah ini dilaksanakan secara harfiah memakan daging manusia dan hewan-hewan lainnya, atau ini hanya pesan simbolik dari suatu ajaran?. Pertanyaan ini pada akhirnya mengundang pembahasan tentang aspek ekspresi dari bahasa simbolik baik dalam teks maupun ajaran itu sendiri. Dalam ekspresi teks, bahasa sastra Kawi memang sering menampilkan perumpamaan-perumpamaan dan bahasa kiasan sebagai sarana sastra (Zoetmulder 1985; 267). Dalam ekspresi bahasa ajaran hal ini berkaitan dengan cara pengajaran Buddhisme terutama pada praktik Tantra yang disebut sebagai *Samdhā-bhāṣā*, *Samdhi-bhāṣā*, atau *Samdhyā-bhāṣā* yang ketiga istilah tersebut secara literal berarti ‘bahasa pertautan’ atau yang kemudian dimaknai sebagai ‘bahasa semu’ atau *twilight language*. *Samdhyā-bhāṣā* ini disebut sebagai bahasa pertautan (*samdhi*) sebab penggunaan bahasa ini mempertemukan dua aspek pemaknaan yang berbeda dalam satu wujud ekspresi yaitu aspek ekspresi dengan pemaknaan simbolis, makna konvensional—*Neyārtha* dan aspek ekspresi dengan pemaknaan yang sesungguhnya, absolut—*Nitārtha* yaitu makna sesungguhnya yang dimaksud dari penggambaran simbolik tersebut. Kedua jenis bahasa itu kemudian disebut sebagai dua jenis kebenaran—*Satyadwaya*.

Dengan adanya pertemuan dua aspek tersebut, *Samdhya-bhāṣā* juga disebut sebagai bahasa semu sebab apa yang diekspresikan oleh bahasa tersebut mempertemukan dua hal tersebut menghasilkan pemaknaan yang ambigu, kontradiksi, atau paradoks atas momen obskur antara pertemuan pemaknaan yang gelap dan terang, yang artinya tidak sepenuhnya terpahami dan juga tidak sepenuhnya tidak terpahami. Untuk memahami lebih jauh tentang hal ini, ada baiknya untuk membagi pengertian menjadi: arti, makna, dan maksud. Dalam *Samdhya-bhāṣā* secara literal memiliki arti yang dapat dipahami, arti-arti ini dapat memunculkan makna tertentu, tapi pada ranah maksud bisa menegasikan dua pengertian sebelumnya. Dua yang pertama adalah ekspresi konvensional, sedangkan yang terakhir adalah pengertian absolut yang dimaksud. Dengan demikian metode bahasa ini juga disebut sebagai *Samdha-bhaṣita* yaitu bahasa untuk mengekspresikan ‘makna esoteris’ dalam ajaran. Bahasa ini sering dipergunakan untuk menjelaskan hal yang **bersifat rahasia** dari sebuah ajaran, sekaligus juga cara yang dipergunakan untuk memperluas pengertian

mengatasi dualitas aspek pemaknaan yang diekspresikan secara simbolik maupun secara literal (Wayman 2008, 40, 128-130).

Adapun tentang *Ambherawa* apabila dibaca melalui *Samdhya-bhāṣā* tersebut barulah akan terjelaskan makna sesungguhnya dari praktik yang dijalankan oleh Bubukṣah. Pembacaan perilaku *Ambherawa* dari beberapa kutipan yang telah disajikan sebelumnya mendapatkan banyak bantuan dari keterangan teks *Hewajra Tantra*. Untuk mendapatkan pengertian dalam memahami perihal praktik *Ambherawa* yang dilakukan Bubukṣah terhadap hewan-hewan termasuk juga seorang anak kecil dalam fragmen tersebut, seorang pembaca pertama-tama mesti memahami bagaimana Bubukṣah melihat makhluk-mahluk tersebut. Dari keterangan *Hewajra Tantra*, sikap batin seorang yogin melalui kekuatan yoganya untuk pertama-tama mesti melakukan tindakan penaklukan terhadap seluruh makhluk, adapun penaklukan yang dimaksud tersebut dijelaskan dalam teks komentar *Hewajra Tantra* yang berjudul *Yogaratnamālā* bahwa sang yogin menaklukkan seluruh makhluk yang tiada lain hanyalah merupakan fenomena bentukan dari lima *Skandha*¹⁴, menaklukkan berarti melenyapkan dan membebaskannya dari segala ilusi fenomena yang disebabkan oleh kelima *Skandha*¹⁵ (Snellgrove 1959, 73).

Kemudian perihal penggambaran perilaku “ritual pembunuhan” (*Māraṇa*) dalam *Ambherawa* ini bukan dimaknai dan dilakukan pada praktiknya sebagai pengertian tentang pembunuhan secara literal, sebab apabila sang yogin benar-benar melakukan pembunuhan secara literal maka ia adalah yogin yang sesat¹⁶, adapun tindakan “pembunuhan” adalah makna figuratif dari **realisasi *Karuṇa***—welas asih seorang yogin terhadap seluruh makhluk¹⁷. Kemudian, “seorang yogin menyelamatkan seluruh makhluk dengan cara membunuh yang disertai *Karuṇa*” arti sesungguhnya adalah sang yogin yang hendak menyelamatkan seluruh makhluk tanpa dilandasi oleh sikap batin welas asih maka itu bukan disebut penyelamatan makhluk hidup, dengan demikian ia mesti melandasi tindakannya dengan welas asih¹⁸. Adapun pengertian sesungguhnya dari “praktik pembunuhan” yang dilakukan oleh seorang yogin terhadap seluruh makhluk adalah **membunuh semua gagasan tentang diri—*Ātma*** yang merupakan pandangan keliru dari seluruh makhluk untuk menghentikan aktivitas *Māra*, oleh sebab ia membunuh *Māra* maka membunuh disebut *Māraṇa*—tindakan membunuh *Māra* yang mengganggu batin seluruh makhluk (ibid 1959, 38). Berdasarkan teks komentarnya pada bagian ini yang berjudul *Hewajrapindārthaṭīkā*, tujuan pembunuhan terhadap segala gagasan tentang diri (*Ātma*) ini adalah upaya sang yogin untuk menuntun seluruh makhluk menuju jalan pembebasan yang tepat (ibid 1959, 86, fn. 1) yaitu merealisasi *Nirwāna* dan mencapai kebahagiaan batiniah—*Sahajānanda* (ibid 1959, 38).

Setelah makhluk-mahluk tersebut “dibunuh” oleh sang yogin, “daging-daging atau mayatnya kemudian dikonsumsi oleh sang yogin”, pernyataan ini adalah bentuk figuratif:

¹⁴ Lima agregat, agregat artinya gabungan, tumpukan, atau komposisi yaitu: *Rūpa*—agregat wujud fisik atau materi, *Wedana*—perasaan atau sensasi, *Samjñā*—agregat persepsi, *Samskāra*—agregat mental, dan *Wijñāna*—agregat kesadaran.

¹⁵ *Jāyanta iti jantawah pañcaskandhāḥ piṣitam swabhāwah aśṅyate nirābhāsikriyate/ budhair iti, Hewajrayogayuktaiḥ te te sattwā iti te te bhāwah/ waśam yāntīti tatra tatra waśitām labhante/ wicitrarūpādīnā nirmāṇena wiśwawinayanāt* (Snellgrove II 1959, 123).

¹⁶ *Sādhayitwā caturdṣṭīm sattwāni tārayed budhah || Māraṇam nātra kāryam syāt samayabhedah param bhawet ||* (ibid 1959, 40).

¹⁷ *krpām utpādyā yatnena māraṇam krīyate widuḥ ||* (ibid 1959, 24).

¹⁸ *krpāhīnā na sidhyanti tasmāt krpām utpādayet | Duṣṭāwatāraṇe sarwaḥ widhimukhyāt prasidhyati ||* (ibid 1959, 72).

bahwa setelah sang yogi membebaskan seluruh makhluk dari semua pandangan tentang *Ātma*, maka tubuh seluruh makhluk yang tersusun dari kelima *Skandha* ditransformasi melalui kekuatan transformatif mistis batin sang yogin (*parawrētti*) untuk merubah aspek kelima *Skandha* menjadi kelima *Tathāgata*¹⁹ (ibid 1959, 72 fn. 1 & 4). Dengan ”memakan daging seluruh makhluk”, sang yogin menerima dan membawa seluruh makhluk menuju lima esensi pengetahuan Buddha²⁰, dengan kelima esensi pengetahuan Buddha tersebut maka sang yogin juga **melakukan pemurnian (*wisuddhi*)** terhadap lima kekotoran *Māra*²¹ seluruh makhluk (ibid 1959, 43).

Kelima *Skandha* yang digambarkan sebagai daging, adalah yang menyelubungi esensi ke-Buddha-an dari seluruh makhluk, memakan daging seluruh makhluk artinya membebaskannya dari dunia fenomena yang merupakan sebagai hanya kenampakan belaka. Dengan terbebasnya setiap makhluk dari keterkondisian kelima *Skandha* menjadi kelima pengetahuan *Tathāgata*, dan dibunuhnya seluruh pandangan keliru tentang diri—*Ātma* yang digenggam erat-erat oleh seluruh makhluk, maka oleh sang yogin ’seluruh makhluk yang dibunuh’ tersebut mengalami kebahagiaan batin luar biasa, kebahagiaan tersebut adalah menjadi pengalaman kebahagiaan *Dhyāna*—meditasi²². Komentar teks *Yogaratnamālā* untuk bagian ini adalah: kematian itu artinya adalah pembebasan, ”kematian seperti itu” disebut membebaskan karena merupakan akhir dari tanda-tanda yang dikondisikan oleh *Awidya* pada batin (*Citta*) dan mental (*Cetasika*) berupa akar kekotoran batin (*Kleśa*) maupun produk turunan dari akar kekotoran batin (*Upakleśa*)²³.

Adapun etika bagi sang yogin yang disebutkan oleh teks *Hewajra Tantra* ketika melakukan praktik ini adalah ”tidak memilih-milih dan membeda-bedakan daging atau mayat yang dimakan sebagai menyenangkan dan tidak menyenangkan”, hal ini merupakan penggambaran figuratif karena seluruh makhluk pada esensinya merupakan ilusi semata dan tidak eksis secara nyata²⁴. Demikian juga mengenai waktu sang yogin melakukan praktik adalah dilakukan baik pada ”siang maupun pada malam hari”, hal ini adalah penggambaran figuratif: **praktik siang hari** adalah pemusatan batin sang yogin kepada *Bhagawān Wajrī* yang merupakan **simbol dari upaya terampil (*Upāya-Kausalya*)** batin sang yogin dan **praktik pada malam hari** adalah simbol pemusatan batin sang yogin kepada *Prajñā*—**kebijaksanaan**²⁵. Dengan demikian praktik sang yogin pada siang-

¹⁹ Kelima *Skandha* pada dasarnya berhakikatkan *Pañca Tathāgata* dijelaskan dalam teks *Sang Hyang Kamahāyānikan* sebagai berikut: Wairocana adalah hakikat *Rūpa*, Ratnasambhawa adalah hakikat *Wedana*, Amitābha adalah hakikat *Samjñā*, Amoghasiddhi adalah hakikat *Samkāra*, dan Akṣobhya adalah hakikat *Wijñāna*. *Pañca Skandha* adalah lima tumpukan yang membentuk tubuh (Kats 1910, 61-62). Tubuh yang mati adalah mayat, atau bisa dibaca sebagai *Pañca Skandha* yang telah mati. Dengan demikian aspek figuratif yang menjadi fokus praktik ”memakan mayat” dalam *Ambherawa* ini adalah mentransformasi seluruh unsur ini yang terdapat pada seluruh makhluk menjadi kelima *Tathāgata*.

²⁰ Transformasi aspek *Skandha* menjadi kelima *Tathāgata* secara spesifik merujuk pada tercapainya kelima *jñāna* dari *Pañca Tathāgata*: *Śāśwatajñāna/Dharmadhātuswabhawajñāna*—Wairocana, *Adarśajñāna*—Akṣobhya, *Samatajñāna*—Ratnasambhawa, *Pratyawekṣaṇajñāna*—Amitābha, *Kṛtyanusthānajñāna*—Amoghasiddhi (ibid 1910, 67).

²¹ Yang dimaksud lima kekotoran *Māra* tersebut adalah kelima bagian *Skandha* tersebut. Selain itu, secara spesifik *Skandha* memang merupakan salah satu dari empat jenis *Māra* yaitu: *Kleśamāra*, *Skandhamāra*, *Mṛtyumāra*, dan *Dewaṣṣṭramāra* (ibid 1910, 18).

²² *Pitṛi prāptam yat saukhyam tat sukham bhujyate swyam ||*
Maraṇam yena sukheṇa tat sukham dhyānam ucyate || (Snellgrove II 1959, 18).

²³ *Maraṇam ityādi maraṇam mokṣaḥ tatraiwa citta-cetasikālakṣopakleśa kṣaya lakṣaṇena mahāsukheneti* (ibid 1959, 119).

²⁴ *Nākāryam widyate kiñcin nābhakṣyam widyate sadā ||*
Nācintyam widyate hy atra nāwācyam yac śubhāśubham || (ibid 1959, 24).

²⁵ *Dinas tu Bhagawan Wajrī naktam Prajñā ca bhanyate ||* (ibid 1959, 24).

malam tanpa henti adalah simbol dari praktik mengkondisikan batin sang yogin agar senantiasa menerapkan *Upāya Kauśalya* dan *Prajñā* yang merupakan batin terampil dari seorang Bodhisattwa²⁶. Kemudian untuk menjelaskan kebiasaan Bubukṣah yang senantiasa meminimum-minuman keras ketika memakan buruannya seperti pada kutipan [19a], [21b], [36b-37a], berdasarkan keterangan teks *Hewajra Tantra* minuman keras atau *Madhya* merupakan makna figuratif dari *Madana*—gairah atau kemabukan, dalam teks yang berjudul *Samdhibhāṣāṭikā* karya Nāgārjuna, **minuman keras sebagai kemabukan adalah Amrēta—saripati surgawi yang membuat batin seorang yogi “senantiasa mabuk” dengan kebahagiaan surgawi** (Snellgrove 1959, 99; Wayman 2008; 131). Kebahagiaan batin surgawi yang dimaksud ini adalah yang kondisi batin sang yogin yang senantiasa lega dan bahagia, kondisi batin yang bahagia adalah yang membuat batinnya menjadi kokoh, dengan batin yang kokoh maka memungkinkan terjadinya *Samādhi*—keterpusatan batin, dengan batin yang terpusat adalah jalan untuk meraih *Mokṣa*—pembebasan²⁷

Dalam kaitannya praktik *Ambherawa* untuk membawa seluruh makhluk tanpa terkecuali menuju kelahiran yang lebih baik dan menguntungkan ditemukan kemiripan dan memiliki keterkaitan dengan ajaran Buddha *Mahāyāna* tentang *Buddhakṣetra*²⁸ (tanah suci Buddha). Dalam teks *Wimalakīrtinirdeśa* disebutkan praktik *Buddhakṣetra* adalah kemampuan seorang Bodhisattwa melalui upaya serta kebijaksanaannya yang terampil (*upāyānupāttaprajñā*) untuk mengikat, menarik, dan membantu seluruh makhluk untuk mencapai kelahiran yang lebih baik dan mencapai pembebasan pada *Buddhakṣetra*²⁹, hal ini juga bentuk praktik welas asih yang besar seorang Bodhisattwa yang bertekad untuk menyelamatkan seluruh makhluk hidup dari penderitaan, dan mengantarkan untuk menyeberangkan seluruh makhluk tanpa terkecuali termasuk seluruh penghuni neraka *Awici* sekalipun dari usia tua dan kematian (Muller 1927, 8; Lamotte 1976, 126-127, 281; Nattier 2000, 93).

Pada dua rujukan *sūtra* utama tentang *Buddhakṣetra* yaitu *Akṣobhyatathāgatasyābhiratīwyūha* dan *Sukhāwatīwyūhasūtra*, kedua teks sama-sama menguraikan bahwa peran *Buddhakṣetra* adalah wilayah oleh Bodhisattwa untuk menyelamatkan seluruh makhluk (Muller 1927, 16 & 48). Pada kedua *sūtra* dan pada

²⁶ Bandingkan dengan praktik yang dilakukan oleh Bubukṣah pada kutipan lempir [21b] di atas.

²⁷ Lihat penalaran yang sama yang ditunjukkan oleh teks *Sang Hyang Kamahāyānikan: hayu ni śarīra nimitta ning katēmwaning suka, suka nimitta ni katēmwan ing manah apagōh, manah apagōh nimitta ni dadi ni samādhi, samādhi nimitta ning katēmwaning kamokṣan* (Kats 1910, 32).

²⁸ Praktik *Buddhakṣetra* ini dikembangkan dan populer dari praktik Buddhisme di China pada sekitar tahun 200 M yang pada awal perkembangannya praktik ini mencakup kesepuluh *Buddhakṣetra* yang ada di sepuluh penjuru mata angin yang diwakili oleh masing-masing *Tathāgata* yang berbeda. Namun pada perkembangan belakangan, praktik *Buddhakṣetra* ini mengerucut dan populer pada dua *Buddhakṣetra* yaitu *Buddhakṣetra Abhirati* yang memuja *Tathāgata Akṣobhya* dan *Buddhakṣetra Sukhawātī* yang memuja *Tathāgata Amitābha* (Nattier 2000, 79080). Meski pada perkembangan awal terjadi di daratan China, namun bukti sejarah yang menunjukkan hubungan erat Buddhisme di Nusantara terkhusus Buddhisme yang berkembang di Jawa dengan Buddhisme China adalah adanya petunjuk kuat tentang adanya seorang Bhikṣu dari Jawa yang bernama Bianhong (pelafalan China) yang pernah belajar langsung ke China sekitar tahun 708-806 M, Bhikṣu Bianhong ini disebutkan berasal dari *Heling* terjemahan bahasa China terhadap *Kēling* atau dalam bahasa Sansekerta diperkirakan adalah *Kalingga* (Sinclair 2016, 31). Bukti-bukti yang menyajikan bahwa paham *Buddhakṣetra* pernah masuk dan mempengaruhi Buddhisme di Nusantara adalah adanya sebuah puja yang hingga kini masih dipergunakan oleh para pendeta Buddha yang disebut *Anangga Bāyu Sūtra* atau lebih dikenal sebagai *Pañca Buddha Stawa* dan teks *Kalpabuddha* yang keduanya isinya sama-sama menyebutkan pemujaan kepada *Pañca Tathāgata* yang juga menyebutkan kelima *Buddhakṣetra* dari masing-masing *Tathāgata* (Lihat Bosch 1962, 132; Hooykaas 1971, 294-299).

²⁹ Dalam kasus Bubukṣah, upaya ini di digambarkan dengan Bubukṣah yang memasang perangkap untuk dimasuki oleh semua makhluk seperti hewan-hewan dan juga manusia.

Wimalakīrtinirdeśa disebutkan bahwa upaya *Bodhisattwa* pada *Buddhakṣetra* adalah untuk mengajar dan mendisiplinkan seluruh makhluk untuk menembus pengetahuan Ke-Buddhaan dan merupakan tempat yang baik dan kondusif untuk mencapai pembebasan *Nirwāṇa*, dengan demikian seorang *Bodhisattwa* adalah menjadi guru bagi seluruh makhluk³⁰ (Lamotte 1976, 15-20; Muller 1927, 65). Selain itu, pada *Buddhakṣetra* para makhluk menjadi lebih cepat untuk mencapai pencapaian batin, merupakan ladang yang baik untuk mengumpulkan kebajikan, dan tidak akan lagi jatuh ke kelahiran yang lebih rendah (ibid 1927, 49, 69, 98).

Mengenai para makhluk yang diseberangkan dan terlahir di *Buddhakṣetra* tersebut, pada teks *Sukhawāṭīwyūhasūtra* diperoleh keterangan bahwa mereka terlahir dengan wujud yang rupawan dengan kulit yang bercahaya bagaikan emas, mereka menggunakan pakaian jubah terbaik dengan beraneka ratusan ribu warna, mereka juga mengenakan berbagai perhiasan seperti ornamen perhiasan kepala berupa mahkota, ornamen telinga berupa anting-anting, ornamen leher berupa kalung, dsb yang terbuat dari berbagai macam mutiara, emas, dan berbagai macam batu permata berharga terbaik (ibid 1927, 12 & 41). Semua hal ini terjadi pada seluruh makhluk karena tekad *Bodhisattwa* untuk mengantarkan seluruh makhluk dari kegelapan (baca: kebodohan), setelah menghilangkan semua penyebab yang mengkondisikan kelahiran yang tidak menguntungkan maka ia menuntunnya pada alam kehidupan surgawi yang bersinar oleh cahaya yang tidak terbatas (ibid 1927, 23).

6. KESIMPULAN

Kesimpulan dari penelitian ini menyampaikan dua hal. Pertama, penelitian ini menyanggah asosiasi penelitian terdahulu yang mengasosiasikan tokoh *Bubukṣab* dan *Gagangaking* dengan *Śiwa* dan *Buddha* tanpa memberikan rujukan yang jelas yang menegaskan keterkaitan keduanya. Kedua, penelitian ini menemukan kebenaran kedua tokoh tersebut terasosiasi dengan doktrin *Śiwa* dan *Buddha* melalui pernyataan pengawi sendiri yang disisipkan dalam pembahasan sendiri sebagai *Ambherawa* dan *Ambherawī*. Seluruh hasil analisis membuktikan, praktik *Ambherawī* sangat identik dengan praktik disiplin *Śiwaisme* yang memusatkan pembebasan pada realitas *Śiwa* dan praktik *Ambherawa* sangat identik dengan praktik disiplin *Buddhisme* yang tidak hanya beraspirasi untuk pembebasan pribadi tetapi juga berwelas asih terhadap seluruh makhluk. Kedua praktik disiplin *Ambherawa* dan *Ambherawī* ini merupakan sama-sama upaya untuk menembus realitas untuk kemudian mencapai pembebasan. Selain dari pernyataan pengawinya sendiri, penelitian ini juga membuktikan keterkaitan hal tersebut yang juga bisa dikonfirmasi dengan jelas melalui analisis berdasarkan bukti-bukti sumber rujukan terkait dari masing-masing doktrin. Hasil kajian ini juga sangat signifikan menunjukkan keterkaitan alam pikir teks-teks *Kawi* dengan teks-teks doktrin *Śiwa* dan *Buddha* baik dari teks *Kawi* sendiri maupun dengan teks berbahasa *Sansekerta* bahkan *Pāli*.

³⁰ Hal yang sama juga disampaikan dalam kitab komentar teks *Hewajra Tantra* yang berjudul *Padminī*, bahwa seluruh makhluk yang tubuhnya “dimakan” oleh sang yogin akan terlahir kembali di kelahiran selanjutnya dengan memiliki kekuatan yang berpotensi menjadi seorang yogi dan yogini, terlahir menjadi siswa dari yogin yang memakan tubuhnya dahulu dan mereka akan bersuka di dalam *Yoga* (Snellgrove 1959, 72, fn 4).

DAFTAR PUSTAKA

- Abbate, Cheryl. "Animal Ethics." In *Routledge Handbook of Animal Welfare*, edited by Andrew Knight, Clive Phillips, and Paula Sparks. New York: Routledge, 2023.
- Awaludin, Alfian Fahmi, and Khoirun Nikmah. "Bubuksah Gagangaking Relief is as Religious Tolerance Symbolism of Majapahit." Paper presented at *The 3rd International Indonesia Forum for Asian Studies*, Universitas Gajah Mada & Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 2017.
- Bendall, Cecil, and William Henry Denham Rouse. *Śikshāsamuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine*. London: John Murray, 1922.
- Bosch, F. D. K. "Buddhist Data from Balinese Texts and Their Contribution to Archaeological Research in Java." In *Selected Studies in Indonesian Archaeology*, 110–133. 1962.
- Bodhi, Bhikkhu. *Aṅguttara Nikāya: Khotbah-khotbah Numerikal Sang Buddha*, Jilid 3. [no place]: DhammaCitta Press, 2015.
- Charmaz, Kathy. "Grounded Theory in the 21st Century: Applications for Advancing Social Justice Studies." In *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 3rd ed., edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 507–535. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2005.
- Dananjaya, Ida Bagus Made Satya Wira, and I Made Danu Tirta. "Wacana Dialektis dalam Teks Bubhuksah." *Swara Vidya* 1, no. 1 (2021): 35–43.
- Devi, Sudarshana. *Wrhaspati Tattwa: An Old Javanese Philosophical Text*. India: International Academy of Indian Culture, 1957.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hooykaas, C., and T. Gourdiaan. *Stuti and Stava: Bauddha, Śaiva and Vaiṣṇava of Balinese Brahman Priests*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1971.
- Juvenal. *The Satires of Juvenal*. Translated by Rolfe Humphries. London: Indiana University Press, 1966.
- Kats, J. *Sang Hyang Kamahāyānikan Oud-Javaansche Tekst Met Inleiding, Vertaling en Aanteekeningen*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1910.
- Lamotte, Etienne. *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. London: The Pali Text Society, 1976.
- Muller, Max. *Sacred Books of The East* Vol. XLIX. London: Humphrey Milford, 1927.
- Palguna, I B M Dharma. *Shastra Wangsa Kamus Istilah Wangsa Bali Pustaka, Pusaka, Manusia*. Denpasar: Bali Wisdom, 2018.
- Pigeaud, Theodore G.Th. *De Tantu Panggĕlaran Een Oud-Javaansch Prozageschrijf uitgegeven, vertaald en toegelicht*. Netherland: 's-Gravenhage, 1924.

- Pigeaud, Theodore G.Th. *Literature of Java* Volume I. Netherland: University of Leiden, 1967.
- Rani, Sharada. *Ślokāntara an Old Javanese Didactic Text*. India: International Academy of Indian Culture, 1957.
- Robson, S.O. *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia*. Jakarta: Perpustakaan Nasional, 1994.
- Rojas, Daniel Mota, et al. “Veganism and Animal Welfare, Scientific, Ethical, and Philosophical Arguments.” *Journal of Animal Behaviour and Biometeorology*, 2023, 1–21.
- Santosa, I.N.W.A Budi. *Bubukṣah-Gagangaking Kisah Perjalanan Spiritualitas Jawa Kuna Alih Aksara dan Suntingan Kritis*. Jakarta: Perpusnas Press, 2024a.
- Santosa, I.N.W.A Budi. *Wrētiśāsana, Śiwaśāsana, Śīlakramaning Aguron-guron Manual Disiplin Para Wiku Śiwa Terjemahan dengan Anotasi*. Jakarta: Perpusnas Press, 2024b.
- Santoso, Soewito. *Boddhakawya Sutasoma: A Study in Javanese Wajrayana Volume I Introduction to the Text* [Dissertation]. Australia: Australian National University, 1968.
- Sinclair, Ian. “Coronation and Liberation According to a Javanese Monk in China: Bianghong’s Manual on the abhiṣeka of a cakravartin.” In *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia*, edited by Andrea Acri, Singapore: ISEAS Yusof Ishak Institute, 2016.
- Snellgrove, David. *The Hevajra Tantra: A Critical Study*. London: Oxford University Press, 1959.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Sulistiyanto, Bambang. “Kemungkinan Prosa Bubukṣah Sebagai Sastra Luar Keraton.” *Berkala Arkeologi* 7, no. 2 (1986): 27–40.
- Sutadi. “Asketisme Buddha Dalam Tokoh Bubukṣah di Relief Pendopo Candi Panataran.” *Jurnal Agama Buddha dan Ilmu Pengetahuan* 9, no. 1 (2023): 1–10.
- Tim Penyusun. *Kamus Bali-Indonesia Beraksara Bali dan Latin*. Denpasar: Badan Pembina Bahasa, Aksara, dan Sastra Bali Provinsi Bali, 2008.
- Untara, I Made Gami Sandi, and I Nyoman Suardika. “Makna Filosofi Ajaran Siwa Buddha Dalam Lontar Bubukṣah.” *Genta Hredaya* 3, no. 1 (2020): 64–72.
- Walshe, Maurice. *Dīgha Nikāya Khotbah-khotbah Panjang Sang Buddha*. [No place]: DhammaCitta Press, 2009.
- Wayman, Alex. *The Buddhist Tantra Light on Indo-Tibetan Esotericism*. London: Routledge, 2008.
- Zoetmulder, P.J. *Kalangwan Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Jakarta: Djambatan, 1985.

Referensi Naskah Sutra

Akṣobhyatathāgatasyābhiratīwyūhanāmamahāyānasūtra. Terjemahan Berbahasa Indonesia. tt. Forum Dharmacitta.

Bodhisattvapratimokṣacatuṣkanirhāranāmamahāyānasūtra (Toh 248). Translated by Dīpaṅkaraśrijñāna. Translated to English by Dharmachakra Translation Comitee.

Referensi Naskah Lontar

Brahmāwangśa Tattwa. Naskah Alih Aksara. Koleksi Dinas Kebudayaan Provinsi Bali Nomor: T.440.

Pūrwāgama Śāsana. Naskah Kertas Beraksara Bali. Koleksi Pribadi.