

Buku Pedoman

# *Studi Abhidhamma*

(Volume I)



Oleh

*Yang Mulia Sayādaw U Sīlānanda*

Buku Pedoman  
**Studi Abhidhamma**  
(Volume I)

Oleh:  
Yang Mulia Sayādaw U Sīlānanda



**DHAMMAVIHĀRI**  
BUDDHIST STUDIES

Yayasan Dhammavihari  
Jakarta 2021

**Buku Pedoman Studi Abhidhamma**

*The Handbook of Abhidhamma*

Penerjemah: Suwendah Su

Penyunting: Magdalena Wartono

Design Sampul & Penata Letak: Ary Wibowo

Penerbit Awal: Selangor Buddhist Vipassanā Meditation Society  
(SBVMS)

Hak Cipta Terjemahan Buku Ini (Bahasa Indonesia):

Yayasan Dhammavihari

Sedayu Square Blok N No. 15 – 19

Jl. Outer Ring Road Lingkar Luar,

Jakarta Barat 11739

Email: [propagasi.dbs@dhammavihari.or.id](mailto:propagasi.dbs@dhammavihari.or.id);

[pelayanan.dbs@gmail.com](mailto:pelayanan.dbs@gmail.com)

[www.dhammavihari.or.id](http://www.dhammavihari.or.id)

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-Undang.

Buku ini dipublikasikan untuk dibagikan secara GRATIS dan

TIDAK UNTUK DIJUAL.

Cetakan 1, April 2021

*Namo tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa*

Penghormatan kepada Begawan, Yang Layak Dihormati,  
Yang Tercerahkan Sempurna.

**B**uddha adalah seorang *Arahanta* dan Beliau pantas untuk mendapatkan penghormatan tertinggi. Semua makhluk termasuk para dewa dan *brahmā* menghormati Buddha karena Buddha adalah Yang Terunggul, yang telah memadamkan semua kotoran batin, yang telah menjadi yang tercerahkan sempurna melalui realisasi Empat Kebenaran Mulia, dan yang dianugerahi dengan enam kualitas agung dari kemuliaan, yaitu *Issariya* (keunggulan), *Dhamma* (pengetahuan tentang jalan menuju *Nibbāna*), *Yasa* (ketenaran dan pengikut), *Siri* (penampilan yang mulia), *Kāma* (kekuatan pencapaian) dan *Payatta* (perhatian penuh yang tekun).





## Kata Pengantar Editorial

**B**uku *Pedoman Studi Abhidhamma* merupakan serangkaian ceramah yang dibabarkan oleh mendiang Yang Mulia U Sīlānanda tentang topik *Abhidhamma*. Sebenarnya pembahasan itu berasal dari mata pelajaran yang beliau berikan kepada para murid Amerika tentang *Abhidhammatthasaṅgaha*. Buku ini, *Buku Pedoman Studi Abhidhamma*, dirancang untuk melengkapi studi *Abhidhammatthasaṅgaha*.

*Abhidhammatthasaṅgaha* adalah sebuah buku kecil yang mungkin ditulis oleh seorang *bhikkhu* India bernama Ācariya Anuruddha di sekitar abad kedua belas. Buku kecil itu menyajikan pendahuluan untuk topik yang diajarkan di dalam kitab *Abhidhamma* dari *Tipiṭaka*. Sebenarnya untuk memahami kitab *Abhidhamma* dalam Pāḷi Kanon maka penting untuk terlebih dahulu menguasai *Abhidhammatthasaṅgaha* sepenuhnya.

Para *bhikkhu* Myanmar secara khusus menghafal buku ini terlebih dahulu dan kemudian melanjutkan studi yang lebih luas bersama dengan guru-guru mereka. Mendiang Yang Mulia U

Silānanda mengikuti kursus pelatihan ini. Hasilnya beliau memiliki pengetahuan yang menyeluruh dan tepat tentang buku kecil ini, serta kitab *Abhidhamma* dalam *Tipiṭaka*, kitab *Komentar* dan kitab *Subkomentar*.

Ketika Yang Mulia U Silānanda tiba di Amerika Serikat, beliau mengajarkan pelajaran tentang *Abhidhammatthasaṅgaha*. Dalam kursus-kursus ini beliau sering memberikan penjelasan terperinci tentang topik-topik yang ditemukan dalam buku itu untuk kepentingan murid-muridnya. Penjelasan-penjelasan ini sangat membantu karena kadang-kadang informasi yang diberikan dalam *Abhidhammatthasaṅgaha* itu cukup singkat dan tidak mudah bagi yang belum tahu untuk memahaminya.

Saya mulai mempelajari buku ini sekitar satu tahun sebelum Sayādaw tiba di Amerika Serikat. Oleh karena itu, saya sangat menghargai betapa besar perkembangan yang dihasilkan oleh penjelasannya terhadap pemahaman saya. Terpikir oleh saya bahwa itu akan sangat membantu orang lain yang tertarik pada topik ini untuk memiliki akses terhadap ceramah-ceramah ini dalam bentuk tertulis. Oleh karena itu, saya memutuskan untuk menuliskan ceramah ini. Ceramah-ceramah itu telah dituliskan seakurat mungkin. Sayādaw sangat saksama, terorganisir dan teliti dalam presentasinya. Telah menjadi harapan saya untuk meniru teladan beliau dalam tulisan ini.

Meskipun demikian, ada kemungkinan bahwa beberapa kesalahan atau kekeliruan telah lolos dari pengamatan. Semoga mereka adalah kesalahan yang sangat kecil. *Abhidhamma* adalah topik yang sangat menantang dan mendalam, terkadang cukup saksama dan halus. Apa pun kesalahan yang ditemukan saya meminta maaf kepada para pembaca untuk hal itu dan saya

sepenuhnya menerima kekurangan yang berasal dari kurangnya keterampilan. Pada saat yang sama saya berharap bahwa banyak jasa kebajikan yang bisa dihasilkan dari berbagi pengetahuan luar biasa yang dimiliki oleh guru saya tentang topik yang penting ini dengan orang-orang lainnya.

Sebagai penulis, saya ingin menggunakan kesempatan ini untuk mengucapkan terima kasih kepada semua guru *Dhamma* serta teman-teman atas pekerjaan tanpa lelah mereka untuk *Buddhasāsana*. Pertama-tama, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada guru-guru *Dhamma* yang telah menjelaskan dengan sangat sabar berbagai aspek dari ajaran Buddha selama kursus bertahun-tahun. Mereka termasuk mendiang Yang Mulia Sayādaw U Silānanda, Yang Mulia Beelin Sayādaw, Yang Mulia U Jotalankara, Yang Mulia Ashin U Osadha, Yang Mulia U Jatila, Yang Mulia U Kosalla, Yang Mulia U Ghosita, Yang Mulia U Garudhamma, Yang Mulia U Kavinda, Bhante Guṇaratana, Bhikkhu U Nandisena. Paling terutama saya berhutang budi kepada Yang Mulia Ashin U Dhammapiya. Beliau tidak hanya menjelaskan ajaran-ajaran Buddha dengan ketelitian dan kesempurnaan, beliau juga menyusun gagasan tentang menerbitkan serangkaian ceramah *Abhidhamma* untuk memungkinkan lebih banyak orang agar mendapatkan kejelasan pemahaman *Abhidhamma* yang lebih luas.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!* Untuk semua perbuatan-perbuatan bajik ini!

Akhirnya saya ingin mengucapkan terima kasih kepada orang-orang Malaysia dan Singapura. Saya secara khusus berterima kasih kepada Saudara Chew How Ting, Saudara Lim Mong Seng dan Saudari Pauline Chong dari Singapura dan Malaysia

yang membantu saya mengedit ceramah ini. Kesabaran dan kebaikan mereka sungguh tak terkira. Ketika mendiang Yang Mulia Sayādaw U Sīlānanda berkunjung ke sana dan mengajar di sana, mereka selalu sangat mendukung beliau. Kunjungan Sayādaw ke Malaysia dan Singapura itu begitu singkat sehingga beliau tidak bisa membahas setiap bab dalam *Abhidhammatthasaṅgaha* dengan murid-muridnya di sana. Setiap kursus yang beliau ajarkan di Amerika Serikat berlangsung sekitar satu tahun. Selama bertahun-tahun beliau telah mengajarkan banyak mata pelajaran kepada banyak pendengar, kadang-kadang terutama kepada orang Myanmar Amerika, atau orang Eropa Amerika, atau orang Vietnam Amerika.

Kita beruntung bahwa orang Vietnam Amerika memohon Yang Mulia Sīlānanda untuk mengajarkan mata pelajaran itu lagi pada tahun 1994-1995. Ini adalah setelah edisi *Abhidhammatthasaṅgaha* terbaru, yang diedit oleh Yang Mulia Bhikkhu Bodhi, telah diterbitkan. Kuil Tu Quang di San Francisco cukup baik untuk menjadi tuan rumah dari serangkaian ceramah yang dihadiri oleh para umat penganut aliran Theravāda maupun Mahāyāna.

Kita berterima kasih kepada Sayādaw atas kasih sayangnya yang luar biasa. Kita berterima kasih kepada semua umat yang telah mendukung Sayādaw dalam berbagai cara sehingga beliau bisa berbagi begitu banyak kebijaksanaan *Dhamma* bersama kita. Sekarang para umat di Malaysia telah dengan baik hati menawarkan untuk menerbitkan serangkaian ceramah ini.

Semoga kebijaksanaan *Dhamma* terus tumbuh dan berkembang di dunia!

**Sarah Marks, USA**

## Catatan Editor

**S**ebagai editor dari karya ini, saya menyadari bahwa kata-kata asing itu biasanya ditulis miring. Namun, itu diizinkan untuk menulis dengan huruf besar<sup>1</sup> kata-kata yang menyampaikan informasi penting atau konsep filosofis. Sebagian besar kata Pāli dalam naskah ini merupakan istilah yang sangat penting dalam ajaran Buddha dan merupakan dasar yang kuat bagi para pembaca untuk mendapatkan pemahaman yang benar tentang Buddhisme. Sayādaw U Silānanda telah dengan sangat terampil mendefinisikan sebagian besar dari kata-kata ini dalam ceramahnya. Banyak sekali kata-kata Pāli yang mengacu kepada *Paramattha Dhamma* (realitas hakiki) yang begitu penting untuk pemahaman dan pengalaman kita tentang *Dhamma*. Oleh karena itu, saya sengaja menulis dengan huruf besar kata-kata Pāli ini karena mereka merupakan kunci konsep filosofis dalam Buddhisme. Penyampaian yang diberikan dengan cara ini juga

<sup>1</sup> Untuk buku berbahasa Indonesia ini, penerbit menggunakan huruf miring.

untuk membangkitkan perhatian pembaca. Selain itu, istilah-istilah dalam Bahasa Inggris yang mengacu kepada adiduniawi dan doktrin-doktrin penting telah ditulis dalam huruf kapital karena rasa hormat.

**Sarah Marks, USA.**



## Daftar Isi

Kata Pengantar Editorial	5
Catatan Editor	9
Daftar isi	11
Pendahuluan	21
1. Berkenalan	21
Dua Divisi Buddhisme	21
Bagaimana Ajaran Buddha Dicatat dan Diwariskan	23
Pengulangan Ajaran yang Pertama	23
Pengulangan Ajaran yang Kedua	24
Pengulangan Ajaran yang Ketiga	24
Pengulangan Ajaran yang Keempat	25
Pengulangan Ajaran yang Kelima	27
Pengulangan Ajaran yang Keenam	28
Pembagian dari Ajaran-Ajaran Buddha	
Ke dalam <i>Nikāya-Nikāya</i>	29
Ke dalam <i>Piṭaka-Piṭaka</i>	30
Kata ' <i>Abhidhamma</i> '	32

Apa yang Diajarkan di dalam <i>Abhidhamma</i> ?	34
Apakah itu <i>Abhidhamma</i> ?	36
Pentingnya <i>Abhidhamma</i>	37
Apakah Pengetahuan <i>Abhidhamma</i> Penting untuk Meditasi?	39
Apakah <i>Abhidhamma</i> Diperlukan untuk Pemahaman Ajaran-Ajaran?	41
Bagaimana Buddha Mengajarkan <i>Abhidhamma</i>	44
Tujuh Buku <i>Abhidhamma</i>	46
Kitab <i>Komentar</i> , Kitab <i>Subkomentar</i> dan Kitab <i>Sub-subkomentar</i>	49
<i>Abhidhammatthasaṅgaha</i>	51
Kelas-Kelas Malam	52
Terjemahan Bahasa Indonesia dari <i>Abhidhammatthasaṅgaha</i>	53
Beberapa Referensi	55
Bersabarlah	55
Juga Jangan Takut dengan Bahasa Pāḷi	56
2. Dua Jenis Kebenaran	57
Apakah itu Kebenaran?	57
Dua Jenis Kebenaran yang Dikenal dalam Buddhisme	58
Kebenaran Konvensional	59
<i>Nāma-paññatti</i>	61
<i>Attha-paññatti</i>	62
<i>Paññatti</i> itu Bebas Waktu	64
Kebenaran Hakiki	66

Empat Jenis Kebenaran Hakiki	74
<i>Citta</i>	74
<i>Cetasika</i>	77
<i>Rūpa</i>	79
<i>Nibbāna</i>	81
Empat Kebenaran Mulia yang Termasuk di dalam Kebenaran Hakiki	84
<b>BAB SATU</b>	93
<i>Citta</i>	93
Definisi dari <i>Citta</i>	93
Mengetahui	95
Klasifikasi dari <i>Citta</i>	96
<i>Akusala Citta</i>	99
<i>Lobhamūla Citta</i>	99
<i>Dosamūla Citta</i>	106
<i>Mohamūla Citta</i>	109
Definisi dari kata ' <i>Akusala</i> '	113
<i>Akusala</i>	115
Penyebab-penyebab Menjadi <i>Somanassa-</i> <i>sahagata</i> , dan lain-lain	120
Penyebab-penyebab Menjadi <i>Domanassa-</i> <i>sahagata</i> dan <i>Paṭigha-sampayutta</i>	124
Bagaimana Mempelajarinya	125
<i>Ahetuka Citta</i>	129
Definisi dari kata ' <i>Ahetuka</i> '	129
Pengelompokan <i>Ahetuka Citta</i>	130

Sebuah Proses Kognitif secara Singkat	131
<i>Akusala-vipāka Citta</i>	135
<i>Ahetuka Kusala-vipāka Citta</i>	140
<i>Ahetuka Kiriya Citta</i>	146
Delapan belas <i>Ahetuka Citta</i>	152
Ulasan	152
<i>Kāmāvacara Sobhana Citta</i>	162
Definisi dari Kata ' <i>Kāmāvacara</i> '	162
<i>Sobhana</i>	163
Arti dari Kata ' <i>Kusala</i> '	163
Lebih Banyak Informasi tentang Arti dari Kata ' <i>Kusala</i> '	
Delapan <i>Kāmāvacara Kusala Citta</i>	166
<i>Sahetuka Kāmāvacara Vipāka Citta</i>	168
<i>Sahetuka Kāmāvacara Kiriya Citta</i>	173
Dua puluh empat <i>Kāmāvacara Sobhana Citta</i>	174
Penyebab-Penyebab Menjadi <i>Ñāṇa-</i> <i>sampayutta</i>	176
<i>Rūpāvacara Citta</i>	181
<i>Jhāna</i>	186
<i>Nīvaraṇa</i>	186
Lima <i>Rūpāvacara Kusala Citta</i> : Lima <i>Jhāna</i> <i>Citta</i>	188
<i>Rūpāvacara Citta</i>	192
Lima Faktor <i>Jhāna</i>	195
Lima Jenis <i>Pīti</i>	195
Dua Jenis <i>Jhāna</i>	199
<i>Rūpāvacara Vipāka Citta</i>	205

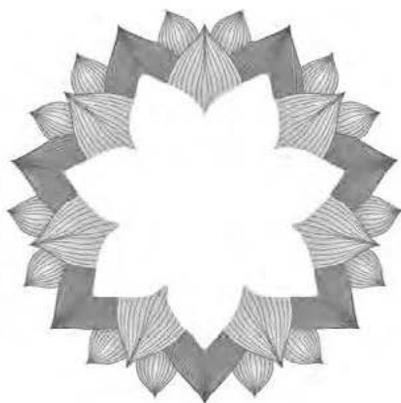
<i>Rūpāvacara Kiriya Citta</i>	214
<i>Jhāna</i> dalam Suttanta	215
Metode Empat Jenis dan Lima Jenis	219
Lebih Banyak tentang Faktor-Faktor <i>Jhāna</i>	229
<i>Arūpāvacara Citta</i>	233
Arti dari Kata ' <i>Arūpāvacara</i> '	233
Untuk Memperoleh <i>Arūpāvacara Jhāna</i>	234
<i>Arūpāvacara Kusala Citta</i>	234
<i>Arūpāvacara Vipāka Citta</i>	250
<i>Arūpāvacara Kiriya Citta</i>	250
Dua belas <i>Arūpāvacara Citta</i>	251
Beberapa Latihan	253
<i>Lokuttara Citta</i>	259
Arti dari Kata ' <i>Lokuttara</i> '	259
Delapan <i>Lokuttara Citta</i>	259
Empat <i>Lokuttara Kusala Citta</i>	259
<i>Magga, Magga Citta</i> dan <i>Maggaṅga</i>	263
<i>Sotāpatti-magga</i>	264
<i>Sakadāgāmī</i>	264
<i>Anāgāmī</i>	265
<i>Arahanta</i>	266
Tidak ada <i>Kiriya</i> dalam <i>Lokuttara Citta</i>	275
Ulasan tentang <i>Citta</i>	277
Empat puluh <i>Lokuttara Citta</i>	280
Ulasan dari Bab Satu	291
Pertanyaan Ulasan	298

<b>BAB DUA</b>	307
<i>Cetasika</i>	307
<i>Cetasika</i>	307
Karakteristik dari <i>Cetasika</i>	308
<i>Cetasika</i> dalam Kelompok	312
<i>Aññasamāna</i>	313
<i>Sabbacitta-sādhāraṇa</i>	314
<i>Phassa</i>	315
Empat Batasan	316
<i>Vedanā</i>	319
<i>Sañña</i>	321
<i>Cetanā</i>	323
<i>Ekaggatā</i>	324
<i>Jīvitindriya</i>	327
<i>Manasikāra</i>	329
<i>Pakiṇṇaka &amp; Akusala Cetasika</i>	334
<i>Pakiṇṇaka</i>	334
<i>Vitakka</i>	335
<i>Vicāra</i>	336
<i>Adhimokkha</i>	338
<i>Vīriya</i>	338
<i>Pīti</i>	341
<i>Chanda</i>	342
<i>Akusala</i>	344
Kelompok-kelompok	344
<i>Moha</i>	345
<i>Ahirika &amp; Anottappa</i>	347
<i>Uddhacca</i>	348

<i>Lobha</i>	350
<i>Diṭṭhi</i>	353
<i>Māna</i>	354
<i>Dosa</i>	355
<i>Issā</i>	358
<i>Macchariya</i>	358
Limajenis <i>Macchariya</i>	360
<i>Kukkucca</i>	362
<i>Thina</i>	364
<i>Middha</i>	364
<i>Vicikicchā</i>	370
<i>Sobhana Cetasika</i>	374
Kelompok-kelompok	374
<i>Saddhā</i>	375
<i>Sati</i>	381
<i>Hiri &amp; Ottappa</i>	384
<i>Alobha</i>	386
<i>Adosa</i>	388
<i>Tatramajjhataṭṭā</i>	391
<i>Kāya-passaddhi &amp; Citta-passaddhi</i>	395
<i>Kāya-lahutā &amp; Citta-lahutā</i>	396
<i>Kāya-mudutā &amp; Citta-mudutā</i>	396
<i>Kāya-kammaññatā &amp; Citta-kammaññatā</i>	397
<i>Kāya-pāguññatā &amp; Citta-pāguññatā</i>	398
<i>Kāyujukatā &amp; Cittujukatā</i>	400
<i>Virati: Sammā-vācā, Sammā-kammanta &amp; Sammā-ājīva</i>	401
Tiga Jenis <i>Virati</i>	402

<i>Appamaññā</i>	409
<i>Karuṇā</i>	410
<i>Muditā</i>	411
<i>Paññindriya</i> & Metode <i>Sampayoga</i>	413
<i>Amoha</i> atau <i>Paññindriya</i>	413
<i>Saññā</i> , <i>viññāṇa</i> dan <i>Paññā</i>	416
Kombinasi	420
Metode <i>Sampayoga</i>	421
Metode <i>Sañgaha</i> dan	
Gabungan dari Kedua Metode	444
Metode <i>Sañgaha</i>	444
Gabungan dari Kedua Metode	467
<b>BAB TIGA</b>	475
<i>Vedanā</i> , <i>Hetu</i> & <i>Kicca</i>	475
Enam Bagian	475
Tentang Perasaan	476
Tentang Akar	480
Tentang Fungsi	484
<i>Dvāra</i> , Pintu	502
Tentang Pintu	502
Tentang Objek	520
<i>Ārammaṇa</i>	534
<i>Ārammaṇa</i> (lanjutan) & <i>Vatthu</i>	566
<i>Vatthu-sañgaha</i>	581
Tentang Landasan	581

*Namo tassa Bhagavato  
Arahato Sammāsbuddhassa*





# Pendahuluan

## 1. Berkenalan

**H**ari ini kita akan memulai sebuah kelas baru tentang *Abhidhamma*. Sejak saya tiba di negara ini, saya telah mengajar *Abhidhamma*. Saya telah mengajar sekitar tiga atau empat kursus dan kemudian saya berhenti mengajar. Jadi saya pikir ini merupakan saatnya untuk mengajar kembali. Jadi kita akan memulai kelas ini sekarang.

### Dua Divisi Buddhisme

Ceramah hari ini hanyalah sebuah pendahuluan. Saya menyebutnya, “Berkenalan”, yaitu, berkenalan dengan *Abhidhamma*—apa itu *Abhidhamma*, apa yang ditemukan di dalam *Abhidhamma* dan seterusnya. Sebelum kita memahami tentang apa itu *Abhidhamma*, kita harus memahami dua divisi besar Buddhisme pada masa sekarang di dunia ini. Yang pertama disebut Buddhisme *Theravāda* atau Buddhisme Selatan. Yang kedua disebut Buddhisme *Mahāyāna* atau Buddhisme Utara. Hanya ada satu Buddhisme pada awalnya. Namun kemudian ada

perbedaan pendapat di antara para *thera*. Aliran Buddhisme yang berbeda muncul seiring berjalannya waktu. Pada masa sekarang ada dua divisi besar Buddhisme.

Buddhisme *Theravāda* diyakini sebagai yang paling mendekati ajaran-ajaran asli Buddha. Sebagai seorang umat Buddhis *Theravāda*, saya yakin bahwa ajaran-ajaran Buddha yang asli dicatat dalam kitab-kitab suci Buddhisme *Theravāda*. Buddhisme *Theravāda* disebarkan ke wilayah Asia Selatan, atau ke negara-negara bagian Selatan. Oleh karena itu, kadang-kadang disebut Buddhisme Selatan. Itu mungkin tidak 100% akurat, namun orang-orang menyebutnya Buddhisme Selatan. Buddhisme *Theravāda* menyebar ke Sri Lanka, Myanmar, Thailand, Kamboja dan juga ke Vietnam.

Buddhisme *Mahāyana* merupakan divisi yang lebih baru dari Buddhisme. Divisi ini berbeda dari Buddhisme *Theravāda* dalam banyak hal. Jenis Buddhisme ini menyebar ke negara-negara bagian Utara. Ketika saya mengatakan Utara, maksud saya adalah dari wilayah tengah India, menyebar ke negara-negara bagian Utara seperti Nepal, Tibet, Mongolia, China, Vietnam, Korea dan terakhir Jepang. Karena ini merupakan negara-negara bagian Utara, itu kadang-kadang disebut Buddhisme Utara.

Kadang-kadang Buddhisme *Theravāda* disebut Buddhisme Pāli, dan Buddhisme *Mahāyana* disebut Buddhisme Sanskerta, karena mereka menggunakan bahasa Pāli dan Sanskerta sebagai bahasa suci mereka masing-masing.

Di dalam kedua divisi ini baik *Theravāda* maupun *Mahāyana*, terdapat ajaran tentang *Abhidhamma*. *Abhidhamma*

yang akan kalian pelajari bersama saya adalah *Abhidhamma Theravāda*. Saya menganut aliran *Theravāda*. Saya adalah seorang *bhikkhu* Buddhis *Theravāda*. Saya tahu tentang *Abhidhamma Theravāda*, namun saya tidak begitu tahu tentang *Abhidhamma* aliran lain. Oleh karena itu, *Abhidhamma* yang akan kalian pelajari bersama saya adalah yang diajarkan dalam Buddhisme *Theravāda*.

### **Bagaimana Ajaran Buddha Dicatat dan Diwariskan Pengulangan Ajaran yang Pertama**

Pertama-tama kita harus mengetahui bagaimana ajaran Buddha dicatat dan diwariskan hingga hari ini. Buddha tidak menuliskan apa pun. Beliau hanya mengajarkan secara lisan. Para murid yang dekat Beliau mempelajari ajaran-Nya dengan menghafal. Tiga bulan setelah Buddha mencapai *mahāparinibhāna*, para murid Buddha yang masih hidup yang dipimpin oleh Yang Mulia Mahā Kassapa mengadakan suatu pertemuan, suatu pengulangan ajaran Buddha. Pada pertemuan tersebut semua ajaran Buddha dikumpulkan dan disajikan kepada konsili. Konsili itu terdiri dari 500 *arahanta*, para *bhikkhu* yang merupakan murid dekat Buddha. Semua ajaran Buddha disajikan dan diteliti dengan hati-hati. Hanya ketika mereka merasa puas bahwa suatu ajaran tertentu merupakan ajaran asli dari Buddha maka ajaran itu diterima. Sebagai suatu tanda penerimaan, para *thera* mengulang ajaran tersebut (sebuah *Sutta*, misalnya) bersama-sama. Itulah sebabnya pengulangan ajaran ini dikenal dalam bahasa Pāḷi sebagai *Saṅgāyana* atau

*Saṅgīti*. '*Saṅgāyana*' atau '*Saṅgīti*' berarti mengulang bersama. Sebagai suatu tanda penerimaan, para *arahanta* mengulang ajaran-ajaran itu bersama. Dengan demikian pada Pengulangan Ajaran yang Pertama, ajaran-ajaran Buddha yang masih segar di dalam ingatan murid-murid-Nya, dikumpulkan, disajikan, diteliti dengan saksama dan kemudian diterima sebagai yang asli. Hal itu terjadi di Rājagaha, India.

### **Pengulangan Ajaran yang Kedua**

Pengulangan Ajaran yang Kedua dilaksanakan 100 tahun setelah Buddha mencapai *mahāparinibbāna*. Sebelum pengulangan itu, ada beberapa *thera* yang berbeda pendapat dalam kaitannya dengan beberapa *Vinaya* atau peraturan kedisiplinan. Mereka tidak bisa mencapai persetujuan dengan para *bhikkhu* lainnya. Jadi *Saṅgha* sudah terbagi pada saat itu. kelompok lain disebut *Māhāsaṅghika*. *Saṅgha* asli, untuk melestarikan ajaran-ajaran asli dari Buddha, mengadakan Pengulangan Ajaran yang Kedua di Vesālī di India. Pengulangan itu menegaskan kembali ajaran-ajaran yang dikumpulkan dan diterima pada Pengulangan Ajaran yang Pertama. Sebenarnya tidak ada ajaran baru yang ditambahkan dan tidak ada yang dihilangkan dari ajaran-ajaran yang telah direkam pada Pengulangan Ajaran yang Pertama.

### **Pengulangan Ajaran yang Ketiga**

Sejak saat itu, berbagai aliran Buddhisme pun muncul. Sekitar 200 tahun setelah Buddha mencapai *mahāparinibbāna*,

ada sebanyak 18 atau lebih aliran Buddhisme. Pada saat itu ada pertentangan bukan hanya tentang peraturan kedisiplinan, namun ajaran-ajaran lainnya juga.

Pada Pengulangan Ajaran yang Ketiga yang diadakan 234 tahun setelah Buddha mencapai *mahāparinibbāna* menurut perhitungan kita, semua perbedaan pendapat ini diperiksa. Menurut tradisi *Theravāda*, mereka ternyata tidak benar. Jadi Pengulangan Ajaran yang Ketiga dilaksanakan pada waktu itu. Dalam pengulangan itu, ada satu buku yang pasti ditambahkan. Buku itu, seperti yang kita miliki sekarang, adalah *Kathāvattu*. Pengulangan itu dilaksanakan pada masa Raja Asoka.

Kalian mungkin pernah mendengar tentang Raja Asoka. Beliau adalah seorang raja yang sangat terkenal. Kadang-kadang beliau disebut Kaisar Asoka karena beliau menguasai hampir seluruh negara India. Beliau adalah seorang raja teladan. Beliau menghentikan perang saat beliau sedang berkuasa. Beliau bisa dengan mudah menggabungkan ujung Selatan India ke kerajaannya jika beliau menginginkannya. Namun ia menghentikan perang dan mengikuti jalan *Dhamma*. Pada masa ia berkuasalah Pengulangan Ajaran yang Ketiga itu dilaksanakan. Dalam pengulangan itu juga ajaran-ajaran yang diwariskan dari Pengulangan Ajaran yang Pertama dan Kedua ditegaskan kembali, dan hanya ada sedikit tambahan yang dibuat.

### **Pengulangan Ajaran yang Keempat**

Kemudian sejak saat itu hingga 450 tahun setelah Buddha mencapai *mahāparinibbāna*, ajaran-ajarannya diwariskan dari

guru kepada murid, dari generasi ke generasi, dari ucapan. Hal itu masih menggunakan tradisi lisan hingga saat itu. Pada saat itu, di Sri Lankalah apa yang disebut sebagai Pengulangan Ajaran yang Keempat itu dilaksanakan. Pada masa itu ada pemberontakan besar. Pemberontakan itu begitu besar sehingga orang-orang harus meninggalkan tempat mereka dan pergi ke tempat lain untuk mencari perlindungan. Para *bhikkhu* merasa sulit untuk bertahan hidup pada masa pemberontakan itu. Beberapa *bhikkhu* pergi ke India Selatan. Banyak *bhikkhu* yang tetap berada di Sri Lanka. Meskipun sulit bagi mereka untuk tinggal dan bertahan hidup, namun mereka tetap melindungi ajaran-ajaran Buddha dalam ingatan mereka. Setelah pemberontakan, para *bhikkhu* yang pergi ke India pulang kembali ke Sri Lanka. Para *bhikkhu* yang tetap berada di Sri Lanka mengatakan bahwa karena mereka telah mengalami masa-masa sulit, ingatan mereka mungkin telah berkurang dan mereka mungkin telah melakukan beberapa kesalahan dalam ajaran-ajaran itu. Jadi mereka membandingkan ajaran-ajaran itu—ajaran-ajaran dari para *bhikkhu* yang tetap berada di Sri Lanka dengan ajaran-ajaran dari para *bhikkhu* yang telah pergi ke India dan kembali ke Sri Lanka. Ketika mereka membandingkan ajaran-ajaran itu, dikatakan bahwa tidak ada perbedaan atau ketidaksesuaian. Setelah itu para *bhikkhu* memutuskan bahwa di masa mendatang akan menjadi sangat sulit bagi para *bhikkhu* untuk mempertahankan semua ajaran Buddha di dalam ingatan mereka. Jadi mereka memutuskan untuk menuliskan ajaran-ajaran itu di atas daun palem. Itu adalah sekitar 450 tahun setelah Buddha mencapai *mahāparinibbāna*, di Aḷuvihāra<sup>2</sup>, di tempat itu

<sup>2</sup> Itu berada dekat Kandy, Sri Lanka.

*Tipiṭaka* ditulis di atas daun palem untuk pertama kalinya dalam sejarah Buddhis. Meskipun tidak disebut sebagai Pengulangan Ajaran yang Keempat secara resmi, generasi berikutnya menganggapnya sebagai Pengulangan Ajaran yang Keempat. Kita juga menganggapnya sebagai Pengulangan Ajaran yang Keempat.

### **Pengulangan Ajaran yang Kelima**

Kemudian Pengulangan Ajaran yang Kelima diadakan di Mandalay, Myanmar. Itu merupakan kota asal saya. Itu terjadi pada masa Raja Mindon. Beliau adalah seorang raja yang sangat saleh. Beliau ingin melakukan sesuatu yang belum pernah dilakukan oleh raja mana pun sebelumnya. Beliau ingin membuat ajaran-ajaran Buddha bertahan hingga akhir masa dunia. Jadi beliau memutuskan untuk membuat *Tipiṭaka* dituliskan di atas lempengan marmer. Ada 729 lempengan marmer yang di atasnya diukir semua *Tipiṭaka*. Lempengan-lempengan marmer itu digambarkan oleh seorang pengarang Myanmar sebagai “Buku terbesar di Dunia”. Tebal halamannya adalah lima inci, tingginya sekitar lima atau lima setengah kaki dan lebarnya sekitar tiga setengah kaki. *Tipiṭaka* dituliskan di atas 729 lempengan marmer ini. Tiap-tiap lempengan ini dimasukkan ke dalam sebuah rumah bata. Mereka berada di sebuah pagoda dekat Bukit Mandalay. Sangat beruntung bahwa tidak ada satu pun dari rumah-rumah ini yang dihancurkan oleh bom atau granat apa pun. Pasa masa Perang Dunia kedua ada perkelahian yang terjadi di sekitar tempat itu. Kita masih bisa melihat lempengan marmer ini utuh di Mandalay. Jika kalian mengunjungi Myanmar dan pergi ke Mandalay, kalian harus pergi melihat lempengan-lempengan

marmer ini. Pengulangan Ajaran itu diadakan bertepatan kira-kira dengan 2.400 tahun setelah Buddha mencapai *mahāparinibbāna* dan 2.400 *bhikkhu* berpartisipasi dalam pengulangan itu. Sidang itu diadakan pada tahun 1871 Setelah Masehi.

### **Pengulangan Ajaran yang Keenam**

Setelah raja itu, ada raja lainnya. Beliau ditangkap oleh orang Inggris dan Myanmar menjadi negara koloni Inggris. Setelah Perang Dunia Kedua, Myanmar memperoleh kemerdekaan di tahun 1948. Setelah kemerdekaan, *Saṅgha* dan para pemimpin politik dari negara itu memutuskan untuk mengadakan Pengulangan Ajaran. Mereka mengatakan bahwa Pengulangan Ajaran yang Keenam akan menjadi yang paling komprehensif karena itu akan melibatkan semua negara-negara beraliran *Theravāda*. Perwakilan dari negara-negara *Mahāyāna* juga diundang ke Sidang itu. Saya terlibat dalam proses Pengulangan Ajaran yang Keenam itu, namun saya terlalu muda untuk disebutkan namanya dalam catatan.

Pengulangan Ajaran yang Keenam diadakan di Yangon, Myanmar. Untuk meniru Pengulangan Ajaran yang Pertama yang diadakan di sebuah gua besar, pemerintah Myanmar membangun sebuah gua buatan yang bisa menampung 2.500 *bhikkhu*. Di tempat itulah di Yangon pada tahun 1954 Pengulangan Ajaran yang Keenam diadakan. Salah satu hasil dari pengulangan ajaran itu adalah edisi *Tipiṭaka* yang diedit dan dicetak dengan baik beserta kitab *Komentar* dan kitab *Subkomentar*-nya. Pada masa

sekarang edisi itu diyakini sebagai edisi terbaik dari kitab *Pāli*, kitab *Komentar* dan kitab *Subkomentar*. Saya akan menggunakan buku-buku itu sepanjang kelas ini. Saya akan mengacu kepada buku-buku itu.

Ajaran-ajaran Buddha diwariskan dari generasi ke generasi. Dalam beberapa selang waktu, pengulangan-pengulangan ajaran itu diadakan. Pengulangan ajaran yang terakhir ini sebenarnya merupakan penegasan kembali dari apa yang telah diterima dan dicatat di dalam Pengulangan Ajaran yang Pertama. Dengan cara ini, ajaran-ajaran Buddha telah diwariskan kepada kita, generasi masa kini. Pada masa sekarang ajaran Buddha telah sampai di Amerika Serikat.

### **Pembagian dari Ajaran-Ajaran Buddha Ke dalam *Nikāya-Nikāya***

Ketika ajaran-ajaran Buddha dicatat di Pengulangan Ajaran yang Pertama, para *thera* dari Pengulangan itu membagi ajaran-ajaran Buddha menjadi kategori yang berbeda. Ada beberapa pembagian atau beberapa kategori. Saya ingin memberitahukan kepada kalian tentang dua pembagian saja. Satu pembagian adalah menjadi *Nikāya-Nikāya*, lima *Nikāya* atau kumpulan. Semua ajaran Buddha dibagi menjadi lima kelompok atau lima kumpulan. Kumpulan pertama adalah tentang khotbah-khotbah panjang, yang kedua adalah tentang khotbah-khotbah yang panjangnya menengah, yang ketiga adalah tentang khotbah-khotbah sejenis atau beraneka ragam khotbah, yang keempat adalah khotbah-khotbah bertahap, dan akhirnya yang kelima

adalah khotbah-khotbah kecil. Semua ajaran Buddha dibagi menjadi lima *Nikāya* ini – *Kumpulan dari Khotbah Panjang*, *Kumpulan dari Khotbah yang Panjangnya Menengah*, *Kumpulan dari Khotbah Beragam*, *Kumpulan dari Khotbah Bertahap*<sup>3</sup>, *Kumpulan dari Khotbah Kecil* atau *Kumpulan dari Khotbah yang lebih kecil*. Di dalam bahasa Pāḷi mereka disebut sebagai:

- *Dīgha Nikāya* (Koleksi Khotbah yang Panjang),
- *Majjhima Nikāya* (Koleksi Khotbah yang Setengah Panjang),
- *Samyutta Nikāya* (Koleksi Khotbah yang Berhubungan),
- *Anguttara Nikāya* (Koleksi Khotbah yang Numerik), dan
- *Khuddaka Nikāya* (Koleksi yang Minor).

### **Ke dalam *Piṭaka-Piṭaka***

Sekali lagi, ajaran-ajaran Buddha dibagi menjadi tiga kelompok. Mereka disebut *Tipiṭaka*. Kata '*Piṭaka*' berarti sebuah wadah, bejana atau keranjang; atau '*Piṭaka*' berarti 'hal yang harus dipelajari'. Kata '*Piṭaka*' biasanya diterjemahkan sebagai 'keranjang'. Ada tiga *Piṭaka* atau Keranjang. Mereka adalah:

- *Vinaya Piṭaka*
- *Sutta* atau *Suttanta Piṭaka*, dan
- *Abhidhamma Piṭaka*.

<sup>3</sup> Khotbah-khotbah bertahap berarti khotbah-khotbah dengan jumlah materi pelajaran yang meningkat secara bertahap. Ada *Sutta-Sutta* yang hanya mengandung satu materi pelajaran dan seterusnya hingga mencapai sebelas materi pelajaran.

*Nikāya-Nikāya* dan *Piṭaka-Piṭaka* merupakan jenis pembagian yang terpisah atau berbeda. Banyak orang yang salah memahaminya. Mereka berpikir pembagian *Nikāya* merupakan subdivisi dari *Piṭaka*. Namun itu bukan demikian adanya. Sebenarnya tiap-tiap buku Buddhis dalam *Pāḷi Kanon* termasuk dalam *Piṭaka* tertentu dan *Nikāya* tertentu. Marilah kita lihat pada buku pertama di antara kitab-kitab, *Mahāvibhaṅga*. Itu termasuk dalam *Khuddaka Nikāya* sedangkan untuk *Piṭaka*, dia termasuk di dalam *Vinaya Piṭaka*.

*Nettipakaraṇa*, *Peṭakopadesa* dan *Milindapañha*—ketiga ini tidak disebutkan dalam Kitab Komentar *Vinaya* dan *Dīgha Nikāya* sebagai bagian dari *Kanon*. Itulah sebabnya mengapa beberapa orang tidak memasukkan mereka ke dalam *Pāḷi Kanon*. Namun di Myanmar mereka juga termasuk dalam *Pāḷi Kanon*. Ketika mereka dikatakan ulang dalam Pengulangan Ajaran yang Kelima dan Keenam, mereka juga dimasukkan. Berkaitan dengan *Kathāvattu*: buku ini, seperti yang kita miliki pada saat ini, ditambahkan pada Pengulangan Ajaran yang Ketiga. Kalian boleh membaca buku *Expositor* untuk penjelasan detailnya.

Ada sebuah bait *Pāḷi* yang ditemukan dalam Kitab Komentar *Vinaya* (*Pārājikakaṇḍa-aṭṭhakathā*, 22) dan Kitab Komentar *Abhidhamma* (*Aṭṭhasālini-aṭṭhakathā*, 26). Itu berbunyi:

*“Thapetvā caturo p’ete, Nikāya Dīgha-ādike,  
Ta-d-aññaṃ Buddhavacanaṃ, Nikāyo Khuddako mato.”*

Artinya adalah sebagai berikut: “Dengan mengesampingkan empat *Nikāya* ini, yaitu yang diawali dengan

*Digha Nikāya*, kata-kata Buddha selain itu dipahami sebagai *Khuddaka Nikāya*." Itu aneh bahwa seluruh *Vinaya Piṭaka* dan seluruh *Abhidhamma Piṭaka* termasuk di dalam *Khuddaka Nikāya*. *Khuddaka Nikāya* berarti ajaran-ajaran kecil atau koleksi yang minor. *Abhidhamma* tidaklah kecil dan *Vinaya* juga tidak kecil. Namun keduanya termasuk di dalam *Khuddaka Nikāya*. Pembagian menjadi *Nikāya-Nikāya* dan pembagian menjadi *Piṭaka-Piṭaka* adalah dua pembagian yang berbeda. *Nikāya-Nikāya* bukanlah subdivisi dari *Piṭaka-Piṭaka*. *Abhidhamma* yang akan kita pelajari termasuk, sebagai *Nikāya*, di dalam *Khuddaka Nikāya*, dan sebagai *Piṭaka*, di dalam *Abhidhamma Piṭaka*.

### **Kata 'Abhidhamma'**

Sekarang kita sampai pada kata '*Abhidhamma*' itu sendiri. Kata ini tersusun dari dua bagian—'*Abhi*' dan '*Dhamma*'. '*Abhi*' di sini berarti unggul atau mulia. '*Dhamma*' berarti ajaran. '*Abhidhamma*' berarti ajaran yang lebih tinggi atau yang berbeda. Lebih tinggi tidak berarti bahwa ajaran-ajaran dalam *Abhidhamma Piṭaka* lebih baik atau lebih tinggi atau lebih mulia daripada ajaran-ajaran yang diajarkan di dalam *Sutta Piṭaka*. Satu-satunya perbedaan antara yang diajarkan dalam *Sutta Piṭaka* dan *Abhidhamma Piṭaka* adalah metode penafsiran, metode penyampaian. Hal-hal yang sama diajarkan dalam *Sutta* dan *Abhidhamma*. Kalian menemukan *Dhamma* yang sama, topik yang sama, baik di dalam *Sutta Piṭaka* maupun *Abhidhamma Piṭaka*. Namun di dalam *Abhidhamma Piṭaka* mereka dianalisis secara saksama. Hal itu mengungguli ajaran-ajaran di dalam

*Sutta Piṭaka*, itu dibedakan dari ajaran-ajaran di dalam *Sutta Piṭaka*, dalam kaitannya dengan metode penafsiran.

Marilah kita ambil, sebagai contoh, lima agregat. Saya berharap kalian terbiasa dengan lima agregat (agregat materi, agregat perasaan, agregat persepsi, agregat formasi-formasi mental, agregat kesadaran). Buddha mengajarkan doktrin tentang lima agregat. Kita tersusun dari kelima agregat ini. Kebanyakan makhluk tersusun dari lima agregat. Kelima agregat ini dibahas di dalam *Samyutta Nikāya* dalam satu halaman saja. Namun kelima agregat yang sama dibahas di dalam buku kedua dari *Abhidhamma* dalam 68 halaman! Kita memiliki 68 halaman dibandingkan dengan satu halaman. Kalian bisa melihat betapa beda metode penafsiran di dalam *Suttanta Piṭaka* dan *Abhidhamma Piṭaka*. Dalam *Suttanta Piṭaka* Buddha mungkin menguraikan tentang kelima agregat itu sedikit, namun itu bukan analisis yang lengkap, suatu penafsiran yang lengkap, seperti halnya di dalam *Abhidhamma*. Di dalam *Abhidhamma Piṭaka*, khususnya di dalam *Vibhaṅga*, mereka dibahas dengan metode penjelasan *Suttanta*, dengan metode penjelasan *Abhidhamma* dan melalui pertanyaan serta jawaban. Sebenarnya segala sesuatu yang diketahui tentang kelima agregat ini dibahas dalam *Abhidhamma*, bukan di dalam *Suttanta Piṭaka*. Jadi itulah sebabnya disebut sebagai *Abhidhamma*. Itu hanya berbeda dalam metode penafsiran, bukan tentang isi, bukan tentang *Dhamma* yang diajarkan di dalamnya. Kalian menemukan kelima agregat yang sama dalam *Sutta* dan *Abhidhamma*. Kalian menemukan Empat Kebenaran Mulia dalam *Sutta* dan *Abhidhamma* dan seterusnya.

### **Apa yang Diajarkan di dalam *Abhidhamma*?**

Apa yang diajarkan di dalam *Abhidhamma*? Sungguh sangat sulit untuk menerjemahkan kata ini ke dalam bahasa Inggris sebenarnya. Kita akan melihatnya. Itu merupakan ajaran tertinggi dibandingkan dengan ajaran konvensional dalam *Sutta Piṭaka*. Dalam *Sutta Piṭaka* Buddha menggunakan istilah-istilah konvensional—seperti 'saya', 'kamu', 'seseorang', 'seorang wanita'. Tanpa istilah-istilah konvensional ini kita tidak dapat berkata sama sekali. Kita tidak dapat berkomunikasi dengan orang lain sama sekali karena kita hidup dalam dunia yang konvensional ini. Jadi di dalam *Sutta Piṭaka*, Buddha mengajarkan dalam istilah-istilah konvensional. Namun di dalam *Abhidhamma Piṭaka* kebanyakan istilah yang digunakan bukanlah istilah-istilah konvensional namun istilah-istilah dari realitas hakiki. Mereka berbeda. Hampir tidak ada orang, pria, wanita di dalam *Abhidhamma Piṭaka*. Kalian akan menemukan lima agregat, landasan, elemen, Empat Kebenaran Mulia dan seterusnya. Meskipun topiknya mungkin sama, namun cara penyampaiannya berbeda.

Marilah kita ambil contoh tentang air. Sebenarnya saya tidak memiliki pengetahuan tentang kimia. Saya hanya mengetahui bahwa air itu H<sub>2</sub>O. Jadi saya selalu menggunakan contoh itu. Ketika saya mengatakan, "Saya minum air", saya sedang menggunakan suatu istilah konvensional. Memang benar bahwa apa yang sedang saya minum itu adalah air. Saya tidak berbohong. Namun jika kalian pergi ke laboratorium dan menganalisis unsur-unsurnya, kalian tidak akan menyebut cairan itu sebagai 'air', namun H<sub>2</sub>O. Istilah yang kita gunakan di

dalam *Abhidhamma* itu seperti penggunaan istilah 'H<sub>2</sub>O' dalam kimia. Kalian bukan seorang pria. Kalian bukan seorang wanita. Kalian adalah lima agregat. Kelima agregat itu sedang duduk sekarang. Sekelompok lima agregat sedang berbicara. Kelima agregat lainnya sedang mendengarkan. Itu adalah sesuatu seperti *Abhidhamma*. Dalam *Abhidhamma* istilah-istilah yang digunakan merupakan realitas hakiki dan bukan tentang konvensi.

Realitas-realitas ini diajarkan dalam banyak cara yang berbeda. Realitas-realitas, yang diterima sebagai realitas-realitas, berjumlah empat. Kita akan membahasnya nanti.

Di dalam *Abhidhamma*, batin dan materi dianalisis secara saksama. Seseorang tersusun dari batin dan materi. Batin itu juga tersusun dari *Citta* yang diterjemahkan sebagai kesadaran, dan *Cetasika* yang diterjemahkan sebagai faktor-faktor-mental. Apa yang kita sebut batin adalah suatu kelompok yang terdiri dari dua hal—*Citta* dan *Cetasika*.

Ada 89 atau 121 jenis *Citta*. *Citta* dibagi menjadi 89 atau 121 jenis kesadaran. Faktor-faktor-mental dibagi menjadi 52. Batin dianalisis secara saksama dan dijelaskan dalam *Abhidhamma*. Materi juga dibahas secara terperinci. Ada 28 materi yang diajarkan di dalam *Abhidhamma*. Jumlah atau enumerasi, penyebabnya, dan bagaimana mereka dikelompokkan bersama di dalam klaster-klaster, bagaimana mereka muncul, bagaimana mereka lenyap di dalam suatu kehidupan—semua hal ini diajarkan di dalam *Abhidhamma*. Di dalam *Abhidhamma* apa yang merupakan realitas hakiki

diajarkan, yaitu, kesadaran, faktor-faktor-mental, materi dan *Nibbāna*.

### Apakah itu *Abhidhamma*?

Apakah itu *Abhidhamma*? Apakah itu filosofi? Apakah itu psikologi? Apakah itu etika? Tidak ada seorang pun yang tahu. Sayādaw U Thittila adalah seorang *bhikkhu* Myanmar yang menghabiskan waktu bertahun-tahun di wilayah Barat. Beliau masih tinggal di Myanmar. Mungkin ia berusia sekitar 97 tahun sekarang<sup>4</sup>. Beliau berkata, "Itu merupakan filosofi yang berkaitan dengan penyebab dan prinsip paling umum yang mengatur semua hal." Jadi itu bisa disebut sebagai filosofi. Kalian dapat menemukan di dalamnya penyebab dan prinsip yang mengatur semua hal. "Itu merupakan suatu sistem etika karena itu memungkinkan seseorang untuk merealisasi tujuan akhir, *Nibbāna*." Tidak ada ajaran etika dalam *Abhidhamma* sebenarnya. Tidak ada ajaran seperti 'kalian tidak boleh melakukan ini atau itu, kalian harus menahan diri dari ini'. Tidak ada ajaran seperti itu di dalam *Abhidhamma*. Namun ketika menjelaskan tentang kesadaran, *Abhidhamma* memulainya dengan apa yang tidak baik. Di mulai dari kesadaran lingkup indriawi, kemudian menuju ke kesadaran yang lebih tinggi yang disebut kesadaran lingkup materi-halus. Kemudian juga menuju ke jenis kesadaran lingkup nonmateri, dan akhirnya menuju ke kesadaran adiduniawi. *Abhidhamma* menjelaskan dari satu tahap spiritual ke tahap lainnya. Jadi itu bisa disebut sebagai etika.

<sup>4</sup> Yang Mulia Sayādaw U Thittila meninggal pada tahun 1997.

“Karena itu (*Abhidhamma*) berkaitan dengan cara kerja batin dengan proses-proses kognitif dan faktor-faktor-mental, itu dapat disebut suatu sistem psikologi.” Itu benar-benar merupakan suatu sistem psikologi karena itu berkaitan dengan batin, materi, kesadaran, faktor-faktor-mental dan hal-hal tentang materi. “Oleh karena itu *Abhidhamma* secara umum diterjemahkan sebagai filosofi psiko-etis dari Buddhisme.” Saya hanya ingin menyebutnya *Abhidhamma*. Saya pikir itu lebih baik.

Ketika kita mengatakan itu adalah psikologi Buddhis, itu adalah psikologi, namun *Abhidhamma* lebih dari itu. Kita bisa menyebutnya 'filosofi'; sekali lagi *Abhidhamma* lebih dari itu. Kita bisa menyebutnya 'etika'; itu adalah 'etika', namun *Abhidhamma* lebih dari itu. Jadi, kita tidak akan pernah bisa menjadi adil untuk menerjemahkannya sebagai psikologi, filosofi atau etika. Lebih baik menyebutnya *Abhidhamma* saja seperti yang kita lakukan di Myanmar.

Saya selalu memberitahukan kepada orang-orang bahwa kita orang Myanmar adalah orang-orang yang pintar. Kita tidak menerjemahkan istilah-istilah ini menjadi bahasa Myanmar. Kita hanya 'mem-burmanisasi-nya'. Jadi mari kita sebut saja *Abhidhamma*.

Dalam *Abhidhamma* kalian menemukan sesuatu tentang filosofi, banyak psikologi dan juga etika.

### **Pentingnya *Abhidhamma***

Sekarang marilah kita berbicara tentang pentingnya *Abhidhamma*. Apakah pengetahuan tentang *Abhidhamma* itu

penting? Jika kalian bertanya kepada saya, saya akan berkata, “ya”. *Abhidhamma* bukan hanya penting menurut saya namun juga penting untuk pemahaman yang benar dan menyeluruh tentang ajaran Buddha. Mohon jangan merasa berkecil hati ketika saya mengatakan hal ini. Kalian tidak akan memahami *Sutta-Sutta* dengan benar dan menyeluruh jika kalian tidak memahami ajaran-ajaran *Abhidhamma*. Banyak ajaran dalam *Sutta-Sutta* harus dipahami dengan latar belakang *Abhidhamma*. *Abhidhamma* adalah sesuatu seperti panduan atau pedoman untuk memahami ajaran-ajaran dalam *Sutta*.

Di dalam *Dhammapada* (ini adalah sebuah *Sutta*) Buddha berkata, “Janganlah melakukan kejahatan apa pun atau jangan melakukan hal yang buruk; lakukanlah hal yang baik.” Jika kita ingin menghindari kejahatan, kita perlu mengetahui apakah itu kejahatan, apakah itu hal yang tidak baik. Kadang-kadang kita mungkin berpikir bahwa sesuatu itu baik, sedangkan sebenarnya itu merupakan hal yang tidak baik atau kadang-kadang kita mungkin berpikir bahwa sesuatu itu tidak baik, sedangkan itu adalah sesuatu yang baik. Kita harus memahami yang mana yang jahat dan yang mana yang baik. Hal itu dapat kita pahami dengan bantuan *Abhidhamma*. *Abhidhamma* mengajarkan kita bahwa apa pun yang berkaitan dengan keserakahan, kebencian, dan delusi adalah hal jahat, adalah hal yang tidak baik. Apa pun yang berkaitan dengan lawan dari ketiga keadaan yang tidak baik ini, yaitu, tanpa-keserakahan, tanpa-kebencian (itu berarti cinta kasih) dan tanpa-delusi atau pengetahuan atau pemahaman adalah hal yang baik. Jika kalian tidak tahu *Abhidhamma*, kalian akan merasa bingung tentang apa yang jahat dan apa yang tidak.

Dalam beberapa *Sutta* Buddha berkata, “Seorang *bhikkhu* mengembangkan Jalan.” Kesadaran Jalan merupakan suatu jenis kesadaran yang muncul pada saat pencerahan. Menurut *Abhidhamma*, kesadaran Jalan hanya muncul sekali. Itu tidak pernah berulang. Dalam *Sutta* itu Buddha berkata, “*Bhikkhu* itu mengembangkan Jalan.” Namun menurut ajaran-ajaran *Abhidhamma*, kesadaran Jalan hanya muncul sekali. Arti yang harus dipahami di sana adalah bahwa *bhikkhu* itu mempraktikkan meditasi lebih lanjut untuk mencapai tahap pencerahan yang lebih tinggi, untuk mencapai Jalan yang lebih tinggi. Jika kita tidak memahaminya, kita akan memahaminya dengan salah. Ada banyak hal seperti ini dalam *Sutta-Sutta*. Tanpa pengetahuan tentang *Abhidhamma* kalian akan selalu salah memahaminya atau kalian tidak akan memahami sepenuhnya. Jadi, menurut saya *Abhidhamma* itu penting untuk pemahaman yang benar dan untuk pemahaman menyeluruh tentang ajaran-ajaran yang diberikan di dalam *Sutta-Sutta*.

### **Apakah Pengetahuan *Abhidhamma* Penting untuk Meditasi?**

Kemudian ada pertanyaan lain. Ketika kita ingin mempraktikkan meditasi, apakah kita memerlukan pengetahuan tentang *Abhidhamma*? Mungkin ada jawaban-jawaban yang berbeda—ya dan tidak.

Ada buku yang berjudul *Visuddhimagga*. Buku ini ditulis oleh Yang Mulia Buddhaghosa pada abad kelima Masehi. Buku ini sebenarnya merupakan buku pedoman untuk para *bhikkhu* yang

bermeditasi. Buku ini menjelaskan tentang praktik meditasi dari dasar kemurnian akhlak hingga pencapaian pencerahan. Ketika menjelaskan tentang meditasi *vipassanā*<sup>5</sup>, di dalam buku tersebut, pengarang mengajarkan tentang intisari dari *Abhidhamma*—tentang agregat, landasan, elemen, indria, *Paṭicca-samuppāda* (Dependensi-Kemunculan). Beliau mengatakan bahwa ini merupakan pengetahuan dasar. Pengetahuan berarti pengetahuan *vipassanā*. Hanya dengan melihatnya kita bisa menyimpulkan bahwa kita harus mempelajari *Abhidhamma* sebelum kita dapat mempraktikkan meditasi *vipassanā*. Namun ketika kita melihat kisah-kisah di mana seseorang mendatangi Buddha dan saat Buddha membabarkan khotbah kepadanya dan ia memperoleh pencerahan atau menjadi seorang *ariya*, ia tidak tahu tentang *Abhidhamma*. Tetap saja ia bisa tercerahkan. Jadi menurut saya pengetahuan tentang *Abhidhamma* tidak sepenuhnya penting untuk merealisasi kebenaran. Bahkan jika kalian tidak tahu tentang *Abhidhamma*, kalian dapat mempraktikkan *vipassanā* dan bisa mendapatkan hasil. Akan tetapi memiliki pengetahuan tentang *Abhidhamma* ini sangatlah bermanfaat. Hal ini seperti membaca sebuah peta sebelum kalian pergi ke suatu tempat. Ketika kalian tiba di tempat itu, kalian tidak perlu diberitahu karena kalian telah mengetahui semuanya. *Abhidhamma* adalah sesuatu yang seperti itu. Pengetahuan tentang *Abhidhamma* sangatlah bermanfaat. Itu bagus, seperti yang Anda lakukan sekarang, mempelajari *Abhidhamma* sedikit sebelum kalian

<sup>5</sup> Ada dua jenis meditasi: *samatha* (ketenangan) dan meditasi *vipassanā* (pandangan terang)

mempraktikkan meditasi. Namun ada beberapa guru yang berpikir bahwa belajar *Abhidhamma* itu penting. Kalian harus tahu tentang *Abhidhamma* sebelum kalian mempraktikkan *vipassanā*. Pengetahuan tentang *Abhidhamma* sungguh bagus untuk dimiliki.

### **Apakah *Abhidhamma* Diperlukan untuk Pemahaman Ajaran-Ajaran?**

Ada beberapa orang, khususnya cendekiawan, yang berpikir bahwa *Abhidhamma* itu tidak penting bagi pemahaman *Sutta-Sutta*. Seseorang dapat menulis seperti ini, “Divisi ketiga dari *Pāḷi Kanon*, *Abhidhamma Piṭaka*, tidak perlu dipertimbangkan secara panjang lebar karena *Abhidhamma* berbeda dari literatur *Sutta* yang telah dibahas, hanya dengan lebih membosankan, lebih rumit dan lebih ilmiah. Orisinalitas dan kedalaman relatif kurang dan pengetahuan kita tentang filosofi Buddhis hanya akan sedikit berkurang jika *Abhidhamma Piṭaka* sama sekali diabaikan”. Maksudnya adalah bahwa meskipun kalian tidak tahu tentang *Abhidhamma*, pengetahuan kalian tentang filosofi Buddhis tidak akan berkurang; kalian tidak memerlukan *Abhidhamma* untuk memahami filosofi Buddhis. Pengarang dari kutipan itu adalah Ananda K. Kumaraswarni. Hal ini ditulis dalam bukunya, *Buddha and the Gospel of Buddhism*. Ia berkata, “Orisinalitas dan kedalaman relatif kurang.” Mungkin orisinalitas berkurang karena hal yang sama diajarkan dalam *Abhidhamma* maupun dalam *Sutta Piṭaka* dan *Vinaya Piṭaka*. Mungkin tidak ada topik baru yang diajarkan dalam

*Abhidhamma*. Namun untuk kedalaman—saya akan membiarkan kalian memutuskannya sendiri. Saya tidak akan mengatakan apa pun lagi. Jadi baik Anda berpikir itu dangkal atau dalam; atau itu mendalam atau apa pun, kalian akan memahaminya nanti setelah kalian menyelesaikan kursus ini.

Ada orang lain yang menuliskan sesuatu seperti itu. Mungkin Kumaraswarni mendapatkan gagasan ini dari buku itu. Bukunya berjudul *The History of Indian Literature* oleh seorang pengarang asal Jerman, Moriz Winernitz. Ia menuliskan sesuatu seperti ini: “Ada begitu banyak sinonim yang diberikan; tidak ada orisinalitas”. Mereka mungkin telah mengambil sebuah buku *Abhidhamma* dan hanya melihat penyebutannya, sinonim dan yang lain dan menjadi kecewa dengan *Abhidhamma*. Sebelum kalian bisa memilih sebuah buku *Abhidhamma* dan membacanya dan memahaminya, kalian harus memiliki pengetahuan tentang dasar-dasar *Abhidhamma*. Tanpa pengetahuan dasar, kalian tidak bisa langsung membaca buku dalam *Abhidhamma Piṭaka*. Jika kalian tidak mengetahui daftar perkalian, kalian tidak bisa mengerjakan soal matematika. Kalian tidak bisa mempelajari aritmatika dan melakukan penjumlahan tanpa daftar perkalian. Begitulah, sampai beberapa waktu yang lalu. Pada masa sekarang orang-orang menggunakan kalkulator. Kalian tidak perlu mempelajari daftar perkalian. Tanpa pengetahuan dasar, hampir mustahil untuk bisa mempelajari pengetahuan apa pun. Jadi kalian memerlukan beberapa jenis pengetahuan dasar tentang *Abhidhamma* sebelum kalian mempelajari *Abhidhamma* itu sendiri. Tanpa pengetahuan itu, apa pun buku yang kalian pilih, itu akan seperti bahasa Yunani bagi kalian.

Sayādaw U Thittila berkata, “*Abhidhamma* sangat dihargai oleh para murid filosofi Buddhis yang mendalam, namun bagi para murid biasa *Abhidhamma* tampak membosankan dan tidak berarti.” Jika kalian memilih sebuah buku *Abhidhamma*, bahkan jika kalian memahami bahasa Pāḷi, kalian akan merasa itu sangat membosankan dan menjemukan. Ini dikarenakan, “*Abhidhamma* itu sangat halus dalam analisisnya dan begitu teknis dalam penafsirannya sehingga sangat sulit untuk memahaminya tanpa panduan dari seorang guru yang mampu.” Kalian bisa membaca sebuah buku tentang *Abhidhamma* dan memahaminya sampai batas tertentu. Namun saya pikir kalian membutuhkan seorang guru untuk membimbingmu dalam mempelajari *Abhidhamma*. Mungkin itulah sebabnya mengapa *Abhidhamma Piṭaka* tidak sepopuler seperti dua *Piṭaka* lainnya di antara umat-umat Buddhis Barat—mungkin bukan hanya umat-umat Buddhis Barat namun juga para cendekiawan modern. Ananda Kumaraswarni bukanlah orang Barat. Ia adalah orang Timur. Jadi itu juga tidak populer bahkan di kalangan cendekiawan Timur karena “*Abhidhamma* sangatlah halus dalam analisisnya dan sangat teknis dalam penafsirannya.”<sup>6</sup> Kalian akan melihat hal itu ketika kalian memilih sebuah buku tentang *Abhidhamma* dan membacanya. Saya tidak akan mengatakan pernyataan siapakah yang benar. Kalian akan menemukannya sendiri setelah kalian menyelesaikan kursus ini.

<sup>6</sup> Ucapan oleh Yang Mulia U Thittila ini dapat ditemukan dalam *Essential Themes of Buddhist Lectures* yang diberikan oleh Ashin Thittila, halaman 140.

## Bagaimana Buddha Mengajarkan *Abhidhamma*

Marilah kita membahas tujuh buku *Abhidhamma* dan *Kitab Komentari*. *Abhidhamma* merupakan literatur yang luas. Buddha mengajarkan *Abhidhamma* kepada para dewa dan bukan kepada manusia. Pada masa *vassa* ketujuh setelah Pencerahan-Nya, Buddha pergi ke Surga Tāvatiṃsa dan membabarkan *Abhidhamma* kepada para dewa di sana. Ihunya yang telah meninggal tujuh hari setelah kelahiran-Nya dilahirkan kembali sebagai sesosok dewa di alam surga lain yang disebut Surga Tusitā. Ia (kita menyakini beliau terlahir sebagai sesosok dewa pria) turun ke Surga Tāvatiṃsa dan mendengarkan *Abhidhamma* yang diajarkan oleh Buddha.

Dikatakan bahwa Buddha mengajar tanpa henti selama tiga bulan penuh. Ketika saya mengatakan 'tanpa henti', maksud saya benar-benar tanpa henti. Buddha adalah seorang manusia. Jadi Beliau perlu makan dan sebagainya. Ketika tiba saatnya untuk ber-*piṇḍapāta*, Beliau menciptakan Buddha lain dengan kekuatan batin-Nya. Beliau menginginkan agar Buddha ciptaan itu mengajarkan *Abhidhamma* dari suatu bagian ke bagian lain selama ketidakhadiran Beliau. Kemudian Beliau turun ke Bumi Manusia untuk ber-*piṇḍapāta*. Pada saat itu, Buddha ciptaan tersebut yang akan mengambil alih. Ketika Beliau turun ke Bumi Manusia, Sāriputta Thera bertemu dengan Beliau di sana. Ketika Buddha bertemu Y.M. Sāriputta, Beliau memberitahu bahwa Beliau telah mengajarkan bagian tertentu dari *Abhidhamma* selama interval waktu tertentu. Itu berarti di antara pertemuan mereka yang sebelumnya sampai pertemuan mereka di hari itu. Apa yang dikatakan oleh Buddha kepada Y.M. Sāriputta hanyalah

sesuatu berupa daftar isi. Ketika Y.M. Sāriputta mendengar hal ini, ia bisa memahami hingga ke bagian yang paling mendetail, apa yang telah diajarkan oleh Buddha. Beliau memiliki pengetahuan analitis yang hebat. Beliau memahami semua yang diajarkan oleh Buddha pada saat itu. Ketika Y.M. Sāriputta kembali ke tempatnya, beliau mengajarkan *Abhidhamma* yang telah beliau pelajari dari Buddha, kepada 500 *bhikkhu* yang merupakan murid-muridnya. Kemudian Buddha setelah menghabiskan hari-Nya di Bumi Manusia kembali ke Surga Tāvātimsa pada malam hari dan melanjutkan ajaran-Nya.

Apakah para dewa mengetahui bahwa Buddha telah pergi dan Buddha ciptaan itu yang memabarkan *Dhamma* pada saat itu? Beberapa mengetahuinya dan beberapa tidak mengetahuinya. Mereka yang telah memiliki kekuatan yang lebih tinggi mengetahuinya dan mereka yang memiliki kekuatan yang lebih rendah tidak mengetahuinya. Dikarenakan tidak ada perbedaan antara Buddha dan Buddha ciptaan seperti dalam kaitannya dengan cahaya mereka, suara mereka, kata-kata mereka—segala sesuatunya sama persis, itu merupakan replika yang sama persis—para dewa dengan kekuatan yang lebih rendah tidak mengetahuinya.

Dikatakan bahwa Buddha berkata dengan sangat cepat. Secepat apa? Pada saat seorang manusia mengucapkan satu kata, Buddha bisa mengucapkan 128 kata. Buddha berkata dengan sangat cepat. Bahkan sebuah khotbah yang diberikan setelah menyantap makanan di suatu rumah bisa menjadi sepanjang sebuah *Nikāya*. Sekarang bayangkan Buddha berbicara dengan cara itu selama tiga hulan tanpa berhenti, terus menerus

membabarkan *Dhamma*. Demikianlah volume *Abhidhamma* bisa menjadi sangat banyak. Kita memiliki tiga versi *Abhidhamma*—yang diajarkan kepada para dewa yang sangat banyak, kemudian yang kedua yang diajarkan kepada Yang Mulia Sāriputta seperti sebuah daftar isi, dan yang ketiga adalah yang diajarkan oleh Yang Mulia Sāriputta kepada para muridnya; itu juga tidak terlalu besar atau terlalu kecil. Yang Mulia Sāriputta menyesuaikan bagi para *bhikkhu* agar bisa menerimanya. Beliau tidak mengajarkan semua yang beliau tahu. Beliau mengajarkan hanya yang cukup bagi mereka. Jadi, ada tiga versi *Abhidhamma*. Untung saja versi terakhir itu yang tidak terlalu besar maupun terlalu kecil yang dicatat pada Pengulangan Ajaran yang Pertama. Versi itu adalah apa yang kita miliki sebagai *Abhidhamma* sekarang.

Saya ingin menunjukkan kepada kalian buku-buku *Abhidhamma*. Ada dua belas buku. Saya menambahkan halamannya. Total halamannya adalah sebanyak 4.981. Ada tujuh buku *Abhidhamma*, namun dalam edisi kita ada dua belas volume. Semua 4.981 halaman itu mengandung banyak elipsis. Ada pengulangan atau ada beberapa yang tidak sulit bagi para pembaca untuk dibahas sehingga mereka ditinggalkan. Jika segala sesuatu dicetak sepenuhnya, kitab tersebut bisa menjadi sepuluh kali lebih banyak daripada apa yang kita miliki di sini. *Abhidhamma* itu sangat luas dan sangat banyak.

### **Tujuh Buku *Abhidhamma***

Ada tujuh buku *Abhidhamma*. Yang pertama adalah *Dhammasaṅgaṇī, Classification of Dhammas*. Itu berarti

pengelompokan *Citta* (kesadaran), *Cetasika* (faktor-faktor-mental), dan *Rūpa* (materi). Buku kedua disebut *Vibhaṅga, Analysis of Dhammas*. Topik-topik yang diajarkan di dalam *Dhammasaṅgaṇī* dianalisis lebih lanjut. Yang ketiga disebut *Dhātukathā, Discussion of the Dhammas*. Buku ini berisi pembahasan *Dhamma* yang diajarkan di dalam *Dhammasaṅgaṇī*. Yang keempat disebut *Puggalapaññatti, Designation of Types of Beings*. Buku ini tidak seperti *Abhidhamma*. Isinya menyerupai khotbah-khotbah *Sutta*. Berbagai jenis individu yang berbeda atau berbagai jenis makhluk yang berbeda dikelompokkan atau disebutkan. Ini merupakan satu buku yang tidak seperti *Abhidhamma*. Yang selanjutnya adalah *Kathāvatthu Points of Controversy*, yang juga tidak menyerupai *Abhidhamma*. Isinya tentang debat. Perbedaan pendapat yang terjadi pada saat itu diperiksa atas dasar perdebatan. Buku tersebut sangat berbeda dari buku lainnya. Buku tersebut merupakan percakapan antara para *bhikkhu* Theravāda dan para *bhikkhu* lainnya. Buku keenam disebut *Yamaka, Book of Pairs*. Isi dari buku ini dalam bentuk berpasangan. Itu berarti, ada pertanyaan dan jawaban yang berpasangan. Ada pertanyaan yang berpasangan. Ada jawaban yang berpasangan. Misalnya, "Ada hal yang baik. Apakah semua hal baik itu merupakan akar yang baik? Ada akar yang baik. Apakah semua akar yang baik itu merupakan hal yang baik?" Isi buku tersebut adalah sesuatu yang seperti itu dan juga berkaitan dengan agregat, landasan dan sebagainya ada pertanyaan dan jawaban seperti itu dalam bentuk berpasangan. Buku ketujuh disebut *Paṭṭhāna*. Itu merupakan buku tentang Hubungan Kausalitas. Ada 24 kondisi dari hubungan kausalitas. *Paṭṭhāna*

merupakan yang terbesar dari tujuh buku *Abhidhamma* dan bagi kita itu merupakan buku *Abhidhamma* yang terdalam, yang paling mendalam.

Dalam buku kita dikatakan bahwa Buddha merenungkan tentang *Abhidhamma* pada minggu keempat setelah pencerahan-Nya. Beliau tidak mengajarkan kepada siapa pun. Beliau hanya duduk dan merenungkan tentang *Abhidhamma*. Ketika Beliau merenungkan tentang enam buku pertama, tidak ada apa pun yang terjadi. Beliau hanya merenungkan mereka. Namun ketika Beliau merenungkan tentang buku ketujuh, enam cahaya berwarna terpancar dari tubuh Beliau; mereka muncul dari tubuh-Nya. (Kita tidak memiliki bendera Buddhis di sini. Sebuah bendera Buddhis mewakili keenam cahaya ini—biru, kuning, merah, putih, jingga dan gabungan dari kelima warna ini). Mengapa demikian? Keenam buku lainnya tidak cukup mendalam untuk kebijaksanaan luar biasa dari Buddha. Ketika Beliau sedang merenungkan tentang keenam buku ini, hal itu seperti seekor ikan paus yang diletakkan ke dalam kolam kecil. Beliau hampir tidak bisa bergerak di dalam kolam itu. Namun ketika sampai pada buku ketujuh, materi pelajaran tersebut tanpa batas dan kebijaksanaan Beliau menjadi tanpa batas. Kebijaksanaannya bisa pergi sejauh yang bisa dijangkau oleh materi pelajaran itu, dan materi pelajaran itu bisa pergi sejauh yang bisa dijangkau oleh kebijaksanaan Beliau. Ketika Beliau sampai pada buku ketujuh, Beliau seperti ikan paus yang dimasukkan ke dalam samudra. Beliau bisa bergerak dengan sangat mudah dan dengan demikian Beliau menjadi sangat senang. Ketika batinnya menjadi senang, itu memengaruhi

bagian fisik tubuh. Jadi cahaya-cahaya itu keluar dari tubuh Beliau. *Paṭṭhāna* merupakan yang paling mendalam dari ketujuh buku itu dan juga yang paling luas.

Ada tujuh buku *Abhidhamma*. Akan tetapi kita tidak akan mempelajari ketujuh buku ini. Apa yang akan kita pelajari hanyalah suatu pendekatan terhadap buku-buku ini. Jadi kalian harus dibantu untuk mempelajarinya.

### ***Kitab Komentari, Kitab Subkomentari dan Kitab Sub-subkomentari***

Kemudian kita juga punya *kitab komentari* karena buku-buku *Abhidhamma* ini tidak bisa dipahami dengan sangat baik, jadi kita memerlukan seseorang untuk menjelaskan dan untuk ditanyai tentang hal-hal yang diajarkan di dalam buku-buku ini. Oleh karena itu, kita membutuhkan *kitab komentari*. Ada *kitab komentari* oleh Yang Mulia Buddhaghosa. Yang Mulia Buddhaghosa merupakan seorang komentator yang sangat terkenal dan ternama yang hidup pada masa abad kelima Masehi. Apa yang ia tulis tidak semua merupakan pendapatnya. Beliau itu seperti seorang editor. Beliau menyusun ajaran-ajaran yang dibacakan dan diajarkan kepadanya itu, dan beliau memasukkannya ke dalam satu buku yang kontinu. Apa yang beliau tulis atau apa yang terkandung di dalam kitab komentarnya bisa kembali bahkan pada masa Buddha, karena penjelasan-penjelasan ini diwariskan dari guru ke murid, guru ke murid. Beberapa penjelasan yang diberikan dalam kitab komentarnya mungkin saja merupakan penjelasan yang diberikan oleh Buddha sendiri.

Oleh karena itu, kita sangat menghormati kitab komentarnya. Yang Mulia Buddhaghosa menulis *kitab komentar* itu. Mereka adalah:

- *Aṭṭhasālinī*,
- *Sammohavinodanī*, dan
- *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā*

Ketiga buku ini merupakan *Kitab Komentar* untuk ketujuh buku *Abhidhamma*.

Kadang-kadang kita merasa kesulitan bahkan untuk memahami *kitab komentar* itu. Kita memerlukan beberapa buku lain untuk menjelaskan *Kitab Komentar* itu. Jadi kita mempunyai apa yang disebut *kitab subkomentar* yang disebut *Mūlaṭīkā*. *Kitab subkomentar* ditulis oleh Ānanda Thera. Kita tidak mengetahui umur tepat dari para pengarang ini. Jadi semua umur adalah kira-kira, katakanlah abad kelima Masehi dan sekitar abad kesebelas Masehi. *Kitab subkomentar* yang disebut *Anuṭīkā*, ditulis oleh Dhammapāla Thera. Kita tidak mengetahui dengan tepat kapan beliau hidup, namun beliau pasti lahir lebih belakangan daripada Yang Mulia Buddhaghosa. Kemudian ada risalah tentang *Abhidhamma* oleh *bhikkhu* lain yang bernama Buddhadatta Thera. Beliau merupakan orang yang sezaman dengan Yang Mulia Buddhaghosa Thera sendiri. Ia menuliskan beberapa penyingkatan tentang *Abhidhamma*. Kemudian ada risalah-risalah oleh banyak *bhikkhu* lainnya. Di antara semuanya *Abhidhammatthasaṅgaha* merupakan yang terbaik atau yang paling populer. Kita akan menggunakan *Abhidhammatthasaṅgaha* untuk pelajaran kita.

### ***Abhidhammatthasaṅgaha***

*Abhidhammatthasaṅgaha* ditulis pada abad kesebelas oleh Anuruddha Thera. Beliau berasal dari India Selatan. Itu sudah pasti. Beliau menulis ketiga buku ini. Dalam buku lainnya beliau menuliskan bahwa dirinya dilahirkan di Kañcipura, India Selatan. Jadi beliau adalah orang asli India Selatan. Ketika beliau menulis buku ini, diyakini bahwa dirinya sedang tinggal di Sri Lanka dan dalam buku kecil<sup>7</sup> itu semua dasar *Abhidhamma* dibahas. Jika kalian merasa terbiasa dengan buku kecil itu, itu merupakan pedoman untuk semua *Abhidhamma Piṭaka*. Kalian bisa membuka buku *Abhidhamma* apa pun, membacanya dan memahaminya. Buku itu begitu tepat dan begitu menyeluruh. Maksud saya, buku ini sudah cukup bagi kita untuk memahami buku-buku *Abhidhamma*. Itu merupakan buku pedoman yang paling populer untuk pemahaman tentang dasar-dasar *Abhidhamma*. Sekarang itu merupakan suatu pedoman yang diperlukan untuk *Abhidhamma*. Siapa pun yang ingin memahami *Abhidhamma* harus terlebih dahulu mempelajari buku itu. Ada buku-buku lain juga, namun tidak sebgas buku ini.

Ini masih merupakan sebuah buku pelajaran untuk para pemula di Myanmar dan negara-negara *Theravāda* lainnya. Berkaitan dengan Myanmar, dipercaya bahwa *Abhidhamma* menjadi topik yang sangat populer bagi para *bhikkhu* Myanmar. *Abhidhamma* menjadi topik yang sangat populer sejak pengenalan Buddhisme di Myanmar Utara di tahun 1057 Masehi. Sekitar tahun 1044 Masehi ada seorang raja yang bernama Anawrahta (Anuruddha). Beberapa dari kalian mungkin pernah pergi ke Bagan. Pada masa itu ada bentuk Buddhisme Tantra yang

<sup>7</sup> Itu adalah buku yang sangat kecil, kurang dari 100 halaman, mungkin sekitar 80 halaman.

direndahkan yang diikuti di sana. Pada suatu hari raja bertemu dengan seorang *bhikkhu* dari Myanmar Selatan dan diubah kepercayaannya menjadi Buddhisme *Theravāda*. Kemudian ia berhasil mendapatkan serangkaian *Tipiṭaka* dari kerajaan Thaton di Myanmar Selatan. Sejak saat itu para *bhikkhu* di Bagan dan wilayah Myanmar lainnya terjun untuk belajar *Tipiṭaka Theravāda* dengan antusiasme yang tinggi. Studi tentang *Abhidhamma* menjadi topik yang populer. *Abhidhamma* masih sangat populer di Myanmar. Banyak risalah ditulis dalam bahasa Pāli maupun bahasa Myanmar. Pada tahun 1968 Konsili Buddha-*Sāsana* mencetak buku pertama *Abhidhamma* yang diterjemahkan dalam bahasa Myanmar. Di bagian pendahuluan, daftar buku-buku yang tersedia atau daftar buku-buku yang ditulis oleh para pengarang Myanmar diberikan. Ada sebanyak 333—beberapa dalam bahasa Myanmar, beberapa dalam bahasa Pāli—ditulis oleh para pengarang Myanmar. Itu menunjukkan betapa populernya *Abhidhamma* di kalangan para *bhikkhu* Myanmar pada khususnya.

### **Kelas-Kelas Malam**

Kemudian ada juga yang disebut kelas-kelas malam. Mereka hanya bisa ditemukan di Myanmar. Beberapa buku *Abhidhamma* harus dipelajari di malam hari. Itu berarti kita mempelajarinya pada siang hari. Pada malam hari kita pergi menemui guru dan membacakan apa yang telah kita pelajari di siang hari. Sang guru menjelaskan bagian-bagian yang sulit atau jika kita telah membuat kesalahan, ia boleh memperbaikinya. Sebenarnya kita harus mempelajarinya dari guru tanpa cahaya. Tidak ada cukup cahaya untuk membaca. Kita tidak membawa

buku bersama kita. Kita mempelajari topik itu di siang hari. Kemudian kita pergi menemui guru dan membacakannya. Kemudian kita mengajukan pertanyaan dan sebagainya. Beberapa bagian dari buku pertama *Abhidhamma*, buku ketiga, buku keenam dan buku ketujuh merupakan topik dari kelas malam. Itulah sebabnya saya pikir para *bhikkhu* Myanmar lebih terbiasa dengan topik-topik *Abhidhamma* daripada para *bhikkhu* dari negara lain. Kita memiliki tradisi kelas malam ini. Itu masih berlangsung.

*Abhidhamma* merupakan topik wajib bagi setiap *bhikkhu*, *sāmaṇera* dan *bhikkhunī* di Myanmar. Jika kalian ditahbiskan dan akan menjadi seorang *bhikkhu* atau *sāmaṇera*, maka kalian akan diberikan buku itu. Kalian akan diminta untuk menghafalnya sebelum kalian mengetahui tentang apakah itu semua. Itu merupakan topik wajib. Setiap *bhikkhu* atau *sāmaṇera* atau *bhikkhunī* Myanmar tahu tentang *Abhidhamma*. Banyak orang awam juga mempelajari *Abhidhamma*. Mereka bahkan menulis buku tentang *Abhidhamma*. Mereka mengajarkan saudara laki-laki dan saudara perempuan mereka. Jadi ada orang awam yang mengajarkan orang awam, bukan hanya para *bhikkhu* yang mengajarkan orang awam. Ada ujian *Abhidhamma* dan sebagainya.

### **Terjemahan Bahasa Indonesia dari *Abhidhammatthasaṅgaha***

Saya mengatakan bahwa kita akan menggunakan *Abhidhammatthasaṅgaha* (selanjutnya disebut sebagai “buku Manual”) atau terjemahannya untuk kursus ini. Ada tiga terjemahan bahasa Inggris dari *Abhidhammatthasaṅgaha*. Yang

pertama disebut *Compendium of Philosophy* oleh U Shwe Zan Aung. Itu pertama kali muncul pada tahun 1910. Kata pendahuluan dari buku ini sangatlah bagus. Berbagai topik *Abhidhamma* yang berbeda dibahas dan dijelaskan di dalamnya. Itu sendiri terdiri dari 76 halaman.

Buku kedua disebut *Abhidhamma Philosophy*, Volume 1 oleh Bhikkhu J. Kashyap. Itu pertama kali muncul pada tahun 1942. Itu merupakan terjemahan lain dari *Abhidhammatthasaṅgaha*.

Yang ketiga adalah *A Manual of Abhidhamma* yang ditulis oleh Nārada Thera. Itu pertama kali muncul pada tahun 1956. Saya menggunakan buku ini untuk kelas *Abhidhamma* saya sampai sekarang.

Baru-baru ini buku lain muncul. Ini adalah *Comprehensive Manual of Abhidhamma* (selanjutnya disebut sebagai "CMA"). Kita akan menggunakan buku ini sebagai buku pelajaran untuk kelas ini. Itu sebenarnya merupakan sebuah edisi revisi dari buku Yang Mulia Nārada. Pada awalnya para editor berpikir mereka mungkin harus mengedit hanya beberapa bagian. Seiring melanjutkannya, mereka menyadari bahwa mereka harus melakukan pengeditan yang ekstensif. Sebenarnya itu hampir merupakan suatu terjemahan baru dari *Abhidhammatthasaṅgaha*. Saya memiliki keterikatan pribadi terhadap buku ini. Grafik yang saya gunakan di sini ada dalam buku ini dan dinyatakan dalam bagian kata pendahuluan. *Bhikkhu* lain yang membantu mengedit buku ini adalah teman saya, Dr. U Revata Dhamma. Ia tinggal di negara Inggris. Saya pikir sampai sekarang ini merupakan buku pedoman terbaik untuk studi *Abhidhamma*.

## Beberapa Referensi

Jika kalian ingin membaca atau jika kalian ingin mendapatkan penjelasan tentang Pengulangan Ajaran dan beberapa sejarah tentang Buddhisme atau *Saṅgha* Buddhis, *Inception of Discipline and Vinaya Nidāna* merupakan bukunya. Sebenarnya ini merupakan terjemahan dari “Bagian Pendahuluan” dari *kitab komentar* untuk *Vinaya Piṭaka*. Yang Mulia Buddhaghosa, pada bagian awal dari *kitab komentar* untuk *Vinaya*, memberitahukan kita sejarah tentang Buddhisme hingga masa Buddhisme diperkenalkan ke Sri Lanka. Jadi Pengulangan Ajaran yang Pertama, Kedua dan Ketiga disebutkan di sana dan juga bagaimana Raja Asoka mengirim putra dan putrinya ke Sri Lanka untuk menyebarkan Buddhisme di sana. Kalian mendapatkan tulisan atau penjelasan Buddhisme yang hampir asli tentang sejarah Buddhisme hingga batas tertentu. Jika kalian ingin mengetahui tentang *Nikāya-Nikāya* dan *Piṭaka-Piṭaka* serta Pengulangan-Pengulangan ini, buku ini merupakan buku yang harus kalian baca. Buku ini berjudul *Inception of Discipline and Vinaya Nidāna*. *Vinaya Nidāna* adalah buku dalam bahasa Pāli. Terjemahannya disajikan dulu dan kemudian bahasa Pāli-nya. Jika kalian ingin mendapatkan gambaran Buddhis Theravāda tentang sejarah Buddhisme hingga batas tertentu, ini merupakan buku yang harus dibaca. Saya pikir hari ini sampai di sini saja.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

## Bersabarlah

Biarkan saya memberitahu kalian sesuatu. Bagi sebagian

besar dari kalian, *Abhidhamma* merupakan sebuah topik yang sangat baru. Bersabarlah dengan studi kalian. Jika kalian tidak memahami sesuatu di mana pun, jangan mudah merasa berkecil hati. Kalian harus bersabar. Saya selalu mengatakan hal itu seperti sebuah teka-teki menyusun potongan gambar. Sebelum kalian meletakkan potongan terakhir, gambar itu selalu belum lengkap. Kadang-kadang kalian mungkin ingin mengetahui tentang sesuatu. Mohon bertahan. Kalian akan memahaminya nanti. Mohon bersabarlah.

### **Juga Jangan Takut dengan Bahasa Pāḷi**

Mohon juga jangan takut dengan bahasa Pāḷi. Kita tidak bisa sepenuhnya menghindari dari penggunaan bahasa Pāḷi. Kita selalu menggunakan bahasa Pāḷi karena kadang-kadang terjemahan bahasa Inggris tidak memadai. Agar kalian tidak salah memahaminya, saya akan menggunakan baik bahasa Pāḷi maupun bahasa Inggris. Jadi mohon jangan takut dengan bahasa Pāḷi. Setelah kalian menghafal beberapa kata, kalian akan menyadari bahwa hal itu tidaklah terlalu sulit. Itu tidak dapat dihindari atau dicegah bahwa kalian harus mengetahui beberapa kata dalam bahasa Pāḷi. Jika kalian mempelajari sesuatu yang baru, kalian harus mempelajari beberapa kata teknis. Jika kalian mempelajari Zen, kalian harus mempelajari bahasa Jepang. Dengan cara yang sama, kalian harus mempelajari beberapa kata dalam bahasa Pāḷi. Jadi, mohon jangan takut tentang bahasa Pāḷi. Dalam CMA, teks Pāḷi dari *Abhidhammatthasaṅgaha* diberikan. Kalian bisa mencoba untuk membaca teks Pāḷi itu.

## 2. Dua Jenis Kebenaran

### Apakah itu Kebenaran?

Kita akan mempelajari dua jenis kebenaran yang diakui dalam Buddhisme atau dalam ajaran-ajaran Buddha. Ketika orang-orang berbicara tentang kebenaran, mereka mengatakan bahwa hanya ada satu kebenaran. Orang yang berbeda menafsirkannya dengan cara yang berbeda-beda. Namun karena orang yang berbeda menafsirkannya dengan cara yang berbeda-beda, maka tidak mungkin hanya ada satu kebenaran, namun akan ada banyak kebenaran. Jika kalian bertanya kepada seorang umat Kristen tentang apakah itu kebenaran, kalian akan mendapatkan satu jawaban. Jika kalian bertanya kepada seorang umat Hindu, kalian akan mendapatkan jawaban yang berbeda. Jadi kebenaran itu bisa berbeda bergantung pada jenis orang yang kalian tanyai.

Menurut Buddhisme, kebenaran hanya berarti sesuatu yang benar, yang nyata baik dalam pengertian konvensional maupun dalam pengertian hakiki. Beberapa hal hanya benar menurut konvensi, hanya sesuai dengan penggunaan atau cara ungkapan yang diterima oleh sekelompok orang atau diterima oleh orang banyak. Beberapa hal benar menurut pengertian hakiki. Baik itu benar menurut konvensi maupun menurut pengertian hakiki, itu disebut kebenaran atau itu disebut realitas dalam Buddhisme.

Karena sesuatu yang benar, sesuatu yang nyata, disebut kebenaran, maka kebenaran tidak harus hanya berkaitan dengan hal yang baik saja. Kebenaran tidak harus hanya berkaitan

dengan hal yang mulia saja. Kebenaran bisa berupa apa pun yang benar sebagaimana itu dijelaskan. Kebenaran didukung oleh fakta bahwa nafsu keinginan yang merupakan suatu keadaan batin yang tidak baik diajarkan oleh Buddha sebagai Kebenaran Mulia Kedua. Kebenaran Mulia Kedua adalah nafsu keinginan (kehausan). Nafsu keinginan merupakan suatu keadaan batin yang tidak baik yang memberikan hasil yang buruk, yang tidak baik, yang tidak mulia. Namun itu tetap disebut kebenaran dalam Buddhisme. Jadi kebenaran tidak harus hanya berkaitan dengan hal yang baik atau mulia. Kebenaran bisa berupa hal yang baik atau hal yang buruk. Kebenaran bisa berupa hal yang mulia atau hal yang rendah, namun itu harus merupakan sesuatu yang benar. Ketika saya mengatakan api membakar, pembakaran itu merupakan kebenaran tentang api. Itulah kebenaran. Jadi dalam Buddhisme nafsu keinginan adalah kebenaran. Perhatian penuh—kalian semua mempraktikkan meditasi perhatian penuh—merupakan kebenaran. Kebijaksanaan adalah kebenaran. Konsentrasi adalah kebenaran. Dalam Buddhisme kebenaran tidak harus hanya berkaitan dengan hal yang baik saja. Kebenaran bisa saja berupa hal yang baik atau hal yang buruk, hal yang mulia atau hal yang rendah. Apa pun yang benar dalam pengertian konvensional maupun dalam pengertian tertinggi adalah kebenaran.

### **Dua Jenis Kebenaran yang Dikenal dalam Buddhisme**

Dalam Buddhisme ada dua jenis kebenaran yang diakui. Yang pertama adalah kebenaran konvensional. Yang kedua adalah kebenaran hakiki. Kita bisa menyebut kebenaran sebagai realitas. Mereka adalah kata-kata yang dapat bertukar. Ada

realitas konvensional—sesuatu yang benar dalam pengertian konvensional, dan sesuatu yang benar menurut pengertian hakiki. Selalu ada dua jenis kebenaran ini di dunia.

### **Kebenaran Konvensional**

Apakah kebenaran konvensional itu? Kebenaran konvensional adalah kebenaran yang sesuai dengan konvensi atau penggunaan di dunia. Pada awalnya, pada hari-hari awal dari kehidupan manusia di bumi ini, sesuatu nama diterima dengan persetujuan bersama. Nama itu diterima oleh semua orang. Suatu hal menjadi dikenal dengan nama itu. Misalnya, suatu jenis binatang tertentu dikenal sebagai, atau disebut sebagai 'seekor kucing'. Hal itu diterima oleh semua orang. Jika kalian ingin menunjuk ke binatang itu, kalian mengucapkan kata 'kucing'. Itulah konvensional. Kebenaran konvensional merupakan sesuatu yang diterima oleh banyak orang. Kebenaran itu diterima oleh 'persetujuan bersama'. Saya merasa takut untuk menggunakan ungkapan 'persetujuan bersama' sebelumnya. Untuk lebih tepatnya, baru kemarin saya mengambil buku ini dan di sana ungkapan ini diberikan. Jadi saya merasa senang. Dikatakan di sana: "Orang-orang hanya setuju dengan persetujuan bersama di mana sekelompok surat tertulis atau suara lisan tertentu akan mewakili atau menunjukkan suatu objek atau gagasan tertentu." Kita bisa memiliki persetujuan bersama, yaitu persetujuan oleh semua orang: mari kita sebut ini seorang manusia. Mari kita sebut ini seorang wanita. Mari kita sebut ini seekor kucing, seekor anjing dan sebagainya. Inilah kebenaran konvensional.

Seandainya ada seekor kucing di sini maka saya mengatakan, “Ada seekor kucing.” Saya mengatakan hal yang benar. Saya tidak berbohong kepada kalian karena binatang yang diterima sebagai seekor kucing ada di sini. Itu merupakan satu jenis kebenaran yang merupakan kebenaran konvensional atau realitas konvensional. Atau kita bisa mengambil contoh dari sebuah mobil. Bagaimana kalian bisa datang ke sini? Kalian datang ke sini dengan mobil. Ketika kalian mengatakan bahwa kalian datang ke sini dengan mobil, kalian tidak berbohong kepada saya. Kalian mengatakan hal yang benar, kebenaran konvensional. Memang benar bahwa kalian datang ke sini dengan mobil. Kebenaran konvensional 'mobil' atau benda yang diwakili dengan nama 'mobil' merupakan suatu realitas, suatu realitas konvensional. Hal yang sama berlaku untuk rumah, pria, wanita. Kalian bisa memberikan banyak contoh yang kalian inginkan. Segala sesuatu di dunia yang diberikan suatu nama bisa menjadi suatu kebenaran konvensional.

Kebenaran konvensional ini disebut *sammuti-sacca* dalam bahasa Pāli. Saya ingin kalian menjadi terbiasa dengan kata-kata ini, *sammuti-sacca*. 'Sammuti' berarti hanya konsep umum atau persetujuan bersama. 'Sacca' berarti kebenaran. Kalian mungkin pernah menemukan frasa '*cattāsaccāni*'. Kata '*sacca*' berarti kebenaran. Kebenaran ini disebut *sammuti-sacca* atau realitas konvensional.

*Sammuti-sacca* juga disebut *paññatti*. *Paññatti* diterjemahkan sebagai konsep. Yang Mulia Ñāṇamoli dalam terjemahannya tentang *Visuddhimagga, the Path of Purification*, memberikan beberapa informasi tentang konsep-konsep, *Paññatti*. Beliau menyimpulkan bahwa,

“Semua ini menunjukkan bahwa kata '*paññatti*' mengandung makna baik sebutan maupun konsep atau keduanya, dan bahwa tidak ada kata dalam bahasa Inggris yang cukup sesuai.” (*Visuddhimagga*, VIII, n.11, hal.781)

Tidak ada kata dalam bahasa Inggris yang tepat sesuai dengan kata '*paññatti*'. Mari kita terima kata 'konsep' sebagai terjemahan dari kata ini.

### ***Nāma-paññatti***

*Paññatti* berbeda dengan *paramattha* yang akan muncul selanjutnya. Kebenaran konvensional juga disebut *paññatti*. Ada dua jenis *paññatti*. Saya pikir sebanyak ini yang perlu kalian pahami. Jika kalian tidak sabar, jika kalian ingin tahu lebih banyak tentang *paññatti*, kalian bisa membaca akhir dari bab delapan dari buku ini (*Abhidhammatthasaṅgaha*) (lihat juga CMA, VIII, §§29-32, hal.325-328). Bagian itu berkaitan dengan *paññatti* atau konvensi. Di sini kita hanya perlu memahami dua jenis *paññatti*, dua jenis konsep. Yang pertama disebut *nāma-paññatti*. *Nāma* di sini berarti nama. Kata '*nāma*' berarti nama atau batin, fenomena batin. Namun di sini itu berarti nama. Oleh karena itu berarti konsep-nama. Konsep-nama berarti hanya nama-nama yang diberikan kepada objek-objek. Nama-nama ini membuat segala sesuatu dikenal. Oleh karena itu, mereka disebut dalam bahasa Pāli '*nāma-paññatti*'. Kata '*paññatti*' memiliki dua makna. Salah satunya adalah aktif dan yang lain adalah pasif. '*Paññatti*' berarti sesuatu yang membuat hal lainnya diketahui. Ketika kita mengatakan 'mobil', nama 'mobil' membuat mobil yang nyata diketahui. Dengan kata 'mobil' kita bisa mengetahui benda yang

nyata, sebuah kendaraan dengan empat roda dan sebagainya. '*Paññatti*' di sini berarti sesuatu yang membuat hal lainnya diketahui, nama yang membuat segala sesuatu diketahui. *Nāma-paññatti* diberikan kepada objek-objek. Ada beribu-ribu *nāma-paññatti*. Dalam ruangan ini kalian bisa memiliki berapa *paññatti*? Kalian bisa menemukan sepuluh, dua puluh, tiga puluh. Nama apa pun yang diberikan kepada suatu benda atau suatu makhluk disebut *nāma-paññatti*. Seorang pria, wanita, rumah, kamera, alat perekam, mereka disebut *nāma-paññatti*.

### ***Attha-paññatti***

Yang kedua disebut *attha-paññatti*. '*Attha*' di sini berarti suatu benda. *Attha-paññatti* merupakan konsep-benda. Itu berarti objek yang disampaikan dengan nama atau konsep adalah *Attha-paññatti*. Itu berarti objek-objek diwakili oleh nama-nama ini. Mereka disebut *paññatti* karena mereka diketahui. Di sini kita mendapatkan makna pasif dari kata '*paññatti*'. Kadang-kadang bagus untuk memiliki dua makna untuk satu kata. Namun kadang-kadang hal itu membingungkan karena itu bisa berarti kedua hal itu. Jadi kita harus memahami makna yang mana yang digunakan dalam konteks yang diberikan. Dalam kata '*attha-paññatti*' kata '*paññatti*' berarti sesuatu yang diketahui, sesuatu yang diketahui melalui *nāma-paññatti*, melalui nama. Sekali lagi, mari kita mengambil contoh mobil. Kita memiliki nama 'mobil' dan kita memiliki benda yang kita sebut 'sebuah mobil'. Benda itu adalah *attha-paññatti*, konsep-benda. Nama 'mobil' adalah *nāma-paññatti*. Dalam kebanyakan kasus selalu ada dua *paññatti* ini muncul

bersama—*nāma-paññatti* dan *attha-paññatti*. Sebuah rumah—nama 'rumah' adalah *nāma-paññatti*. Rumah sebenarnya, rumah itu sendiri, adalah *attha-paññatti*. Seorang pria—nama 'pria' itu adalah *nāma-paññatti*. Orang itu, pria itu sendiri adalah *attha-paññatti*. Dalam kebanyakan kasus kita bisa menemukan *nāma-paññatti* dan *attha-paññatti* untuk benda-benda ini.

Ketika kita mengatakan objek-objek, maksud kita adalah objek mental dan objek pancaindra. Keadaan batin adalah objek. Keadaan materi adalah objek.

Bagaimana tentang nama yang diberikan kepada suatu faktor-mental yang disebut kontak? Itu adalah *phassa*. Kontak mental itu, kontak mental dengan objek, yang berkaitan dengan faktor mental itu, apakah kita bisa mendapatkan dua *paññatti* di sana, *nāma-paññatti* dan *attha-paññatti*? Kita masih belum sampai pada *paramattha*, kebenaran hakiki. Kontak atau *phassa* merupakan salah satu dari realitas hakiki. Jadi dalam kasus tentang *phassa* kita bisa memiliki *nāma-paññatti* karena *phassa* adalah sebuah nama. Namun, kontak itu sendiri, tidak disebut *attha-paññatti*. Itu adalah *paramattha*. Itu merupakan kebenaran hakiki. Berkaitan dengan nama-nama yang diberikan kepada mereka yang termasuk dalam kebenaran hakiki, kita bisa mendapatkan *nāma-paññatti* dan *paramattha*, kebenaran hakiki—bukan *nāma-paññatti* dan *attha-paññatti*. Berkaitan dengan benda-benda lainnya, mereka yang tidak termasuk dalam kebenaran hakiki, di sana bisa ada dua konsep atau *paññatti* ini, *nāma-paññatti* dan *attha-paññatti*. Kalian bisa melihat banyak *nāma-paññatti* dan *attha-paññatti* di sekeliling kalian.

Konsep-konsep ini, penggunaan-penggunaan konvensional ini tidak dapat kita singkirkan. Kita tidak dapat menghindari dari penggunaan istilah-istilah konvensional, bahasa konvensional ketika kita berkomunikasi dengan orang lain. Itu dikarenakan kita tinggal di dalam dunia konvensional ini. Kita harus menggunakan istilah-istilah konvensi untuk membuat orang lain mengetahui maknanya. Jika tidak, akan ada kebingungan yang luar biasa. Seorang pria tersusun dari lima agregat. Seorang wanita juga tersusun dari lima agregat. Jika seseorang mengatakan sekelompok lima agregat datang ke wihara, kalian tidak tahu apakah itu adalah pria atau wanita. Jadi kita tidak bisa menyingkirkan istilah-istilah konvensional ketika kita berbicara, ketika kita berkomunikasi antara satu dengan lainnya. Namun kita harus memahami realitas hakiki apakah yang sedang kita bicarakan ketika kita menggunakan istilah-istilah konvensional ini.

### ***Paññatti* itu Bebas Waktu**

Hal-hal ini disebut konsep. Konsep-konsep dikatakan di luar waktu, melampaui waktu, bebas waktu. Ada orang yang ingin berdebat melawan hal ini. *Paññatti* atau konvensi atau konsep tidak memiliki suatu keberadaan, dalam haknya sendiri. Apakah itu *paññatti*? Kalian tidak bisa menggenggamnya dalam tangan kalian. Misalnya, sebuah nama—sebuah nama adalah sebuah nama. Kita tidak bisa mengatakan sebuah nama muncul, berlangsung selama sesaat dan terurai. Sebuah nama adalah sebuah nama karena itu ada dalam batin kita. Mereka merupakan hasil dari pembentukan batin kita. Kita memikirkan mereka sebagai sesuatu dan kemudian kita menggunakan penyebutan

itu. Berhubung konsep dikatakan hanya ada dalam batin kita, sebenarnya konsep itu tidak memiliki realitas, keberadaan. Itulah sebabnya tidak bisa dikatakan bahwa konsep itu adalah masa lampau, atau konsep itu adalah masa sekarang, atau konsep itu adalah masa mendatang. Konsep melampaui kerangka waktu ini. Itulah sebabnya *paññatti* dikatakan bersifat bebas waktu. Hanya fenomena-fenomena yang mengalami suatu kemunculan, keberlangsungan, dan peruraian, hanya mereka yang mengalami tahap-tahap ini yang dikatakan eksis. Mereka yang tidak memiliki ketiga hal ini—kemunculan, kelangsungan dan peruraian—jika sesuatu tidak memiliki ketiga tahap keberadaan ini, kita tidak mengatakan bahwa itu eksis. Konvensi atau nama-nama yang diberikan kepada benda-benda dan benda-benda itu sendiri dikatakan tidak eksis dalam realitas. Sebagai seorang laki-laki kalian itu eksis. Seorang laki-laki adalah sebuah konvensi atau sebuah konsep. Nama merupakan suatu konsep dan orang itu juga merupakan suatu konsep. Orang itu tidak benar-benar ada. Yang benar-benar ada itu adalah lima agregat. Namun kita menyebut kelompok lima agregat ini seorang laki-laki, perempuan, seseorang, suatu makhluk dan sebagainya. Seorang laki-laki, perempuan, binatang atau apa pun itu hanya merupakan proyeksi batin atau pembentukan batin. Kita berpikir mereka itu ada meskipun sebenarnya mereka tidak ada dalam pengertian tertinggi. Dalam pengertian konvensional, mereka itu eksis. Karena konsep-konsep tidak memiliki kemunculan, tidak bertahan dan tidak memiliki peruraian, maka mereka dikatakan berada di luar waktu. Mereka itu bersifat bebas waktu. Jadi *paññatti* dikatakan bersifat abadi, seperti *Nibbāna*. *Nibbāna* tidak memiliki awal, tidak memiliki kemunculan. Jadi ia tidak memiliki peruraian, tidak memiliki

akhir. Itulah sebabnya *Nibbāna* juga disebut bebas waktu. Dengan cara yang sama *paññatti* itu disebut bebas waktu.

Kita boleh mengatakan jika kita menyebut sesuatu dengan nama tertentu ketika benda itu muncul pada saat itu. Misalkan sebuah mobil. Itu adalah contoh kesukaan saya. Seseorang menciptakan sebuah mobil dan kemudian ia menyebutnya sebuah mobil. Kalian boleh berdebat bahwa konvensi atau *paññatti* 'mobil' muncul pada saat itu. Sebenarnya karena *paññatti* itu hanya ada dalam batin kalian dan bukan merupakan suatu benda utama, kita tidak bisa mengatakan bahwa itu muncul pada saat itu atau bahwa itu eksis.

Kita dapat lebih memahami tentang nama. Kalian memberikan sebuah nama kepada seorang anak. Kalian memanggilnya dengan namanya. Namun kita tidak dapat mengatakan kapan nama itu pertama kali muncul. Kemudian ketika orang-orang menggunakannya maka nama itu tampak eksis. Ketika orang-orang melupakan nama itu, nama itu tampak menghilang. Kemudian seseorang akan datang dan mengatakan bahwa mungkin ada seseorang dengan nama ini seratus tahun yang lalu. Kemudian kita mengingat nama itu lagi. Dengan demikian nama yang merupakan suatu konsep itu melampaui waktu. Itu bukan di masa sekarang, bukan di masa lampau dan bukan di masa mendatang. Jadi itu bersifat bebas waktu.

### **Kebenaran Hakiki**

Yang kedua adalah kebenaran hakiki. Kita lebih peduli tentang kebenaran hakiki karena *Abhidhamma* berkaitan dengan kebenaran hakiki. Apakah itu kebenaran hakiki? Kebenaran

hakiki adalah kebenaran yang sesuai dengan realitas. Dalam buku ini (lihat CMA, I, Manual pada §2, hal.25), dikatakan bahwa jika itu dapat direduksi, maka itu bukanlah kebenaran hakiki. Kebenaran hakiki adalah kebenaran yang tidak dapat direduksi. Itu merupakan hal terakhir yang tidak dapat kalian reduksi lebih lanjut lagi. Itu merupakan kebenaran hakiki.

Seseorang atau kita katakan seorang laki-laki, nama 'laki-laki' adalah suatu konsep-nama. Orang itu adalah suatu konsep-benda. Apa yang nyata dalam orang itu adalah lima agregat. Kelima agregat ini memiliki suatu awal. Mereka juga mengalami kelapukan dan akhirnya mereka terurai. Mereka memiliki eksistensi mereka sendiri, eksistensi dalam hak mereka. Jadi mereka disebut realitas tertinggi. Jika kita mereduksi apa yang kita sebut seseorang menjadi unsur-unsur yang tidak dapat direduksi lagi, kita mendapatkan lima agregat itu atau kita bisa mengatakan kita menemukan batin dan materi. Lima agregat atau anggota-anggota dari lima agregat ini disebut kebenaran hakiki karena mereka itu nyata. Mereka memiliki keberadaan yang nyata. Mereka memiliki eksistensi dalam hak mereka sendiri.

Kesadaran berarti *citta*. *Citta* akan menjadi suatu kebenaran hakiki. Itu benar adanya. *Citta* memiliki tiga tahap keberadaan—kemunculan, keberlangsungan dan peruraian. Setelah melewati ketiga tahapan ini atau ketiga tingkatan ini, satu kesadaran menghilang dan kemudian kesadaran lain muncul, kita mengatakan bahwa itu eksis dalam pengertian tertinggi. Kebenaran hakiki adalah kebenaran yang sesuai dengan realitas.

Itu disebut *paramattha-sacca* dalam bahasa Pāḷi. *Paramattha* dijelaskan sebagai hal utama atau hal yang benar.

Kita bisa mengatakan realitas hakiki atau realitas yang benar. Mengapa? Karena itu bersifat nyata sebagaimana adanya. Itu tidak berbeda dengan apa yang dinyatakan. Itu tidak diputarbalikkan. Itu bukan merupakan kebalikan dari apa yang telah dikatakan tentangnya. Itu bukan lawan dari apa yang telah dikatakan tentangnya. Itu tidak salah. Itulah apa yang kita sebut hal yang hakiki atau kebenaran hakiki. Ketika kita mengatakan di sana ada kesadaran, maka benar-benar ada kesadaran. Kesadaran itu benar-benar eksis. Jadi kesadaran dikatakan merupakan kebenaran hakiki.

Kebenaran hakiki tidak seperti hal-hal dalam pertunjukan sulap atau dalam cermin. Pada pertunjukan sulap mereka akan menghasilkan sesuatu dari sesuatu yang tidak ada. Kita berpikir mereka sedang menghasilkan suatu hal yang nyata. Namun sebenarnya itu adalah tipuan. Kadang-kadang mereka tampak begitu nyata sehingga kita ingin memercayai bahwa mereka sedang menghasilkan hal-hal yang nyata. Hal-hal yang ditunjukkan pada pertunjukan sulap tidaklah nyata. Mereka hanyalah ilusi. Dengan cara yang sama, apa yang kita sebut seorang laki-laki, atau seorang perempuan, atau sebuah mobil atau sebuah rumah merupakan suatu ilusi. Itu bukanlah suatu hal yang nyata. Namun apa yang nyata adalah komponen-komponen yang terkandung dalam benda-benda ini.

Saya pikir kalian pernah melihat suatu fatamorgana. Itu seperti air. Dari kejauhan orang-orang yang melihatnya akan berpikir bahwa ada air di sana. Kalian mengikuti air itu, namun kalian tidak akan pernah sampai ke tempat itu. Ia bergerak bersama kalian. Dalam bahasa Pāli itu disebut 'nafsu keinginan rusa'. Rusa itu melihat fatamorgana dari kejauhan. Ketika mereka

merasa haus, mereka akan mengikuti fatamorgana itu sampai mereka terjatuh dan meninggal. Suatu fatamorgana bukanlah suatu hal yang nyata. Jika kalian pernah melihatnya, itu akan kelihatan seperti hal yang nyata. Itu tampak seperti ada air di sana. Ketika kalian berjalan mendekatinya, itu akan bergerak semakin jauh dari kalian. Itu merupakan suatu ilusi.

*Paramattha*, suatu hal yang hakiki, bukanlah seperti itu. *Paramattha* bersifat nyata dan itu benar-benar ada. Itulah sebabnya ia disebut hal yang hakiki.

Makna lain dari *paramattha* adalah bahwa ia bisa dilihat oleh seseorang. Itu bisa direalisasi oleh seseorang. Kita dapat mengatakan bahwa ia dapat dilihat oleh seseorang, ia bisa dialami oleh seseorang. Realitas hakiki itu dapat dilihat oleh diri kita sendiri, oleh kita. Mereka dapat dialami oleh kita.

Realitas hakiki tidak seperti hal-hal yang diketahui melalui kabar angin yang mungkin saja bisa benar maupun tidak benar. Ketika kita mendengar sesuatu tentang seseorang dari orang lain, itu mungkin saja benar maupun tidak benar karena itu adalah kabar angin. Kita tidak dapat memastikan bahwa itu benar-benar nyata. Itu mungkin saja salah. Kita belum melihatnya sendiri. Ketika kita telah melihatnya sendiri, maka kita tahu bahwa itu nyata. Kemudian kita tahu bahwa itu benar. Hal-hal yang kita ketahui dari kabar angin, hal-hal yang kita ketahui dari laporan orang lain mungkin saja benar maupun tidak benar. Hal-hal seperti itu bukanlah *paramattha*. Agar bisa disebut *paramattha* mereka harus dialami oleh kita sendiri.

Marilah kita ambil contoh kesadaran. Khususnya ketika kalian mempraktikkan meditasi, kalian mengetahui ada

kesadaran. Kalian tahu bahwa batin kalian mengembara ke sini dan ke sana. Kalian bisa mengalaminya atau kalian bisa melihatnya sendiri. Itu bukan melalui pembacaan buku atau menghadiri ceramah, atau dengan spekulasi, namun melalui pengalaman bahwa kalian melihatnya. Beberapa hal, yang dialami oleh diri kita sendiri, disebut kebenaran hakiki.

Misalnya, perasaan—itu juga nyata. Kalian duduk untuk bermeditasi dan setelah beberapa waktu kalian merasa kesakitan di sana. Kadang-kadang itu menjadi begitu luar biasa sehingga kalian harus menyerah. Itu sangatlah nyata. Kalian dapat mengalaminya. Kalian tahu bahwa perasaan itu ada. Kalian tahu bahwa ada perasaan yang menyakitkan. Atau jika kalian merasa bahagia, kalian tahu bahwa ada perasaan yang menyenangkan. Kalian mengetahuinya sendiri karena kalian telah mengalaminya sendiri. Kalian tidak perlu menemui orang lain untuk membuktikan hal ini. Apa yang langsung kalian alami sendiri itu disebut realitas hakiki. Realitas hakiki dapat dibuktikan dengan pengalaman seseorang itu sendiri.

Definisi ini menunjukkan bahwa sebelum kita melihatnya sendiri, mereka bukanlah realitas hakiki bagi kita. Kita bisa mengambil contoh, misalnya *Nibbāna*. *Nibbāna* merupakan yang tertinggi dari realitas hakiki. Sebelum kita melihat *Nibbāna* itu sendiri, sebelum kita merealisasi *Nibbāna* itu sendiri, itu masih belum menjadi realitas hakiki bagi kita. Saya bisa mengatakan, “Semoga saya mencapai *Nibbāna*” atau “Semoga kalian mencapai *Nibbāna*” atau “saya melakukan perbuatan baik ini sehingga saya bisa mencapai *Nibbāna*.” Kita selalu mengatakan hal itu. Ketika kita mengatakan, “*Nibbāna*”, *Nibbāna* yang sedang kita bicarakan

dalam batin kita bukanlah *Nibbāna* yang sebenarnya. Itu hanyalah konsep-nama, *Nibbāna*. Namun ketika kita melihatnya sendiri, ketika kita mengalami pencerahan itu sendiri, maka kita akan mengetahui *Nibbāna* melalui pengalaman langsung. Hanya pada saat itulah *Nibbāna* menjadi realitas hakiki bagi kita. Sebelum kita sampai pada tahap itu, meskipun *Nibbāna* merupakan suatu realitas hakiki, itu masih bukan merupakan suatu realitas hakiki bagi kita.

Agar sesuatu bisa menjadi realitas hakiki itu harus bersifat nyata seperti yang dinyatakan tentangnya. Itu tidak boleh berbeda dari apa yang dinyatakan tentangnya. Jika dikatakan ada kesadaran, maka ada kesadaran. Itu juga harus dialami oleh seseorang itu sendiri. Itu harus dilihat oleh seseorang itu sendiri melalui pengalaman langsung.

Ada kiasan atau contoh untuk menjelaskan realitas hakiki dan realitas konvensional. Yang paling nyata adalah sebuah rumah. Apa yang kita sebut sebuah rumah bukanlah realitas hakiki. Realitas hakiki adalah bagian-bagiannya. Tanpa bagian-bagian ini tidak akan ada rumah itu. Jika kalian menyingkirkan bagian-bagian ini satu per satu, maka kalian tidak memiliki rumah.

Hal yang sama berlaku untuk manusia. Jika kalian memotong seseorang menjadi sepotong demi sepotong, kalian telah kehilangan orang itu. Hanya ada suatu tumpukan dari bagian-bagian tubuh yang berbeda. Itu hanyalah suatu kiasan. Apa yang nyata dalam manusia hanyalah bagian-bagian itu dan bukan keseluruhannya. Tanpa bagian-bagian itu maka tidak ada keseluruhan.

Contoh lain adalah lingkaran api. Hal ini sangatlah jelas. Apakah lingkaran api itu benar-benar ada? Jika kalian mengambil sebuah obor api dan menggerakannya secara melingkar, kalian mengatakan bahwa kalian melihat sebuah lingkaran api. Namun kalian tahu bahwa tidak ada lingkaran api. Ada api pada titik yang berbeda di keliling lingkaran itu. Batin kalian menggunakan semua titik ini dan membentuk sebuah lingkaran yang penuh. Sebenarnya tidak ada lingkaran api. Setiap orang mengetahuinya. Lingkaran api itu adalah *paññatti*. Itu tidak benar-benar eksis. Apa yang benar-benar eksis adalah cahaya api pada berbagai titik pada suatu waktu, masing-masing pada setiap momen. Kita begitu mahir dalam membentuk pikiran-pikiran ini, gambaran-gambaran ini menjadi suatu keseluruhan sehingga kita berpikir bahwa kita melihat sebuah lingkaran api. Namun sebenarnya kita tidak melihat suatu lingkaran api.

Itu dikarenakan batin kita bekerja dengan cepat sekali. Kita tidak menyadarinya ketika kita sedang berbicara seperti biasanya. Ketika kita memikirkan seorang anak yang belajar untuk membaca, kita bisa melihat bagaimana batinnya bekerja dengan sangat cepat. Ketika seorang anak belajar untuk membaca, dia harus mengeja, dia tidak bisa langsung membaca. Dia harus mengeja kata 'dua', misalnya. Kemudian ia tahu bahwa itu adalah kata 'dua', namun sekarang kalian mengetahuinya secara langsung. Kalian tidak perlu memikirkan tentang apa pun. Kalian berpikir bahwa kalian tidak perlu membentuknya. Itu seperti masalah satu detik bagi kalian. Kalian hanya membaca kata itu, kata 'dua' atau sebuah kata yang panjang seperti 'pemahaman' atau 'meditasi' atau apa pun itu. Agar bisa membaca kata yang panjang seperti 'pemahaman', kalian harus membaca semua hurufnya. Kemudian batin kalian akan membentuk atau

menyusun semua huruf ini menjadi satu keseluruhan. Bagi seorang anak mungkin itu membutuhkan waktu dua detik, namun bagi kalian itu bahkan tidak membutuhkan waktu sampai satu detik. Pemikiran ini selalu ada bersama kita, namun dengan hal-hal yang terbiasa bagi kita ini, kita menjadi tidak menyadari tentang pemikiran itu. Jika hal-hal ini tidak terbiasa bagi kita maka pemikiran demikian akan menjadi nyata.

Marilah kita lihat sebaris semut. Apakah ada barisan semut itu? Jika kalian menyingkirkan tiap-tiap semut itu maka kalian akan kehilangan barisan itu. Tidak ada barisan semut. Namun orang-orang mengatakan, "saya melihat sebaris semut." Batin kita membentuknya menjadi suatu barisan, namun sebenarnya tidak ada barisan semut. Sebuah barisan adalah suatu konsep. Sebuah barisan adalah suatu ilusi. Hanya tiap-tiap semut itu yang nyata.

Seutas tali tersusun dari serat-serat atau untaian halus. Jika kalian menyingkirkan untaian itu satu per satu, kalian tidak akan memiliki tali sama sekali. Apa yang benar-benar eksis hanyalah benang-benang kecil, hanya untaian-untaian kecil. Jika kalian menyatukannya kembali, maka kalian mengatakan bahwa tali itu ada. Apa yang kalian sebut dengan tali itu sebenarnya suatu ilusi. Apa yang eksis adalah benang-benang atau serat-serat kecil itu.

Kalian melihat pada sungai dan kalian berpikir air itu selalu ada di sana. Kalian tahu bahwa setiap detik ada air baru yang mengalir. Ada banyak kiasan untuk membuktikan kebenaran hakiki dan kebenaran konvensional. Ini hanyalah beberapa kiasan. Misalnya, sebuah mobil, kita mengatakan bahwa sebuah mobil adalah sebuah konvensi dan bagian-bagiannya adalah

kebenaran hakiki. Tentu saja bahkan bagian-bagian itu masih belum merupakan kebenaran hakiki. Jika kalian memecahnya menjadi partikel terkecil, maka partikel itu merupakan kebenaran tertinggi. Partikel terkecil dari materi adalah kebenaran hakiki.

Ada dua jenis kebenaran konvensional dan kebenaran hakiki. *Abhidhamma* kebanyakan berkaitan dengan kebenaran hakiki. Saya mengatakan 'kebanyakan' karena ada tujuh buku tentang *Abhidhamma* dan satu buku berkaitan dengan konsep-konsep yaitu *Puggalapaññatti*—buku ini tidak berkaitan dengan kebenaran hakiki. Buku itu adalah tentang jenis-jenis orang. Jadi bisa dikatakan *Abhidhamma* kebanyakan berkaitan dengan kebenaran hakiki.

## Empat Kebenaran Hakiki

### *Citta*

Ada empat jenis kebenaran hakiki yang diterima dalam *Abhidhamma*. Yang pertama adalah *citta*. *Citta* diterjemahkan sebagai kesadaran. Apakah itu *Citta*? *Citta* adalah kesadaran murni terhadap objek. Di sana kesadaran berarti hanya kesadaran murni, bukan 'kesadaran' (*awareness*) yang kita gunakan dalam meditasi. Dalam meditasi kita menggunakan kata 'kesadaran'. 'Kesadaran' dalam meditasi sebenarnya adalah perhatian. Dalam menjelaskan kata '*citta*', kesadaran berarti hanyalah kesadaran semata. Kesadaran adalah yang menyadari bahwa ada sesuatu di sana. Itu adalah sesuatu seperti itu. Kesadaran murni atau kesadaran semata tentang objek itu adalah apa yang disebut '*citta*' dalam

*Abhidhamma*. Kata 'kesadaran' bukanlah suatu kata yang cukup untuk kata bahasa Pāli '*citta*'. Tidak ada kata yang lebih baik untuk itu, jadi kita harus menerimanya sebagai terjemahan untuk kata '*citta*'. Kapan pun kita menggunakan kata 'kesadaran', mohon dipahami dalam pengertian *Abhidhamma* dan bukan dalam pengertian yang dikenal oleh orang-orang umum. Kesadaran adalah kesadaran murni atau kesadaran semata terhadap objek. Itu seperti air yang jernih.

*Citta* itu tidak pernah ada tanpa objek. Menurut *Abhidhamma*, kita tidak bisa menghalangi batin kita dari objek-objek meskipun kita sedang tertidur pulas. Kita masih memiliki arus kesadaran yang terus berlangsung ini. Selama ada kesadaran, maka ada objek dari kesadaran itu. Objek itu tidak jelas. Jadi kita tidak menyadari tentang objek itu. Sebenarnya ada suatu objek. Objek itu berfungsi sebagai sesuatu untuk dicengkeram oleh kesadaran itu. Bahkan ketika kita sedang tertidur pulas, bahkan ketika kita telah pingsan atau bahkan ketika kita sedang mengalami pembiusan, ada kesadaran yang sedang berlangsung. Kesadaran itu tidak pernah ada tanpa suatu objek. Itu selalu ada bersama kita. Baik kita tidur atau sadar, atau apa pun yang sedang kita lakukan, akan selalu ada kesadaran. Dalam kehidupan kita tidak ada satu momen pun ketika kita tanpa kesadaran. Secara konvensional kita mengatakan bahwa ia tidak sadar. Itu berarti ia telah kehilangan kesadaran. Dalam pengertian umum, hal itu memang benar. Menurut *Abhidhamma*, ia masih memiliki kesadaran. Masih ada kesadaran terhadap suatu objek. Dalam hal itu, itu merupakan kesadaran terhadap objek yang tidak jelas. *Citta* tidak pernah tanpa suatu objek. *Citta* selalu ada bersama kita.

Kita umat Buddhis menyetujui kelahiran kembali. *Citta* selalu terus berlangsung, namun bukan berarti ia kekal. Arus *citta* ini, kontinuitas *citta* ini terus berlangsung. *Citta* selalu ada bersama kita.

Ada sinonim untuk kata '*citta*'. Saya pikir kalian harus memahami kata-kata ini. Yang pertama adalah *viññāṇa*. Di dalam Dependensi Kemunculan, kata '*viññāṇa*' digunakan. *Saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ*. '*Viññāṇa*' berarti *Citta*. Kadang-kadang '*Mana*' digunakan. Kadang-kadang '*Ceta*' juga digunakan. Kalian akan menemukan kata '*Cetasika*'. Realitas hakiki selanjutnya adalah *Cetasika*. Di sana kalian menemukan *Ceta*. '*Ceta*' berarti batin. Kemudian kadang-kadang batin atau *citta* disebut *manasa*. Kadang-kadang itu bahkan disebut *hadaya*. '*Hadaya*' berarti jantung. Baik dalam bahasa Inggris maupun dalam bahasa Pāli dan mungkin dalam bahasa-bahasa lainnya juga, jantung dan batin itu berkaitan. Kata 'jantung' merupakan sinonim untuk *citta* atau kesadaran atau batin. Kita mengatakan, "ia memiliki jantung (hati) yang baik" atau sesuatu seperti itu. Itu tidak berarti hati fisik. Itu berarti ia memiliki kerangka batin yang baik. Kata-kata ini merupakan sinonim dari kata '*citta*'. Kadang-kadang khususnya ketika sesuatu ditulis dalam syair-syair, para penulis mungkin menggunakan kata-kata ini untuk menyesuaikan dengan irama dari syair itu. Kadang-kadang kalian hanya memerlukan dua suku kata. Di waktu lain kalian membutuhkan tiga suku kata. Ketika kalian memerlukan tiga suku kata, kalian akan menggunakan *viññāṇa*. Ketika kalian hanya membutuhkan dua suku kata, kalian mungkin menggunakan *citta* atau *mana*. Semua ini merupakan sinonim dari *citta*.

Ada 89 atau 121 jenis *citta* atau kesadaran yang diakui dalam *Abhidhamma* atau yang diajarkan dalam *Abhidhamma*.

Dalam bab pertama ini kita akan mempelajari berbagai jenis kesadaran yang berbeda-beda secara terperinci.

### ***Cetasika***

Realitas hakiki kedua adalah *cetasika*. Kalian menemukan kata '*ceta*' di sana. Itu bisa diterjemahkan sebagai faktor-faktor mental, hal-hal yang beriringan dengan mental, atau mungkin dengan beberapa nama lainnya juga. Definisinya adalah hal-hal ini yang bergantung pada *citta* atau hal-hal itu yang bergantung pada *citta*. Itu berarti hal-hal yang muncul bersamaan dengan *Citta* yang bergantung padanya. Itulah sebabnya mereka disebut *cetasika*. *Ceta* identik dengan *citta*. Hal-hal yang bergantung pada *ceta* untuk kemunculan mereka disebut *cetasika*. *Cetasika* adalah hal-hal yang muncul bersamaan atau pada waktu yang bersamaan dengan *citta*. Hanya ketika *citta* muncul maka mereka akan muncul. Jika tidak ada *citta* yang muncul, maka mereka tidak akan muncul. *Citta* dan *cetasika* muncul pada momen yang sama, pada saat bersamaan, namun jika tidak ada *citta*, maka tidak akan ada *cetasika*.

*Citta* merupakan kesadaran semata terhadap objek, yang seperti suatu hubungan antara diri kalian sendiri dan objek itu. Tanpa hubungan itu bagaimana seseorang bisa merasakan objek itu? Bagaimana bisa ada perasaan terhadap objek itu? Bagaimana bisa ada pemahaman terhadap objek itu? Bagaimana bisa ada ingatan terhadap objek itu? Bagaimana bisa ada pelekatan terhadap objek itu? Agar keadaan-keadaan batin ini muncul maka diperlukan *citta*. *Citta* adalah sesuatu seperti hubungan

antara kalian dan objek itu. *Cetasika* adalah hal-hal yang bergantung pada *citta* untuk kemunculan mereka. Mereka muncul bersamaan dengan *citta*.

Ada empat karakteristik dari *Cetasika*. Sebenarnya kalian akan mempelajari keempat karakteristik ini dalam bab kedua. Hanya agar kalian mengetahui tentang apakah itu *cetasika* maka saya memasukkannya di sini.

1. Mereka harus muncul bersama dengan *citta* pada momen yang sama, pada saat bersamaan.

2. Mereka harus hilang atau lenyap dengan *citta*. Jadi mereka muncul dan lenyap bersamaan dengan *citta*.

3. Mereka harus memiliki objek yang sama seperti *citta*. Jika *citta* menganggap objek yang terlihat sebagai objek, maka *cetasika* juga harus menganggap objek yang terlihat sebagai objek. Tidak ada halnya bahwa *citta* mengambil suatu objek dan *cetasika* mengambil objek lainnya. Itu tidaklah mungkin terjadi. Mereka harus memiliki objek yang sama. Mereka harus menggunakan objek yang sama seperti yang diambil oleh *citta*

4. Mereka harus memiliki landasan yang sama. Landasan yang sama berarti—misalnya, kesadaran-mata bergantung pada mata. Jika kalian tidak memiliki mata, maka kalian tidak bisa melihat. Tidak akan ada kesadaran-mata. Kesadaran-mata dikatakan bergantung pada mata. Kesadaran-telinga bergantung pada telinga. Kesadaran-hidung bergantung pada hidung. Kesadaran-lidah bergantung pada lidah. Kesadaran sentuhan bergantung pada tubuh. Kesadaran kognisi bergantung pada batin. Mereka harus memiliki landasan yang sama. Jika *citta* bergantung pada mata, maka *cetasika* juga harus bergantung pada

mata. Inilah keempat karakteristiknya. Jika ada fenomena yang memenuhi keempat karakteristik ini, maka fenomena itu disebut *cetasika*.

Ada beberapa sifat materi yang muncul bersama dengan *citta* dan lenyap bersama dengan *citta*. Namun mereka tidak mengambil suatu objek. Mereka tidak memiliki landasan yang sama. Jadi mereka tidak disebut *cetasika*. Kalian akan memahaminya nanti.

Ini merupakan keempat karakteristik dari *cetasika*. Agar bisa mengetahui sesuatu itu merupakan suatu *cetasika*, kita bisa memeriksanya dengan keempat karakteristik ini. Jika mereka memiliki keempat karakteristik ini, maka kita bisa mengatakan bahwa mereka adalah *cetasika*. Mereka harus muncul secara bersamaan dengan *citta*. Mereka harus lenyap secara bersamaan dengan *citta*. Mereka harus memiliki objek yang sama dengan *citta*. Mereka harus memiliki landasan yang sama atau bergantung pada landasan yang sama dengan *citta*.

Ada berapa *cetasika* yang ada di sana? Ada 52 *cetasika*. Lima puluh dua *cetasika* dikenal di dalam *Abhidhamma*. Kita akan mempelajari tentang *Cetasika* di bab kedua dari buku pedoman ini (lihat juga CMA, II, §1, hal.76).

### ***Rūpa***

Realitas ketiga adalah *rūpa*. Kata dalam bahasa Pāli adalah *rūpa*. Terjemahan bahasa Indonesianya adalah materi. Apakah itu *rūpa*? *Rūpa* adalah hal yang berubah ketika berhubungan dengan kondisi yang berlawanan seperti dingin, panas, dan lain-lain,

khususnya *rūpa* dalam tubuh kalian. Ketika kalian berdiri di bawah sinar matahari dan itu panas, maka ada satu kontinuitas dari materi. Kemudian kalian pergi ke tempat yang teduh dan di sana ada kontinuitas lain dari materi. Jika kalian mandi, di sana ada jenis lainnya dan seterusnya. Hal yang berubah dengan dingin, panas, rasa lapar, rasa haus, gigitan serangga disebut sebagai *rūpa* atau materi. Perubahan di sini berarti perubahan yang nyata atau dapat dilihat. Batin berubah dengan lebih cepat daripada materi, namun batin tidak disebut *rūpa*. Perubahan batin itu tidak begitu jelas, itu tidak begitu nyata, seperti perubahan *rūpa*. Hanya ketika perubahan itu jelas, mudah terlihat, mudah diamati yang dimaksud dengan perubahan di sini. Hal yang berubah dengan kondisi-kondisi yang berlawanan ini disebut sebagai *rūpa*, materi.

*Rūpa* ada di makhluk hidup maupun hal-hal di luarnya. Ada *rūpa* di tubuh kita. Ada *Rūpa* di rumah, di pohon, dan sebagainya. *Rūpa* itu bersifat internal maupun eksternal. *Rūpa* itu ada di makhluk hidup dan hal-hal di luarnya. *Citta* dan *cetasika* hanya muncul di makhluk hidup.

*Rūpa* tidak memiliki kemampuan untuk menyadari. Ia tidak tahu. Kalian bisa memukul meja dan ia tidak akan mengatakan, "Oh, ini menyakitkan." atau sesuatu seperti itu. *Rūpa* tidak memiliki kemampuan untuk menyadari. Ia tidak tahu. Ia tidak mengambil objek karena ia sendiri merupakan objek.

Ada 28 jenis materi atau sifat materi yang dikenal di dalam *Abhidhamma*. Di *Abhidhamma* ada 28 materi yang diajarkan. Meskipun ada berbagai jenis materi yang berbeda di tubuh kita, jika kita memecahkan mereka menjadi realitas hakiki, kita akan mendapatkan 28 jenis materi.

Kita akan mempelajari materi di bab keenam (lihat juga CMA, VI, §1, hal.234). Materi bisa dibandingkan dengan unsur-unsur dalam kimia. Apakah ada yang terbiasa dengan tabel periodik di pelajaran kimia? Di sini ada 28 sifat materi. Mereka ditempatkan bersama dengan cara-cara yang berbeda seperti unsur-unsur kimia. Mereka dapat dibandingkan dengan unsur-unsur kimia, namun tidak persis sama dengan unsur-unsur kimia.

### ***Nibbāna***

Realitas hakiki yang keempat adalah *Nibbāna*. Ini merupakan tujuan tertinggi dari para umat Buddha. Apakah itu '*Summum Bonum*'? Apakah itu adalah yang terbaik, yang tertinggi?

Murid: Yang terhebat.

Sayādaw: '*Bonum*' berasal dari Bonafide?

*Nibbāna* dijelaskan sebagai pemadaman dari nafsu kehausan/keinginan, niat jahat dan delusi. Sebenarnya itu merupakan pemadaman dari semua kotoran batin. Itu seperti kesehatan atau kedamaian. Banyak orang tidak menyukai kata-kata negatif untuk menjelaskan *Nibbāna*. Namun saya pikir kita tidak bisa menghindari penggunaan istilah-istilah negatif. Kita tidak bermaksud bahwa *Nibbāna* adalah suatu keadaan negatif hanya karena kita menggunakan istilah-istilah negatif untuk menjelaskannya. Marilah kita ambil kesehatan sebagai contoh.

Apakah itu kesehatan? Tanpa penyakit. Terbebas dari penyakit atau tidak memiliki penyakit disebut kesehatan. Jadi kesehatan adalah suatu keadaan yang positif, namun dijelaskan sebagai tanpa penyakit, tanpa rasa sakit. Kedamaian juga seperti itu. *Nibbāna* adalah pemadaman dari nafsu kehausan, niat jahat dan delusi. Sebenarnya itu berarti *Nibbāna* adalah pemadaman dari semua kotoran batin.

*Nibbāna* juga dijelaskan sebagai pembebasan atau kebebasan dari penderitaan. Kita bisa mengatakan bahwa itu adalah pemadaman dari semua penderitaan.

*Nibbāna* itu tidak terkondisi. Mohon perhatikan hal ini. Sekitar dua tahun yang lalu seseorang memberikan saya sebuah artikel tentang *Paṭicca-samuppāda*. Dalam artikel itu si pengarang berkata, "*Nibbāna* itu terkondisi". Saya merasa sangat terkejut. Ia berkata, "*Nibbāna* itu tidak berkomponen, namun ia terkondisi". Itu tidaklah benar. Ia tidak memahami kata dalam bahasa Pāli '*Saṅkhata*' dengan benar. *Nibbāna* dijelaskan sebagai *Asaṅkhata*. 'A' berarti tidak, jadi tidak *Saṅkhata*. *Saṅkhata* diterjemahkan sebagai berkomponen oleh banyak pengarang. Ia menganggap itu sebagai penerjemahan yang benar. Jadi ia menerima bahwa *Nibbāna* itu tidak berkomponen. *Nibbāna* bukanlah suatu komponen dari apa pun, namun ia mengatakan bahwa *Nibbāna* itu bukan tidak terkondisi. Ketika Buddha menjelaskan tentang *Nibbāna*, Beliau menggunakan kata 'tidak dibuat'. 'Tidak dibuat dan tidak terkondisi itu sama. Bersamaan dengan kata '*Asaṅkhata*' kata lain yang digunakan adalah '*Akata*'. '*Akata*' berarti tidak dibuat. *Nibbāna* sudah pasti tidak terkondisi. Tidak ada kondisi untuk *Nibbāna*. Kita tidak dapat mengatakan bahwa *Nibbāna* itu ada, karena jika kita mengatakan bahwa

*Nibbāna* itu ada, maka kita juga mengatakan bahwa *Nibbāna* itu memiliki awal dan pasti *Nibbāna* itu memiliki akhir. Dikatakan bahwa *Nibbāna* itu tidak memiliki awal maupun akhir. *Nibbāna* itu tidak terkondisi dan *Nibbāna* itu tidak tersusun dari bagian-bagian komponen apapun.

*Nibbāna* tidak bisa dijelaskan secara memadai dengan istilah sehari-hari. Apakah kalian tahu kiasan tentang ikan dan kura-kura? Seekor kura-kura hidup di darat. Ia berjalan-jalan di daratan. Kemudian ia masuk ke dalam air dan berbicara dengan ikan. Ikan itu bertanya kepadanya tentang apa yang telah ia lakukan? Kura-kura itu menjawab, “saya berjalan di daratan dan melihat pepohonan,” atau sesuatu seperti itu. Ikan itu tidak akan pernah memahami hal itu karena ia tidak pernah berada di daratan. Kita tidak pernah melihat *Nibbāna* dan jadi kita tidak bisa benar-benar memahaminya. *Nibbāna* juga tidak bisa dijelaskan secara memadai dalam istilah sehari-hari. *Nibbāna* sepenuhnya berada di luar dunia ini. Kita selalu berpikir dalam kaitannya dengan dunia ini, dalam kaitannya dengan keberadaan. Banyak orang berpikir bahwa *Nibbāna* adalah suatu tempat atau suatu alam yang dapat dikunjungi atau dicapai. Jika kita mengatakan *Nibbāna* adalah pemadaman dari semua penderitaan dan itu berarti pemadaman dari kelima agregat, kalian mungkin tidak ingin mencapai *Nibbāna*. Kalian mungkin tidak ingin merealisasi *Nibbāna* karena kita semua berpikir dalam kaitannya dengan keberadaan. Jika kita akan keluar dari keberadaan dan tidak menjadi apa pun lagi, apakah kalian bisa menerimanya? Jadi *Nibbāna* tidak bisa dijelaskan dalam istilah sehari-hari. *Nibbāna* dijelaskan dalam bagian terakhir dari bab keenam dalam buku

pedoman ini (lihat juga CMA, VI, §30, hal.258). Jika kalian merasa tidak sabar, kalian bisa membaca bagian itu.

### **Empat Kebenaran Mulia yang Termasuk dalam Kebenaran Hakiki**

Empat Kebenaran Mulia—kita telah berbicara tentang kebenaran, namun hingga sekarang kita telah meniadakan Empat Kebenaran Mulia. Kalian mungkin ingin tahu bagaimana Empat Kebenaran Mulia berkaitan dengan empat kebenaran hakiki. Penderitaan sebagai Kebenaran Mulia berarti *citta*, *cetasika* dan *rūpa*. Kesadaran adiduniawi berada di luar dari Empat Kebenaran Mulia, sesungguhnya menurut *Abhidhamma*, Kesadaran adiduniawi tidak termasuk dalam salah satu dari Empat Kebenaran Mulia. Asal Mula Penderitaan sebagai Kebenaran Mulia, apakah itu? Itu adalah nafsu kehausan. Nafsu kehausan merupakan salah satu dari 52 faktor mental atau *cetasika*. Kebenaran Mulia yang kedua adalah *cetasika* yang merupakan nafsu kehausan atau pelekatan. Kebenaran Mulia yang ketiga adalah Akhir dari Penderitaan yang merupakan *Nibbāna*. Kebenaran Mulia yang ketiga adalah kebenaran hakiki yang keempat. Kebenaran Mulia yang keempat, Jalan yang Menuju ke Akhir dari Penderitaan atau berarti Jalan Mulia Berunsur Delapan — termasuk di manakah itu? Jalan Mulia Berunsur Delapan hanyalah suatu kombinasi dari delapan *cetasika*, delapan faktor mental. Kebenaran Mulia yang keempat termasuk kebenaran hakiki yang kedua. Empat Kebenaran Mulia termasuk dalam empat kebenaran hakiki. Itu bukanlah satu

lawan satu. Kebenaran Mulia yang pertama termasuk di dalam kebenaran hakiki pertama, kedua dan ketiga karena itu terdiri dari *citta*, *cetasika* dan *rūpa*. Kebenaran Mulia yang kedua termasuk di dalam kebenaran hakiki yang kedua. Kebenaran Mulia yang ketiga termasuk di dalam kebenaran hakiki yang keempat dan Kebenaran Mulia yang keempat termasuk di dalam kebenaran hakiki yang kedua, *cetasika*. Jadi Empat Kebenaran Mulia termasuk di dalam empat kebenaran hakiki.

Ketika Buddha mengajar, Beliau mengajar dalam berbagai cara yang berbeda karena tujuan Beliau adalah agar para pendengarnya bisa memahami dan merealisasi kebenaran. Oleh karena itu, Beliau mengajar dengan berbagai metode yang berbeda untuk orang-orang yang berbeda. Itulah sebabnya kita menemukan begitu banyak ajaran, namun sebenarnya mereka bertemu di suatu titik dan sebenarnya sama. Buddha mungkin menggunakan kata 'agregat' untuk satu kelompok. Kepada kelompok lain Beliau mungkin menggunakan kata 'unsur-unsur' atau 'landasan indriawi'. Sebenarnya mereka memiliki makna yang sama. Beliau mengajarkan Empat Kebenaran Mulia dalam khotbah pertama-Nya—Penderitaan sebagai Kebenaran Mulia, Asal Mula Penderitaan, Akhir dari Penderitaan, Jalan Menuju ke Akhir dari Penderitaan—namun di dalam *Abhidhamma* Beliau mengajarkan empat kebenaran hakiki. Sebenarnya mereka itu sama saja.

Jika kalian memiliki pertanyaan, kita masih punya waktu.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

Murid: Sungguh sulit untuk memahami bahwa *Nibbāna* itu merupakan *anatta*.

Sayādaw: '*Anatta*' berarti bukan *atta*. '*Atta*' berarti suatu jiwa atau entitas yang kekal. Itu diterjemahkan sebagai diri atau roh atau apa pun. *Nibbāna* bukanlah jiwa. Itulah sebabnya *Nibbāna* disebut *anatta*. *Nibbāna* tidak memiliki penyebab. *Nibbāna* tidak bergantung pada kondisi apa pun. Itulah sebabnya *Nibbāna* disebut tidak terkondisi. *Nibbāna* tidak dihasilkan dari penyebab apa pun. Karena *Nibbāna* bukan *Atta*, maka *Nibbāna* disebut *anatta*.

Murid: [Tidakterdengar].

Sayādaw: Kita tidak dapat mengatakan *Nibbāna* ada di sini atau *Nibbāna* ada di sana. Tidak ada tempat untuk *Nibbāna*. Itu adalah sesuatu seperti kesehatan. Kita bisa menikmati kesehatan, namun ketika kita ingin menjelaskannya, maka muncullah kesulitan. Kesehatan adalah tanpa penyakit. *Nibbāna* adalah tanpa kotoran batin. Pada suatu waktu seorang *bhikkhu* bertanya kepada Y.A. Sāriputta: "Apakah *Nibbāna* memiliki perasaan?" Kemudian Y.A. Sāriputta berkata, "Tidak." Jadi sebenarnya kita tidak dapat menikmati *Nibbāna*. Kita dapat mengatakan bahwa kita mengalaminya, namun kita tidak dapat mengatakan bahwa kita menikmatinya. Kita tidak menikmati maupun

menderita. *Nibbāna* hanyalah suatu keadaan yang damai.

Murid: Beberapa orang mengatakan *Nibbāna* adalah suatu keadaan nihilisme karena kamu tidak merasakan apa pun sama sekali. Apakah bedanya? Bukankah itu hal yang sama?

Sayādaw: Saya tidak tahu apa itu *nihilisme*.

Murid: *Nihilisme* adalah suatu istilah filosofis yang mereduksi segala sesuatu menjadi tidak ada apa-apa, tidak ada perasaan, menjadi keadaan nol.

Sayādaw: Dikatakan bahwa ketika Buddha atau seorang *arahanta* meninggal maka tidak ada kelahiran kembali baginya. Itu berarti tidak ada lagi keberadaan untuknya, tidak ada lagi kehidupan untuknya. Beliau hanya lenyap. Saya tidak tahu apakah kalian menyebutnya nihilisme atau bukan. Baik seseorang menyebutnya nihilisme atau bukan, *Nibbāna* adalah *Nibbāna*. Kalian boleh menyukainya atau tidak. Itu adalah masalah Anda. *Nibbāna* adalah *Nibbāna*. Itulah sebabnya saya memberitahukan kepada kalian bahwa kalian mungkin tidak akan menyukainya jika kalian benar-benar mengetahui apakah *Nibbāna* itu.

Murid: Apakah *citta* ada dalam *Nibbāna*?

Sayādaw: Tidak. *Nibbāna* adalah satu realitas tertinggi. Jika ada *citta* dalam *Nibbāna*, maka *Nibbāna*

tidak akan menjadi kekal. *Nibbāna* akan menjadi tidak kekal. Jadi tidak ada *citta*, *cetasika* atau *rūpa* dalam *Nibbāna*. *Nibbāna* merupakan satu realitas yang nyata.

**Murid:** Seandainya kalian memiliki tiga ember air, satu dengan suhu dingin, satu dengan suhu sedang dan satu dengan suhu hangat. Kemudian kalian memasukkan satu tangan ke dalam air yang dingin dan satu tangan ke dalam air yang hangat. Selanjutnya kalian masukkan kedua tangan ke dalam air dengan suhu sedang. Salah satu tangan akan merasa itu dingin dan satu tangan lagi akan merasa itu panas. Itu mungkin merupakan suatu ilusi. Dalam hal itu sulit dikatakan apa yang nyata dan apa yang tidak.

**Sayādaw:** Ketika kalian merasakan panas atau dingin, apa yang merupakan realitas hakiki adalah perasaan di sana, bukan tangan kalian. Perasaan adalah perasaan. Perasaan memiliki karakteristik merasakan objek. Objek itu mungkin panas atau dingin, namun kalian merasakannya; kalian mengalaminya. Pengalaman itulah yang kita sebut perasaan. Perasaan tidak berubah. Perasaan adalah perasaan. Karakteristik dari perasaan tidak dapat diubah. Itu merupakan suatu cara menjelaskan kebenaran hakiki. Kebenaran hakiki itu bersifat tidak kekal. Setiap saat mereka muncul dan lenyap, muncul dan lenyap.

Bahkan meskipun mereka selalu muncul dan lenyap, sifat intrinsik mereka tidak berubah. Misalnya, kesadaran merupakan kesadaran terhadap objek. Itu selalu merupakan kesadaran terhadap objek. Itu tidak berubah dari hal itu menjadi hal lainnya. Itulah apa yang kita sebut kebenaran hakiki.

Murid: Anda mengatakan bahwa *cetasika* harus memiliki objek yang sama seperti *citta*. Saya hanya ingin memastikan bahwa objek mental termasuk dalam hal itu.

Sayādaw: Objek mental—ya jenis objek apa pun.

Murid: *Cetasika* memerlukan *citta* untuk muncul. Sebaliknya—dapatkah *citta* muncul tanpa *cetasika*?

Sayādaw: Tidak. *Citta* dan *cetasika* muncul bersama. Mereka selalu muncul bersama pada momen yang sama. Hanya ketika ada *citta* maka mereka bisa muncul bersama. Hanya ketika ada sejenis hubungan dengan objek maka ada pengalaman tentang objek itu, perasaan terhadap objek itu, pelekatan terhadap objek itu dan sebagainya. Itulah sebabnya mereka bergantung pada *citta*, namun mereka muncul pada waktu yang bersamaan. Itu seperti ini (*Sayādaw* bertepuk tangan). Suaranya bergantung pada pertemuan kedua tangan itu. Pertemuan kedua tangan itu dan suara itu muncul pada waktu yang sama.

Suara bergantung pada pertemuan kedua tangan itu. Kita mengatakan bahwa di sana ada suara karena pertemuan telapak tangan itu. Suara tidak muncul kemudian namun pada momen kemunculan bersama mereka. Demikian pula ketika kesadaran muncul, *cetasika* muncul bersamaan dengan *citta*.

Murid: Apakah selalu memerlukan *cetasika* untuk bersama dengan *citta*?

Sayādaw: Kita tidak mengatakan bahwa *citta* memerlukan *cetasika* untuk muncul, namun mereka selalu muncul bersama. Karena kemunculan *cetasika* bergantung pada *citta*, kita mengatakan bahwa *cetasika* bergantung pada *citta*, meskipun mereka bergantung pada *citta*, mereka muncul bersama dengan *citta*, seperti suara itu. Ada suatu penjelasan bahwa *cetasika* tidak bisa muncul tanpa *citta*. Hal yang sama berlaku untuk *citta*. *Citta* muncul dengan *cetasika*. *Citta* tidak muncul sendiri. Kapan pun *citta* muncul, *cetasika* juga muncul. Itu seperti kalian sedang melakukan sesuatu bersama. Yang satu adalah pemimpin. Yang lainnya adalah para pengikut. Kalian berjalan bersama, namun kalian bergantung pada pemimpin itu.

Murid: Tidak akan ada pemimpin tanpa seseorang yang mengikutinya.

- Murid: Dikatakan bahwa *paññatti* itu bersifat abadi (bebas waktu). Bukankah itu juga tidak terkondisi?
- Sayādaw: *Paññatti* tidak terkondisi. Kalian tahu bahwa *Paññatti* itu bukanlah apa-apa sebenarnya. Itu hanyalah ciptaan batin kita. Itulah sebabnya kita tidak dapat mengatakan bahwa itu muncul atau itu lenyap. Kalian tahu Buddha merupakan seorang *Bodhisatta* selama jutaan kehidupan. Ketika Beliau pertama kali membuat janji seorang *Bodhisatta* atau ketika Beliau membuat pernyataan bahwa Beliau akan menjadi seorang Buddha, namanya adalah Sumedha. Nama itu diingat oleh orang-orang untuk beberapa waktu. Kemudian nama itu lenyap. Mungkin selama banyak siklus dunia nama itu dilupakan. Kemudian Beliau menjadi seorang Buddha. Beliau menjadi Buddha Gotama dan menceritakan kisah tentang menjadi seorang *Bodhisatta* ini. Kemudian nama Sumedha muncul kembali. Konsep-nama dikatakan bersifat bebas waktu di dalam *Abhidhamma*.

[Akhir dari Kata Pendahuluan]



## Bab Satu

### **Citta (Kesadaran)**

#### **Definisi dari *Citta***

**C***itta*, seperti yang kalian ketahui, merupakan salah satu dari empat realitas hakiki. Saya telah memberitahukan kepada kalian bahwa *citta* merupakan kesadaran tentang objek. Dalam *Abhidhamma* setiap istilah didefinisikan dengan memadai. *Citta* didefinisikan sebagai kesadaran tentang objek. Ketika mendefinisikan istilah-istilah tentang *Abhidhamma*, *Kitab Komentari* kuno menggunakan tiga cara dalam mendefinisikan. Hal itu dijelaskan dalam CMA pada halaman 27. Mereka mendefinisikan istilah-istilah *Abhidhamma* sebagai agen, sebagai instrumen dan sebagai aktivitas semata atau hanya aktivitas. Marilah mengambil contoh tentang *citta*. Ketika mereka mendefinisikan *citta*, mereka mendefinisikan dalam tiga cara. Cara pertama dalam mendefinisikan *citta* dalam *Kitab Komentari* kuno adalah: *citta* adalah sesuatu yang tahu tentang objek. Itu berarti *citta* adalah sesuatu yang melakukan beberapa hal lainnya. *Citta* adalah sesuatu yang menyadari objek

itu. Itu adalah definisi 'dengan cara sebagai suatu agen'. Itu berarti *citta* adalah sesuatu yang melakukan. Yang kedua adalah 'dengan cara sebagai instrumen'. Itu berarti *citta* merupakan sesuatu yang dengan bantuannya, hal-hal lainnya yang beriringan mengetahui objek itu. *Citta* merupakan suatu instrumen. *Citta* itu sangat diperlukan untuk hal-hal yang beriringan ini untuk mengetahui tentang objek atau untuk menyadari tentang objek itu. Itulah dengan cara sebagai instrumen. Yang ketiga adalah hanya 'dengan cara aktivitas semata', hanya terjadi begitu saja. Itu berarti *citta* adalah suatu pengetahuan tentang objek itu. Mereka menggunakan suatu kata abstrak ketika mereka mendefinisikan dengan cara ini. Setiap istilah dalam *Abhidhamma* didefinisikan atau dijelaskan dalam ketiga cara ini — sebagai suatu agen, sebagai instrumen atau hanya aktivitas semata, hanya terjadi begitu saja. Di antara ketiga ini, yang terakhir, definisi sebagai aktivitas semata, merupakan definisi yang paling memadai dari istilah-istilah ini.

Mengapa mereka menggunakan dua cara lainnya? Para umat Buddha selalu prihatin dengan penolakan jiwa. Ada orang-orang, yang berpikir bahwa *citta* adalah sesuatu yang mengetahui tentang objek. Ada sesuatu yang seperti jiwa yang kekal, suatu jiwa yang mengetahui tentang objek. Untuk membantah hal itu, untuk menyangkal hal itu, mereka memberikan jenis definisi pertama. Itu bukanlah *Atman*, itu bukanlah jiwa yang mengetahui objek. *Citta* itulah yang mengetahui objek. Penolakan terhadap *Atman* sangat penting bagi para umat Buddha. Kadang-kadang orang-orang berpikir bahwa ketika kita mengetahui sesuatu, kita mengetahuinya

dengan bantuan *Atman*. *Atman* membantu kita untuk mengetahui sesuatu, untuk mengetahui objek. Untuk membantah keyakinan itu mereka memberikan jenis definisi kedua. Tidak, itu bukanlah *Atman* yang membuat hal-hal lain yang beriringan mengetahui objek itu. *Citta* itulah yang membuat hal-hal lain yang beriringan mengetahui objek. *Citta* merupakan instrumental dalam hal-hal yang beriringan ini dalam mengetahui objek. Jika mereka ingin mendefinisikan dengan memadai tanpa merujuk kepada pendapat-pendapat lain ini, mereka hanya akan mengatakan *citta* adalah pengetahuan tentang objek. Akan selalu ada ketiga jenis definisi ini. Yang mana pun boleh. *Citta* merupakan sesuatu yang mengetahui objek itu; *citta* merupakan sesuatu yang dengan bantuannya hal-hal yang beriringan mengetahui objek itu; atau *citta* hanyalah pengetahuan tentang objek itu.

### **Mengetahui**

Apa yang diketahui di sini? Mengetahui di sini hanyalah kesadaran itu—bukan mengetahui sesuatu yang benar, sesuatu yang baik, sesuatu yang buruk, bukan jenis mengetahui seperti itu. Di sini mengetahui berarti hanya kesadaran, kesadaran semata, bahkan bukan perhatian semata yang kita gunakan dalam bimbingan untuk meditasi. Ini hanyalah kesadaran semata tentang objek. Itulah yang disebut dengan *citta*.

Karena itu didefinisikan sebagai kesadaran tentang objek, *citta* tidak akan pernah bisa muncul tanpa suatu objek. Kapan pun ada *citta*, di sana pasti ada objeknya. Kadang-kadang itu bisa

berupa objek yang jelas. Kadang-kadang itu bisa berupa objek yang tidak jelas. Harus selalu ada objek bagi *citta* untuk muncul. *Citta* bergantung pada objek untuk muncul.

### **Klasifikasi dari *Citta***

*Citta* ini dianalisis di dalam *Abhidhamma* dalam berbagai cara yang berbeda. Di dalam *Dhammasaṅgaṇī*, *citta* dikelompokkan menurut sifatnya. (Kita menyebutnya jenis.) itu berarti *citta* dikelompokkan menurut apakah itu termasuk kesadaran yang baik, kesadaran yang tidak baik dan kesadaran yang bukan baik maupun bukan tidak baik. Itu merupakan susunan yang diberikan dalam buku *Abhidhamma* yang pertama.

Di sini dalam buku pedoman ini, susunannya itu berbeda. Di sini susunannya adalah mengacu kepada bumi-bumi kehidupan. Untuk memahami pembagian itu, kalian harus terlebih dahulu memahami alam-alam kehidupan. Hal ini dibahas dalam bab kelima dari buku pedoman ini (lihat juga CMA, V, Tabel 5.1, hal.186). Secara singkat ada 31 bumi kehidupan. Sebelas termasuk dalam alam atau bumi lingkup indriawi. Enam belas termasuk dalam bumi lingkup materi-halus. Materi di sini berarti materi-halus. Empat termasuk dalam bumi lingkup nonmateri. Semuanya ada 31. Bumi Manusia dan alam dewa yang lebih rendah termasuk dalam sebelas bumi lingkup indriawi.

Kesadaran yang sering muncul di alam-alam ini disebut kesadaran dari bumi lingkup indriawi. Dalam bahasa Pāḷi itu adalah *kāmāvacara*. Itu tidak berarti bahwa jenis-jenis kesadaran ini tidak muncul di alam-alam lain. Mereka juga muncul di alam-

alam lain, namun tempat kemunculan utama mereka adalah di alam atau bumi lingkup indriawi. Mereka disebut *citta* yang berkaitan dengan bumi lingkup indriawi.

Ada jenis-jenis kesadaran lainnya, yang disebut *jhāna*, yang biasanya muncul di lima belas bumi lingkup materi-halus. Pada awalnya saya mengatakan enam belas. Sekarang saya mengatakan lima belas. Dari enam belas bumi lingkup materi-halus, satu bumi merupakan kediaman dari para makhluk tanpa batin. Dikatakan bahwa tidak ada batin di bumi itu. Kita sekarang sedang mempelajari kesadaran yang merupakan batin. Oleh karena itu, bumi tersebut harus ditinggalkan. Jenis-jenis kesadaran yang biasanya muncul di lima belas bumi itu dikelompokkan sebagai kesadaran lingkup materi-halus. Kita akan menggunakan kata-kata dalam bahasa Pāli nanti.

Ada jenis-jenis kesadaran lain yang lebih tinggi yang biasanya termasuk di dalam atau yang sering muncul di empat bumi lingkup nonmateri. Kita mendapatkan tiga kelompok — yang pertama termasuk di dalam bumi lingkup indriawi, yang kedua termasuk di dalam bumi lingkup materi halus, dan yang ketiga termasuk di dalam bumi lingkup nonmateri.

Ada tingkatan bumi lain yang disebut adiduniawi. Bumi itu melampaui bumi-bumi ini atau ketiga jenis alam ini.

Dalam buku *Manual*, *citta* diklasifikasikan menurut bumi-bumi kehidupan. Kita menyebutnya klasifikasi tingkatan-tingkatan kesadaran. Kalian akan menemukan kata 'tingkatan kesadaran' dalam CMA (lihat CMA, I, Panduan untuk §3, hal.29).

Ada berapa jenis kesadaran di sana semuanya? Ada 89 atau

121. Kalian bisa melihatnya sekilas semua 89 atau 121 jenis kesadaran di halaman 28 dari CMA. Kalian akan melihat terlebih dahulu 81 kesadaran duniawi. Kemudian jika kalian lanjut ke bagian bawah dari halaman itu, kalian bisa melihat 8 atau 40 kesadaran adiduniawi. Ini merupakan divisi pertama. *Citta* sebenarnya merupakan sesuatu yang berkaitan dengan karakteristiknya yang mengetahui/menyadari objek. *Citta* disertai dengan berbagai faktor mental yang berbeda. Jadi *citta* menjadi banyak. Pertama-tama *citta*/kesadaran dibagi menjadi duniawi dan adiduniawi.

Kemudian kesadaran duniawi dibagi lagi menjadi kesadaran lingkup indriawi—ada berapa? 54. Kemudian ada lima belas kesadaran lingkup materi halus. Kemudian selanjutnya ada dua belas kesadaran lingkup nonmateri.

Kesadaran lingkup indriawi kemudian dibagi lagi menjadi beberapa subdivisi. Mereka adalah dua belas kesadaran yang tidak baik, delapan belas kesadaran tanpa akar, dan dua puluh empat kesadaran indah lingkup indriawi. Semuanya kita dapatkan 81 kesadaran duniawi.

Kemudian kesadaran adiduniawi dibagi lagi menjadi dua. Pertama ada empat atau dua puluh kesadaran adiduniawi yang baik. Selanjutnya ada empat atau dua puluh kesadaran adiduniawi resultan. Jadi semuanya ada 89 atau 121 jenis kesadaran.

## ***Akusala Citta***

### **(Kesadaran yang tidak baik)**

#### ***Lobhamūla Citta***

#### **(Kesadaran yang berakar pada keserakahan)**

Hari ini kita akan mempelajari kelompok pertama, kesadaran yang tidak baik. Ada berapa kesadaran yang tidak baik di sana? Ada dua belas kesadaran yang tidak baik. Mengapa mereka disebut tidak baik? Kadang-kadang mereka disebut tidak bermoral atau tidak mahir. Saya lebih suka menggunakan tidak baik. Jenis kesadaran yang disertai oleh keserakahan (*lobha*), kebencian (*dosa*) dan delusi (*moha*) itu disebut tidak baik. Jenis kesadaran yang disertai oleh lawan dari ketiga hal ini, tanpa-keserakahan, tanpa-kebencian, tanpa-delusi disebut kesadaran yang baik. Mereka juga disebut kesadaran yang indah. Jenis kesadaran yang disertai oleh keserakahan (*lobha*), kebencian (*dosa*) dan delusi (*moha*) disebut tidak baik.

*Lobha*, *dosa* dan *moha* merupakan tiga akar dari hal yang tidak baik, tiga akar kejahatan. *Lobha* selalu disebutkan dulu dan kemudian *dosa* dan kemudian *moha*. Selalu ada dalam susunan *lobha, dosa, moha* ini. Dalam *Kitab Komentor* untuk buku *Manual* ini dinyatakan bahwa kesadaran yang disertai oleh *lobha* disebutkan terlebih dahulu karena di dalam suatu kehidupan, kesadaran *javana* pertama yang muncul disertai oleh *lobha*. Dalam kehidupan apa pun kita dilahirkan, terlebih dahulu muncul pelekatan terhadap keberadaan itu, yaitu kehidupan itu. Itu begitu kuat sehingga kita selalu melekat pada kehidupan kita.

Itulah sebabnya kesadaran yang disertai oleh keserakahan disebutkan terlebih dahulu. Kesadaran yang disertai oleh antipati, kebencian, kemarahan atau apa pun yang kalian sebut itu disebutkan selanjutnya. Dua yang terakhir disertai oleh delusi.

*Moha* atau delusi biasa muncul pada kedua belas jenis kesadaran, kedua belas jenis kesadaran yang tidak baik. Walaupun delusi muncul di semua kesadaran tidak baik, delapan yang pertama tidak disebut berakar-*lobha-moha* — hanya *lobha* yang diambil — jadi kesadaran yang berakar pada keserakahan. Ketika kita mengatakan kesadaran yang berakar pada keserakahan, kita harus memahami bahwa ada *moha* juga. Hal yang sama berlaku untuk kesadaran yang berakar pada kebencian (*dosa*) juga.

Kesadaran pertama — mohon baca bahasa Pāli juga (lihat CMA, I, §4, hal.32). *Lobhamūla citta*—*mūla* berarti akar. Dengan demikian itu berarti akar *lobha*, kesadaran yang memiliki akar keserakahan, *citta* yang disertai oleh *lobha*. '*Lobha*' berarti pelekatan, keserakahan, nafsu keinginan. Semua ini adalah keserakahan.

Kesadaran yang pertama adalah *Somanassa-sahagata Diṭṭhigatasampayutta Asaṅkhārika*. '*Somanassa*' berarti perasaan yang menyenangkan. *Somana* berasal dari '*su*' dan '*mana*'. '*Su*' berarti baik dan '*mana*' berarti batin. '*Somanassa*' berarti keadaan memiliki batin yang baik. Ketika kalian bahagia, batin kalian berada dalam kondisi yang baik. '*Somanassa*' berarti menyenangkan dan di sini itu merupakan perasaan yang menyenangkan. *Sahagata*—'*saha*' berarti bersama dan '*gata*'

berarti menjadi atau muncul. Jadi '*sahagata*' berarti kemunculan bersama atau menjadi bersama dengan *somanassa*. Itu berarti disertai dengan perasaan yang menyenangkan ini. Perpaduan mereka begitu sempurna sehingga sulit untuk membedakan keduanya. Itu seperti air dari dua sungai yang bersatu. Kalian tidak bisa mengatakan air yang mana berasal dari sungai yang mana. Mereka berbaur seperti itu.

*Diṭṭhigata-sampayutta*—'*diṭṭhi*' berarti pandangan atau pendapat. Ketika *diṭṭhi* digunakan tanpa suatu kata sifat di depannya, itu biasanya berarti pandangan salah. Ketika kita ingin mengatakan pandangan benar, kita mengatakan *sammā-diṭṭhi*. *Sammā-diṭṭhi* merupakan salah satu dari delapan faktor dari Jalan. '*Gata*' tidak memiliki makna khusus di sini. '*Diṭṭhigata*' berarti pandangan salah. '*Sampayutta*' berarti berasosiasi dengan, jadi berasosiasi dengan pandangan salah.

'*Asaṅkhārika*' dalam bahasa Inggris berarti tidak didorong. Saya memberitahu kalian bahwa kata '*saṅkhāra*' memiliki banyak makna. Sangatlah penting bagi kalian untuk memahami dengan benar apa yang dimaksud dalam suatu konteks yang diberikan. Ketika kalian mengatakan, *saṅkhārakkhandha*, agregat formasi-formasi mental, kalian merujuk kepada lima puluh *cetasika*. Kalian akan mengetahuinya nanti. Ketika kita mengatakan, semua *saṅkhāra* itu tidak kekal, kita merujuk kepada semua fenomena yang terkondisi, semua batin dan materi yang terkondisi—bukan hanya lima puluh *cetasika*. Dengan bergantung pada ketidaktahuan maka *saṅkhāra* muncul. Di sini '*saṅkhāra*' berarti formasi-formasi *kamma*. Jadi '*saṅkhāra*' berarti lima puluh *cetasika* atau lima agregat atau hanya

kehendak (salah satu dari *cetasika*). Namun di sini dalam konteks khusus ini '*saṅkhāra*' berarti usaha, bujukan, dorongan atau dukungan oleh diri sendiri maupun oleh orang lain. 'A' berarti tidak/tanpa. Jadi '*asaṅkhārika*' berarti tidak memiliki *saṅkhāra*, tanpa dorongan, tidak didorong, spontan.

Berkaitan dengan tanpa dorongan (*asaṅkhārika*), dengan dorongan (*asaṅkhārika*):

“Kata *saṅkhāra* yang multimakna digunakan di sini dalam pengertian yang khusus untuk *Abhidhamma* untuk menunjukkan dorongan, anjuran, bujukan (*payoga*), atau penerapan suatu kebijaksanaan (*upāya*). Dorongan ini dapat ditanamkan oleh orang lain ...” (CMA, I, Panduan untuk §4, hal.36)

Kadang-kadang suatu kesadaran muncul karena yang lain menyemangati kalian, atau orang lain menganjurkan kalian.

“... atau itu mungkin berasal dari diri kalian sendiri; ...” (CMA, I, Panduan untuk §4, hal.36)

Kadang-kadang kalian merasa malas untuk melakukan sesuatu dan kemudian kalian menyemangati diri kalian sendiri.

“... cara-cara yang digunakan mungkin bersifat jasmani, ucapan atau murni batin.” (CMA, I, Panduan untuk §4, hal.36)

Misalnya, kalian melihat seseorang melakukan sesuatu dan kalian juga ingin melakukannya. Kadang-kadang orang lain mungkin menunjukkan contoh kepada kalian. Kadang-kadang orang lain mungkin menggunakan kata-kata untuk menganjurkan kalian. Kadang-kadang itu murni ada dalam batin kalian. Kalian menyemangati diri kalian sendiri.

“Kesadaran yang muncul secara spontan, tanpa dorongan atau bujukan oleh cara-cara yang bijaksana itu, disebut tanpa dorongan (*asaṅkhārika*). Kesadaran yang muncul dengan dorongan atau bujukan oleh cara-cara yang bijaksana itu disebut didorong (*sasaṅkhārika*).” (CMA, I, Panduan untuk§4, hal.36)

Sebenarnya itu berarti dengan dorongan.

Jadi jenis kesadaran ini disertai oleh perasaan yang menyenangkan. Itu berkaitan dengan pandangan salah dan itu tanpa dorongan. Pandangan salah berarti meyakini bahwa tidak ada *kamma*, tidak ada hasil dari *kamma*, tidak ada hukum *kamma*, tidak ada kehidupan ini maupun kehidupan lainnya—sesuatu seperti itu. Itulah yang disebut pandangan salah.

Perasaan, pandangan salah dan dorongan—ketiga hal ini merupakan hal yang yang membuat satu kesadaran menjadi delapan jenis kesadaran. Kita akan membahas perasaan lain, *upekkhā*, ketika kita sampai kepada kesadaran kelima. Kesadaran pertama disertai oleh perasaan menyenangkan, berasosiasi dengan pandangan salah dan tanpa dorongan. Dari sisi bahasa Inggris saya mengatakan, “dengan sukacita, dengan pandangan salah” jadi kalian tidak perlu menggunakan banyak kata-kata. Dengan kesenangan, dengan pandangan salah dan tanpa dorongan merupakan jenis kesadaran pertama. Kapankah jenis kesadaran itu muncul? Kalian bisa membacanya di halaman 39 dari CMA.

“Dengan sukacita, menganut pandangan bahwa tidak ada kejahatan dalam mencuri, seorang anak laki-laki secara spontan mencuri sebuah apel dari sebuah toko buah.” (CMA, I, Panduan untuk§7, hal.39)

Yang kedua disertai oleh perasaan sukacita dan berasosiasi dengan pandangan salah, namun sekarang itu dengan dorongan. Itu didorong. Jadi contoh yang diberikan adalah:

“Dengan sukacita, menganut pandangan yang sama, ia mencuri sebuah apel karena dorongan seorang teman.” (CMA, I, Panduan untuk §7, hal.39)

Temannya memintanya untuk mencuri, atau kadang-kadang mungkin ia menyemangati dirinya sendiri, “kamu akan mendapatkan sebuah apel dan bisa memakannya. Mengapa tidak mengambilnya?” Ia mungkin mengatakan sesuatu seperti itu untuk mendorong dirinya sendiri. Kemudian ia pun mencuri apel-apel itu. Dalam hal itu, kesadarannya disertai dengan sukacita, dengan kegembiraan, berasosiasi dengan pandangan salah, dan dengan dorongan.

Jenis kesadaran ketiga muncul dengan sukacita, namun tidak menganut pandangan salah apa pun, ia mencuri dengan tanpa dorongan. Ia tahu bahwa mencuri itu salah, namun ia masih tetap mencuri. Jika ia tahu bahwa mencuri itu salah, namun ia masih melakukannya, kesadarannya tidak disertai oleh pandangan salah. Yang keempat juga sama kecuali bahwa itu dengan dorongan—jadi kesadaran itu disertai sukacita, tidak ada pandangan salah apa pun, dan dengan dorongan.

Kita mendapatkan empat jenis kesadaran:

- Dengan sukacita, dengan pandangan salah, tanpa dorongan;
- Dengan sukacita, dengan pandangan salah, dengan dorongan;

- Dengan sukacita, tanpa pandangan salah, tanpa dorongan;
- Dengan sukacita, tanpa pandangan salah, dengan dorongan.

Jika kalian memahami keempat hal ini, kalian akan memahami keempat hal lainnya. Gantikan perasaan yang acuh tidak acuh untuk perasaan yang menyenangkan. Kadang-kadang anak laki-laki itu mungkin mencurinya tanpa sukacita. Ia hanya mencurinya. Bagaimana hal itu dijelaskan di sini?

“Keempat hal ini sama dengan (empat yang pertama) kecuali bahwa pencurian itu dilakukan dengan perasaan netral.”  
(CMA, I, Panduan untuk §7, hal.39)

Di sini ia tidak bahagia. Ia tidak bersedih. Ia memiliki perasaan yang netral dan ia mencuri. Dalam hal itu, salah satu dari keempat jenis kesadaran ini muncul dalam batinnya. Secara keseluruhan ada delapan jenis, delapan jenis kesadaran yang disertai oleh keserakahan (*lobha*), disertai oleh pelekatan. Yang membuat kesadaran berbeda adalah perasaan, pandangan, dengan dorongan atau tanpa dorongan. Semuanya kita mendapatkan delapan jenis kesadaran.

Empat disertai oleh perasaan sukacita atau perasaan *somanassa*. Empat disertai oleh *upekkhā*, perasaan netral atau perasaan acuh takacuh.

Kata '*upekkhā*' diterjemahkan sebagai keseimbangan batin atau sikap acuh tak acuh. Saya pikir keseimbangan batin itu terlalu luar biasa untuk *upekkhā* di sini. Saya lebih suka menggunakan sikap acuh tak acuh atau mungkin perasaan netral.

Kapan pun kalian melihat kata '*upekkhā*', kalian harus memahami mana yang dimaksud. Istilah *upekkhā* ini digunakan untuk perasaan netral dan kondisi keseimbangan batin yang mulia. Di sini itu hanya perasaan netral. Itu adalah perasaan yang tidak menyenangkan maupun bukan tidak menyenangkan, hanya perasaan netral. Ketika kalian mengambil sebuah objek, kalian tidak merasa bahagia dan tidak merasa sedih. Kalian memiliki batin yang netral; kalian hanya mengambilnya. Itulah *upekkhā* di sini.

### ***Dosamūla Citta***

#### **(Kesadaran yang Berakar pada Kebencian)**

Kemudian kita akan membahas dua *dosamūla citta*, kesadaran yang berakar pada kebencian. Kata '*dosa*' berarti kemarahan, niat jahat, kebencian. Semua hal ini tercakup dalam kata '*dosa*'. Akar kedua adalah, katakanlah, kebencian. Jenis kesadaran yang disertai oleh *dosa* disebut '*dosamūla citta*' dalam bahasa Pāḷi (kesadaran yang berakar pada kebencian). 'Berakar pada' benar-benar berarti disertai oleh akar-akar, bukan keluar dari akar-akar ini, bukan hasil dari akar-akar ini. Dalam CMA pada halaman 28 ia menggunakan kata berakar pada keserakahan, berakar pada kebencian, berakar pada delusi (lihat CMA, I, Tabel 1.1, hal.28).

- Yang pertama adalah *Domanassa-sahagata Paṭigha-sampayutta Asañkhārika*.

- Yang kedua adalah *Domanassa-sahagata Paṭigha-sampayutta Sasañkhārika*.

Apakah itu *domanassa*? Dukacita. *Domanassa* berasal dari 'du' dan 'mana'. 'Du' berarti jahat. 'Mana' berarti batin. Jadi kita mendapatkan kondisi dari batin yang jahat atau keadaan batin yang jahat. Itulah *domanassa*. Itu merupakan suatu perasaan, suatu perasaan yang jahat, suatu perasaan yang tidak menyenangkan. 'Sahagata' memiliki makna yang sama—disertai dengan perasaan *domanassa*. *Paṭigha-sampayutta—paṭigha* (antipati) berarti *dosa*. Terjemahan harfiah dari *paṭigha* adalah menyerang, menyerang sesuatu. Ketika kalian merasa marah, itu seperti menyerang seseorang atau menyerang batin kalian dengan kemarahan. Jadi itu disebut *paṭigha-sampayutta asāṅkhārika*.

Ada perbedaan antara *domanassa* di salah satu sisi dan *dosa* serta *paṭigha* di sisi lainnya. *Dosa* dan *paṭigha* merupakan hal yang sama. *Paṭigha* merupakan kata lain untuk *dosa*. *Domanassa* itu berbeda. *Domanassa* adalah perasaan. *Dosa* atau *paṭigha* itu bukanlah perasaan. Itu merupakan faktor mental yang terpisah. Berkaitan dengan lima agregat, *domanassa* itu termasuk di dalam agregat perasaan. *Dosa* termasuk dalam agregat formasi-formasi mental, *saṅkhārakkhandā*. Itulah perbedaannya meskipun mereka muncul bersamaan dan sulit untuk membedakan kedua hal itu dalam pengalaman, namun mereka memiliki sifat yang berbeda. *Domanassa* adalah perasaan atau *vedanā*. *Dosa* atau *paṭigha* bukanlah perasaan; itu merupakan faktor mental lainnya. Namun kapan pun ada *domanassa* di sana ada *paṭigha*. Kapan pun ada *paṭigha*, di sana ada *domanassa*. Oleh karena itu, di sini kita tidak menemukan *paṭigha-viprayutta*. Kita hanya menemukan *paṭigha-sampayutta*.

dan bukan *paṭigha-vippayutta*. '*Vippayutta*' berarti tidak berkaitan dengan. Kedua hal ini (*paṭigha* dan *domanassa*) selalu berkaitan bersama. Tidak mungkin ada *domanassa* tanpa *paṭigha*. Itulah sebabnya tidak ada *paṭigha-vippayutta* di sini. Kapan pun suatu jenis kesadaran disertai oleh *domanassa*, ia selalu disertai oleh *dosa*. Mereka selalu muncul bersamaan.

Kadang-kadang kalian bisa menjadi marah secara spontan, tanpa dorongan. Kadang-kadang kalian menjadi marah karena didorong. Jadi ada dua jenis kesadaran.

“Dengan kebencian seseorang membunuh orang lain dalam kemarahan spontan.” (CMA, I, Panduan untuk §7, hal.39)

Ini merupakan *dosamūla citta* yang pertama.

“Dengan kebencian seseorang membunuh orang lain setelah merencanakan terlebih dahulu.” (CMA, I, Panduan untuk §7, hal.39)

Setelah menyemangati dirinya sendiri atau disemangati oleh orang lain atau dihasut oleh orang lain, ia membunuh orang lain. Dalam hal itu *dosa* adalah *sasaṅkhārika*.

Ketika kalian merasa sedih, kalian merasa sedih dengan salah satu dari dua *citta* ini; ketika kalian merasa tertekan, salah satu dari dua *Citta* ini muncul; ketika kalian merasa marah salah satu dari kedua kesadaran ini muncul. Juga ketika kalian merasa takut, ketika kalian merasa ngeri, salah satu dari kedua kesadaran ini muncul.

Dalam *Abhidhamma* ketakutan termasuk dalam *dosa*. Ketakutan dijelaskan sebagai *dosa* pasif. Kemarahan adalah *dosa* aktif atau kita bisa mengatakan *dosa* agresif. Kemarahan itu

bersifat agresif. Ketakutan itu bersifat pasif. Keduanya disebut *dosa*. Ketika kalian merasa takut terhadap sesuatu, ketika kalian menakuti seseorang atau sesuatu, maka ketakutan kalian merupakan salah satu dari kesadaran ini.

### ***Mohamūla Citta***

#### **(Kesadaran yang Berakar pada Delusi)**

Marilah kita membahas *mohamūla citta*. *Moha* diterjemahkan sebagai delusi. *Moha* menipu batin. *Moha* membuat batin kita menjadi bingung atau sesuatu seperti itu. *Moha* memiliki karakteristik dalam menutupi atau menyembunyikan sifat asli dari segala sesuatu. Karena *moha* ini kita tidak bisa melihat segala sesuatu sebagaimana adanya mereka. Kita tidak melihat segala sesuatu sebagai suatu hal yang tidak kekal, sebagai penderitaan dan sebagainya.

Kedua kesadaran ini disertai oleh akar *moha* saja. Delapan yang pertama disertai oleh *lobha* dan *moha*. Dua *dosamūla citta* disertai oleh *dosa* dan *moha*. Dua yang terakhir hanya disertai oleh *moha*. Meskipun *moha* ada bersama kesadaran-kesadaran lainnya, fungsinya tidak menonjol seperti kedua kesadaran ini. Dalam hal lainnya *lobha* atau *dosa* itu lebih aktif daripada *moha*. *Moha* tidak begitu menonjol dalam sepuluh kesadaran pertama. Dalam dua kesadaran terakhir, *moha* adalah yang terunggul karena tidak ada *lobha* maupun *dosa*.

*Mohamūla citta* pertama adalah *upekkhā-sahagata vicikicchā-sampayutta*. Kalian tahu tentang *upekkhā*. Itu merupakan perasaan acuh tak acuh. '*Vicikicchā*' berarti keraguan. *Vicikicchā* dijelaskan dalam dua cara:

'Ketidaktenangan akibat pemikiran yang bimbang' dan yang lain adalah 'tanpa pengobatan yang meliputi pengetahuan'. Yang pertama adalah pemikiran yang bimbang. Itu berarti kalian tidak bisa memutuskan sesuatu. Kalian merasa ragu. Ketika kalian mencoba untuk mencari tahu hal itu, kalian menjadi tidak tenang dan kalian menjadi bingung. Kadang-kadang itu disebut kebingungan. Jadi itu merupakan pemikiran yang bimbang. Ini disebut *vicikicchā*. Sebenarnya itu merupakan keraguan. Kalian tidak bisa memutuskan sesuatu atau hal lainnya. Mungkin ada pandangan salah atau pandangan benar. Di sini kalian tidak bisa memutuskan antara keduanya. Itu seperti jalan bercabang dua.

Penjelasan kedua adalah bahwa tidak ada pengobatan untuknya; itu adalah tanpa pengobatan yang meliputi pengetahuan. Ketika ada rasa ragu, maka tidak akan bisa ada pemahaman yang benar. Tidak akan ada pengetahuan. Itulah sebabnya itu dikatakan tanpa pengobatan tentang pengetahuan. Jika pengetahuan benar-benar muncul, itu akan lenyap. Selama ada keraguan, pengetahuan tidak bisa muncul. Itu dikatakan adalah tanpa pengobatan tentang pengetahuan.

Ini merupakan permainan kata-kata. Makna pertama didasarkan pada pemisahan seperti '*vici*' dan '*kicchā*'. '*Vici*' berarti menyelidiki. '*Kicchā*' berarti kebingungan. Makna kedua didasarkan pada pemisahan seperti '*vi*' dan '*cikicchā*'. '*Cikicchā*' berarti mengobati, pengobatan, obat. '*Vi*' berarti tidak. Hal itu berarti tanpa pengobatan, tanpa obat, tidak ada obatnya. Pada dasarnya itu adalah keraguan—keraguan tentang Buddha, keraguan tentang *Dhamma*, keraguan tentang *Saṅgha*, keraguan tentang praktik, keraguan tentang Empat Kebenaran Mulia atau

tentang Dependensi-Kemunculan. Hal-hal inilah yang disebut keraguan.

Dengan keraguan dan dengan sikap acuh tak acuh, kesadaran *mohamūla* yang pertama pun muncul. Dengan keraguan hanya akan ada perasaan acuh tak acuh, perasaan netral. Tidak ada perasaan sukacita maupun perasaan dukacita di sana; hanya ada perasaan netral. Hanya ada *upekkhā-sahagata* di sini dan tidak ada *somanassa* dan tidak ada *domanassa*.

Kesadaran-kesadaran yang hanya disertai oleh *moha* tidak sekuat kesadaran-kesadaran yang disertai oleh *lobha* maupun *dosa*. Mereka merupakan jenis kesadaran yang membosankan. Karena mereka merupakan jenis kesadaran yang membosankan, mereka tidak menikmati rasa dari objek-objek secara sepenuhnya seperti yang dilakukan oleh kesadaran-kesadaran lainnya. Mereka selalu disertai oleh perasaan *upekkhā*, perasaan netral dan bukan perasaan sukacita atau perasaan dukacita.

Contohnya diberikan dalam CMA pada halaman 40:

“Seseorang, dikarenakan delusi, meragukan pencerahan Buddha, atau kemanjuran *Dhamma* sebagai jalan menuju pembebasan.” (CMA, I, Panduan untuk §7, hal.40)

Ketika kalian berbicara seperti ini, maka ada *vicikicchā* ini dalam batin kalian. Kadang-kadang bahkan selama meditasi, kalian mungkin bisa memiliki keraguan ini. Kalian mungkin berpikir, “Apakah itu sungguh benar bahwa hanya dengan memperhatikan gerakan perut atau memperhatikan pernapasan saya bisa memahami sifat sejati dari segala sesuatu? Apakah itu

benar-benar bermanfaat untuk melakukan hal ini?" Ketika ada keraguan, kalian tidak bisa melanjutkan untuk bermeditasi. Itu merupakan salah satu rintangan batin yang menghalangi konsentrasi.

Yang selanjutnya adalah *upekkhā-sahagata*, namun itu berkaitan dengan *uddhacca* (kebingungan). *Uddhacca* sebenarnya merupakan suatu faktor mental. *Vicikicchā* juga merupakan suatu faktor mental. Ada banyak faktor-faktor mental di sini. Kalian juga akan mempelajari tentang faktor-faktor mental di bab kedua. '*uddhacca*' berarti bergoyang di atas objek. Itu merupakan makna harfiahnya. '*Ud*' berarti di atas. '*Dhacca*' berarti bergoyang atau bergetar. Bergoyang di atas objek berarti kalian tidak bisa mengambil objek itu dengan jelas. Batin kalian tidak berada di objek itu maupun di objek lain. Kalian tidak bisa berada di objek itu dengan kuat. Kalian merasa ragu. Itu adalah sesuatu seperti itu. Jika kalian berada di objek lain, itu adalah hal yang lain. Jadi itu merupakan ketidakmampuan untuk menyadari objek secara sepenuhnya. Kadang-kadang ketika kalian mempraktikkan meditasi, kalian tidak melihat objek itu dengan jelas. Kalian mungkin memperhatikan proses masuk dan keluar, masuk dan keluar, atau muncul dan lenyap, namun kalian tidak bisa melihatnya dengan jelas. Pada saat itu mungkin itu adalah *uddhacca*. Cobalah untuk lebih memperhatikan sehingga kalian bisa melihatnya dengan jelas. Itulah *uddhacca-sampayutta*.

*Uddhacca* itu sebenarnya ada bersama semua dua belas jenis kesadaran. *Uddhacca* itu bukan hanya bersama kesadaran terakhir ini, namun ia juga bersama dengan kesebelas jenis

kesadaran juga. Hanya kesadaran terakhir ini yang dijelaskan sebagai *uddhacca-sampayutta*, yang disertai oleh *uddhacca*. Ini dikarenakan dalam kesadaran-kesadaran lainnya ada kondisi batin yang lebih aktif sehingga ia tidak dapat muncul. Ia tidak begitu jelas. Di sini tidak ada *lobha* dan *dosa*. Dalam kesadaran ini, itu menjadi yang terunggul. Oleh karena itu, kesadaran terakhir ini dijelaskan sebagai *uddhacca-sampayutta*. Ia sangat kuat di sini; ia menonjol di sini. Itulah sebabnya kesadaran terakhir ini dijelaskan sebagai *uddhacca-sampayutta*.

Dua kesadaran terakhir disebut *mohamūla citta*, kesadaran yang berakar pada delusi atau kesadaran yang disertai oleh delusi. Ada tiga akar dari ketidakbaikan. Ketiga akar ini menyertai kedua belas jenis kesadaran dalam cara-cara yang berbeda. Delapan yang pertama disertai oleh berapa banyak akar? Mereka disertai oleh dua akar? Dua akar apa? Kedua akar ini adalah *lobha* dan *moha*. Kemudian kelompok kedua dari dua kesadaran juga disertai oleh dua akar. Apakah dua hal itu? Mereka adalah *dosa* dan *moha*. Dua yang terakhir hanya disertai oleh satu akar yaitu *moha*. Delapan disertai oleh *lobha* dan *moha*. Dua disertai oleh *dosa* dan *moha*. Dua lainnya hanya disertai oleh *moha*. Demikianlah kita mendapatkan dua belas jenis kesadaran yang tidak baik secara keseluruhan.

### **Definisi dari kata 'Akusala'**

Mengapa mereka disebut tidak baik atau *akusala*? Mereka disebut *akusala* karena mereka patut dicela dan mereka menimbulkan penderitaan. Mereka menyebabkan hasil yang

menyakitkan. Karakteristik dari hal yang baik atau hal yang tidak baik bergantung pada apakah mereka itu patut dicela atau tidak patut dicela, apakah mereka menyebabkan penderitaan atau kebahagiaan.

Pada halaman 31 dari CMA,

“Berkaitan dengan sifatnya, kesadaran dibagi menjadi empat kelompok: tidak baik, baik, resultan dan fungsional. Kesadaran yang tidak baik (*akusalacitta*) merupakan kesadaran yang disertai oleh satu atau tiga akar tidak baik lainnya—keserakahan, kebencian dan delusi. Kesadaran demikian disebut tidak baik karena ia tidak sehat secara batin, patut dicela secara moral, ...” (CMA, I, Panduan untuk §3, hal.31)

Itu penting. Patut dicela secara moral adalah yang dicela oleh orang-orang suci.

“... dan menghasilkan penderitaan.” (CMA, I, Panduan untuk §3, hal.31)

Mereka menimbulkan hasil yang menyakitkan. Kesadaran yang baik merupakan kebalikan dari hal ini. Kesadaran yang tidak baik disebut tidak baik karena ia patut dicela secara moral dan karena ia menimbulkan penderitaan. Itulah sebabnya jenis-jenis kesadaran seperti ini disebut tidak baik atau kesadaran *akusala*.

Ada terjemahan lain seperti tidak mahir atau tidak bermoral. Saya rasa mereka tidak menyampaikan makna yang cukup memadai seperti 'tidak baik'.

Misalnya, kita katakan, kalian sedang menikmati makanan di rumah. Jika kalian makan dengan pelekatan, maka proses

makan itu tidak baik, namun kita tidak bisa mengatakan atau menyebutnya tidak bermoral. Kalian sedang menyantap makanan kalian sendiri. Kalian menikmatinya. Jadi tidak ada kesalahan moral dalam hal itu. namun itu tetap saja tidak baik. Sesungguhnya batin kalian disertai oleh pelekatan. Kadang-kadang kalian mungkin merasa marah karena kalian tidak menyukai sesuatu dalam makanan kalian. Itu adalah *dosa*. Kata 'tidak bermoral' untuk bahasa Pāli '*Akusala*' tidaklah sebagai kata 'tidak baik'. Oleh karena itu kita akan menggunakan istilah tidak baik.

Ada dua belas jenis kesadaran yang tidak baik. Delapan disertai oleh *lobha*. Dua disertai oleh *dosa* dan dua disertai oleh *moha* saja.

### ***Akusala***

Ketika kita berbicara tentang yang tidak baik (*akusala*), orang-orang merasa sangat takut tentang kondisi batin yang tidak baik. Namun kadang-kadang setidaknya dalam satu atau dua contoh, meskipun suatu kondisi batin itu tidak baik, itu tidaklah begitu buruk. Dikatakan, "Tidak semua nafsu kehausan itu buruk." Itu berasal dari *Āṅguttara Nikāya*.

"Telah dikatakan bahwa tubuh ini telah menjelma dikarenakan nafsu kehausan; dan bahwa berdasarkan nafsu kehausan itu, nafsu kehausan itu seharusnya disingkirkan." (*Āṅguttara Nikāya*, I, 100, diterjemahkan oleh Nyanaponika Thera)

Itu berarti nafsu kehausan untuk pencapaian. Kalian menginginkan beberapa hasil dari praktik kalian. Itu merupakan

sejenis nafsu kehausan, sejenis pelekatan. Itulah sebabnya saya memberitahu kalian untuk tidak memiliki harapan apa pun pada saat pertapaan. Harapan merupakan sejenis keserakahan, sejenis pelekatan. Karena kalian memiliki nafsu kehausan itu, pelekatan itu sebagai hasilnya, maka kalian pun berlatih. Sebagai hasil dari praktik, kalian bisa menyingkirkan nafsu kehausan itu. Berdasarkan nafsu kehausan kalian mempraktikkan meditasi dan kalian menyingkirkan nafsu kehausan. Nafsu kehausan seperti itu dijelaskan sebagai 'dibolehkan atau dapat diperjuangkan'. Kata Pāḷinya adalah *sevitabbā*. Itu berarti dapat diperjuangkan. Itu berarti dapat diperbolehkan. Itu tidak masalah jika memiliki nafsu kehausan atau pelekatan demikian. Jika kalian tidak memiliki keinginan apa pun untuk pencapaian, sebagai hasilnya, kalian tidak akan mempraktikkannya sama sekali. Jika kalian tidak berlatih, kalian tidak akan mendapatkan hasilnya. Kalian tidak akan terbebas dari kotoran batin. Jadi kadang-kadang beberapa jenis nafsu kehausan diperbolehkan oleh Buddha. Itu tidak masalah.

*Kitab Komentor* menjelaskan, “Berdasarkan nafsu kehausan sekarang (yaitu nafsu kehausan untuk menjadi seorang *arahanta*), ia meninggalkan nafsu kehausan sebelumnya yang merupakan akar penyebab dari (keterlibatan seseorang dalam) lingkaran kelahiran kembali.” Itu berarti berdasarkan pada nafsu kehausan sekarang untuk menjadi seorang *arahanta*, ia menyingkirkan nafsu kehausan yang merupakan akar dari kehidupan ini, yang merupakan akar dari keberadaan.

“Sekarang yang dipertanyakan adalah apakah nafsu kehausan sekarang seperti itu (untuk tingkat kesucian *arahanta*)

itu baik (*kusala*) atau tidak baik (*akusala*)?” Ketika kalian membahas tentang *Abhidhamma*, kalian harus mengikuti apa yang merupakan kenyataan. Kalian tidak bisa menggunakan diplomasi. Jika itu adalah *akusala*, kita harus mengatakan bahwa itu *akusala*. Jadi kitab komentar di sini mengatakan bahwa itu tidak baik. Nafsu kehausan atau hasrat untuk menjadi seorang *arahanta* adalah tidak baik karena itu adalah pelekatan. Jadi itu termasuk dalam kategori tidak baik.

“Apakah itu harus diperjuangkan atau tidak? Itu harus diperjuangkan.” Itu berarti tidak masalah untuk memiliki nafsu kehausan seperti itu. Meskipun itu tidak baik, itu tidak masalah.

Kemudian kalian mungkin merasa takut, dengan berpikir, “Apakah saya akan mendapatkan penderitaan dari nafsu keinginan ini? Apakah hal itu menyeret seseorang pada kelahiran kembali atau tidak?” Hal itu tidak menyeret seseorang pada kelahiran kembali. Hal itu tidak akan membawa kalian pada kelahiran kembali sebagai seekor hewan maupun manusia. Itu berarti bahwa hal itu tidak akan pernah bisa membawa kalian pada kelahiran kembali sama sekali. Itulah sebabnya itu boleh diperjuangkan. Itu bagus untuk memiliki nafsu kehausan atau hasrat seperti itu—hasrat untuk mempraktikkan meditasi, hasrat untuk berbuat baik, hasrat untuk menjadi seorang *arahanta*.

“Nafsu kehausan yang diperbolehkan (*sevittabhā*) seperti itu disingkirkan ketika objeknya telah dicapai.” Ketika kalian telah menjadi seorang *arahanta*, kalian akan menyingkirkan nafsu keinginan ini, hasrat ini. Jadi nafsu kehausan seperti itu tidaklah buruk. Jadi tidak semua nafsu kehausan itu buruk.

Yang selanjutnya adalah “Yang mana yang merupakan kejahatan yang lebih besar?”, Raja Milinda bertanya kepada Yang Mulia Bhante Nāgasena, “Bagi siapakah yang keburukannya lebih besar: ia yang melakukan suatu perbuatan jahat dengan pengetahuan, atau ia yang melakukan suatu perbuatan jahat dengan tanpa pengetahuan?”

Jawabannya cukup tidak terduga. Jawabannya adalah: “Yang keburukannya lebih besar, tuan, adalah ia yang melakukan suatu perbuatan jahat dengan tanpa pengetahuan.”

Bisakah kalian menerimanya?

Kemudian Raja Milinda berkata, “Baiklah kalau begitu, Yang Mulia Bhante Nāgasena, apakah kita akan menghukum dua kali lipat putra kerajaan kami atau kepala menteri yang melakukan suatu perbuatan jahat dengan tanpa pengetahuan?”

Dalam hukum duniawi, kalian tidak memberikan hukuman yang berat untuk mereka yang dengan tidak sengaja melanggar hukum.

Argumen Yang Mulia Bhante Nāgasena adalah: “Apa pendapat Anda tentang hal ini? Jika seseorang (manusia) tanpa pengetahuan memegang suatu bola besi yang membara, menyala, berkobar, terbakar, dan orang lain yang memegangnya dengan pengetahuan, yang manakah yang akan terbakar lebih parah?”

Jika kalian tidak tahu kalian akan terbakar, kalian akan memegangnya dengan lebih erat; kemudian kalian akan terbakar lebih banyak. Jika kalian tahu bahwa itu akan membakar dan kalian harus atau kalian ingin mengambilnya, kalian akan

menjadi sangat berhati-hati agar tidak terlalu banyak terbakar. Dalam hal ini seseorang yang melakukan perbuatan jahat secara tanpa pengetahuan akan mendapatkan kerugian yang lebih besar daripada ia yang melakukannya dengan pengetahuan.

Raja Milinda menjawab, “Ia yang menggenggamnya dengan tanpa pengetahuan, *Bhante* yang mulia, akan menjadi yang terbakar lebih parah.”

Yang Mulia *Bhante Nāgasena* berkata, “Demikian pula, tuan, keburukan yang lebih besar adalah milik ia yang melakukan perbuatan jahat dengan tanpa pengetahuan.”

Sang Raja berkata, “Anda sangat terampil.”<sup>8</sup>

Namun kadang-kadang kalian melanggar suatu hukum, suatu peraturan atau suatu sila dengan tanpa pengetahuan. Kalian mungkin tidak tahu tentang sila itu dan melanggarnya. Dalam hal itu, itu mungkin tidak begitu buruk. Di sini melanggar dengan pengetahuan, ketika kalian melanggar peraturan itu dengan pengetahuan, menunjukkan bahwa kalian tidak memiliki rasa hormat kepada orang itu atau tidak memiliki rasa hormat kepada hukum atau orang yang menetapkan peraturan-peraturan itu. Misalkan saya melanggar suatu peraturan atau peraturan bagi para *bhikkhu*. Peraturan para *bhikkhu* ditetapkan oleh Buddha. Jika saya melanggar peraturan para *bhikkhu*, saya tidak hanya melanggar peraturan, namun saya juga tidak memiliki rasa hormat kepada Buddha. Dalam hal itu, dengan pengetahuan melanggar peraturan itu seharusnya lebih buruk, lebih *akusala* daripada dengan tanpa pengetahuan melanggar peraturan.

<sup>8</sup> Percakapan ini dicatat dalam *Milindapañha*.

Namun jawaban yang diberikan oleh Yang Mulia Bhante Nāgasena di sini adalah agar kalian tahu bahwa itu adalah *akusala* (tidak baik). Kalian tidak bisa menghindarinya, kalian tidak bisa mengendalikannya, jadi ketika kalian melakukannya agar tidak mendapatkan keburukan yang lebih parah, kalian akan melakukannya dengan berhati-hati sehingga keburukan untuk kalian akan menjadi lebih sedikit. Melanggar suatu peraturan dengan pengetahuan atau dengan tanpa pengetahuan saya pikir itu berbeda. Jika seorang *bhikkhu* melanggar suatu peraturan *Vinaya* dengan pengetahuan, saya rasa keburukannya mungkin lebih parah karena ia tidak hanya melanggar peraturan itu saja, namun ia tidak menunjukkan rasa hormat kepada Buddha.

### **Penyebab-Penyebab Menjadi *Somanassa-sahagata*, dan Lain-Lain**

Marilah kita periksa penyebab-penyebab menjadi *somanassa-sahagata* dan sebagainya. Saya akan membahasnya dengan agak cepat. Kalian tidak akan menemukannya di dalam buku pedoman ini. Apa yang membuat suatu kesadaran disertai *somanassa-diṭṭhigata* dan sebagainya? Apa yang menyebabkan kalian memiliki perasaan *somanassa*, atau perasaan tentang *domanassa* atau *diṭṭhi*? *Kitab Komentor* memberikan alasan-alasan tentang hal ini. Saya pikir beberapa darinya mungkin akan bermanfaat bagi para psikolog atau para psikiater.

Apa yang menimbulkan suatu perasaan *somanassa*? Suatu objek yang menyenangkan akan menimbulkan perasaan yang menyenangkan. Ketika kalian melihat suatu objek yang

menyenangkan, suatu objek yang menyenangkan, kalian akan merasa bahagia. Suatu objek yang menyenangkan merupakan suatu kondisi agar perasaan yang enak atau menyenangkan itu muncul.

Kemudian memiliki *somanassa* di kesadaran penyambung kelahiran kembali—itu berarti kadang-kadang kita bertemu seseorang yang hampir selalu bahagia atau yang memiliki kebiasaan menjadi bahagia. Itu berarti ia dilahirkan kembali dengan perasaan *somanassa* itu. Kesadaran penyambung kelahiran kembalinya harus disertai oleh perasaan *somanassa*. Mereka yang memiliki *somanassa* di penyambung kelahiran kembali (itu berarti mereka yang dilahirkan kembali dengan perasaan *somanassa*) cenderung memiliki perasaan *somanassa* dalam sebagian besar hidup mereka.

Yang ketiga adalah berpikir dangkal. Jika kalian adalah orang yang ceria, kalian memiliki sifat suka berpikir dangkal menurut hal ini. Itu dikarenakan mereka yang memiliki sifat suka berpikir mendalam tidak akan banyak tertawa. Pernah sekali saya mengunjungi sebuah tempat di California Utara. Saya sedang berbicara kepada seorang pria di sana. Saya sedang tersenyum dan tertawa. Kemudian pria itu yang berjalan bersama saya bertanya kepadanya, “Apakah kamu pernah bertemu dengan seorang *bhikkhu* Buddhis?” Ia berkata, “Tidak.” Kemudian teman saya berkata, “kamu sekarang sedang berbicara kepada seorang *bhikkhu* Buddhis.” Kemudian pria itu berkata, “Apakah dia seorang *bhikkhu* Buddhis? Saya pikir para *bhikkhu* Buddhis tidak tertawa.” Saya mungkin memiliki sifat suka berpikir dangkal.

Mengapa seseorang bisa menganut suatu pandangan salah, cenderung menganut pandangan yang salah? Seseorang yang dilahirkan berulang kali dengan pandangan salah cenderung akan menjadi suatu wadah untuk, suatu tempat untuk pandangan salah. Jadi ia cenderung akan menganut pandangan yang salah.

Yang lain adalah berasosiasi dengan orang-orang yang menganut pandangan salah. Itu sangatlah benar. Kalian berasosiasi dengan seseorang dan kalian menjadi orang seperti itu.

*Asaṅkhārika* adalah ketika kesadaran itu tanpa dorongan. Beberapa orang memiliki *asaṅkhārika* di kesadaran penyambung kelahiran kembali. Ketika kalian dilahirkan kembali, kesadaran penyambung kelahiran kembali kalian kemungkinan besar disertai tanpa dorongan. Kesadaran penyambung kelahiran kembali merupakan kesadaran resultan. Jika kesadaran penyambung kelahiran kembali kalian disertai tanpa dorongan, kalian cenderung memiliki kesadaran yang tanpa dorongan selama kehidupan.

Kemudian kesehatan yang baik—ketika kalian memiliki kesehatan yang baik, kalian tidak perlu dianjurkan atau disemangati oleh orang lain untuk melakukan sesuatu karena kalian masih sehat dan kalian bisa melakukannya.

Tidak terganggu oleh panas maupun dingin—kalian tidak peduli apakah itu panas atau dingin. Orang seperti itu melakukan segala sesuatu secara spontan. Jika kalian merasa sensitif terhadap dingin dan cuaca sedang dingin, maka kalian harus disemangati atau didorong oleh diri sendiri maupun orang lain

untuk melakukan sesuatu. Jika kalian tidak peduli tentang panas atau dingin, maka kalian melakukan segala sesuatu secara spontan, dengan kesadaran yang tanpa dorongan.

Keyakinan dan antisipasi tentang buah dari ketekunan—jika kalian meyakini bahwa jika kalian melakukan sesuatu maka kalian akan mendapatkan sesuatu, maka kalian akan melakukannya tanpa dianjurkan oleh orang lain.

Kemahiran dalam pekerjaan seseorang—ketika kalian sudah biasa dengan pekerjaan kalian, ketika kalian sudah biasa melakukan sesuatu, maka kalian akan melakukannya dengan spontan. Tidak ada dorongan.

Iklim yang sesuai dan makanan—Itu benar. Ketika iklimnya bagus, batin kita menjadi cerah dan bahagia. Kita cenderung melakukan sesuatu dengan spontan. Jika kita memiliki makanan yang baik, maka kita juga memiliki perasaan yang baik sehingga kita bisa melakukan sesuatu tanpa perlu didorong. Makanan yang baik dan iklim yang sesuai—mungkin ada alasan-alasan lain juga, namun ini merupakan alasan-alasan yang diberikan dalam buku-buku kuno.

Bagaimana dengan *sasaṅkhārika*? Itu merupakan kebalikan dari yang di atas.

Kemudian *upekkhā-sahagata*, perasaan netral—yang pertama adalah objek netral. Objek-objek yang bukan diinginkan atau bukan tidak diinginkan adalah objek netral. Ketika kalian menemukan objek netral maka kalian memiliki perasaan netral.

Yang kedua adalah *upekkhā* di kesadaran penyambung kelahiran kembali. Kesadaran penyambung kelahiran kembali

kalian kemungkinan besar disertai oleh *upekkhā*.

Yang ketiga adalah bahwa kalian memiliki sifat berpikir yang mendalam. Kalian selalu berpikir dengan dalam maka kalian tidak cukup sering merasakan kesenangan. Kalian memiliki perasaan *upekkhā* ini.

### **Penyebab-Penyebab Menjadi *Domanassa-sahagata* dan *Paṭigha-sampayutta***

*Domanassa-sahagata* dan *Paṭigha-sampayutta*—alasan-alasan adalah untuk keduanya. Objek yang tidak menyenangkan—ketika objek itu tidak diinginkan, kalian cenderung akan merasa marah. Jika kalian tidak menyukai sesuatu, kalian akan menjadi marah. Objek yang tidak menyenangkan itu adalah suatu alasan sebuah kesadaran dapat disertai oleh perasaan yang tidak menyenangkan.

Kemudian dengan memiliki salah satu dari sembilan landasan kemarahan, sembilan alasan tentang dendam, sembilan alasan tentang *dosa* merupakan penyebab bagi *dosamūla citta* ini untuk muncul. Mereka adalah: “Ia telah menyakiti saya.” Dengan berpikir seperti itu, kalian merasa marah dengan orang itu. “Ia sedang menyakiti saya,” atau “Ia akan menyakiti saya,” jika kalian berpikir dengan cara itu, kalian akan menjadi marah dengan orang itu. Kemudian, “Ia telah menyakiti seseorang yang saya sayangi.” Juga, “Ia sedang menyakiti seseorang yang saya sayangi,” dan “ia akan menyakiti seseorang yang saya sayangi.” Yang terakhir berkaitan dengan seseorang yang tidak kalian sukai. Kadang-kadang kita tidak menginginkan sesuatu yang baik untuk terjadi pada mereka yang kita benci. Jadi di sini “Ia telah

memberikan keuntungan kepada seseorang yang saya tidak sukai atau benci.” Atau “ia sedang memberikan keuntungan kepada seseorang yang tidak saya sukai.” Dengan berpikir seperti itu, kita akan mendapatkan *dosa* atau *domanassa*. Hal-hal inilah yang disebut sembilan landasan kemarahan atau sembilan landasan dendam. Mereka disebutkan dalam *Dīgha Nikāya* dan juga dalam *Abhidhamma*.

Ada satu lagi, namun saya tidak menemukannya dalam *Kitab Komentari*. Itu disebut kemarahan yang tidak berdasar, kemarahan tanpa alasan, tanpa alasan yang valid. Ketika itu terlalu panas, kalian merasa marah. Ketika itu terlalu dingin, kalian merasa marah. Itu adalah sesuatu seperti itu. kalian mungkin terbentur sesuatu dan kemudian kalian menjadi marah dengan benda itu. Kemudian kalian menendangnya. Ini disebut kemarahan yang tidak berdasar. Kalian tidak seharusnya marah dengan benda-benda ini, namun orang-orang masih saja merasa marah.

Perasaan yang menyenangkan, perasaan yang tidak menyenangkan, pandangan salah dan sebagainya muncul karena alasan-alasan ini. Ketika kita mengetahui alasan-alasan mengapa hal-hal ini muncul, maka kita bisa melakukan sesuatu untuk mengubah diri kita sendiri.

### **Bagaimana Mempelajarinya**

Hafallah kedua belas jenis kesadaran yang tidak baik ini dalam bahasa Inggris karena bahasa Pāḷi mungkin terlalu sulit untuk kalian pada saat ini. Jangan juga tinggalkan bahasa Pāḷi sama sekali karena kita akan menggunakan bahasa Pāḷi berulang

kali. Begitu kalian mengenali kata-kata dalam bahasa Pāḷi, kalian akan menyukainya. Nantinya kalian akan menginginkan untuk menggunakan kata-kata dalam bahasa Pāḷi saja karena ketika kalian menggunakan kata-kata dalam bahasa Pāḷi tidak ada kemungkinan untuk timbul kesalahpahaman atau salah menafsirkan sesuatu. Ketika kita menggunakan terjemahan bahasa Inggris, kadang-kadang terjemahannya tidak akurat dan mereka bisa menyebabkan kesalahpahaman. Bahkan ketika saya menggunakan terjemahan bahasa Inggris, saya akan melihat pada kata-kata dalam bahasa Pāḷi lagi. Kata-kata dalam bahasa Pāḷi akan dijelaskan dan kemudian kita akan selalu menggunakan kata-kata dalam bahasa Pāḷi.

Delapan kesadaran pertama ini disertai oleh apa? Mereka disertai oleh *lobha*. Kedua hal ini (yaitu yang kesembilan dan kesepuluh) disertai oleh apa? Mereka disertai oleh *dosa*. Kedua yang terakhir (yaitu yang kesebelas dan kedua belas) disertai oleh apa? Mereka disertai oleh *moha*.

Di antara delapan *lobhamūla citta*, empat (yaitu yang pertama sampai yang keempat) disertai oleh sukacita atau kebahagiaan. Empat lainnya (yaitu yang kelima sampai yang kedelapan) mengandung perasaan netral. Di antara semua ini, dua yang pertama (yaitu yang pertama dan yang kedua) disertai oleh pandangan salah. Dua yang kedua (yaitu yang ketiga dan yang keempat) tidak berasosiasi dengan pandangan salah. Kemudian di antara empat yang disertai oleh perasaan netral, dua yang pertama (yaitu yang kelima dan yang keenam) berkaitan dengan pandangan salah. Dua yang kedua (yaitu yang ketujuh dan yang kedelapan) tidak berasosiasi dengan pandangan salah.

Dalam CMA kata 'disasosiasi' digunakan (lihat CMA, I, Panduan untuk §4, hal.34). Saya tidak yakin dengan kata itu. Apa yang dimaksud dengan kata 'disasosiasi'? Apakah ada perbedaan antara tidak berasosiasi dengan disasosiasi? Pertama-tama mereka itu bersama dan kemudian kalian menyingkirkan salah satunya. Itu bukanlah makna yang dikehendaki di sini. Saya lebih suka menggunakan tidak berasosiasi atau tanpa-kaitan. Jadi kedua kesadaran ini tidak berkaitan dengan *ditṭhi*, dengan pandangan salah.

Dua yang kedua (yaitu yang kesembilan dan yang kesepuluh) disertai oleh perasaan apa? Mereka disertai oleh kemarahan, dukacita. Dan kedua hal ini (yaitu yang kesebelas dan yang kedua belas) disertai oleh sikap acuh tak acuh.

Kesadaran pertama adalah dengan sukacita, dengan pandangan salah dan tanpa dorongan. Kesadaran kedua adalah dengan sukacita, dengan pandangan salah dan dengan dorongan. Kesadaran ketiga adalah dengan sukacita, tanpa pandangan salah dan tanpa dorongan. Kesadaran keempat adalah dengan sukacita, tanpa pandangan salah dan dengan dorongan. Kesadaran kelima adalah dengan perasaan netral, dengan pandangan salah dan tanpa dorongan. Kesadaran keenam adalah dengan perasaan netral, dengan pandangan salah dan dengan dorongan. Kesadaran ketujuh adalah dengan perasaan netral, tanpa pandangan salah dan tanpa dorongan. Kesadaran kedelapan adalah dengan perasaan netral, tanpa pandangan salah dan dengan dorongan.

Kesadaran kesembilan adalah *dosa*, dukacita, dengan antipati, tanpa dorongan. Kesadaran kesepuluh adalah dengan

dukacita, dengan antipati, dan dengan dorongan.

Kemudian kedua hal ini (yaitu yang kesebelas dan yang kedua belas)—yang pertama adalah dengan perasaan netral dan dengan keraguan. Tidak ada perbedaan antara dengan dorongan atau tanpa dorongan. Mereka bukan didorong maupun bukan tidak didorong. Yang terakhir adalah dengan perasaan netral dan dengan kebingungan.

Kalian praktikkanlah dengan cara ini di rumah. Kalian bisa menutupi penjelasan di sini dalam buku ini. Cobalah untuk menjelaskan tiap-tiap kesadaran. Misalnya, kesadaran yang pertama itu adalah dengan keserakahan, dengan sukacita, dengan pandangan salah, dan tanpa dorongan. Kemudian jika kalian tidak ingat, kalian bisa melepaskan penutupnya dan melihat jawabannya. Dengan cara ini kalian bisa menghafal kedua belas ini sebelum minggu depan.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

## ***Ahetuka Citta***

### **(Kesadaran Tanpa Akar)**

#### **Definisi dari Kata '*Ahetuka*'**

Hari ini kita akan mempelajari tentang *ahetuka citta*. Ada delapan belas *ahetuka citta*. Pertama-tama kita akan mempertimbangkan kata '*ahetuka*'. Kalian mengetahui kata '*hetu*'. '*Hetu*' berarti akar. Ada enam akar—tiga yang tidak baik dan tiga akar yang baik. Saya tidak mengatakan “akar yang bermanfaat”. Saya mengatakan “akar yang baik” karena mereka itu bermanfaat, mereka adalah hasil dan mereka itu fungsional. Mereka termasuk dalam *cetasika* yang indah. Ada enam akar. Tiga akar buruk atau jahat. Tiga akar baik. Dalam buku dikatakan, “akar yang cerah” (lihat CMA, I, Panduan untuk §8, hal.40).

Kesadaran-kesadaran ini muncul tanpa keenam akar ini. Mereka tidak disertai oleh salah satu dari enam akar ini. Itulah sebabnya mereka disebut kesadaran tanpa akar. Tanpa akar berarti tidak ada akar yang mengiringi. Karena mereka merupakan hasil dari *kamma* masa lampau, mereka merupakan hasil dari akar di masa lampau. Namun ketika mereka muncul, tidak ada akar yang menyertai mereka. Oleh karena itu, mereka disebut *ahetuka*.

Kadang-kadang *hetu* diterjemahkan sebagai penyebab. Namun di sini jika kita mengatakan, “kesadaran-tanpa-sebab”, itu akan menjadi salah. Kesadaran-tidak-ada-akar atau kesadaran tanpa akar adalah yang benar. Tanpa akar berarti tidak ada akar yang menyertai jenis-jenis kesadaran ini.

### **Pengelompokan *Ahetuka Citta***

Mereka dibagi menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama adalah *ahetuka akusala-vipāka*. Ada berapakah itu? Ada tujuh. Kelompok kedua adalah *ahetuka kusala-vipāka*. Ada berapakah itu? Ada delapan. Kelompok ketiga adalah *ahetuka kiriya citta*. Ada tiga. Semuanya tujuh ditambah delapan ditambah tiga sama dengan delapan belas.

Kelompok pertama adalah *ahetuka akusala-vipāka citta*. Kata '*vipāka*' berarti sesuatu yang telah dimatangkan, sesuatu yang telah menjadi matang. Jadi itu berarti hasil. Kata ini terbatas pada *citta* dan *cetasika* saja. Ada sifat materi yang disebabkan oleh *kamma*, yang merupakan hasil dari *kamma*. Namun sifat materi tidak disebut *vipāka*. Hanya *citta* dan *cetasika* yang dihasilkan yang disebut *vipāka*. Kalian harus memahami makna dari istilah ini.

Dijelaskan bahwa *vipāka* di sini harus sama dengan penyebabnya, karena kesadaran-kesadaran ini merupakan hasil dari *kamma*. Apakah itu *kamma*? Itu termasuk dalam faktor-faktor-mental. *Kamma* merupakan salah satu faktor mental. Jadi itu harus bersifat mental dan mengambil suatu objek sehingga hasilnya sama dengan penyebabnya. Hasil yang sama adalah *citta* dan *cetasika*, namun bukan materi.

Kalian bisa menanam sebutir padi—jadi kalian menanam padi. Pertama-tama kalian menanam tanaman dari sebuah biji. Kalian menumbuhkan tanaman itu. Sebelum ada biji-bijian di tanaman itu, kalian tidak mengatakan bahwa itu telah matang. Ketika kalian melihat daun di tanaman itu, kalian tidak

mengatakan bahwa itu telah matang. Ketika kalian melihat biji-bijian di tanaman itu, kalian mengatakan bahwa tanaman itu telah matang. Dedaunan di tanaman itu juga merupakan hasil dari biji tersebut. Biji-bijian itu (bukan daun, bukan batang, bukan akar) disebut padi. Hanya bagian akhir yang telah matang yang disebut padi atau biji-bijian. Dengan cara yang sama, meskipun sifat materi disebabkan atau merupakan hasil dari *kamma* di masa lampau, mereka tidak disebut *vipāka* karena mereka tidak sama dengan penyebab yang termasuk dalam faktor-faktor-mental dan yang mengambil suatu objek. Kapan pun kita mengatakan, "*vipāka*", mohon dipahami bahwa maksud kita hanya *citta* dan *cetasika*, bukan sifat materi.

Semuanya ada tujuh *akusala-vipāka*. Sekarang *akusala-vipāka* berarti *vipāka* dari *akusala*, hasil dari *akusala*. *Akusala* di sini mungkin berarti kesadaran *akusala*, namun sebenarnya penyebab sesungguhnya adalah *kamma* atau kehendak yang mengiringi kesadaran *akusala*. Demi kesederhanaan, kita hanya akan mengatakan hal ini sebagai hasil dari *akusala citta*. Untuk tepatnya, kita mengatakan ini sebagai hasil dari kehendak *akusala*, dari *akusala kamma*. Jadi *akusala* memenuhi syarat *vipāka* dan bukan *citta*.

### **Sebuah Proses Kognitif secara Singkat**

Dikatakan ada tujuh hasil dari *akusala*. Sebelum kita mempelajari ketujuh kesadaran ini, kita harus memahami apa yang terjadi ketika kita melihat sesuatu. Jika kita memahami proses melihat, maka kita dapat memahami proses mendengar,

proses menghidu, dan sebagainya. Proses melihat, meskipun tampak sangat sederhana, sebenarnya merupakan suatu pengalaman yang sangat kompleks. Banyak momen kesadaran kecil yang terlibat dalam apa yang kita sebut sebagai proses melihat. Kita melihat sesuatu. Kita pikir kita melihatnya langsung tanpa harus menghabiskan banyak waktu. Namun jika kita bisa mengembangkan gambar itu hingga sejuta kali atau semiliar kali, kita akan melihat bahwa ada banyak momen kesadaran sebelum kita bisa melihat sesuatu.

Dalam *kitab komentar* kiasan tentang sebuah mangga diberikan. Itu adalah kiasan yang sangat bagus untuk memahami proses kognitif. Inilah proses kognitif dari proses melihat. Dikatakan bahwa ada seorang pria dengan kepalanya yang ditutupi. Ia tidur di bawah pohon mangga dengan banyak buah mangga di atasnya. Kemudian sebuah mangga yang matang jatuh—terlepas dari tangkainya, terjatuh ke tanah menyentuh telinganya. Itu berarti dekat telinganya. Kemudian ia terbangun karena suara itu. ia terbangun. Kemudian ia membuka matanya dan melihat mangga itu. Kemudian ia mengulurkan tangannya dan mengambil mangga itu dengan tangannya. Setelah mengambil buah itu, ia meremasnya. Kemudian ia menghidu buah itu dan tahu bahwa buah itu sudah matang. Selanjutnya ia memakannya, menikmatinya. Jadi ia memakannya. Setelah memakannya, ia menelan partikel terkecil dengan ludah. Kemudian ia melanjutkan tidurnya lagi. Jika kalian mengingat kiasan ini, maka kalian tahu tentang proses kognitif dari proses melihat atau kita bisa menyebutnya psikologi dari proses melihat.

Ada momen-momen kesadaran yang selalu berlangsung dalam kehidupan kita. Ada sejenis rangkaian momen kesadaran yang kita sebut sebagai *bhavaṅga*. Itu diterjemahkan sebagai faktor-kehidupan. Mereka adalah sesuatu seperti kesadaran tanpa-sadar, kesadaran yang tidak sadar. Saya tidak ingin menggunakan kata 'bawah sadar'. Itu mungkin akan dicampur dengan keadaan bawah sadar dari psikologi modern. Jadi momen kesadaran yang tidak sadar itu lebih baik. Momen-momen pikiran yang tidak sadar ini berlangsung selama kehidupan kita ketika tidak ada objek yang jelas yang ditunjukkan kepada kita.

Ketika suatu objek bentuk muncul di depan mata, maka kita mengatakan bahwa objek bentuk itu mencapai mata, mengenai mata. Itu berarti mulai terlihat. Ketika objek bentuk mulai terlihat, *bhavaṅga* akan terganggu. Ia akan bergetar. Kemudian ia berhenti atau lenyap.

Setelah penghentian *bhavaṅga*, muncullah kesadaran yang disebut *pañcadvārāvajjana*. Kesadaran itu akan kita temukan di antara tiga *ahetuka kiriya citta*. '*Pañcadvārāvajjana*' berarti yang mengarah ke pintu-pancaindra. Itu berarti ketika sebuah objek ditunjukkan kepada lima indra (kita sebut sebagai pintu-pancaindra) *bhavaṅga* akan berhenti dan kesadaran ini muncul dengan mengambil objek itu sebagai suatu objek. Ia juga mengarahkan arus kesadaran itu pada objek tersebut. Itulah sebabnya ia disebut *pañcadvārāvajjana*. '*Pañca*' berarti lima. '*dvāra*' berarti pintu. '*Āvajjana*' berarti mengarahkan. Ia mengarahkan batin menuju objek tersebut. Ia mengarahkan batin menuju momen yang sadar itu. Itulah satu momen kesadaran yang sangat singkat.

Setelah itu, ada kesadaran melihat yang nyata. Melihat berarti melihat—tanpa memahaminya, tanpa mengetahui apakah itu baik atau buruk, bahkan tidak mengetahui itu sebenarnya adalah sebuah mangga. Kesadaran itu dalam bahasa Pāli disebut *cakkhu-viññāṇa*, kesadaran-mata. Saya akan menjelaskan maknanya nanti. Itu seperti seorang pria yang membuka matanya dan melihat mangga tersebut. Sekarang ia melihat mangga tersebut.

Setelah itu, momen kesadaran lain muncul yang disebut *sampaṭicchana*, mendapatkan, menerima objek tersebut. Itu seperti pria yang mengulurkan tangannya dan mengambil buah itu. Selanjutnya muncul momen *santīraṇa*, menyelidiki kesadaran. Dalam kiasan itu, ia meremas buah itu untuk mencari tahu apakah buah itu sudah matang atau belum. Itulah yang disebut kesadaran yang menginvestigasi. Batin menyelidiki objek yang telah diterima oleh *sampaṭicchana*. Setelah itu ia menghidunya. Itu berarti ia mencium dan memutuskan bahwa itu adalah sebuah mangga dan mangga itu sudah matang. Dengan cara yang sama, ada momen yang disebut *voṭṭhabbana*. 'Voṭṭhabbana' berarti memutuskan. Pada momen ini, batin memutuskan bahwa ini adalah sebuah objek.

Setelah memutuskan muncullah *javana*. Makna harfiah dari *javana* adalah memiliki kekuatan, namun makna yang harus kita pahami di sini adalah memiliki kenikmatan sepenuhnya terhadap objek itu. Hanya pada momen *javana* ini kita bisa sepenuhnya merasakan objek itu. Sebenarnya biasanya ada tujuh momen *javana*. Yang lainnya masing-masing hanya satu. Kita mengalami *cakkhu-viññāṇa* sekali. Kita mengalami

*sampaṭicchana* sekali, *santīraṇa* sekali, *voṭṭhabbana* sekali. Untuk *javana*, semuanya ada tujuh momen. Biasanya momen *javana* muncul tujuh kali.

Setelah itu, ada yang disebut dengan *tadārammaṇa*. '*Tadārammaṇa*' berarti, katakanlah sebagai 'setelah-merasakan'. Ia mengambil objek yang sama seperti yang diambil oleh *javana*. Ada dua momen dari *tadārammaṇa* ini.

Kemudian *bhavaṅga* muncul lagi. Ini adalah gambaran kasar tentang apakah proses melihat itu. Setelah proses kognitif ini, kalian baru saja melihat suatu objek bentuk. Kalian tidak memiliki atau kalian belum sampai pada keputusan bahwa ini adalah sebuah mangga. Kalian memerlukan lebih banyak jenis proses kognitif. Kalian akan mempelajari proses-proses kognitif dalam bab keempat dari CMA ini (lihat CMA, IV, §1, hal.149). Jangan khawatir jika kalian tidak memahami dengan jelas di sini. Ini merupakan kiasan tentang mangga yang mengilustrasikan tentang proses kognitif dari proses melihat. Jika kalian memahami proses kognitif dari proses melihat, maka proses kognitif dari proses mendengar dan yang lainnya sangatlah mudah untuk dipahami. Inilah bagaimana suatu proses kognitif muncul dan lenyap.

### ***Akusala-vipāka Citta***

#### **Kesadaran-mata, dan lain-lain**

Sekarang kita akan mempelajari jenis-jenis kesadaran individual. Yang pertama adalah *upekkhā-sahagata* dan kemudian *cakkhu-viññāṇa*. Itu disertai oleh perasaan acuh tak acuh atau

perasaan netral. Itu disebut *cakkhu-viññāṇa*. '*Cakkhu*' berarti mata dan '*viññāṇa*' berarti kesadaran. Saya katakan bahwa *viññāṇa* merupakan sinonim untuk *citta*. Jadi, *citta*, *viññāṇa*, *mano*—mereka semua adalah sinonim. '*Cakkhu-viññāṇa*' berarti kesadaran-mata. Kesadaran-mata berarti kesadaran yang bergantung pada mata untuk muncul. Jika kalian tidak memiliki mata, kalian tidak akan memiliki kesadaran-mata. Kesadaran melihat berarti kesadaran yang bergantung pada mata untuk muncul. Kesadaran-mata berarti kesadaran yang bergantung pada mata untuk muncul. Mata di sini berarti sensitivitas mata, bukan keseluruhan bola mata. Tempat yang dibentur oleh suatu gambar, retina dalam terminologi modern. Gambar itu mencapai tempat itu, kemudian saraf-saraf mengirimkan pesan kepada otak dan seterusnya. Kesadaran-mata itu disertai oleh perasaan *upekkhā*, perasaan acuh tak acuh atau perasaan netral.

Yang selanjutnya adalah *upekkhā-sahagata sota-viññāṇa*. '*Sota*' berarti telinga. Jadi ini adalah kesadaran-telinga. Sekali lagi maknanya adalah kesadaran yang bergantung pada telinga untuk muncul. Jika kalian tuli, jika kalian tidak memiliki sensitivitas telinga, kesadaran-mendengar tidak akan muncul. *Sota-viññāṇa* atau kesadaran-telinga berarti kesadaran yang bergantung pada telinga untuk muncul. Itu disertai oleh perasaan netral.

Yang selanjutnya adalah *ghāna-viññāṇa*. '*Ghāna*' berarti hidung. Jadi itu adalah kesadaran-hidung. Kesadaran-hidung adalah kesadaran yang bergantung pada hidung. Hidung berarti sensitivitas hidung di mana kita merasakan ganda. Kesadaran yang bergantung pada bagian dari hidung itu disebut kesadaran-hidung atau dalam bahasa Pāḷi *ghāna-viññāṇa*.

Yang selanjutnya adalah *jivhā-viññāṇa*. Kalian bisa menebak makna dari *jivhā*. Itu adalah lidah. Kesadaran-lidah—itu berarti kesadaran yang bergantung pada lidah untuk muncul. *Jivhā-viññāṇa* juga disertai oleh *upekkhā*.

Kemudian yang kelima adalah *dukkha-sahagata*. Yang kelima disertai oleh duka, *dukkha*. Itu disebut *kāya-viññāṇa*. 'Kāya' berarti tubuh. Jadi ini adalah kesadaran yang bergantung pada tubuh, seluruh tubuh. Kesadaran ini disertai oleh perasaan duka, *dukkha*.

Tujuh jenis kesadaran ini merupakan hasil dari *akusala*. Jenis hasil apakah yang diberikan oleh *akusala*? *Akusala* memberikan hasil yang menyakitkan. Karena ini merupakan hasil dari *akusala*, objek-objek yang kita lihat, kita dengar dan seterusnya merupakan objek-objek yang tidak menyenangkan. Jika kalian melihat sesuatu yang jelek, jika kalian melihat sesuatu yang tidak kalian sukai, ada jenis kesadaran ini. Jika kalian mendengar suara yang tidak kalian sukai, yang terlalu keras untuk telinga kalian, kalian memiliki jenis kesadaran ini. *Dukkha-sahagata kāya-viññāṇa*, perasaan tubuh—kalian memukul diri sendiri dan merasakan kesakitan di sana. Ketika ada rasa sakit pada tubuh jasmani, kalian merasakan kesakitan dengan jenis kesadaran ini. Jenis kesadaran ini disertai oleh perasaan duka, bukan oleh *upekkhā*, perasaan netral.

Yang selanjutnya adalah *upekkhā-sahagata sampañicchana*. '*Sampañicchana*' berarti menerima atau mendapatkan. Itu juga disertai oleh perasaan netral, *upekkhā*. *Sampañicchana* adalah kesadaran menerima atau mendapatkan. Di sini kesadaran menerima berarti kesadaran yang menerima objek yang diambil

oleh kesadaran indra yang mendahului (mata, telinga, hidung dan sebagainya).

Yang terakhir adalah *upekkhā-sahagata santīraṇa*. '*Santīraṇa*' berarti menginvestigasi. Jadi itu disebut kesadaran yang menginvestigasi. Itu adalah kesadaran yang menginvestigasi objek-objek yang sudah diterima oleh kesadaran menerima. Itu juga disertai oleh perasaan netral.

Objek dari ketujuh jenis kesadaran ini selalu tidak diinginkan. Jika objek-objeknya diinginkan, mereka merupakan hasil dari *kusala*. Ada tujuh jenis *akusala-vipāka citta*. *Akusala-vipāka citta* berarti kesadaran resultan yang tidak baik. Dalam terjemahan bahasa Inggris, yang tidak baik seharusnya berkaitan dengan hasil saja, bukan dengan kesadaran, bukan kesadaran yang tidak baik. Itu merupakan kesadaran yang dihasilkan yang merupakan hasil dari kesadaran yang tidak baik sebelumnya.

Ada juga kondisi-kondisi agar kelima jenis kesadaran ini bisa muncul. Itu bagus untuk memahami kondisi-kondisi ini. Untuk kemunculan kesadaran-mata, dibutuhkan empat kondisi. Di sana harus ada organ penglihatan. Itu berarti kita harus memiliki mata. Di sana harus ada objek bentuk. Di sana harus ada sesuatu untuk dilihat. Jika tidak ada yang bisa dilihat, maka kesadaran-mata tidak akan muncul. Di sana harus ada cahaya. Jika ia berada dalam kegelapan, kita tidak bisa melihat. Kita membutuhkan cahaya untuk melihat. Kemudian yang terakhir adalah perhatian. Kadang-kadang kita tidak perhatian dan kita tidak melihat. Perhatian itu juga penting. Perhatian benar-benar berarti mengarahkan pikiran pada objek. Jika pikiran tidak diarahkan pada objek itu, kita tidak akan merasakan objek itu.

Dibutuhkan empat kondisi ini agar kesadaran-mata bisa muncul. Apakah keempat hal itu? Mereka adalah mata, benda untuk dilihat, cahaya dan perhatian.

Agar kesadaran-telinga bisa muncul, apa yang kita butuhkan? Kita membutuhkan organ pendengaran atau telinga. Kemudian di sana harus ada suara. Jika tidak ada suara, kita tidak bisa mendengar. Kemudian di sana harus ada ruang. Jika kalian menutup telinga kalian, kalian tidak akan mendengar suara itu. Jadi kalian butuh ruang. Kemudian di sana harus ada perhatian.

Untuk kesadaran-hidung di sana harus ada organ penghidu. Itu berarti kalian harus memiliki hidung. Di sana harus ada ganda. Jika baunya tidak dihembuskan oleh udara kepada kalian, oleh angin kepada kalian, kalian tidak akan merasakan ganda itu. Jadi kalian membutuhkan udara atau angin. Kemudian kalian membutuhkan perhatian. Inilah keempat kondisi agar kesadaran-hidung bisa muncul.

Kemudian organ pengecap—maksud saya itu ketika kalian menyantap sesuatu, ada kesadaran-lidah. Di sana harus ada lidah. Di sana harus ada rasa dalam makanan. Kita menyebutnya rasa. Di sana harus ada air. Air berarti kelembaban atau cairan. Jika kalian meletakkan makanan kering dalam mulut kalian, maka kalian tidak akan bisa merasakannya. Jika lidah kalian itu kering dan kalian meletakkan sepotong makanan kering dalam mulut kalian di atas lidah, kalian tidak akan menikmati rasa itu. Agar bisa menikmati rasa itu, kalian membutuhkan cairan atau ludah. Jika tidak kalian tidak akan bisa merasakan apa pun. Di sini itu disebut air, air dalam mulut dan juga kalian membutuhkan perhatian.

Apakah yang terakhir itu? yang terakhir adalah organ peraba. Itu berarti tubuh. Ini meliputi seluruh tubuh kecuali rambut dan kuku panjang di mana kita tidak merasakan apa pun. Jadi ia terletak di seluruh tubuh. Di sana harus ada sesuatu untuk disentuh, beberapa objek sentuhan. Kemudian di sana harus ada tanah. Tanah berarti kepadatan dari objek itu. ketika kita berkata tentang elemen tanah, elemen air, elemen api, elemen angin, maksud kita bukan tanah secara fisik dan sebagainya, namun kualitas yang menjadi sifat dari hal-hal ini. Kualitas yang menjadi karakteristik dari elemen tanah adalah kelembutan atau kekerasan atau kepadatan. Di sana harus ada karakteristik elemen tanah ini untuk merasakan sentuhan. Di sana juga harus ada perhatian. Kalian menyentuh sesuatu dan kalian benar-benar merasakan kekerasan atau kelembutan itu.

Ini merupakan kondisi-kondisi yang dibutuhkan oleh kelimanya untuk muncul. Mereka juga berlaku pada lima hal yang ada di dalam *ahetuka kusala-vipāka citta*.

### ***Ahetuka Kusala-Vipāka Citta***

#### **Kesadaran-mata, dan lain-lain**

Marilah kita membahas kelompok itu. Yang kedua disebut *ahetuka kusala-vipāka citta*. Di sini kita harus memenuhi syarat *kusala-vipāka* dengan *ahetuka*, saya pikir kalian memahaminya. Ada *kusala-vipāka citta* yang ada bersama *hetu*. Kita akan mempelajarinya nanti. Di antara kesadaran lingkup-indriawi, kesadaran lingkup materi-halus dan kesadaran lingkup nonmateri di sana ada *kusala-vipāka*. Mereka merupakan hasil

dari *kusala*. Untuk membedakan jenis-jenis kesadaran ini dari itu, kata '*ahetuka*' diletakkan di depan kata '*kusala-vipāka*'. Namun berkaitan dengan *akusala-vipāka*, kita tidak perlu mengatakan bahwa mereka adalah *ahetuka* karena *akusala-vipāka citta* selalu merupakan *ahetuka*. Tidak ada *akusala-vipāka* yang ada bersama *hetu*, yang disertai oleh *hetu*. Jadi kita tidak perlu mengatakan *Ahetuka* karena mereka selalu merupakan *Ahetuka*. Jika kita tidak mengatakan *ahetuka* dengan *kusala*, itu mungkin termasuk *kusala-vipāka citta* yang ada dengan akar. Itulah sebabnya kata '*ahetuka*' harus digunakan di sini.

*Ahetuka kusala-vipāka* berarti *vipāka* tanpa *hetu*. Ada delapan jenis kesadaran di sini. Empat yang pertama itu sama, katakanlah. Apakah perbedaannya? Perbedaannya adalah objeknya. Di sini objek itu diinginkan, sebuah objek yang bagus. Kalian melihat sesuatu yang indah. Kalian mendengar suara yang indah bagi kalian. Kalian menghidu ganda yang harum, ganda dari wewangian atau sesuatu seperti itu. Di sini karena mereka merupakan hasil dari *kusala*, mereka harus bagus, mereka harus diinginkan. Kesadaran-mata, kesadaran-telinga, kesadaran-hidung dan kesadaran-lidah itu sama saja.

Sekarang marilah kita bahas yang kelima, kesadaran-tubuh. Kesadaran-tubuh di sini disertai oleh *sukha*. *Sukha* berarti—itu sulit untuk mendapatkan sebuah terjemahan yang bagus untuk kata '*sukha*' ini. Kita hanya akan menggunakan kebahagiaan atau suka di sini. Ketika tubuh menyentuh sesuatu yang lembut, jenis sensasi ini muncul. Itu disebut *sukha*. Jika kalian membentur batu, ada rasa sakit. Itulah *dukkha*. Jika tubuh atau tangan kalian menyentuh sesuatu yang lembut, enak

disentuh, maka kalian akan mengalami *sukha* ini. Kesadaran yang disertai oleh *sukha*, suka. Itu adalah *kāya-viññāṇa*, kesadaran-tubuh.

Hingga sekarang berapa banyak jenis perasaan yang telah kita bahas? *Somanassa*, *upekkhā*, *domanassa* dan kini pada hari ini kita membahas dua lagi, *dukkha* dan *sukha*. Berapa banyak perasaan yang ada? Di sana ada lima perasaan. Kita dapat mengatakan bahwa di sana ada tiga perasaan atau di sana ada lima perasaan. Ketiga dan kelima ini akan dibahas dalam bab ketiga dari buku pedoman ini (CMA, III, §2, hal.115). jadi di sana ada lima jenis perasaan. *Somanassa*, *domanassa*, dan *upekkhā* adalah perasaan batin. *Dukkha* dan *sukha* juga bersifat batiniah, namun mereka berkaitan dengan tubuh.

Kalian merasa bahagia sendiri. Itu adalah *somanassa*. Kalian merasakan sentuhan yang menyenangkan dan kalian merasa bahagia. Itu adalah *sukha*. Kalian merasa menyesal. Itu adalah *domanassa*. Kalian membentur sesuatu dan merasakan sakit. Itulah *dukkha*. *Dukkha* dan *sukha* berkaitan dengan tubuh fisik. Ketika kalian merasa bahagia dengan perasaan nyaman di tubuh, itu adalah *sukha*. Jadi kita memiliki *sukha-sahagata kāya-viññāṇa*.

Yang keenam itu sama. Itu adalah *upekkhā-sahagata sampañicchana*, kesadaran yang menerima.

Kemudian yang ketujuh adalah *somanassa-sahagata santīraṇa*. Kesadaran *santīraṇa* di sini ada dua jenis. Yang pertama yang disertai oleh *somanassa*. Yang kedua disertai oleh *upekkhā*. Ada dua *santīraṇa* di sini. Oleh karena itu, ada delapan *ahetuka kusala-vipāka*, bukan tujuh.

Kalian mungkin ingin mengajukan banyak pertanyaan. Saya akan menjelaskan mengapa kesadaran-mata, kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, dan kesadaran-lidah disertai oleh perasaan netral, terlepas dari kualitas dari objek itu. Baik objek itu diinginkan atau tidak diinginkan, selalu ada *upekkhā*. Mengapa? Mohon dimengerti bahwa sensitivitas-mata sampai sensitivitas-lidah—materi-materi ini adalah materi yang bergantung. Mereka bergantung pada empat unsur dasar yang besar. Ketika mereka muncul, mereka muncul bersamaan dengan elemen tanah, elemen air, elemen api dan elemen angin. Keempat elemen utama ini disebut sebagai *mahābhūta*. Mereka adalah sesuatu yang berupa formasi yang keras. Sensitivitas-mata sampai sensitivitas-lidah merupakan materi yang bergantung yang disebut lembut seperti bola-bola kapas. Mungkin mereka itu lembut. Sensitivitas-mata dan sebagainya disebut lembut karena mereka bergantung pada empat unsur dasar yang besar untuk kemunculannya. Hal yang sama berlaku untuk objek bentuk, suara, ganda dan rasa. Keempat objek ini merupakan materi yang bergantung. Mereka juga bergantung pada empat elemen utama. Ini seperti bola-bola kapas. Keempat sensitivitas dan objek mereka ini merupakan materi yang bergantung seperti bola-bola kapas, lembut.

Keempat unsur dasar yang besar itu keras seperti sentuhan atau sensitivitas-tubuh. Bagaimana dengan sentuhan atau sensitivitas-tubuh? Apa yang kita sebut sebagai sentuhan sebenarnya merupakan kombinasi dari tiga unsur dasar yang besar. Tiga dari empat unsur dasar yang besar adalah sentuhan. Mereka ada elemen tanah, elemen api dan elemen angin—kecuali

elemen air. Ketika kita mengatakan itu (sentuhan) tidak lain adalah kombinasi dari ketiga (elemen) ini, apakah mereka keras atau lembut? Apakah sentuhan itu keras atau lembut? Itu keras.

Ketika kita melihat sesuatu, itu seperti memukul sebuah bola kapas dengan bola kapas lainnya—tidak ada pengaruh. Tidak ada dampak yang kuat. Jadi selalu ada perasaan netral. Ini adalah sensitivitas-mata. Ini adalah objek bentuk. Jadi objek bentuk muncul dan membentur sensitivitas-mata. Tidak banyak dampaknya. Itulah sebabnya hanya ada perasaan netral. Tidak ada *somanassa*, tidak ada *domanassa* atau apa pun.

Ketika ada sentuhan atau sensitivitas-tubuh, maka ada dampak. Jadi itu bersifat kuat. Ketika itu diinginkan, maka ada *sukha*. Ketika itu tidak diinginkan, maka ada *dukkha*. Itulah sebabnya kesadaran-tubuh disertai baik *sukha* maupun *dukkha* bergantung pada kualitas dari objek tersebut. Proses melihat dan yang lainnya itu seperti meletakkan bola kapas di atas suatu paron dan memukulnya dengan bola kapas lainnya. Menyentuh itu seperti meletakkan sebuah bola kapas di atas sebuah paron dan memukulnya dengan benda keras lainnya. Itulah sebabnya kesadaran-mata, telinga, hidung dan lidah semuanya disertai oleh *upekkhā*. Kesadaran-tubuh itu bisa disertai oleh duka maupun suka bergantung pada kualitas dari objek tersebut.

Masalah lain di sini adalah mengapa ada dua *santīraṇa* dalam delapan *ahetuka kusala-vipāka*. Hanya ada satu *santīraṇa* di antara hasil-hasil dari *akusala*. Di antara hasil-hasil dari *ahetuka kusala* ada dua *santīraṇa*—satu yang disertai oleh *somanassa*, perasaan menyenangkan dan yang lain disertai oleh *upekkhā*, perasaan netral. Mengapa? Ketika kita berbicara

tentang objek yang menyenangkan, kita menggunakan suatu istilah umum. Ada dua jenis objek yang menyenangkan—objek yang menyenangkan secara biasa dan objek yang sangat menyenangkan. Beberapa objek sangat menyenangkan bagi kita. Beberapa objek hanya menyenangkan biasa saja. Ada dua jenis objek yang menyenangkan secara biasa dan objek yang sangat menyenangkan atau yang sangat diinginkan. Ketika objek itu sangat menyenangkan, maka *santīraṇa* disertai oleh *somanassa*. Namun ketika objek itu tidak sangat menyenangkan atau hanya menyenangkan secara biasa, maka *santīraṇa* disertai oleh *upekkhā*, perasaan netral. Karena ada dua jenis objek yang menyenangkan, sesuai dengan dua jenis objek yang menyenangkan ini, ada dua jenis kesadaran investigasi di antara delapan jenis hasil dari kesadaran yang baik yang tanpa akar.

Masalahnya masih belum berakhir:

Mungkinkah ada objek yang sangat tidak menyenangkan dan objek yang tidak menyenangkan secara biasa? Jadi apakah harus ada dua *santīraṇa* di antara *akusala-vipāka*? Apakah harus ada satu *santīraṇa* yang disertai oleh *domanassa* dan satu yang disertai oleh *upekkhā*?

Di antara *ahetuka kusala-vipāka citta*, dikatakan karena ada dua jenis objek yang menyenangkan, maka ada dua jenis *santīraṇa*—satu yang disertai oleh *somanassa* dan satu yang disertai oleh *upekkhā*.

Demikian pula, bukankah harus ada yang tidak menyenangkan secara biasa dan yang sangat tidak menyenangkan?

Saya pikir demikian. Kadang-kadang kalian sangat membenci suatu objek. Jadi mengapa tidak ada, saya tidak tahu. Kembalilah pada *akusala citta*. Di sana ada dua *domanassa citta*. Saya mengatakan sesuatu di sana. Apakah kalian mengingatnya?

Perasaan *domanassa* dan *dosa* selalu muncul bersama. Mereka tidak akan muncul secara terpisah. Ketika ada *domanassa*, maka ada *dosa* juga. Jika ada objek-objek yang sangat tidak menyenangkan dan objek-objek yang tidak menyenangkan secara biasa, *domanassa* dan *dosa* juga akan muncul untuk keduanya. Katakanlah, jika ada objek yang sangat tidak menyenangkan, maka pasti ada perasaan *domanassa*. Jika *domanassa* akan muncul, *dosa* juga akan muncul. *Dosa* dan *domanassa* itu berbeda. *Domanassa* itu adalah suatu perasaan. *Dosa* adalah suatu faktor mental. Mereka itu berbeda. Ketika ada *domanassa*, maka selalu akan ada *dosa*. *Dosa* itu sudah pasti merupakan sifat dari *akusala*. Itu tidak pernah menjadi *kusala*. Itu tidak pernah menjadi *vipāka*. Kita mungkin mengizinkan *domanassa* untuk muncul di sini. Jika kita mengizinkan *domanassa* untuk muncul, kita harus mengizinkan *dosa* juga. *Dosa* tidak akan muncul di sini karena *dosa* adalah *akusala* dan bukan *vipāka*. Mereka berbeda dalam sifatnya, dalam jenisnya. Karena *dosa* tidak bisa muncul, maka tidak akan ada *domanassa*. Hanya ada satu *santīraṇa*, *Upekkhā santīraṇa* di antara tujuh *akusala-vipāka citta*.

### ***Ahetuka Kiriya Citta***

Kelompok selanjutnya, yang terakhir adalah *ahetuka kiriya citta*. Kalian tahu tentang *ahetuka*. *Kiriya* diterjemahkan sebagai

fungsional. Itu berarti ia hanya melakukan fungsinya dalam memunculkan dan melenyapkan atau mengambil objek—hanya itu. Ia tidak memiliki kekuatan *kamma*. Ia juga bukan merupakan hasil dari *kamma* juga. Itulah sebabnya mereka disebut *kiriya*. Terjemahan lain dari kata '*kiriya*' adalah tidak berfungsi. Mereka muncul dan lenyap tanpa meninggalkan kekuatan *kamma* apa pun. Mereka bukanlah *kamma* itu sendiri dan mereka bukanlah hasil dari *kamma* apa pun. Mereka bersifat netral. Mereka disebut *kiriya*. Kita akan menemukan banyak jenis kesadaran *kiriya* saat kita melanjutkan.

Ada berapa *ahetuka kiriya citta* di sana? Ada tiga. *Upekkhā-sahagata pañcadvārāvajjana*, jadi kesadaran yang mengarahkan ke pintu-pancaindra adalah yang pertama. Kalian telah melihat *pañcadvārāvajjana* dalam kiasan tentang mangga. Ini merupakan kesadaran yang muncul setelah arus *bhavaṅga* telah berhenti. Itu muncul ketika objek mengenai lima pintu-indra. Mata, telinga, hidung, lidah, tubuh—kita menyebutnya pintu-indra. Mereka ada pintu-pintu yang melaluinya kesadaran muncul. Jenis kesadaran ini mengarahkan arus kesadaran menuju lima jenis objek. Itulah sebabnya ia disebut sebagai *pañcadvārāvajjana*. Ia mengubah kesadaran dari arus *bhavaṅga*, katakanlah, menuju ke kesadaran aktif. Kita bisa menyebut *bhavaṅga* sebagai kesadaran yang tidak aktif juga. Jadi dari momen ini, arus kesadaran menjadi aktif. Ia mengubah arus kesadaran menjadi aktif. Itulah sebabnya ia disebut *pañcadvārāvajjana*. Kata '*avajjana*' memiliki dua makna yang diberikan dalam *Kitab Komentari*. Satu adalah merenungkan dan yang lain adalah mengarahkan kepada, mengarahkan kepada objek.

Karena itu adalah *pañcadvārāvajjana*, ia hanya akan muncul dalam kaitannya dengan pancaindra, objek pancaindra. Jika kalian memikirkan sesuatu dalam batin kalian, suatu jenis kesadaran yang berbeda akan melakukan fungsi itu. Itu merupakan yang kedua, *manodvārāvajjana*.

*Manodvārāvajjana*<sup>9</sup> adalah pintu-batin, bukan mata, telinga, hidung, lidah atau tubuh, namun batin kalian. Di sini *bhavaṅga* disebut sebagai *mano-dvāra* di sini. Ketika kalian memikirkan sesuatu dalam batin kalian, ketika kalian mengingat sesuatu, ketika kalian merasa bahagia atau menyesal, maka ada proses kognitif dari *mano-dvāra* ini. Pada awal dari proses kognitif pintu-batin kesadaran ini muncul. Ia mengarahkan batin ke objek-mental. Ia juga disebut *āvajjana*. Karena ia muncul dalam pintu-batin, itu disebut sebagai *manodvārāvajjana*.

Ia memiliki fungsi lain. Itu adalah memutuskan, *voṭṭhabbana*. Dalam kiasan setelah kata '*santīraṇa*' ada kata '*voṭṭhabbana*'. Kesadaran ini, *manodvārāvajjana*, melakukan dua fungsi. Ketika ia muncul dalam salah satu dari proses kognitif pintu-pancaindra, ia melakukan fungsi sebagai yang memutuskan. Ketika ia muncul melalui pintu-batin<sup>10</sup>, maka ia melakukan fungsi yang mengarahkan batin ke objek. Jadi ia memiliki dua fungsi. Ia disebut *manodvārāvajjana*. Kedua ini disertai oleh *upekkhā*, perasaan netral. Tidak terkait dengan kualitas dari objek, mereka hanya *upekkhā*.

<sup>9</sup> *Manodvārāvajjana* artinya yang mengarahkan ke pintu-batin (Editor)

<sup>10</sup> Itu berarti bukan melihat, bukan mendengar dan sebagainya, hanya berpikir dalam batin kalian.

Yang ketiga adalah *somanassa-sahagata hasituppāda*. Kalian tahu bahwa *somanassa* merupakan perasaan sukacita. *Hasituppāda* merupakan suatu kata majemuk—'Hasita' dan 'uppāda'. 'Hasita' berarti tersenyum, senyuman. 'Uppāda' di sini berarti memproduksi, membuatnya terjadi. 'Hasituppāda' berarti kesadaran yang memproduksi senyuman, kesadaran yang menyebabkan tersenyum. Kesadaran ini disebut *hasituppāda*.

Karena seseorang tersenyum dengan perasaan yang bahagia, itu selalu disertai oleh *somanassa*, perasaan sukacita. Dikatakan dalam buku-buku bahwa jenis kesadaran ini hanya khusus untuk para *arahanta* saja. Kita tersenyum dengan jenis kesadaran lainnya, bukan dengan jenis ini. Jika kalian menjadi seorang Buddha atau seorang *Pacceka Buddha* atau seorang *arahanta*, kalian akan tersenyum dengan jenis kesadaran ini. Jadi kesadaran ini hanya untuk para *arahanta* saja. Dengan kata 'arahanta' maksud kita adalah Buddha juga. Para Buddha disebut para *arahanta*. *Hasituppāda* adalah untuk para Buddha, *Pacceka Buddha* dan *arahanta* saja. Itu adalah kesadaran yang memproduksi senyuman.

Dalam kaitannya dengan *hasituppāda*, kalian akan menemukannya dalam buku *Manual of Abhidhamma* oleh Yang Mulia Nārada pada halaman 31 dan juga dalam buku *Compendium of Philosophy* tentang enam jenis gelak tawa. Saya pikir buku *Compendium of Philosophy* merupakan buku pertama yang menyebutkan keenam hal ini dalam bahasa Inggris. Di sini pengarang itu berkata, "Ada enam kelompok gelak tawa yang dikenal dalam hasil karya umat Buddha." Sekarang saya ingin membuat suatu kualifikasi di sini.

Sebenarnya keenam gelak tawa ini bukanlah berasal dari hasil karya umat Buddha. Pada awalnya mereka berasal dari hasil karya Sanskerta. Keenam hal ini disebutkan dalam hasil karya Sanskerta tentang retorika—bagaimana menulis prosa yang indah dan sebagainya. Ketika para *bhikkhu* Buddhis menuliskan beberapa risalah tentang retorika, mereka hanya menyalinnya dari bahasa Sanskerta. Kita menemukan keenam hal ini disebutkan dalam buku-buku kita, namun pada awalnya mereka berasal dari sumber bahasa Sanskerta. Saya ingin kalian memahami hal itu. Keenam jenis gelak tawa ini tidak disebutkan dalam *Kitab Komentor*. Dalam *Kitab Komentor* oleh Yang Mulia Buddhaghosa atau dalam *Kitab Komentor* selanjutnya, mereka tidak disebutkan. Mereka berasal dari risalah tentang retorika.

Itu menarik untuk memahami keenam hal ini. Yang pertama adalah senyuman yang mewujudkan dirinya dalam ekspresi dan pada wajah. Itu berarti hanya senyum kecil, yang sangat samar. Bibir kalian mungkin menunjukkan senyuman itu, namun kalian masih belum menunjukkan gigi. Itu merupakan jenis senyuman yang sangat lembut. Itu merupakan jenis senyum yang pertama. Jenis senyuman kedua adalah senyuman yang meliputi sedikit pergerakan dari bibir. Itu sudah cukup untuk menunjukkan ujung-ujung gigi. Jika kalian menunjukkan ujung-ujung gigi ketika kalian tersenyum, kalian melakukan jenis senyuman atau gelak tawa kedua. Yang ketiga adalah gelak tawa yang menimbulkan suara kecil. Kalian membuat suara kecil. Yang keempat adalah gelak tawa yang disertai dengan pergerakan kepala, bahu dan lengan. Gelak tawanya lebih bersemangat. Yang kelima adalah gelak tawa yang disertai oleh cucuran air mata.

Kadang-kadang kalian tertawa sedemikian banyak sehingga kalian mencururkan air mata. Jenis keenam adalah ledakan tawa yang disertai oleh pergerakan maju dan mundur dari seluruh tubuh dari kepala hingga kaki. Kalian mungkin terjatuh sambil tertawa. Inilah keenam jenis gelak tawa yang disebutkan dalam buku-buku itu. Pengarang dari buku ini, *Compendium of Philosophy*, adalah orang Myanmar. Namanya adalah Shwe Zan Aung. Jadi ia mungkin tidak tahu bahwa keenam jenis gelak tawa ini pada awalnya berasal dari hasil karya tentang retorika. Jadi ia berkata, “dalam hasil karya umat Buddha”. Namun mereka tidak harus berasal dari hasil karya umat Buddha. Sebenarnya mereka berasal dari referensi yang berbahasa Sanskerta.

Dari semuanya, dua kelompok pertama melibatkan orang-orang berbudaya. Jika kalian ingin berpikir seperti seseorang yang berbudaya, jangan terlalu banyak ketawa. Dua selanjutnya dilakukan oleh orang-orang biasa dan dua yang terakhir dilakukan oleh kelompok makhluk yang lebih rendah. Ada enam jenis gelak tawa yang disebutkan dalam buku-buku. Saya pikir itu menarik untuk memperhatikan keenam hal ini.

Ketika *Kitab Komentari* menjelaskan Buddha sedang tersenyum, mereka mengatakan bahwa Buddha menunjukkan ujung-ujung gigi-Nya. Jadi Buddha mungkin tersenyum dengan salah satu dari dua jenis senyum yang pertama. Kadang-kadang Buddha tersenyum. Y.A. Ānanda sedang mengikuti di belakang Buddha. Kapan pun Buddha tersenyum, Y.A. Ānanda mengetahuinya dan ia akan bertanya, “Mengapa Begawan tersenyum?” atau “apa alasan di balik senyuman Begawan?” Bagaimana Y.A. Ānanda yang berada di belakang Buddha

mengetahui bahwa Beliau tersenyum? Dikatakan bahwa ketika Buddha tersenyum, Beliau menunjukkan ujung-ujung gigi-Nya. Dari gigi-gigi Beliau, sinar putih dipancarkan. Kadang-kadang Buddha memancarkan enam sinar. Dari gigi dan mata, sinar putih dipancarkan. Ketika Buddha tersenyum, sinar-sinar dipancarkan sehingga Ānanda mengetahui dari sinar-sinar ini bahwa Buddha telah tersenyum. Kemudian ia akan bertanya: *Bhante*, apa penyebab dari senyuman Anda atau sesuatu seperti itu.

### **Delapan Belas *Ahetuka Citta***

Sekarang kita memiliki delapan belas *ahetuka citta* semuanya. Tujuh yang pertama disebut *akusala-vipāka*. Mereka merupakan hasil dari *akusala*. Kelompok kedua, delapan dari mereka, disebut *ahetuka kusala-vipāka*. Tiga yang terakhir disebut *ahetuka kiriya citta*. *Kiriya citta* diterjemahkan sebagai kesadaran fungsional.

### **Ulasan**

Ada delapan belas jenis kesadaran tanpa akar. Bisakah kalian mengenalinya? Pertama-tama kita akan membahasnya secara berurutan. Jadi tujuh *akusala-vipāka*—di sini ada tujuh *ahetuka vipāka*. Kemudian ada delapan *ahetuka kusala-vipāka*. Di sana ada tiga *ahetuka kiriya citta*.

Mari kita lihat kelompok pertama, tujuh *akusala-vipāka citta*. Kemudian yang manakah kesadaran-mata? Itu adalah yang pertama dari ketujuh hal itu. Ia disertai oleh perasaan apa? Ia disertai oleh *upekkhā*. Kemudian kesadaran-telinga disertai oleh

perasaan apa? Ia disertai oleh *upekkhā*. Kesadaran-hidung berkaitan dengan perasaan apa? Kesadaran-hidung disertai oleh *upekkhā*. Kesadaran-lidah berkaitan dengan perasaan apa? Kesadaran-lidah juga disertai oleh *upekkhā*. Kesadaran-tubuh disertai oleh perasaan apa? Kesadaran-tubuh disertai oleh *dukkha*, duka. Kemudian kesadaran yang menerima disertai oleh perasaan apa? Ia disertai oleh *upekkhā*. Kesadaran yang menginvestigasi disertai oleh perasaan apa? *Upekkhā* menyertai kesadaran yang menginvestigasi.

Mari kita lanjutkan dengan kelompok kedua, *ahetuka kusala-vipāka citta*. Kesadaran-mata berkaitan dengan perasaan apa? Ia berkaitan dengan *upekkhā*. Kesadaran-telinga berkaitan dengan perasaan apa? *Upekkhā* berasosiasi dengan kesadaran-telinga. Perasaan apa yang menyertai kesadaran-hidung? *Upekkhā* menyertai kesadaran-hidung. Kesadaran-lidah disertai oleh perasaan apa? *Upekkhā* menyertai kesadaran-lidah. Kesadaran-tubuh berkaitan dengan perasaan apa? Ia berkaitan dengan *sukha*. Kesadaran yang menerima berkaitan dengan perasaan apa? Ia berkaitan dengan *upekkhā*. Kesadaran yang menginvestigasi yang pertama disertai oleh perasaan apa? Ia disertai oleh *somanassa*, kesenangan. Kesadaran yang menginvestigasi yang kedua disertai oleh perasaan apa? Ia disertai oleh *upekkhā*.

Sekarang marilah kita lihat pada kelompok ketiga, *ahetuka kiriya citta*. Apakah yang menjadi yang pertama? Apakah nama dari *citta* itu? Nama dari kesadaran itu adalah yang mengarahkan ke pintu-pancaindra atau *pañcadvārāvajjana* dalam bahasa Pāli. Apakah perasaan yang menyertainya? Ia disertai oleh *upekkhā*.

Kesadaran kedua adalah adalah yang mengarahkan ke pintu-batin, *manodvārāvajjana* dalam bahasa Pāḷi. Perasaan apa yang berkaitan dengan *manodvārāvajjana*? *Upekkhā* berasosiasi dengan kesadaran itu. Kemudian yang terakhir disertai oleh *somanassa*. Apakah nama dari kesadaran ini? *Hasituppāda* dalam bahasa Pāḷi atau kesadaran yang memproduksi senyuman.

Ada dua kesadaran yang mungkin muncul secara berurutan untuk kesadaran-mata, kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah, dan kesadaran-tubuh. Mereka akan disebut sebagai lima hasil tanpa akar yang tidak baik dan lima hasil tanpa akar yang baik. Pada halaman 41 dari CMA,

“Lima kesadaran resultan yang pertama di dalam kedua kelompok ini yaitu, resultan yang tidak baik dan resultan yang baik, adalah kesadaran-kesadaran yang didasarkan kepada materi transparansi (*pasāda*) dari mata, telinga, hidung, lidah dan tubuh. Kesepuluh kesadaran ini secara keseluruhan disebut 'dua set kesadaran pancaindra' (*dvi-pañcaviññāṇa*).” (CMA, I, Panduan untuk §8, hal.41)

Kita akan mengacu kepada mereka berkali-kali. Yang manakah yang lebih kalian sukai bahasa Inggris atau bahasa Pāḷi? Jika kalian lebih menyukai bahasa Inggris, kalian akan mendapatkan lima kata. Jika kalian lebih menyukai bahasa Pāḷi, hanya ada satu kata, satu kata majemuk. '*Dvi*' berarti dua. '*pañca*' berarti lima. Jadi itu berarti sesuatu seperti lima-kesadaran-kembar—'*dvipañcaviññāṇa*'. Ketika kita mengatakan, '*dvipañcaviññāṇa*', kita harus memahami bahwa sepuluh jenis kesadaran inilah yang dimaksud. Dalam bab kedua kita akan mengacu kepada mereka dengan cara ini. Jadi mohon perhatikan nama itu.

Sekarang kita memiliki delapan belas jenis kesadaran tanpa akar. Berapa banyak dari mereka yang disertai dengan *somanassa*? Dua disertai oleh *somanassa*. Apakah kedua hal itu, apakah nama dari kedua kesadaran itu? Kesadaran yang menginvestigasi dan kesadaran yang memproduksi senyuman adalah namanya. Berapa banyak yang disertai oleh duka? Hanya satu jenis kesadaran yang disertai oleh duka. Apakah itu? Itu adalah kesadaran-tubuh dari *akusala-vipāka*. Berapa banyak yang disertai oleh suka? Hanya satu, kesadaran-tubuh dari *kusala-vipāka* disertai oleh suka. Berapa banyak yang disertai oleh *upekkhā*? Empat belas yang disertai oleh *upekkhā* — dua kesadaran-mata, dua kesadaran-telinga, dua kesadaran-hidung, dua kesadaran-lidah, dua kesadaran yang menerima, dua kesadaran yang menginvestigasi, satu yang mengarahkan ke pintu-pancaindra dan satu yang mengarahkan ke pintu-batin. Jadi semuanya kita mendapatkan delapan belas jenis kesadaran tanpa akar.

Marilah kita berlatih sekali lagi. Berapa banyakkah yang disertai oleh *somanassa*? Dua kesadaran tanpa akar disertai oleh *somanassa*. Berapa banyak yang disertai oleh *sukha*? Hanya satu kesadaran yang disertai oleh *sukha*. Berapa banyak yang disertai oleh *dukkha*? Hanya satu kesadaran yang disertai oleh *dukkha*. Berapa banyak yang disertai oleh *upekkhā*? Empat belas *ahetuka citta* disertai oleh *upekkhā*.

Dua belas *akusala citta* ditambah delapan belas kesadaran jadi ada berapa? Ada tiga puluh. Ketiga puluh ini disebut sebagai *asobhana* di Myanmar, namun tidak dalam *Kitab Komentari*, tidak di buku-buku. Di Myanmar sebagai suatu makna, kita

memberikan nama '*asobhana*' kepada ketiga puluh jenis kesadaran ini. Itu akan mempermudah untuk penyebutan. Mereka bukanlah *sobhana citta*. Sisanya akan menjadi *sobhana citta*. Sisanya adalah kesadaran yang indah. Ketiga puluh ini disebut kesadaran yang tidak indah. Selanjutnya jika kita harus mengacu kepada ketiga puluh ini sebagai kelompok, kita akan mengatakan tiga puluh jenis kesadaran yang tidak indah. Mereka semua itu adalah tidak indah. Semua yang berikut ini dimulai dengan kesadaran indah lingkup-indriawi akan menjadi *sobhana citta*. Ketiga puluh ini adalah *asobhana* dan yang lainnya adalah *sobhana*. Kita telah sampai pada akhir dari *asobhana citta*, tiga puluh jenis kesadaran yang tidak indah.

Sungguh aneh bahwa kesadaran yang memproduksi senyuman termasuk dalam kesadaran yang tidak indah. Itu hanyalah suatu nama, hanyalah suatu penyebutan. Jadi seluruhnya kita mendapatkan tiga puluh. Apakah kalian ingin melakukan beberapa latihan lagi? Berapa banyak kesadaran yang disertai oleh *somanassa*? Ada enam yang disertai oleh *somanassa*. Berapa banyak yang disertai oleh *upekkhā*? Dua puluh yang disertai oleh *upekkhā*. Berapa banyak yang disertai oleh *sukha*? Hanya satu yang disertai oleh *sukha*. Berapa banyak yang disertai oleh *dukkha*? Hanya satu yang disertai oleh *dukkha*. Berapa banyak yang disertai oleh *domanassa*? Dua yang berkaitan dengan *domanassa*. Kalian harus berlatih seperti itu. jika kalian memiliki waktu luang, sungguh bagus untuk membentuk suatu kelompok yang terdiri dari dua atau tiga orang yang saling menanyakan pertanyaan ini kepada tiap-tiap orang.

Ada sebuah tabel dalam CMA pada halaman 43. Tabel itu menunjukkan kesadaran dalam kaitannya dengan jenis, perasaan, dan kesadaran (lihat CMA, I, Tabel 1.3, hal.43). Itu merupakan sesuatu untuk membantu kalian berkenalan dengan kesadaran-kesadaran.

Apakah kalian ingin mengajukan pertanyaan?

1. Murid: Ketika Anda mulai berbicara di sore hari ini, Anda sedang membicarakan tentang kesadaran pintu-indra dari mata, telinga, hidung, lidah dan tubuh. Anda sedang berbicara tentang *upekkhā* dan *dukkha*. Anda mengatakan bahwa semua pintu-indra ini adalah *upekkhā* kecuali pintu-tubuh. Saya merasa ingin tahu tentang kilatan cahaya terang atau suara keras yang tampak menyakitkan mata atau telinga secara berurutan. Setidaknya dalam istilah-istilah perasaan, tampaknya ada kebencian di sana. Apakah itu merupakan kondisi batin selanjutnya?

Sayādaw: Itu benar. Itu merupakan kondisi batin selanjutnya. Pada momen yang tepat dari proses mendengar, ia disertai oleh perasaan netral. Reaksi kalian terhadap proses mendengar itu—kalian bereaksi dengan ketakutan atau momen reaktif kalian muncul dan lenyap dengan sangat cepat, kita berpikir bahwa saat kita mendengar suara, kita merasa

takut atau marah. Namun mereka muncul setelahnya atau selanjutnya.

2. Murid: Anda menyebutkan bahwa ada tujuh momen di mana kenikmatan penuh terhadap objek diikuti oleh dua momen yang mengetahui kesadaran itu. Jika Anda menikmatinya, Anda pasti menyadarinya.

Sayādaw: Menikmati di sini berarti mengalami. Ketika Anda merasa marah, di sana akan ada tujuh momen ini. Ketika Anda merasa sedih, di sana ada tujuh momen ini. Ketika Anda merasa bahagia, di sana ada tujuh momen ini. Ketika Anda sedang melakukan *kusala*, di sana ada tujuh momen ini. Ketika Anda sedang melakukan *akusala*, di sana ada tujuh momen ini. Menikmati di sini berarti mengalami sepenuhnya terhadap objek itu.

3. Murid: Ketika Anda menyebutkan tentang *vedanā—somanassa, domanassa* dan *upekkhā*—Anda mengatakan bahwa mereka hanyalah bersifat batiniah, benarkah demikian?

Sayādaw: Itu benar.

4. Murid: Lalu *dukkha* dan *sukha* itu bersifat jasmaniah atau batiniah?

Sayādaw: Katakan saja mereka bersifat batiniah melalui tubuh.

Murid: Bagaimana *somanassa* berbeda dari aspek batin dari *sukha*?

Sayādaw: *Somanassa* tidak memerlukan suatu kontak tubuh. Kalian hanya memilikinya dalam batin kalian. *Sukha* dan *dukkha* memerlukan kontak tubuh.

Murid: Hal itu dimulai melalui tubuh.

Sayādaw: Sekarang marilah kita katakan bahwa perasaan atau *vedanā* dalam *Abhidhamma* bersifat batiniah. Perasaan tidak pernah bersifat jasmaniah. Ketika kita menggunakan kata 'perasaan', ketika kita berbicara, maksud kami adalah sesuatu di sini di dalam tubuh.

Murid: Sensasi?

Sayādaw: Ya, sensasi. Jadi sensasi atau duka merupakan hal yang bersifat jasmaniah. Mungkin jasmani mengalami sesuatu yang salah dan Anda merasakan duka. Ketika Anda merasakan duka itu, di sana ada kesadaran-tubuh. Kesadaran-tubuh itu disertai oleh duka atau perasaan yang tidak menyenangkan. *Sukha* dan *dukkha* sebenarnya bersifat batiniah. Mereka didasarkan pada atau mereka bergantung pada sensasi jasmaniah. Jadi mereka itu berbeda dari perasaan batin yang murni.

5. Murid: Bisakah *sukha* menghasilkan *somanassa*?

Sayādaw: Oh bisa. *Somanassa* mungkin mengikuti *sukha*.

Murid: Jadi bukan merupakan masalah jika kita memiliki *kusala* atau *akusala-vipāka* mengenai empat yang pertama jika kita berhenti di sini dan tidak ada yang mengikuti itu? jika Anda menemui objek yang menyenangkan atau objek yang tidak menyenangkan dengan *upekkhā*, maka itu tidak ada bedanya?

Sayādaw: Itu benar.

6. Murid: Perbedaannya muncul setelahnya.

Sayādaw: Tidak. Perbedaannya adalah mereka merupakan resultan dari *kusala* dan *akusala*. Perbedaannya adalah kualitas dari objek yang mereka ambil. Keduanya disertai oleh perasaan netral. Salah satunya adalah resultan dari *kusala*. Katakanlah Anda merasakan suatu objek yang menyenangkan. Yang lain merupakan resultan dari *akusala*. Anda merasakan suatu objek yang tidak menyenangkan.

7. Murid: Apa yang ingin saya katakan adalah bahwa ketika Anda telah merasakan pengalaman yang kebanyakan adalah *upekkhā*. Jika tidak ada yang terjadi setelah itu, hasilnya adalah—

Sayādaw: Tidak. Mereka sendiri merupakan resultan. Jadi mereka tidak memberikan resultan apa pun. Mereka adalah seperti sesuatu yang Anda buang dan kemudian itu hanya berdiam di sana. Mereka tidak memiliki kekuatan *kamma*

karena merupakan resultan dari kekuatan *kamma*. Dikatakan dalam buku-buku bahwa *vipāka citta* itu lemah. Mereka itu tidak kuat atau agresif seperti *kusala* atau *akusala*.

8. Murid: Mengenai kelas sebelumnya ketika Anda memiliki *somanassa-sahagata diṭṭhigata-sampayutta*—saya ingin tahu apakah Anda dapat membalikkannya atau membuat kombinasi yang berbeda? Seperti bisakah Anda memiliki *Diṭṭhi-sahagata Somanassa-sampayutta*?

Sayādaw: Dalam makna dan esensi *sahagata* dan *sampayutta* memiliki makna yang sama meskipun kata-kata itu berbeda. Dalam konteks lain *sahagata* dan *sampayutta* itu berbeda. Namun di sini mereka adalah sinonim. Misalnya, *sahagata* digunakan dalam kaitannya dengan batin dan materi. Batin dan materi muncul pada saat bersamaan. Kita menyebutnya *sahagata* karena mereka muncul bersamaan. Mereka bukanlah *sampayutta*. *Sahagata* dan *sampayutta* itu berbeda dalam *Paṭṭhāna*.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

## ***Kāmāvacara Sobhana Citta*** **(Kesadaran Indah Lingkup-Indriawi)**

### **Definisi dari Kata '*Kāmāvacara*'**

Hari ini kita mempelajari *kāmāvacara sobhana citta*. Ada 24 kesadaran seperti itu. Pertama-tama marilah kita melihat kata '*kāmāvacara*'. *Kāmāvacara* berarti sesuatu yang senantiasa bergerak, atau senantiasa mengembara, atau biasanya muncul di sebelas bumi lingkup indriawi. Ada sebelas bumi yang disebut bumi *kāmāvacara*—empat Bumi Tanpa Kebahagiaan, Bumi Manusia dan enam alam dewa. Mereka disebut *Kāma*. Jenis kesadaran yang biasanya muncul di bumi itu, dalam diri para makhluk di bumi itu, disebut *kāmāvacara*. Untuk singkatnya kita menyebutnya kesadaran lingkup indriawi, kesadaran yang muncul di bumi lingkup indriawi. Bumi Lingkup Indriawi berarti sebelas bumi indriawi.

### ***Sobhana***

Sekarang kita memiliki kata '*sobhana*'. '*Sobhana*' berarti indah. Di sini indah berarti disertai oleh tiga akar yang baik. Ada enam akar, tiga akar yang baik dan tiga akar yang tidak baik. Ini disebut *sobhana* karena mereka disertai oleh akar-akar yang baik. Itu berarti tanpa-keserakahan, tanpa-kebencian dan tanpa-delusi. Dengan kata lain tanpa-keserakahan berarti kedermawanan, tanpa-kebencian berarti cinta kasih dan tanpa-delusi berarti kebijaksanaan. Kesadaran-kesadaran yang disertai oleh salah satu dari ketiga akar ini disebut *sobhana*.

*Sobhana* itu lebih luas daripada *kusala* karena jenis kesadaran yang resultant dan fungsional itu juga disebut *sobhana citta*. Mereka juga disertai oleh dua atau tiga akar yang baik. Kesadaran-kesadaran ini disebut *sobhana* karena mereka disertai oleh akar-akar yang *sobhana* (indah). Mereka disebut *kāmāvacara* karena mereka biasanya muncul di sebelas bumi lingkup indriawi. Itu tidak berarti bahwa mereka tidak muncul di bumi lingkup materi-halus atau alam *brahmā* atau di bumi lingkup nonmateri. Beberapa dari mereka muncul di alam *brahmā*, namun tempat atau wilayah mereka dengan kemunculan yang sering itu adalah sebelas bumi lingkup indriawi. Jadi mereka disebut *kāmāvacara citta*. Ketika kita menggabungkan kedua hal ini, kita mendapatkan *kāmāvacara sobhana citta*.

Sampai sekarang kita telah bertemu dengan *asobhana citta*, Kesadaran yang tidak indah. Itu berarti mereka tidak disertai oleh salah satu dari tiga akar yang indah ini.

Di antara 24 *kāmāvacara sobhana citta* ada delapan *kāmāvacara kusala citta*. *kāmāvacara sobhana citta* dapat dibagi menjadi tiga kelompok. Satu kelompok adalah *kusala citta*. Kelompok kedua adalah *vipāka citta*. Kelompok ketiga adalah *kiriya citta*.

### **Arti dari Kata 'Kusala'**

Sekarang marilah kita melihat kata '*Kusala*'. Dalam *Kitab Komentari* untuk *Abhidhamma* empat makna diberikan untuk kata '*kusala*'. Dinyatakan bahwa ketiga itu sesuai untuk

digunakan di sini. '*Kusala*' berarti sehat atau tanpa penyakit. Kadang-kadang *kusala* digunakan dalam pengertian ini. Ketika seseorang ingin memberi salam pada seseorang, kata ini mungkin digunakan. Ketika kita memberi salam pada seseorang, kita tidak mengatakan, "selamat pagi" atau "selamat siang", namun "apakah Anda baik?" Ketika kami orang Myanmar saling bertemu satu sama lainnya, kita juga tidak mengatakan, "selamat pagi" atau "selamat siang" namun "apakah Anda baik?" Dalam bahasa Pāli Anda boleh bertanya "apakah Anda *kusala*?" Jadi *kusala* berarti sehat atau apakah Anda baik. Itu adalah salah satu makna.

Makna kedua adalah tidak bersalah atau tanpa cela. Jadi *kusala* berarti tidak disalahkan oleh orang-orang suci, tanpa cela, tanpa kesalahan.

Makna ketiga adalah terampil. Kita mengatakan seseorang itu *kusala* dalam melakukan hal itu. Ketika seseorang dikatakan terampil, katakanlah, bermain gitar, kita mengatakan bahwa ia itu *kusala* dalam bermain gitar. *Kusala* berarti terampil.

Makna keempat adalah menghasilkan resultan yang bahagia, menghasilkan resultan yang menyenangkan. Inilah keempat makna dari kata '*kusala*'. Dalam bahasa Pāli keempat makna dari kata '*kusala*' digunakan. Kita harus memahami makna dari kata sesuai dengan konteks.

*Kitab Komentari* mengatakan bahwa di antara makna-makna ini, yang pertama, sehat, yang kedua, tidak bersalah, dan yang keempat, menghasilkan resultan yang bahagia—makna-makna ini sesuai untuk digunakan di sini. Banyak orang zaman

sekarang menerjemahkan *kusala* sebagai terampil. Kadang-kadang saya juga menggunakan kata terampil. Namun menerjemahkan *kusala* sebagai terampil tidak sesuai dengan *Kitab Komentari*. Saya pikir kita harus menghindari menerjemahkan *kusala* sebagai terampil mulai sekarang.

Bhikkhu Bodhi itu terampil. Beliau menuliskan tentang *kusala* dan *akusala* pada halaman 31 dari CMA,

“Kesadaran seperti itu disebut tidak baik karena ia tidak sehat secara mental, patut disalahkan secara moral, dan menimbulkan hasil yang menyakitkan.” (CMA, I, Panduan untuk §3, hal.31)

Itulah untuk *akusala*.

“Kesadaran yang baik (*kusalacitta*) merupakan kesadaran yang disertai oleh akar-akar yang baik—tanpa-keserakahan atau kedermawanan, tanpa kebencian atau cinta kasih, dan tanpa-delusi atau kebijaksanaan. Kesadaran seperti itu sehat secara mental, tidak bersalah secara moral, dan menghasilkan resultan yang menyenangkan.” (CMA, I, Panduan untuk §3, hal.31)

Jadi beliau hanya memberikan tiga makna yang disetujui oleh *Kitab Komentari*. Kita juga seharusnya menghindari menggunakan kata 'terampil' untuk kata '*kusala*'.

Kata 'terampil' menurut *Abhidhamma* tidak berlaku di sini. Kata 'terampil' bisa juga memiliki konotasi yang buruk. Kalian bisa dengan terampil membunuh seorang manusia dan lolos begitu saja. Terampil bisa berarti licik dan penuh tipu daya. Itu bukanlah kata yang bagus untuk *kusala citta* atau *kusala kamma*. Sehat secara moral, tidak bersalah dan menghasilkan resultan

yang baik atau menyenangkan, atau diinginkan—itulah yang disebut *kusala*.

Ketika menjelaskan kata-kata ini, *Kitab Komentor* memiliki kebiasaan melakukan permainan etimologi. Mereka mungkin mengurangi kata-kata dengan berbagai cara. Kemudian mereka memberitahukan kepada kita makna dari kata-kata itu. Meskipun mereka mungkin tidak begitu bermanfaat, saya pikir saya harus memberitahu kalian bagaimana mereka menjelaskan kata '*kusala*'.

### **Lebih Banyak Informasi tentang Arti dari Kata '*Kusala*'**

*Kusala* merupakan suatu kata majemuk dari '*ku*' dan '*sala*' atau '*kusa*' dan '*la*'. Ketika kita membaginya menjadi '*ku*' dan '*sala*', '*ku*' berarti *akusala*, jahat karena mereka itu tercela. '*Sala*' berarti mengguncang atau menghancurkan. Jadi '*kusala*' berarti sesuatu yang mengguncang atau menghancurkan hal-hal yang buruk, yang menghancurkan kondisi batin yang tercela. Mereka disebut *kusala*. Itulah salah satu makna dari kata '*kusala*'. Dalam makna ini kata itu dibagi menjadi '*ku*' dan '*sala*'. '*Ku*' berarti tercela atau hina. Itu berarti *akusala*. '*Sala*' berarti mengguncang. Mengguncang berarti menghancurkan. Jadi kondisi-kondisi batin yang mengguncang atau menghancurkan kondisi-kondisi batin yang tercela itu disebut *kusala*.

Makna kedua didasarkan pada kata yang dibagi menjadi '*kusa*' dan '*la*'. Di sini '*kusa*' dikatakan berarti *akusala*. '*La*' berarti memutuskan. Jadi kondisi-kondisi yang memutuskan '*kusa*' itu, yang berarti *akusala*, disebut *kusala*. Dalam makna ini '*kusa*'

berarti *akusala* (tidak baik). Karena mereka terletak dalam batin para makhluk dengan cara yang tercela, maka mereka disebut '*kusa*'. Kondisi-kondisi yang memutuskan, yang memotong '*kusa*' ini disebut *kusala*.

Makna ketiga juga didasarkan pada pembagian sebagai '*kusa*' dan '*la*'. Dalam hal ini '*kusa*' berarti kebijaksanaan karena kebijaksanaan dapat mengakhiri kondisi batin yang tercela, *akusala*. Jadi kebijaksanaan di sini disebut '*kusa*'. '*La*' berarti mengambil, menyebabkan kemunculan. '*Kusala*' berarti kondisi-kondisi batin yang diambil (itu berarti dihasilkan oleh), kondisi-kondisi yang muncul bersamaan dengan '*kusa*', kebijaksanaan. Sekali lagi pembagian kata di sini adalah '*kusa*' dan '*la*'.

Namun masih ada makna lain yang didasarkan lagi pada pembagian menjadi '*kusa*' dan '*la*'. Di sini '*kusa*' berarti sejenis rumput, seperti rumput kusa. Rumput ini tajam pada kedua ujungnya. Jika kalian tidak memegang rumput kusa ini dengan hati-hati, tangan kalian mungkin bisa terpotong. Di sini kondisi *kusala* memotong seperti rumput kusa. Dua bagian dari rumput kusa bisa memotong tangan kalian. Kalian bisa terpotong oleh tiap ujung dari rumput kusa. Dengan cara yang sama, kondisi *kusala* bisa memotong kondisi yang tidak baik di dua tempat—kondisi yang telah muncul dan kondisi yang belum muncul.

Jika kalian mengenal tentang daya-upaya benar di dalam *Bodhipakkhiya*, di antara faktor-faktor pencerahan, ada dua jenis daya-upaya benar yang berkaitan dengan *akusala* dan dua jenis daya-upaya benar yang berkaitan dengan *kusala*. Upaya untuk

menyingkirkan *akusala* yang telah muncul dan upaya untuk menghindari *akusala* yang belum muncul—dengan dua cara ini *kusala* memotong *akusala*. Kondisi yang baik disebut *kusala* karena mereka memotong seperti rumput kusa. Mereka memotong *akusala* di dua tempat seperti rumput kusa yang memotong tangan di dua tempat. Makna-makna ini didasarkan pada etimologi, terlebih dahulu membagi kata itu dengan satu cara, dan kemudian membagi kata itu dengan cara lain.

Kita harus memperhatikan di sini bahwa *kusala* adalah kondisi yang sehat, yang tidak tercela dan yang menghasilkan resultan yang menyenangkan atau baik. Kondisi-kondisi itu disebut *kusala citta*. Kalian akan memahami *akusala* ketika kalian membuat kebalikan dari maknanya. Pada halaman 31 dari CMA kalian bisa membaca definisi-definisi itu.

### **Delapan *Kāmāvacara Kusala Citta***

Marilah kita membahas tentang delapan jenis kesadaran. Delapan jenis kesadaran ini tidak sulit untuk dihafal, tidak sulit untuk diingat, jika kalian mengingat delapan *lobhamūla citta*. Kalian hanya perlu melakukan penggantian. Ada *somanassa-sahaḡata* (dengan sukacita), dengan pandangan salah, tanpa dorongan atau dengan dorongan. Jadi di sini gantilah pengetahuan untuk pandangan salah. Kesadaran yang pertama adalah disertai dengan sukacita, dengan pengetahuan, tanpa dorongan. Kesadaran yang pertama disertai oleh perasaan yang sukacita, *somanassa vedanā*. Itu disertai oleh *ñāṇa*. '*Ñāṇa*' berarti pengetahuan, pemahaman atau kebijaksanaan. '*Ñāṇa*' di sini

berarti memahami sifat sejati dari segala sesuatu, memahami segala sesuatu sebagaimana adanya mereka dan juga memahami bahwa ada *kamma*, bahwa ada hasil dari *kamma*, bahwa ada hasil dari menghormati orang tua. Ada hasil dari tidak menghormati orang tua dan sebagainya. Itu juga disebut *ñāṇa* atau pemahaman. Itu berarti pemahaman yang benar. Pemahaman benar adalah pemahaman bahwa ada *kamma* dan ada buah dari *kamma*. *Asaṅkhārika*—kadang-kadang kalian mungkin melakukan sesuatu tanpa dorongan dan beberapa hal yang mungkin kalian lakukan itu dengan dorongan. Jadi ada dua jenis kesadaran dengan pengetahuan. Salah satunya tanpa dorongan dan yang lainnya dengan dorongan.

*Kāmāvacara kusala citta* ketiga dan keempat sekali lagi disertai oleh perasaan sukacita. Di sini tidak ada *ñāṇa*, tidak ada pemahaman atau tidak ada pengetahuan. Kadang-kadang kita melakukan perbuatan baik tanpa banyak berpikir tentangnya, mungkin secara sembrono. Dalam hal itu, mungkin juga tidak ada *ñāṇa*. kadang-kadang kita memberikan sesuatu dan kita tidak berpikir tentangnya. Kita hanya memberikannya maka *ñāṇa* mungkin tidak ada dalam tindakan itu. Dalam hal itu *ñāṇa-vippayutta*, kesadaran yang baik tanpa pengetahuan. Di sini juga kesadaran seperti itu mungkin adalah *asaṅkhārika* atau *sasaṅkhārika*, tanpa dorongan atau dengan dorongan. Semuanya ada empat jenis kesadaran yang disertai oleh *somanassa*, perasaan sukacita.

Jika kalian memahami empat yang pertama, kalian akan memahami empat lainnya. Hanya mengganti perasaan netral untuk perasaan sukacita. Hanya mengganti *upekkhā* untuk

*somanassa*. Disertai oleh perasaan netral, dengan pengetahuan, tanpa dorongan, kesadaran yang kelima muncul. Disertai oleh perasaan netral dengan pengetahuan, dengan dorongan, kesadaran yang keenam muncul. Disertai oleh perasaan netral, tanpa pengetahuan, tanpa dorongan, kesadaran ketujuh muncul. Disertai oleh perasaan netral, tanpa pengetahuan dan dengan dorongan, kesadaran kedelapan muncul. Semuanya ada delapan *kāmāvacara kusala citta*.

Kapankah kesadaran-kesadaran ini muncul? Pada halaman 48 dari CMA,

“Seseorang dengan riang melakukan suatu perbuatan dermawan, memahami bahwa itu adalah perbuatan yang baik (atau memahami bahwa ada *kamma* dan ada buah dari *kamma*), dengan spontan tanpa didorong.” (CMA, I, Panduan untuk §13, hal.48)

Itulah kesadaran yang pertama.

“Seseorang melakukan perbuatan baik yang sama, dengan pemahaman, setelah pertimbangan atau didorong oleh orang lain.” (CMA, I, Panduan untuk §13, hal.48)

Itulah kesadaran yang kedua.

“Seseorang dengan riang melakukan suatu perbuatan dermawan, tanpa didorong, namun tanpa pemahaman bahwa ini adalah perbuatan yang baik.” (CMA, I, Panduan untuk §13, hal.48)

Itulah kesadaran yang ketiga.

“Seseorang dengan riang melakukan suatu perbuatan dermawan, tanpa memahami, setelah pertimbangan atau didorong oleh orang lain.” (CMA, I, Panduan untuk §13, hal.48)

Inilah jenis kesadaran keempat.

Kemudian yang kelima—kedelapan,

“Jenis kesadaran ini harus dipahami dengan cara yang sama seperti empat sebelumnya, namun dengan perasaan netral daripada perasaan riang.” (CMA, I, Panduan untuk §13, hal.48)

“Delapan jenis kesadaran ini disebut baik atau bermanfaat karena mereka menghalangi kotoran batin dan menghasilkan resultan yang baik.” (CMA, I, Panduan untuk §13, hal.48)

Ketika jenis-jenis kesadaran ini muncul dalam batin kita, tidak ada kondisi-kondisi batin yang tidak baik dalam batin kita. Oleh karena itu, mereka dikatakan menghalangi kondisi-kondisi batin yang tidak baik atau kotoran batin dan mereka menghasilkan resultan yang baik.

“Mereka muncul dalam diri makhluk-makhluk kebanyakan (*puthujjana*) dan makhluk-makhluk yang masih harus berlatih (*sekkha*)...” (CMA, I, Panduan untuk §13, hal.48)

*Kusala citta* ini muncul dalam diri makhluk-makhluk kebanyakan (*puthujjana*)—itu berarti orang-orang yang belum tercerahkan dan juga mereka muncul dalam diri makhluk-makhluk yang masih harus berlatih (*sekkha*). Siapakah orang-orang yang masih harus berlatih ini? Murid-murid suci pada tiga tahap yang lebih rendah dari Pengarungan-arus, Yang Kembali Sekali Lagi dan Yang Tidak Kembali adalah makhluk-makhluk yang masih harus berlatih. Ada empat tahap pencerahan—Pengarungan-arus, Yang Kembali Sekali Lagi, Yang Tidak Kembali dan *arahanta*. makhluk-makhluk yang masih harus berlatih berarti mereka yang telah mencapai salah satu dari tiga tahap yang lebih rendah. Mereka

disebut makhluk-makhluk yang masih harus berlatih. Itu cukup aneh. Mereka adalah orang-orang yang tercerahkan, namun mereka disebut makhluk-makhluk yang masih harus berlatih. Mereka disebut *sekkha* karena mereka masih belajar. Mereka masih memiliki sesuatu untuk dilakukan untuk menyingkirkan kotoran batin semuanya. Jadi mereka disebut makhluk-makhluk yang masih harus berlatih. Delapan jenis kesadaran ini muncul dalam diri orang-orang yang tidak tercerahkan dan dalam tiga jenis orang-orang yang tercerahkan ini. Mereka tidak muncul dalam diri para *arahanta*. Jenis kesadaran yang sama muncul dalam diri para *arahanta*, namun mereka tidak disebut *kusala*. Kita akan membahas hal itu nanti.

Kapan pun kita melakukan sejenis perbuatan bermanfaat, baik melalui tubuh, ucapan atau batin/mental, maka akan muncul salah satu dari delapan jenis kesadaran ini. Kalian sedang mempelajari *Abhidhamma* dan saya sedang mengajarkan *Abhidhamma*. Jenis kesadaran apakah itu? Apakah kalian merasa bahagia atau tidak? Jadi jika kalian merasa bahagia, itu akan menjadi yang pertama dengan pengetahuan. Apakah kalian harus mendorong diri kalian sendiri untuk datang ke sini? Itu bisa saja dengan dorongan atau tanpa dorongan. Salah satu dari jenis kesadaran ini muncul pada saat belajar dan mengajar.

“Kesadaran-kesadaran ini tidak muncul dalam diri para *arahanta*, yang perbuatannya adalah tanpa potensi *kamma*.” (CMA, I, Panduan untuk §13, hal.48)

Seperti *kusala*, mereka tidak muncul dalam diri para *arahanta*, para *Pacceka* dan para Buddha.

### ***Sahetuka Kāmāvacara Vipāka Citta***

Sekarang kelompok kedua adalah *sahetuka kāmāvacara vipāka citta*. Itu bukan hanya *kāmāvacara vipāka citta* saja namun *sahetuka*. Mengapa? Itu dikarenakan di antara delapan belas jenis kesadaran tanpa akar, ada *vipāka citta*. Mereka adalah *kāmāvacara* dan *vipāka*, namun mereka adalah tanpa akar. Untuk membedakan dari *ahetuka citta* kita harus menggunakan kata '*sahetuka*'. Jika kita tidak menggunakan kata '*sahetuka*', *kāmāvacara vipāka* mungkin berarti delapan kesadaran ini atau delapan kesadaran di antara delapan belas jenis kesadaran tanpa akar. Jika maksud kita secara khusus berarti delapan ini, kita harus menggunakan kata '*sahetuka*'. Jadi kita menyebutnya *sahetuka kāmāvacara vipāka*.

Kalian mengetahui kata-kata '*kāmāvacara*' dan '*vipāka*'. *Vipāka* berarti resultan, kesadaran resultan/hasil. Ada delapan jenis kesadaran *sahetuka kāmāvacara vipāka*. Ini merupakan resultan dari delapan *kāmāvacara kusala citta*.

Kesadaran-kesadaran ini muncul di bumi lingkup indriawi saja. *Kāmāvacara kusala citta* mungkin muncul dalam batin para *brahmā*. Mereka mungkin muncul di bumi lingkup materi-halus dan bumi lingkup nonmateri. Namun delapan ini tidak pernah muncul di bumi lain. Bumi lain berarti bumi lingkup materi-halus atau bumi lingkup nonmateri. Mereka hanya muncul di *kāmāvacara*, bumi lingkup indriawi karena mereka merupakan hasil dari delapan *kusala citta*. *Sahetuka kāmāvacara vipāka* ini hanya muncul di bumi lingkup indriawi, namun *kāmāvacara kusala citta* bisa muncul baik di bumi lingkup indriawi maupun bumi lainnya. Itulah perbedaannya.

Murid: Apakah dikarenakan ada *kamma* di bumi lingkup indriawi dan tidak di bumi lainnya?

Sayādaw: Tidak. Mereka sendiri merupakan kesadaran resultan. Mereka tidak memiliki kekuatan *kamma*. Mereka tidak bisa memberikan hasil. Mereka merupakan hasil dari delapan *kāmāvacara kusala citta*. Mereka muncul di bumi *Kāmāvacara* saja, hanya di bumi lingkup indriawi dan tidak di bumi *Rūpāvacara* dan *Arūpāvacara*.

### ***Sahetuka Kāmāvacara Kiriya Citta***

Kelompok selanjutnya adalah *sahetuka kāmāvacara kiriya citta*. Di sini juga kita harus menggunakan kata '*sahetuka*' karena ada *ahetuka kiriya citta*. Berapa banyak *ahetuka kiriya citta* yang ada? Ada tiga; mereka adalah yang mengarahkan ke pintu-pancaindra, yang mengarahkan ke pintu-batin dan kesadaran yang memproduksi senyuman. Jika kita ingin menyebut secara spesifik kesadaran-kesadaran ini saja, kita mengatakan, "*sahetuka kāmāvacara kiriya citta*". Jika kita tidak mengatakan, "*sahetuka*", maka itu bisa menjadi ketiga (*ahetuka citta*) juga. Mereka memiliki akar. 'Akar' berarti tiga akar *sobhana*, tiga akar yang indah.

Mereka sama dengan delapan *kāmāvacara kusala citta*. Di manakah mereka muncul? Mereka muncul dalam diri para Buddha, *Pacceka* dan *arahanta* saja. Sebenarnya delapan *kiriya citta* ini sama dengan delapan *kusala citta*. Seorang

*arahanta* melakukan suatu perbuatan bermanfaat; misalnya beliau mempraktikkan kedermawanan atau mempraktikkan sila. Dengan tindakan ini mungkin kesadaran dengan perasaan yang menyenangkan dan dengan *ñāṇa* akan muncul. Kesadaran seorang *arahanta* tidak memiliki kekuatan *kamma*, kekuatan *kamma* untuk memberikan hasil. Jadi kesadarannya disebut *kiriya*, fungsional. Ia berfungsi sebagai suatu kesadaran dan kemudian lenyap. Ia tidak meninggalkan potensi apa pun untuk memberikan hasil. Itulah perbedaan antara kesadaran *kusala* dan kesadaran *kiriya*. Mengapa mereka tidak memiliki potensi ini atau mengapa mereka tidak memiliki kemampuan untuk memberikan hasil? Itu dikarenakan para Buddha dan *arahanta* telah menghancurkan *moha* (delusi/ketidaktahuan) dan *taṇhā* (nafsu keinginan). Para Buddha dan *arahanta* tidak memiliki ketidaktahuan yang menutupi mata kebijaksanaan mereka. Mereka tidak memiliki pelekatan. Jadi tidak ada pelekatan terhadap hasil dan sebagainya. Tindakan mereka hanya menjadi tindakan. Tindakan mereka hanya menjadi kesadaran yang muncul dan lenyap. Kesadaran mereka hanya melakukan fungsi sederhana ini tanpa kekuatan apa pun untuk memberikan hasil. Itulah sebabnya kesadaran mereka disebut *kiriya citta*. '*Kiriya*' secara harfiah diterjemahkan sebagai hanya melakukan. Melakukan berarti muncul kemudian lenyap.

“Mereka hanyalah muncul, melakukan fungsi tertentu, dan kemudian lenyap tanpa sisa.” (CMA, I, Panduan untuk §15, hal.50)

Mari kita membahas tentang kesadaran apa yang muncul ketika seseorang tersenyum. Tergantung pada apakah seseorang

itu tercerahkan atau tidak, seseorang mungkin tersenyum dengan berbagai jenis kesadaran yang berbeda.

Dikatakan bahwa para *arahanta* tertawa atau tersenyum dengan lima jenis kesadaran. Para *arahanta* tersenyum dengan empat kesadaran dari kesadaran *kiriya* lingkup indriawi yang indah dan satu dari kesadaran fungsional tanpa akar, *hasituppāda*. Orang-orang awam tertawa atau tersenyum dengan berapa jenis kesadaran? Mereka mungkin tertawa dengan delapan jenis kesadaran (empat *somanassa lobhamūla citta* dan empat *somanassa kusala kāmāvacara sobhana citta*). Orang-orang awam tertawa atau tersenyum dengan delapan kesadaran dan para *arahanta* dan para Buddha dengan lima kesadaran.

Bagaimana tentang *Sotāpanna*? *Sotāpanna* adalah mereka yang telah menyingkirkan pandangan salah secara keseluruhan. Jadi tidak akan ada kesadaran yang disertai oleh pandangan salah untuk mereka. Dengan berapa banyak kesadaran mereka akan tertawa? Mereka mungkin tertawa melalui enam jenis kesadaran—dua dari *akusala* tanpa pandangan salah dan empat *kāmāvacara kusala sobhana citta*. Ini hanyalah suatu latihan.

### **Dua Puluh Empat *Kāmāvacara Sobhana Citta***

Sekarang kita mendapatkan 24 *kāmāvacara sobhana citta* seluruhnya. Delapan *kāmāvacara sobhana citta* yang pertama adalah *kāmāvacara kusala citta*, delapan kesadaran baik lingkup indriawi. Empat yang pertama disertai oleh perasaan sukacita. Empat lainnya disertai oleh *upekkhā*, perasaan netral.

Mengapa ada delapan *kāmāvacara kusala citta*, delapan

*sahetuka kāmāvacara vipāka citta*? Mengapa ada delapan bukannya satu, sebagai kesadaran karena kesadaran tentang objek itu hanya ada satu? Kesadaran ini menjadi delapan dengan bergantung pada perasaan apa yang muncul bersamanya, apakah ia disertai oleh pengetahuan atau tidak, dan apakah ia muncul dengan dorongan atau tidak. Ketiga hal ini, sebut saja mereka faktor-faktor pembeda. Dalam buku ini, dikotomi digunakan. Itu merupakan kata yang luas. Berkaitan dengan perasaan, ada dua (*somanassa* dan *upekkhā*). *Kusala citta* menjadi dua dan kedua ini bisa dengan pengetahuan atau tanpa pengetahuan, jadi mereka menjadi empat. Keempat ini mungkin dengan dorongan atau tanpa dorongan, jadi mereka menjadi delapan. Jadi dua dikali dua dikali dua, kita mendapatkan delapan jenis kesadaran. Hanya satu kesadaran menjadi delapan jenis kesadaran. Hanya satu kesadaran menjadi delapan jenis kesadaran dengan bergantung pada faktor-faktor pembeda ini.

Dalam *akusala citta* kita menemukan hal yang sama. Di sana kita menemukan perasaan, pandangan salah daripada pengetahuan, dengan dorongan dan tanpa dorongan.

Jadi ada tiga faktor pembeda. Karena ketiga hal ini, maka ada delapan *kāmāvacara kusala citta*, delapan *sahetuka kāmāvacara vipāka citta* dan delapan *sahetuka kāmāvacara kiriya citta*.

Pada halaman 51 dari CMA ada sesuatu yang bisa membuat kalian lebih terbiasa dengan semua jenis kesadaran ini.

“Semua jenis kesadaran yang dirasakan di bumi lingkup indriawi berjumlah 54 secara keseluruhan.” (CMA, I, Panduan untuk §17, hal.51)

Jenis-jenis kesadaran yang kebanyakan dirasakan di bumi lingkup indriawi berjumlah 54. Bisakah kalian menghitung 54 kesadaran itu? ada 12 *akusala citta*, 18 *ahetuka citta* dan 24 *kāmāvacara sobhana citta*. Semuanya ada 54. 54 kesadaran ini kebanyakan muncul dalam diri para makhluk dari sebelas bumi lingkup indriawi.

*Kāmāvacara kusala*, *vipāka* dan *kiriya citta* ini disebut *mahākusala*, *mahāvipāka* dan *mahākiriya*. Tidak ada yang tahu secara pasti mengapa mereka disebut '*mahā*'. Seorang pengarang memberikan satu penjelasan dan pengarang lain memberikan penjelasan lainnya. Namun setidaknya kita harus memahami bahwa mereka disebut *mahākusala*, *mahāvipāka* dan *mahākiriya*. Jadi mohon perhatikan hal ini. Beberapa orang mengatakan bahwa ada 24 dan oleh karena itu mereka berjumlah lebih banyak, mereka disebut *mahā* atau luas atau besar.

“Dengan cara dari jenis: ...” (CMA, I, Panduan untuk §17, hal.51)

Itu berarti melalui sifat mereka, atau jenis mereka—itu berarti baik, tidak baik dan resultan. Berapa banyak di antara 54 kesadaran yang merupakan yang baik atau *kusala*? Ada delapan yang baik. Ada berapa yang tidak baik? Ada dua belas yang tidak baik. Ada berapa banyak yang merupakan resultan? Tujuh ditambah delapan ditambah delapan, jadi ada 23 yang merupakan resultan. Ada tujuh resultan yang tidak baik. Ada delapan resultan yang baik tanpa akar dan ada delapan resultan yang baik dengan akar. Di sini mereka disebut besar atau *mahā*. Ada berapa banyak *kiriya* atau fungsional yang di sana? Ada tiga

dari *ahetuka citta* dan delapan dari *kāmāvacara sobhana*. Jadi ada sebelas kesadaran fungsional. Semuanya kita mendapatkan 54.

Mari kita ulangi lagi. Ada berapa banyak *kusala*? Ada delapan *kusala citta*. Ada berapa banyak *akusala* yang kita miliki? Ada dua belas *akusala citta*. Ada berapa banyak resultankah di sana? Ada 23 resultan. Ada berapa banyak *kiriya* di sana? Ada sebelas *kiriya citta*. Jadi kita mendapatkan 54 jenis kesadaran *kāmāvacara* di sana. Ini adalah perhitungan melalui ciri, melalui jenis.

Sekarang,

“Dengan cara dari perasaan: ...” (CMA, I, Panduan untuk §17, hal.52)

Ada berapa banyak yang disertai oleh perasaan *somanassa*, berapa banyak oleh *upekkhā*, berapa banyak oleh *domanassa*, berapa banyak oleh *dukkha*, berapa banyak oleh *sukha*? Berapa banyak kesadaran disertai oleh *somanassa vedanā*, perasaan sukacita? 18 kesadaran disertai oleh perasaan sukacita, perasaan *somanassa*. Berapa banyak yang disertai oleh perasaan netral atau acuh tak acuh? 32 jenis kesadaran disertai oleh perasaan netral, perasaan acuh tak acuh. Di sini dikatakan bahwa ada dua dengan dukacita. Yang manakah kedua itu? Dua *dosamūla citta* mewakili kesadaran-kesadaran yang disertai oleh perasaan dukacita. Kemudian ada satu kesadaran yang disertai oleh suka. Itu berarti *sukha*. Kesadaran itu adalah *sukha-sahagata kāya-viññāṇa*. Dan di sana ada satu kesadaran yang disertai oleh duka. *Citta* itu adalah *dukkha-sahagata kāya-viññāṇa*. Menurut perasaan, kita membagi 54 kesadaran lingkup indriawi itu

dengan cara ini. Ada berapa banyak yang disertai *somanassa*? 18 berkaitan dengan *somanassa*. Ada berapa banyak yang disertai perasaan netral? Ada 32 yang berkaitan dengan perasaan netral. Ada berapa banyak yang berkaitan dengan dukacita? Ada dua, dua *dosamūla citta*. Ada berapa banyak yang berkaitan dengan suka jasmaniah? Hanya satu kesadaran yang berkaitan dengan suka jasmaniah. Ada berapa banyak yang disertai oleh duka? Hanya satu kesadaran yang disertai oleh duka jasmaniah.

Apa yang menjadi selanjutnya? Marilah kita lihat pada jenis-jenis kesadaran,

“Dengan cara dari asosiasi dengan pengetahuan dan pandangan: ...” (CMA, I, Panduan untuk §17, hal.52)

Yang mana yang berasosiasi, yang mana yang tidak berasosiasi, yang mana yang tidak berasosiasi dan juga bukan tidak berasosiasi? Berasosiasi berarti berasosiasi dengan pandangan salah dan juga berasosiasi dengan pengetahuan. Ada berapa yang ia katakan di sini? Dikatakan bahwa di sana ada 16. Dengan pandangan salah dan dengan pengetahuan kalian harus mengenalinya. Dengan pandangan salah ada empat dan dengan pengetahuan ada dua belas. Ada berapa banyak yang tidak berasosiasi? Ada 16 yang tidak berasosiasi dengan pandangan salah dan pengetahuan. Yang tidak berasosiasi dan juga bukan tidak berasosiasi ada 22. Mereka yang tidak berasosiasi dan juga bukan tidak berasosiasi.

“Dengan cara dari dorongan: ...” (CMA, I, Panduan untuk §17, hal.52)

Yang mana yang dengan dorongan dan yang mana yang

tanpa dorongan? Ada 17 yang dengan dorongan. Ada 17 yang tanpa dorongan. Ada 20 yang bukan keduanya; mereka itu adalah yang tanpa akar dan yang berakar pada delusi. Dengan cara ini, kita mencoba untuk menjadi terbiasa dengan 54 jenis kesadaran ini.

Ketika pertama kali kita mempelajari hal-hal ini, kita harus melakukannya pada malam hari tanpa cahaya. Kita harus menghafalnya. Kita tidak bisa melihat pada apa pun. Pertama-tama kita menghafalkannya dalam bahasa Pāḷi. Kemudian dengan membaca naskah-naskah dalam bahasa Pāḷi, kita mencoba untuk mencari tahu yang mana yang dengan dorongan dan yang mana yang tanpa dorongan dan sebagainya.

“Cara monastik tradisional dalam mengajarkan *Abhidhamma* tidak hanya mendorong para murid untuk merenungkan daftar-daftar ini, namun untuk menghafalnya.” (CMA, I, Panduan untuk §17, hal.52)

Kalian bukanlah para *bhikkhu*. Itu bukan masalah.

“Mereka itu sangat penting ketika seseorang mempelajari faktor-faktor mental yang meliputi jenis-jenis kesadaran ini, seperti yang diuraikan dalam bab selanjutnya dan dalam *Abhidhamma Piṭaka*.” (CMA, I, Panduan untuk §17, hal.52)

### **Penyebab-Penyebab Menjadi *Ñāṇa-sampayutta***

Ada penyebab-penyebab menjadi *ñāṇa-sampayutta*. Ada penyebab-penyebab bagi pengetahuan untuk muncul. Untuk beberapa orang kesadaran dengan pengetahuan muncul lebih sering daripada untuk orang lain. Mengapa beberapa orang lebih

sering memiliki kesadaran yang berkaitan dengan pengetahuan? Alasan pertama adalah *kamma* yang dilakukan di masa lampau, yang kondusif untuk memiliki kebijaksanaan (*ñāṇa*). Itu berarti kadang-kadang ketika kalian melakukan suatu perbuatan bermanfaat, kalian membuat suatu harapan, “Semoga saya menjadi orang yang bijaksana; semoga saya memiliki kebijaksanaan di masa mendatang.” Jika kalian melakukan suatu perbuatan bermanfaat dengan jenis aspirasi seperti ini, maka di kehidupan masa mendatang kalian, kesadaran *kusala* kalian sebagian besar akan disertai oleh pengetahuan dan juga jika kalian membantu menyebarkan ajaran-Nya atau jika kalian memberikan sumbangan untuk menyebarkan *Dhamma*, atau jika kalian mengajar, itu juga merupakan *kamma* yang kondusif untuk memiliki kebijaksanaan di masa mendatang. Karena *kamma* seperti itu di masa lampau, kalian akan lebih sering memiliki kesadaran yang disertai oleh pengetahuan.

Penyebab selanjutnya adalah kelahiran kembali di bumi *Rūpāvacara*, kelahiran kembali sebagai para *brahmā*. Bumi itu terbebas dari niat jahat. Dikatakan bahwa para *brahmā* tidak memiliki amarah, tidak memiliki niat jahat. Amarah merupakan salah satu kondisi batin yang memperlemah pemahaman atau pengetahuan. Jika kalian ingin menjadi orang yang bijaksana, jika kalian ingin memiliki pengetahuan, kalian harus mengendalikan amarah kalian. Jangan terlalu sering marah. Jika kalian terlalu sering marah, itu akan membuat pengetahuan kalian menjadi lemah. Jadi kalian tidak akan mendapatkan banyak pengetahuan. Dalam *Brahmaloka* tidak ada niat jahat, tidak ada amarah. Juga kondisi-kondisi di bumi sana jauh lebih baik daripada di bumi

manusia dan dengan demikian para *brahma* cenderung mendapatkan kesadaran yang disertai dengan pengetahuan lebih sering daripada para makhluk lainnya.

Penyebab ketiga adalah kematangan dari indriya-indriya. Ada yang disebut indriya-indriya—keyakinan, upaya benar, perhatian penuh, konsentrasi dan kebijaksanaan—Ketika kemampuan-kemampuan ini menjadi matang, kalian cenderung mendapatkan kesadaran yang disertai dengan pengetahuan.

Kapankah mereka menjadi matang? Lihatlah pada sepuluh dekade dalam kehidupan seorang manusia. Kehidupan seorang manusia dibagi menjadi sepuluh dekade, dengan menganggap bahwa seorang manusia bisa hidup sampai 100 tahun. Seseorang mungkin tidak bisa hidup selama itu, namun hal itu merupakan rentang masa hidup yang memungkinkan dari orang-orang yang hidup pada zaman Buddha dan saya pikir sekarang masih berlaku. Rentang masa hidup seorang manusia dibagi menjadi sepuluh segmen, sepuluh dekade. Yang pertama disebut dekade halus. Itu berarti kalian itu lemah karena itu adalah dari kelahiran hingga berumur sepuluh tahun. Kalian hanyalah seorang anak, jadi kalian itu lemah. Yang kedua adalah dekade kesenangan. Itu berarti kesenangan atau kebahagiaan. Kalian bersenang-senang selama masa tahun-tahun ini, tahun-tahun remaja dari 11-20. Yang ketiga adalah dekade kecantikan. Kecantikan kalian menjadi mekar pada saat itu. Jadi dari 20-30 merupakan waktu yang terbaik bagi orang-orang untuk menjadi cantik. Dekade keempat adalah kekuatan. Dari 30-40 orang-orang mendapatkan lebih banyak kekuatan. Kalian menjadi lebih kuat. Sekarang dari 40-50 merupakan dekade kebijaksanaan. Dikatakan bahwa ini merupakan waktu ketika

kemampuan dari kebijaksanaan kalian menjadi matang. Apa pun yang kalian pikirkan, kalian akan mendapatkan jawaban yang baik dan kalian memiliki jenis pengetahuan penembusan seperti ini. Ini merupakan dekade kebijaksanaan dari 40-50. Bagaimana dengan kalian? Apakah kalian telah sampai pada rentang umur seperti itu atau belum? Jika kalian 'belum', itu bagus karena kalian memiliki harapan—saya akan menjadi lebih matang dan memiliki lebih banyak kebijaksanaan ketika saya sampai pada usia 40-50. Yang keenam adalah kemerosotan. Oh, itu tidak bagus. Dari usia 50-60 ada kemerosotan dalam kekuatan jasmani maupun kekuatan mental. Kalian cenderung melupakan banyak hal dan kalian menjadi lemah. Dekade ketujuh adalah membungkuk. Kalian membungkuk seperti ini. Kalian telah menjadi orang yang tua sekarang. Yang kedelapan adalah bukan hanya membungkuk, namun kalian telah menjadi peot. Kalian mungkin pernah melihat beberapa orang yang benar-benar telah peot. Yang kesembilan adalah *momūha*, dekade pikun. Selama dekade itu, kalian tidak mengingat banyak hal. Kalian tidak tahu apa yang sedang kalian lakukan, seperti keadaan pikun karena sudah tua. Yang kesepuluh adalah kalian berbaring di atas tempat tidur sudah sekarat. Inilah kesepuluh dekade dari seorang manusia. Penyebab yang ketiga—kematangan kemampuan batin—mengacu kepada dekade kelima, dekade kebijaksanaan. Dari 40-50 merupakan waktu terbaik bukan hanya untuk mempelajari, namun untuk mengajar, membaca buku dan sebagainya.

Penyebab keempat adalah jauh dari kotoran batin yang disebabkan oleh meditasi. Jika kalian ingin memiliki pengetahuan yang luas, jika kalian ingin menjadi pintar,

jauhkanlah kotoran batin dari batin kalian. Jauhkanlah mereka melalui meditasi. Kalian bisa menghancurkan mereka dengan meditasi. Jika kalian tidak bisa sepenuhnya menghancurkan mereka melalui meditasi, kalian masih bisa menyingkirkan mereka dari batin kalian. Itu penting. Jika kalian ingin mendapatkan lebih banyak kesadaran yang disertai dengan pengetahuan, kalian harus mempraktikkan meditasi. Kemudian kotoran batin tidak akan muncul dalam dirimu untuk sementara waktu jika kalian mempraktikkan meditasi baik *vipassanā* maupun ketenangan.

Yang terakhir adalah kelahiran kembali dengan ketiga akar yang baik. Kita baru saja mempelajari tentang delapan *vipāka citta*. Kedelapan *vipāka citta* ini berfungsi sebagai kesadaran penyambung kelahiran kembali bagi para manusia dan bagi mereka yang terlahir di alam-alam dewa. Kedelapan *vipāka citta* ini berfungsi sebagai kesadaran yang menghubungkan kembali dan kesadaran penyambung kelahiran kembali. Kelahiran kembali dengan tiga akar yang baik ini berarti kesadaran penyambung kelahiran kembali kalian merupakan *kāmāvacara sobhana vipāka citta* yang pertama, kedua, kelima atau keenam; kalian terlahir kembali dengan tiga akar yang baik ini. Jika kalian terlahir kembali dengan salah satu dari empat *vipāka citta* ini, kalian cenderung akan mendapatkan lebih banyak kesadaran yang disertai dengan pengetahuan, yang disertai oleh kebijaksanaan. Namun itu sudah merupakan hasil dari *kamma*. Kalian tidak bisa melakukan apa pun tentang hal itu. Ini merupakan penyebab-penyebab agar suatu kesadaran disertai dengan pengetahuan atau tidak disertai dengan pengetahuan.

### ***Rūpāvacara Citta***

#### **(Kesadaran Lingkup Materi Halus)**

Yang selanjutnya adalah *rūpāvacara*. Kita bisa menyebut *rūpāvacara citta* sebagai kesadaran dengan tingkat yang lebih tinggi. Mereka tidak dialami oleh mereka yang tidak melakukan praktik meditasi. Mereka tidak dialami oleh orang-orang awam. Maksud saya bukan para *puthujjana*, namun orang-orang awam. *Rūpāvacara Citta* ini muncul kebanyakan di bumi Rūpāvacara, bumi lingkup materi-halus. Ada lima belas bumi lingkup materi-halus di mana jenis-jenis kesadaran ini sering muncul. Seperti biasanya kita harus memahami bahwa jenis-jenis kesadaran ini tidak hanya muncul di bumi-bumi tersebut karena mereka juga muncul di Bumi Manusia maupun alam dewa. Akan tetapi wilayah utama untuk kemunculan mereka adalah di lima belas bumi Rūpāvacara.

### ***Jhāna***

Kesadaran ini disebut *jhāna citta*. *Jhāna* merupakan suatu kata yang sulit diterjemahkan. Beberapa orang menerjemahkannya sebagai kegembiraan yang luar biasa. Beberapa orang menerjemahkannya sebagai meditasi dan beberapa orang menerjemahkannya sebagai absorpsi. Tidak ada satu pun dari mereka yang bisa benar-benar mengartikan hal yang sama dengan kata '*jhāna*'. Lebih baik menggunakan kata '*jhāna*' ketika mengacu kepada jenis-jenis kesadaran ini daripada menggunakan terjemahan bahasa Inggris karena kita tidak bisa mendapatkan terjemahan yang memadai dari kata ini. Jika kita menggunakan kata-kata dalam bahasa Inggris saja, itu akan

menyebabkan kesalahpahaman. Lebih baik menggunakan kata '*jhāna*'.

Kata '*jhāna*' adalah sebuah kata dalam bahasa Pāḷi. Bahasa Sanskerta-nya sama dengan *dhyana*. Kalian mungkin pernah menemukan kata itu dalam penafsiran kalian. Dalam bahasa Sanskerta itu disebut *dhyana* dan dalam bahasa Pāḷi kita menemukan *jhāna*.

Akan ada kesadaran *jhāna* pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima. Kata '*jhāna*' berasal dari akar bahasa Pāḷi '*jhe*' yang berarti merenungkan dan membakar. Kebanyakan kata-kata dalam bahasa Pāḷi dan Sanskerta berasal dari apa yang disebut sebagai akar. Kalian juga memiliki akar dalam bahasa Inggris—akar bahasa Latin, akar bahasa Yunani. Dalam bahasa Pāḷi dan Sanskerta banyak kata berasal dari akar. Kata Pāḷi '*jhāna*' ini dikatakan berasal dari akar '*jhe*'. *Jhe* memiliki makna merenungkan dan membakar. Perenungan berarti melihat dengan dekat. Jadi akar '*jhe*' memiliki dua makna dalam bahasa Pāḷi. Kedua maknanya diterapkan di sini pada jenis kesadaran seperti ini.

“Demikianlah *jhāna-jhāna* disebut demikian karena mereka merenungkan objek dengan dekat...” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.56)

Ketika kalian mencapai *jhāna*, batin kalian akan terikat pada objek. Kalian akan mengamati objek itu dengan dekat.

“... dan karena mereka membakar kualitas-kualitas mental merugikan yang berlawanan dengan konsentrasi.” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.56)

Ada kualitas-kualitas mental yang berlawanan ini yang disebut rintangan-rintangan batin. *Jhāna* ini dikatakan membakar rintangan-rintangan batin ini. Itu berarti mereka tidak membiarkan rintangan-rintangan batin ini muncul.

Jadi ketika kalian berada dalam *jhāna*, rintangan-rintangan batin ini tidak bisa muncul. Oleh karena itu, mereka dikatakan membakar rintangan-rintangan batin yang merupakan kondisi-kondisi merugikan yang berlawanan dengan konsentrasi.

### ***Nīvaraṇa***

Kelima rintangan-rintangan batin ini disebut *nīvaraṇa* dalam bahasa Pāḷi. Kalian harus mempelajari kelima rintangan batin ini karena kita akan mengacu kepada mereka lagi kemudian. Apakah kelima rintangan batin ini? Yang pertama adalah hasrat indriawi. Itu berarti hasrat terhadap objek-objek indriawi tidak harus berkaitan dengan objek-objek sensual. Kalian ingin melihat sesuatu. Kalian ingin mendengar sesuatu. Kalian melekat pada sesuatu yang telah kalian dengar. Kalian melekat pada sesuatu yang telah kalian lihat. Itulah hasrat indriawi.

Yang kedua adalah niat jahat. Niat jahat berarti kebencian, amarah, depresi, kecemasan, kekhawatiran. Semua ini termasuk dalam niat jahat.

Yang ketiga sebenarnya ada dua, kemalasan dan kantuk. Kemalasan adalah suatu hal. Kantuk adalah hal lainnya. Mereka dianggap sebagai satu rintangan batin di sini. Inilah faktor-faktor-mental. Kita akan membahas mereka di bab kedua.

Yang selanjutnya juga disebut kombinasi dari dua hal, kebingungan dan kecemasan. Saya mengambilnya dari CMA — kata 'kecemasan' digunakan di sana (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.56). Saya lebih menyukai kata 'penyesalan' daripada 'kecemasan'. Meskipun mereka merupakan dua kondisi batin, mereka dikatakan sebagai satu rintangan batin di sini. Kita memiliki rintangan batin dari kebingungan dan penyesalan.

Yang terakhir adalah keraguan. Itu adalah keraguan terhadap Buddha, *Dhamma*, *Saṅgha* dan sebagainya. Ini disebut lima rintangan batin karena mereka merintang konsentrasi, mereka merintang *jhāna*. Mereka merupakan halangan-halangan untuk konsentrasi dan *jhāna*. Oleh karena itu, mereka disebut rintangan-rintangan. Kesadaran *jhāna* atau juga faktor-faktor *jhāna* menekan rintangan-rintangan batin ini. Kita akan membahas hal itu nanti.

Apa yang terjadi ketika suatu kesadaran *jhāna* muncul atau apa yang harus kita lakukan untuk memiliki kesadaran *jhāna*? Untuk memperoleh kesadaran *jhāna* kita harus mempraktikkan apa yang disebut meditasi *Samatha*, meditasi ketenangan. Ada empat puluh objek meditasi ketenangan. Beberapa objek tidak bisa membantu kita untuk mencapai *jhāna*. Banyak lainnya bisa membantu kita mencapai *jhāna*. Yang paling populer adalah *kaṣiṇa*. *Kaṣiṇa* merupakan tanah, air, api, angin dan juga warna—biru, kuning, merah dan putih.

Untuk mengembangkan *jhāna* kalian mempraktikkan meditasi *Kaṣiṇa*. Katakanlah saja meditasi *Kaṣiṇa*. Kalian boleh mempraktikkan meditasi lainnya juga. Ketika kalian

mempraktikkan meditasi *Kasiṇa*, kalian membuat suatu cakram untuk diri kalian sendiri, sebuah cakram yang diameternya berukuran sekitar sembilan atau sepuluh inci. Jika kalian ingin membuat suatu cakram tanah, kalian bisa mencari tanah liat dan meletakkannya dalam sebuah rangka di atas sebuah kain atau sesuatu. Kemudian kalian lihat pada cakram itu berulang kali selama beberapa jam. Kalian letakkan cakram itu di hadapan kalian—tidak terlalu dekat maupun terlalu jauh, hanya pada posisi yang tepat. Jika itu terlalu tinggi, kalian akan merasakan sakit di bagian leher kalian dan juga jika itu terlalu pendek. Itu harus diletakkan dengan tepat. Kemudian kalian bisa berkonsentrasi sepenuhnya pada cakram itu. Kalian tidak perlu memusatkan perhatian pada hal apa pun. Kalian mencoba untuk memusatkan perhatian kalian sepenuhnya pada *Kasiṇa*.

Kata '*kasiṇa*' berarti seluruhnya atau sepenuhnya. Itu berarti pikiran kalian harus berada seluruhnya pada *kasiṇa* itu. Kemudian sebenarnya kalian harus menghafalnya. Kalian melihat pada cakram itu. katakanlah, itu merupakan suatu *kasiṇa* tanah. Kalian melihat pada *kasiṇa* tanah itu. Kemudian kalian berkata, "tanah, tanah, tanah" beribu-ribu kali. Kemudian kalian mencoba untuk mengingatnya. Kalian menutup mata kalian dan periksa apakah kalian bisa melihatnya dengan mata tertutup. Jika kalian bisa, maka tutuplah mata kalian dan lihatlah pada gambar itu. Jika ia menghilang, kalian bukalah mata lagi agar bisa mengingatnya. Dengan cara ini kalian menutup dan membuka mata kalian, membuka mata dan kemudian menutupnya, dan akhirnya kalian mengingat gambar itu.

Ketika kalian bisa melihat gambar dengan mata kalian yang tertutup, kalian dikatakan telah memperoleh tanda yang

dicengkeram. Dalam buku ini, itu disebut tanda-pemelajaran (lihat CMA, IX, §5, hal.331). Saya tidak menyukai kata 'tanda-pemelajaran'. Kata dalam bahasa Pāli '*uggaha*' di sini berarti mengambil, atau memegang erat, atau mencengkeram. Itu berarti kalian telah mencengkeram tanda ini. Kalian telah mengingat tanda ini di batin kalian. Ketika kalian mengingat tanda ini, kalian bisa melihat gambar ini dengan mata kalian yang tertutup.

Gambar itu sebenarnya merupakan suatu konsep. Itu bukanlah realitas lagi karena ketika kalian melihat pada *kaṣiṇa* itu, itu merupakan realitas, namun ketika kalian telah mengingat gambar itu dalam batin kalian, itu telah menjadi suatu konsep. Setelah mendapatkan konsep itu, setelah mendapatkan tanda itu, kalian bisa menyingkirkan objek *kaṣiṇa*.

Kemudian kalian bisa mempraktikkan di mana pun pada saat apa pun karena objek itu telah berada dalam batin kalian. Kalian mencoba untuk mempraktikkan lagi dengan berkonsentrasi pada gambar itu berulang kali. Rintangan-rintangan akan semakin berkurang. Mereka akan dihalangi. Mereka akan ditekan. Itu seperti kotoran dalam air yang mengendap, rintangan-rintangan ini akan mengendap dan batin kalian akan menjadi semakin jernih. Ketika batin kalian menjadi semakin jernih, gambar itu juga menjadi semakin jelas.

Gambar pertama yang kalian dapatkan yang disebut tanda yang dicengkeram akan tampak bagi kalian apa adanya. Jika ada beberapa kerusakan di cakram itu, kalian akan melihat kerusakan itu dalam batin kalian. Ketika kalian membuat cakram itu, kalian mungkin meninggalkan beberapa jejak jari kalian atau

apa pun atau cakram itu mungkin tidak begitu halus. Dalam tahap pertama dari tanda yang dicengkeram kalian akan melihat tanda dengan kerusakan itu. Namun ketika batin kalian menjadi semakin jernih, cakram itu juga menjadi semakin jelas. Kerusakan itu akan menghilang. Tanda itu akan muncul dalam pikiran kalian seperti cermin yang dipelitur. Tanda itu disebut tanda serupa atau kita bisa menyebutnya tanda identik. Setelah kalian mendapatkan tanda serupa itu, kalian mempraktikkan meditasi pada tanda itu—hanya melihatnya di batin kalian dan berkata, “tanah, tanah, tanah”. Sekarang batin kalian telah menjadi jernih dan rintangan-rintangan batin telah mengendap.

Pada suatu waktu kesadaran *jhāna* akan muncul dalam batin kalian. Ketika kesadaran *jhāna* muncul, batin kalian berada pada tanda serupa itu. Kalian telah secara resmi mencengkeram tanda serupa itu. Jenis kesadaran itu disebut kesadaran *jhāna*. Itu bukanlah kesadaran *kāmāvacara*. Itu merupakan kesadaran *rūpāvacara*. Itulah sebabnya kita bisa menyebutnya suatu kesadaran yang lebih tinggi.

### **Lima Rūpāvacara Kusala Citta: Lima Jhāna Citta**

Jenis kesadaran itu atau kesadaran *jhāna* bisa terdiri dari lima jenis. Kita menemukan lima jenis kesadaran *jhāna* ini. Mereka dijelaskan dalam buku pedoman ini melalui faktor-faktor *jhāna* mereka masing-masing.

*Jhāna* pertama disertai oleh *vitakka* (penempelan awal), *vicāra* (penempelan terus-menerus), *pīti* (kegembiraan), *sukha* (kebahagiaan) dan *ekaggatā* (kemanunggalan). Mereka

merupakan lima faktor *jhāna*. *Jhāna* kedua disertai oleh empat faktor *jhāna*. *Jhāna* ketiga disertai oleh tiga faktor *jhāna*. Yang keempat disertai oleh dua faktor *jhāna* dan yang kelima disertai oleh dua faktor *jhāna*. Dikatakan semuanya ada lima *jhāna*, masing-masing menggantikan yang lebih tinggi atau yang lebih baik daripada yang sebelumnya. Yang terendah adalah *jhāna* pertama hingga ke yang tertinggi, *jhāna* kelima.

Dalam kitab (Teks) *jhāna* tidak dijelaskan dengan semua faktor ini. Mereka dijelaskan dengan cara yang lain. Saya akan memberikan kitab itu kepada kalian di lain waktu.

Di sini dalam *Abhidhamma* dan dalam buku pedoman ini, *Jhāna* dijelaskan dalam kaitannya dengan faktor-faktor yang muncul bersama mereka. *Jhāna* disertai oleh beberapa atau lima faktor *jhāna* ini.

Kita harus memahami ketiga hal ini dengan jelas ketika kita berbicara tentang *jhāna* dan juga ketika kita berbicara tentang *magga* nanti—*jhāna*, faktor *jhāna* dan kesadaran *jhāna*, ketiga hal ini. Kita harus mengetahui apa yang kita maksud dengan *jhāna*, faktor *jhāna* dan kesadaran *jhāna*. Kita harus memahami istilah-istilah ini dengan jelas. '*Jhāna*' berarti kombinasi dari faktor-faktor ini—lima faktor, atau empat, atau tiga, atau dua atau dua. Kelompok dari faktor-faktor ini (5, 4, 3, 2, 2) disebut suatu *jhāna*. *Jhāna* merupakan suatu kata benda majemuk seperti kelompok atau asosiasi. Kelompok dari lima faktor, dan sebagainya, disebut *jhāna*. Salah satu dari faktor ini disebut suatu faktor *jhāna*. Jenis kesadaran yang disertai oleh faktor-faktor ini disebut kesadaran *jhāna*. Kita harus memahami istilah-istilah ini dengan jelas:

- *Jhāna*
- Faktor *jhāna*, dan
- Kesadaran *jhāna*.

Sekali lagi, apakah itu *jhāna*? Itu merupakan sekelompok faktor, sekelompok faktor *jhāna*. Apakah itu faktor *jhāna*? Itu merupakan individu dari tiap-tiap faktor- tersebut. Apakah itu kesadaran *jhāna*? Itu merupakan kesadaran yang disertai oleh beberapa atau semua dari lima faktor *jhāna* itu.

Kalian merupakan anggota-anggota dari suatu asosiasi. Ketika kalian datang bersama, kalian merupakan suatu asosiasi. Masing-masing dari kalian merupakan suatu anggota. Jadi masing-masing dari kalian itu seperti suatu faktor *jhāna*. Asosiasi gabungan kalian adalah *jhāna*. Itu adalah sesuatu seperti itu. Jadi di sana ada *jhāna*, faktor *jhāna* dan kesadaran *jhāna*.

Kadang-kadang kita tidak tepat dalam menggunakan kata '*jhāna*'. Jadi kadang-kadang kita bisa saja menyebutnya kesadaran *jhāna*, namun sebenarnya secara teknis berbicara tentang *jhāna* berarti kombinasi dari faktor-faktor atau kualitas-kualitas mental dan kesadaran *jhāna* berarti kesadaran yang disertai oleh *jhāna*.

*Jhāna* pertama disertai oleh *vitakka*, *vicāra*, *pīti*, *sukha* dan *ekaggatā*. '*Sahita*<sup>11</sup>' berarti bersama dengan. *Jhāna* pertama disertai oleh lima faktor ini. Kita akan memiliki kesempatan lagi untuk mempelajari faktor-faktor ini dalam bab kedua karena mereka merupakan faktor-faktor-mental. Mereka adalah *cetasika*. Kita akan membahasnya di kesempatan selanjutnya.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

<sup>11</sup> Kata tersebut berasal dari deskripsi dalam bahasa Pāli dari *Rūpāvacara Jhāna* dalam *Abhidhammatthasaṅgaha* (CMA, I, hal.52-54)

## ***Rūpāvacara Citta***

### **(Kesadaran Lingkup Materi-Halus)**

Hari ini kita akan mempelajari tentang *rūpāvacara citta*, kesadaran lingkup materi-halus. Saya akan memberitahu kalian tentang bagaimana *jhāna* itu diperoleh dan apa yang harus dipraktikkan, dan juga apa perbedaan antara *jhāna*, faktor *jhāna* dan kesadaran *jhāna*. Di antara sepuluh *kasiṇa*, saya pikir *kasiṇa* warna itu lebih mudah untuk dibuat. Jadi jika kalian ingin mencoba meditasi *kasiṇa*, kalian bisa mencoba salah satu dari warna *kasiṇa*. ini adalah suatu *kasiṇa* putih. Kalian bisa membuat sesuatu seperti ini, sebuah cakram yang berdiameter sekitar sembilan atau sepuluh inci, jika kalian ingin mempraktikkan meditasi *kasiṇa*. Jangan meletakkan warna biru, merah atau kuning di sekelilingnya karena semuanya jadi ada empat warna—biru, merah, kuning dan putih. Ini bukanlah suatu *kasiṇa* putih. Itu seharusnya terlihat seperti ini. Itu tidak seharusnya lebih kecil dari ini. Jika ia lebih kecil, ia akan menjadi susah untuk memusatkan pikiran kalian di sana.

### **Lima Faktor *Jhāna***

Dengan praktik meditasi *kasiṇa* atau beberapa meditasi lainnya yang menuntun pada pencapaian *jhāna*, seorang *yogī*, seorang yang berlatih meditasi mencapai kesadaran *jhāna*. Berbagai jenis kesadaran *jhāna* disertai oleh faktor-faktor-mental. Di antara mereka lima disebut faktor-faktor dari *jhāna*, faktor-faktor *jhāna*. *Jhāna* pertama disertai oleh lima faktor *jhāna*. Faktor-faktor itu adalah *vitakka*, *vicāra*, *pīti*, *sukha* dan

*ekaggatā*. Saya ingin kalian mengetahuinya dalam bahasa Pāli. Mereka semua adalah faktor-faktor-mental, jadi kita akan mempelajari hal-hal ini lagi di bab kedua.

Apakah itu *vitakka*? Itu diterjemahkan sebagai penempelan awal. Itu berarti penempelan awal dari batin terhadap objek. Dalam *Suttanta*, kata '*vitakka*' digunakan untuk mengartikan pikiran. Dalam *Abhidhamma*, itu tidak hanya berarti pikiran, namun suatu faktor mental yang menempelkan batin pada objek itu, yang membawa batin pada objek itu, yang mengarahkan batin pada objek itu. Faktor mental itu disebut *vitakka* dalam *Abhidhamma* sebagai suatu istilah teknis. Dalam *Suttanta* kalian mungkin menemukan *vitakka* digunakan untuk pikiran, seperti dalam *Vitakkasaṅṭhāna Sutta*, Bagaimana Menghentikan Bentuk-Bentuk Pikiran yang Mengganggu. *Vitakka* merupakan suatu faktor mental yang membawa batin, membawa kesadaran, membawa *citta*, ke objek. Tanpa *vitakka*, itu sulit bagi kesadaran untuk membawa objek itu. Banyak kesadaran membutuhkan *vitakka* untuk membawa mereka pada objek. Akan tetapi ada beberapa yang tidak membutuhkan *vitakka*. Itu akan muncul selanjutnya.

'*Vicāra*' berarti menginvestigasi atau merenungkan tentang atau sesuatu seperti itu. di sini *vicāra* tidak berarti itu. Sekali lagi itu merupakan suatu istilah teknis dalam *Abhidhamma*. *Vicāra* merupakan suatu faktor mental yang mana di sini diterjemahkan sebagai penempelan terus menerus. Pertama-tama *vitakka* membawa kesadaran ke objek. Kemudian *vicāra* mempertahankannya di sana. Jadi *vitakka* dan *vicāra* merupakan dua faktor mental yang berbeda yang berkaitan

dengan membawa batin pada objek dan mempertahankannya di sana. Akan tetapi mungkin tampaknya seperti *vitakka* muncul terlebih dahulu dan kemudian *vicāra* mengikutinya. Namun dalam kejadian sebenarnya, mereka muncul pada waktu bersamaan. Di sini dengan kesadaran *jhāna* ini mereka muncul pada waktu bersamaan.

Perbedaan yang diberikan antara *vitakka* dan *vicāra* diberikan dalam CMA pada halaman 57.

“Kitab komentar memberikan beragam kiasan untuk menyoroti perbedaan antara kedua faktor *jhāna* ini. *Vitakka* itu seperti seekor burung yang membentangkan sayapnya untuk terbang, *vicāra* itu seperti burung yang meluncur di udara dengan sayap yang terbentang” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.57).

*Vitakka* itu seperti burung yang mencoba untuk terbang di udara. *Vicāra* itu seperti burung yang terbang di udara dengan sayap yang terbentang. Jika kita menggunakan suatu kiasan modern, saya pikir kita bisa menggunakan sebuah pesawat. Lepas landas adalah *vitakka*. Saat pesawat mencapai aras penerbangan itu seperti *vicāra*.

“*Vitakka* itu seperti seekor lebah yang menukik menuju sebuah bunga, *vicāra* itu seperti lebah yang berdengung di atas bunga itu.” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.57)

Itu merupakan hal yang sama. Di sini lebah yang berdengung di atas bunga itu seperti *vicāra*.

“*Vitakka* itu seperti tangan yang memegang sebuah cakram logam yang ternoda, *vicāra* itu seperti tangan yang membersihkan cakram itu.” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.57)

Jika ada sesuatu yang kotor dan kalian ingin membersihkannya, kalian akan memegangnya dengan satu tangan dan dengan tangan lain memegang sebuah sikat pembersih, kalian menggosoknya atau membersihkannya. *Vitakka* itu seperti tangan yang memegang cakram itu. *Vicāra* seperti tangan yang menggosok cakram itu. Ada berapa banyak kiasan yang telah kalian ketahui sekarang? Tiga—burung, lebah, dan tangan yang memegang dan tangan lain yang menggosok cakram itu.

Salah satu kiasan lain yang diberikan dalam kitab komentar adalah ketika seorang pembuat tembikar membuat sebuah tembikar, ia memutar roda itu dan membuat sebuah tembikar. Ketika roda itu berputar, ia akan memegang tanah liat dengan satu tangan dan kemudian dengan tangan lain ia akan membentuknya atau mencetaknya menjadi sebuah tembikar. *Vitakka* itu seperti memegang dengan satu tangan dan *vicāra* itu seperti membentuk dengan tangan lainnya. Juga ketika kalian ingin membuat sebuah lingkaran di atas tanah, kalian meletakkan sebuah paku di bagian tengah dari tanah itu dan mengikatnya dengan sebuah tali. Di ujung dari tali itu, kalian meletakkan sebuah paku di luar. *Vitakka* itu seperti paku di bagian tengah. *Vicāra* itu seperti paku di luar. Ada banyak kiasan yang diberikan dalam kitab komentar untuk memahami perbedaan antara *vitakka* dan *vicāra*.

Faktor *jhāna* ketiga adalah *pīti*. Kita harus menggunakan bahasa Pāli dari kata ini. Dengan menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris tidak akan pernah memuaskan. Itu diterjemahkan sebagai semangat di buku ini, CMA. Yang lain menerjemahkannya

sebagai kegembiraan, kegirangan, kebahagiaan, minat yang menyenangkan. Ada banyak penerjemahan lain untuk kata ini '*pīti*'. Selalu bagus untuk mempertahankan kata-kata dalam bahasa Pāli bahkan jika kalian mengetahui terjemahan bahasa Inggrisnya. Misalnya, jika kita menggunakan kata 'kegembiraan' untuk *pīti*, kita harus menggunakan kata Pāli '*pīti*' dalam tanda kurung. Kemudian orang-orang tidak akan menyalahpahaminya. *Pīti* berasal dari kata '*pi*' yang berarti memberikan semangat baru. Ketika kalian memiliki *pīti*, kalian diberikan semangat baru. Itu merupakan minat yang menggembirakan dalam objek. Dalam CMA dikatakan,

“Istilah itu sering diterjemahkan sebagai kegembiraan, sebuah terjemahan yang sesuai dengan perannya sebagai suatu faktor *jhāna* namun mungkin tidak cukup luas untuk meliputi semua nuansanya.” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.57)

Lebih baik untuk mempertahankan bahasa Pāli.

### **Lima Jenis *Pīti***

Ada lima jenis *Pīti* yang diberikan dalam *Kitab Komentari*. Mereka juga diberikan dalam CMA. Saya ingin kalian membacanya (lihat CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.57). Para komentator membedakan lima tahap *pīti* yang muncul ketika mengembangkan konsentrasi:

- Yang pertama adalah kegembiraan yang minor (*khuddakāpīti*) yang muncul ketika mengembangkan konsentrasi,

- Yang kedua adalah kegembiraan yang sekejap-sekejap (*khaṇikāpīti*),
- Yang ketiga adalah kegembiraan yang berulang-ulang (*okkantikāpīti*),
- Yang keempat adalah kegembiraan yang mengangkat (*ubhegāpīti*), dan
- Yang kelima kegembiraan yang meresap (ke seluruh tubuh) (*pharaṇāpīti*).

Adalima jenis *pīti*.

Kegembiraan yang minor mampu menaikkan bulu-kuduk di tubuh. Kadang-kadang ketika kalian memiliki *pīti*, kalian mungkin merasakan berdirinya bulu kuduk. Bulu itu berdiri di ujungnya. Itulah *pīti*, tahap terendah dari *pīti*.

Yang selanjutnya adalah kegembiraan yang sekejap-sekejap. Itu seperti kilatan petir. Sesekali kalian merasakan *pīti* itu dalam tubuh dan pikiran kalian.

Yang selanjutnya adalah kegembiraan yang berulang-ulang. Ia terus-menerus menghantam tubuh seperti ombak di tepi pantai. Kegembiraan yang sekejap-sekejap mungkin hanya datang sesekali. Kegembiraan yang berulang-ulang ini mungkin lebih sering datang seperti ombak di tepi pantai.

Yang keempat adalah kegembiraan yang mengangkat yang menyebabkan tubuh ini terangkat. Dalam kitab-kitab komentar, ada dua kisah yang diberikan. Yang satu adalah kisah tentang seorang *bhikkhu* yang dengan kekuatan *pīti* bisa terbang di udara untuk mencapai suatu pagoda. Kisah lainnya adalah tentang

seorang wanita hamil. Ada suatu festival pagoda. Ia ingin pergi ke festival pagoda. Namun kedua orang tuanya mengatakan bahwa itu tidak bijak baginya untuk pergi karena ia sedang hamil. Mereka meninggalkannya di rumah. Ia bisa melihat festival yang sedang berlangsung dari kejauhan. Ia juga bisa mendengar nyanyian pujian para *bhikkhu* di pagoda. Ia begitu senang saat melihat dan mendengar hal-hal ini sehingga ia mendapatkan jenis kegembiraan yang mengangkat ini. Ia hanya terbang di udara dan ia tiba di pagoda sebelum kedua orang tuanya, dan mendengarkan para *bhikkhu* membabarkan *Dhamma*. Ketika kedua orang tuanya melihatnya, mereka bertanya kepadanya bagaimana ia bisa datang. Kemudian ia menjawab bahwa ia datang melalui udara. "Tidak, kamu tidak bisa. Hanya para *arahanta* yang bisa terbang di udara", kata mereka. Kemudian ia berkata, "Saya tidak tahu. Saya sedang berpikir tentang festival pagoda yang sedang berlangsung, dan kemudian hal selanjutnya yang saya tahu saya sudah terbang di udara dan turun di balkon pagoda." kegembiraan yang mengangkat bisa menyebabkan tubuh ini bergerak atau naik ke atas di udara. Meskipun itu tidaklah mudah untuk mengalami kegembiraan yang mengangkat yang bisa mengangkat tubuh kalian, kalian mungkin telah mengalami *pīti* yang bisa mengangkat tubuh kalian di sisi tertentu. Kadang-kadang ketika kalian mempraktikkan meditasi dan memiliki *pīti*, tubuh kalian bisa bergerak sedikit.

Yang selanjutnya disebut kegembiraan yang meresap. Ia meresap ke seluruh tubuh seperti suatu penggenangan yang memenuhi sebuah gua. Di negara-negara kita, kita menggunakan perumpamaan kapas yang dimasukkan ke dalam minyak. Kapas

bedah bisa menyerap minyak atau air dengan sangat mudah. Kita meletakkan kapas di dalam minyak atau air dan ia terserap oleh kapas itu seperti itu. Jenis *pīti* ini dirasakan oleh seluruh tubuh. Jadi itu adalah kegembiraan yang meresap atau seperti banjir yang memenuhi sebuah gua. Kelima jenis *pīti* ini dirasakan oleh para meditator pada suatu waktu atau waktu lain selama praktik meditasi mereka. Dalam *jhāna*, *pīti* kelima yang dirasakan. Seseorang yang berada dalam kondisi *jhāna*, akan menikmati kegembiraan yang meresap ini.

Yang selanjutnya adalah *sukha*. *Sukha* diterjemahkan sebagai kebahagiaan. '*Sukha*' di sini berarti *somanassa*, bukan *sukha* dalam *ahetuka citta*. Di sini *sukha* berarti *somanassa*. '*Somanassa*' berarti *vedanā*. Jadi itu adalah suatu perasaan. *Sukha* ini muncul akibat tiadanya pelekatan terhadap kesenangan indriawi. Untuk mencapai *jhāna*, kalian harus menghindari kesenangan indriawi. *Sukha* ini muncul akibat tiadanya pelekatan terhadap kesenangan indriawi. Oleh karena itu, ia dijelaskan sebagai *nirāmisā-sukha*. Itu berarti kebahagiaan bukan duniawi atau kebahagiaan spiritual.

Kita harus memahami perbedaan antara *pīti* dan *sukha*. Mereka sangat mirip. Mereka muncul pada waktu bersamaan. Jadi perbedaan mereka menjadi sulit untuk dipahami. Kitab-kitab komentar telah menyediakan perumpamaan-perumpamaan untuk membantu kita.

“Meskipun *pīti* dan *sukha* sangat erat hubungannya, mereka dibedakan bahwa *pīti* merupakan suatu faktor konatif yang termasuk dalam agregat dari formasi-formasi mental

(*saṅkhāra*kkhanda), ...” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.57)

*Pīti* bukanlah suatu perasaan. Meskipun kita berpikir bahwa *pīti* adalah suatu perasaan, sebenarnya itu bukan merupakan perasaan. Ia termasuk dalam *saṅkhāra* (agregat formasi-formasi batin).

“... sedangkan *sukha* merupakan suatu perasaan yang termasuk dalam agregat perasaan (*vedanā*kkhanda).” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.57)

Mohon perhatikan perbedaan ini. *Pīti* termasuk dalam agregat *saṅkhāra* dan *sukha* termasuk dalam agregat *vedanā*. Itulah salah satu perbedaannya.

“*Pīti* disamakan dengan kegembiraan yang akan dirasakan oleh seorang penjelajah yang lelah ketika menemukan sebuah oasis, *sukha* untuk kebahagiaannya setelah mandi dan minum.” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.57)

Itulah sebabnya *pīti* disebut sebagai ketertarikan terhadap objek. Ketertarikan terhadap objek muncul ketika ia melihat atau mendengar tentang sesuatu.

Di sini seseorang sedang bepergian dalam suatu perjalanan atau mungkin dalam sebuah hutan, dan ia merasa lelah dan mungkin haus. Ia mungkin bertemu dengan orang lain yang akan memberitahunya bahwa di sana ada sebuah oasis atau sebuah hutan dengan kolam. Pertama-tama ia mendengar dari pria itu, dan kemudian ia mungkin mendengar suara burung-burung atau mungkin orang lain yang telah berada di sana ketika ia mendekati tempat itu. Selama waktu ini, ia merasakan *pīti*. kemudian ia sampai di tempat itu. Ia mandi di dalam kolam. Ia mungkin

menyantap sesuatu di sana. Ia mungkin beristirahat di bawah teduhan sebuah pohon. Pada saat itu, ia merasakan *sukha*. Jadi *pīti* dan *sukha* itu berbeda. *Pīti* itu adalah sebelum menikmati. *Sukha* itu saat menikmati. Sebelum menikmati, kalian hanya melihat atau mendengar tentang sesuatu—itulah *pīti*. Ketika kalian benar-benar menikmatinya, di sana ada *sukha* karena kalian menikmatinya. Itulah perbedaan antara *pīti* dan *sukha* meskipun kebanyakan mereka muncul pada saat bersamaan, pada saat yang sama, dengan jenis kesadaran yang sama.

Yang terakhir disebut *ekaggatā*. '*Eka*' berarti satu. '*Agga*' berarti bagian. '*Ekagga*' berarti hanya memiliki satu bagian, hanya memiliki satu porsi. Itu berarti hanya memiliki satu objek. Jadi '*ekaggatā*' berarti kondisi memiliki satu objek. Itu juga merupakan suatu faktor mental. Di bagian-bagian lain, itu juga disebut *samādhi*. Ketika kita mengatakan *samādhi*, yang kita maksud adalah *ekaggatā*.

Kelima faktor ini dikembangkan dengan optimal ketika mereka mencapai kondisi *jhāna*. Kelima faktor ini dan faktor-faktor mental lainnya muncul dengan *kāmāvacara citta* juga. Dengan *akusala citta* pertama, misalnya, *vitakka* dan *vicāra* muncul, namun di sana mereka tidak dikembangkan. Mereka itu tidak kuat. Namun di sini mereka itu kuat. Mereka dikembangkan dengan baik, sehingga mereka bisa mempertahankan batin pada objek *kasīṇa*, pada objek meditasi.

Kelima ini harus berfungsi dengan baik, berfungsi dengan cara yang sama, satu faktor tidak melebihi faktor lainnya. Ketika mereka berfungsi dengan baik, dalam harmonis, maka batin

menjadi teguh dan mantap pada objek itu. Kemudian *jhāna* mungkin muncul. Jika *vitakka* tidak membawa batin itu pada objek, *vicāra* tidak bisa mempertahankan batin pada objek. Tidak mungkin ada *pīti*, *sukha* dan *ekaggatā*. Kelima hal ini saling mendukung satu sama lainnya. Ini adalah lima faktor *jhāna* yang menyertai kesadaran *jhāna* pertama. Jadi *jhāna* berarti kombinasi dari kelima faktor ini. Faktor *jhāna* berarti masing-masing dari mereka—*vitakka*, *vicāra*, dan sebagainya. Kesadaran *jhāna* berarti kesadaran yang disertai oleh kelima faktor ini. Jadi kita memiliki kesadaran *jhāna* yang pertama.

### Dua Jenis *Jhāna*

Sekarang kita akan membahas *jhāna*. Saya menceritakan kepada kalian tentang *jhāna* minggu lalu. Ada lagi yang harus dipahami tentang *jhāna*. Itu sangatlah penting bagi kalian untuk memahami ini, *jhāna* itu terdiri dari dua jenis:

1. *Jhāna* yang memeriksa objek dari dekat. Makna dari kata '*jhāna*' adalah mengamati dari dekat, memeriksa dari dekat, merenungkan dari dekat. Di sini kita menggunakan makna 'memeriksa dari dekat. Itulah makna dari kata '*jhāna*'. "Hal yang memeriksa objek dari dekat" — itulah salah satu jenis *jhāna*. Dalam bahasa Pāḷi itu disebut *ārammaṇupanijjhāna*.

2. *Jhāna* yang memeriksa karakteristik dari dekat (*Lakkhaṇupanijjhāna*). Kata dalam bahasa Pāḷi '*lakkhana*' diterjemahkan sebagai tanda atau karakteristik. Jadi itu adalah hal yang memeriksa tanda atau karakteristik dari dekat. Dalam bahasa Pāḷi itu adalah *lakkhaṇupanijjhāna*.

Ada dua jenis *jhāna*. Ada *jhāna* dari *ārammaṇa* dan *jhāna* dari *lakkhaṇa*. apakah objek-objek di sini? '*Ārammaṇa*' di sini berarti objek-objek meditasi. Itu merupakan objek-objek dari meditasi *samatha* seperti cakram *kasiṇa*, bagian dari tubuh, mayat dan sebagainya.

Delapan pencapaian (empat *rūpāvacara* dan empat *arūpāvacara jhāna*) disebut *ārammaṇupanijjhāna*, (itu berarti yang pertama) karena mereka mengamati dari dekat atau memeriksa dari dekat objek dari *kasiṇa* tanah, misalnya, bukan *kasiṇa* itu sendiri namun objek mental dari *kasiṇa* itu dalam batin. Kesadaran *jhāna* membawa objek mental itu. Mereka disebut *ārammaṇupanijjhāna* karena mereka memeriksa objek-objek itu dari dekat. Itu berarti mereka memegang erat objek itu.

*Vipassanā*, *magga* dan *phala* disebut *lakkhaṇupanijjhāna*. Hal itu penting. Kapan pun kita menemukan kata '*jhāna*', kita berpikir itu hanya berarti *rūpāvacara* dan *arūpāvacara*. Kadang-kadang *vipassanā* bisa disebut *jhāna*. *Magga* berarti Jalan. Itu bisa disebut *jhāna* dan *phala*—Buah juga bisa disebut *jhāna*. Akan muncul kebingungan jika kita tidak tahu *jhāna* mana yang dimaksud dalam konteks tertentu.

*Vipassanā* disebut *lakkhaṇupanijjhāna*. Sekarang di sini *lakkhaṇa*, karakteristik itu diperiksa dari dekat. *Vipassanā* disebut demikian karena ia memeriksa karakteristik dari ketidakkekalan dan sebagainya dari dekat. Itu berarti ketidakkekalan, penderitaan dan tanpa roh. Ketiga hal ini disebut karakteristik. Mereka merupakan karakteristik umum dari semua fenomena yang terkondisi. Ketika kalian mempraktikkan meditasi *vipassanā*, kalian akan melihat karakteristik-

karakteristik ini dalam objek apa pun yang kalian gunakan pada saat itu. *Vipassanā* bisa disebut *jhāna* karena ia memeriksa ketiga karakteristik ini dari dekat. *Magga* disebut demikian—kita masih belum sampai pada pembahasan *magga*. Itu termasuk dalam kesadaran adiduniawi. *Magga* disebut demikian karena hasil kerja dari *vipassanā* telah terlaksana, telah diakhiri melalui *magga*. Ketika *magga* telah dicapai, maka *vipassanā* pun berakhir. *Magga* sebenarnya merupakan hasil dari praktik *vipassanā*. Namun *magga* bukanlah suatu *vipāka*. Kerja *vipassanā* berakhir atau mencapai puncaknya ketika *magga* telah dicapai, ketika *magga* telah diperoleh. Jadi *magga* juga disebut *lakkhaṇupanijjhāna*. *Magga* tidak menggunakan *lakkhaṇa* sebagai objek, namun *magga* menggunakan *Nibbāna* sebagai objek. Meskipun demikian *magga* masih disebut *lakkhaṇupanijjhāna*, perenungan tentang *lakkhaṇa*, hanya karena tugas dari *vipassanā* yaitu memeriksa ketiga karakteristik dari dekat telah berakhir, telah dilaksanakan. Jadi *magga* juga disebut *lakkhaṇupanijjhāna*.

*Phala*, *vipāka* dari *magga*, hasil dari *magga*, disebut demikian karena ia memeriksa kebenaran dari kelenyapan yang merupakan karakteristik dari kebenaran. *Nibbāna* disebut kebenaran tentang kelenyapan di sini. Kebenaran tentang kelenyapan, *Nibbāna*, digunakan oleh *phala* sebagai objek. *Nibbāna* memiliki karakteristik tentang kebenaran. Jadi *phala* juga disebut *lakkhaṇupanijjhāna*. Di sini '*Lakkhaṇa*' berarti karakteristik dari *Nibbāna*, kebenaran. Namun ketika *lakkhaṇa* mengacu kepada *vipassanā*, itu berarti tiga karakteristik — ketidakkekalan, penderitaan dan tanpa roh. Berkaitan dengan

*phala* yang disebut *lakkhaṇupanijjhāna*, maka '*lakkhaṇa*' berarti karakteristik dari *Nibbāna*, bukan ketidakkekalan dan sebagainya. Itulah perbedaannya. Menurut deskripsi ini, *jhāna* bisa berarti empat *rūpāvacara jhāna*, empat *arūpāvacara jhāna* dan *vipassanā*, *magga* dan *phala*. *Jhāna* tidak hanya berarti *rūpāvacara jhāna* dan *arūpāvacara jhāna* di mana-mana.

Berikut adalah sebuah syair #276 dalam *Dhammapada*:

“Kalian sendirilah yang harus berupaya;

Para Tathāgata hanyalah orang-orang yang menunjukkan.

Mereka yang telah memasuki Jalan dan memeriksanya dari  
dekat melalui *jhāna*

Akan terbebas dari belenggu Māra.”<sup>12</sup>

Di sini kata '*jhāna*' digunakan. Sebenarnya kata dalam bahasa Pāḷi '*jhāyino*' yang digunakan. Itu berarti mereka yang telah mengalami *jhāna*. Mereka yang mempraktikkan *jhāna*, yang merasakan *jhāna*, terbebas dari belenggu-belenggu Māra. Itu berarti mereka akan menjadi tercerahkan, mereka akan menjadi para *arahanta*. Jika kita menggunakan *jhāna* untuk mengartikan hanya *rūpāvacara jhāna* atau *arūpāvacara jhāna*, itu tidaklah masuk akal di sini karena kalian harus mempraktikkan meditasi *vipassanā* agar bisa menjadi tercerahkan. Itulah sebabnya kitab komentar mengatakan bahwa ada dua jenis *jhāna*. “Para Tathāgata hanyalah mereka yang menunjukkan. Oleh karena itu mereka yang telah menapaki Jalan yang sesuai dengan apa yang mereka (Para Tathāgata) nyatakan dan memeriksa dengan

<sup>12</sup> *Tumhehi Kiccamaṭappam, akkhātāro Tathāgatā; Paṭipannā pamokkhanti, jhāyino mārabandhanā.*

saksama kedua jenis *jhāna* itu”—ketika *kitab komentari* mengatakan bahwa ada dua jenis *jhāna*, kita harus memahami bahwa mereka mengacu kepada *ārammaṇupanijjhāna* dan *lakkhaṇupanijjhāna*. Dalam syair ini, kita harus memahami bahwa orang ini mempraktikkan meditasi *samatha* dan *vipassanā*. Jika kalian tidak memahami hal ini, kalian akan merasa bingung di sini. Kalian mungkin berpikir mengapa mereka mengatakan *jhāna* untuk mengartikan *vipassanā* atau sesuatu seperti itu. jadi ada dua jenis *jhāna*. Namun di sini dalam buku pedoman dan dalam *Abhidhamma*, *jhāna* hanya akan berarti *rūpāvacara* dan *arūpāvacara*.

Ini adalah *paṭhamajjhāna*, kesadaran *jhāna* pertama. Itu disebut pertama karena ia dicapai terlebih dahulu dan juga karena ia terlebih dahulu diajarkan oleh Buddha. Pencapaian *jhāna-jhāna* itu merupakan sesuatu seperti kalian pergi ke sekolah dan kalian mengikuti ujian atau tingkatan yang semakin tinggi dan tinggi. Pertama-tama kalian ingin menyelesaikan sekolah menengah. Menyelesaikan sekolah menengah itu bagus untuk kalian pada saat itu. Setelah kalian menyelesaikan sekolah menengah, kalian tidak berpikir bahwa itu bagus. Kalian ingin melanjutkan ke universitas. Kemudian kalian melanjutkan ke universitas dan mendapatkan gelar sarjana. Setelah mendapatkan gelar sarjana, kalian berpikir bahwa itu tidak begitu bagus. Kalian menginginkan gelar yang lebih tinggi, gelar magister. Setelah mendapatkan gelar magister, kalian ingin melanjutkan untuk mendapatkan gelar doktor. Dengan cara yang sama, seseorang yang telah mencapai *jhāna* pertama mungkin merasa tidak puas hanya dengan *jhāna* pertama. Ia mungkin ingin mencapai *jhāna* yang lebih tinggi.

Dalam *Visuddhimagga*, ada empat *jhāna* yang dinyatakan. Jadi ia menggunakan *vitakka* dan *vicāra* secara bersama-sama. *Abhidhammatthasaṅgaha* menjelaskan *jhāna-jhāna* dengan lima metode, jadi *vitakka* dan *vicāra* digunakan secara terpisah. *Vitakka* itu kasar. *Vitakka* itu tampak kasar baginya. *Vicāra* dan faktor-faktor *jhāna* lainnya tampak menenangkan baginya. Ketika ia melihat bahwa *vitakka* itu kasar, ia merasa bahwa *jhāna* pertamanya terlalu dekat dengan rintangan-rintangan. Ia kehilangan pelekatan terhadap *vitakka*. Ia ingin menyingkirkan *vitakka*. Dengan keinginan untuk menyingkirkan *vitakka* itu, ia mempraktikkan lagi objek meditasi dengan berkata, “tanah, tanah, tanah.” Ketika ia mencapai *jhāna* kedua sesuai dengan keinginannya dan sebagai hasil dari kekuatan niatnya, *vitakka* itu ditinggalkannya. *Vitakka* tidak lagi muncul bersama *jhāna* kedua. Hanya ada empat faktor *jhāna*. *Jhāna-jhāna* yang lebih tinggi dicapai dengan menyingkirkan faktor-faktor *jhāna* yang lebih kasar. Kita menyebutnya 'kasar' atau 'halus', namun sebenarnya faktor-faktor *jhāna* ini sangat dikembangkan. Ia tampak kasar bagi orang dengan *jhāna* karena ia terlalu dekat dengan rintangan-rintangan batin. Juga karena ia membawa batin pada objek, maka ia kondusif terhadap pergolakan. Selama ada *vitakka*, maka ada bahaya untuk terjatuh kembali pada rintangan-rintangan batin dan kehilangan *jhāna*. Jadi seorang *yogī* itu akan menemukan kelemahan pada *vitakka* dan menjadi kehilangan minat pada *vitakka*. Kemudian ia berpikir bahwa *vicāra* dan hal lainnya itu lebih baik. Ia mencoba untuk mempertahankan faktor-faktor itu. ketika *jhāna* muncul sebagai hasil dari meditasinya, *vitakka* tidak muncul; hanya empat faktor yang muncul—*vicāra*, *pīti*, *sukha* dan *ekaggatā*.

Setelah mencapai *jhāna* kedua, ia menemukan kelemahan pada *vicāra*. *Vicāra* merupakan teman baik dari *vitakka*. Keduanya merupakan faktor-faktor yang mengganggu. Selama kedua hal ini muncul, maka selalu ada bahaya. Jadi sekarang ia ingin menyingkirkan *vicāra*. Ia mempraktikkan meditasi lagi dan sebagai hasil dari meditasinya, ketika kesadaran *jhāna* selanjutnya muncul, maka tidak ada lagi *vicāra*. Hanya ada *pīti*, *sukha* dan *ekaggatā*. Itulah *jhāna* ketiga.

*Pīti* dalam *jhāna* itu sangatlah halus. Namun ia tetap menemukan kelemahan padanya. *Pīti* juga memiliki kecenderungan terhadap pergolakan. Ketika kalian merasa gembira sekali, ketika kalian memiliki *pīti*, kalian berguncang atau sesuatu seperti itu. Hal itu membuat batin menjadi sesuatu seperti goncangan. *Yogī* itu akan menemukan kelemahan pada *pīti*. *Sukha* itu lebih baik. *Sukha* itu lebih menenangkan. Ia mempraktikkan meditasi lagi. Ketika kesadaran *jhāna* selanjutnya muncul, maka tidak ada *pīti* lagi. Sekarang hanya ada *sukha* dan *ekaggatā*. Itu adalah *sukha* dan *ekaggatā* yang sangat halus.

Namun *sukha* masih dekat dengan *pīti*. *Pīti* dekat dengan *vicāra*. *Vicāra* dekat dengan *vitakka*. *Vitakka* dekat dengan rintangan-rintangan batin. *Ekaggatā* itu sangat stabil dan sangat menenangkan. Ia kehilangan minat terhadap *sukha* juga. Ia mempraktikkan meditasi. Ketika kesadaran *jhāna* selanjutnya muncul, kesadaran itu disertai oleh *upekkhā*, bukan *sukha*, bukan *somanassa*. Ia menemukan kesalahan pada *somanassa*. Pada masa sekarang kita mengejar *somanassa*. Kita ingin menjadi bahagia. Apa pun yang kita lakukan, ke mana pun kita pergi,

berada dalam situasi apa pun, kita ingin menjadi bahagia. Kita berpikir banyak tentang kebahagiaan karena kita belum merasakan bentuk kebahagiaan yang sangat tinggi. Orang ini yang telah mencapai *jhāna* keempat bahkan menemukan kesalahan pada kebahagiaan. Kebahagiaan itu juga sedikit mengganggu. *Yogī* itu berpikir, “Jika kebahagiaan ada di sana, batin ini akan tergoncang. Saya akan menyingkirkannya dan mendapatkan *upekkhā* sebagai gantinya.” Ketika *jhāna* kelima muncul, itu disertai oleh *upekkhā*. Ada berapa banyak faktor yang menyertainya? Ada dua faktor *jhāna*. *Jhāna* pertama disertai oleh berapa banyak faktor? *Jhāna* pertama disertai oleh lima faktor *jhāna*. *Jhāna* kedua memiliki berapa faktor *jhāna*? *Jhāna* kedua memiliki empat faktor *jhāna*. Ada berapa faktor *jhāna* dalam *jhāna* ketiga? *Jhāna* ketiga memiliki tiga faktor *jhāna*. Ada berapa faktor *jhāna* dalam *jhāna* keempat? *Jhāna* keempat memiliki dua faktor *jhāna*, *sukha* dan *ekaggatā*. *Jhāna* kelima memiliki berapa faktor *jhāna*? Ia memiliki dua—*upekkhā* dan *ekaggatā*. Faktor-faktor itu disingkirkan satu per satu. Untuk *jhāna* keempat dan kelima ada dua faktor, namun mereka itu berbeda. Dalam *jhāna* keempat, ada *sukha* dan *ekaggatā*. Dalam *jhāna* kelima, ada *upekkhā* dan *ekaggatā*.

Ini merupakan jenis-jenis kesadaran yang dirasakan oleh para *puthujjana* dan para *sekkha*.<sup>13</sup> Jika seseorang mencapai salah satu dari lima *jhāna* ini dan ia meninggal tanpa terjatuh dari *jhāna* (Itu berarti ia akan bisa memasuki *jhāna* itu dengan mudah.), kemudian ia akan terlahir kembali di bumi para

<sup>13</sup> Mereka yang telah tercerahkan namun belum menjadi para *arahanta*.

*brahmā*. Dalam 31 bumi kehidupan, sebelas yang pertama merupakan bumi lingkup indriawi. Kemudian ada 16 yang disebut bumi lingkup materi-halus (*brahma-materi*). Di atas mereka adalah empat yang disebut bumi lingkup nonmateri atau bumi *brahmā* nonmateri. Jika seseorang mencapai *jhāna* pertama di sini dan ia meninggal dengan tanpa terjatuh dari *jhāna* itu, ia akan terlahir kembali di *rūpāvacara* sebagai sesosok *brahmā* materi-halus. Pada kelahiran kembali sebagai sesosok *brahmā*, kesadaran-kelahiran kembali yang pertama muncul di sana sebagai hasil dari *jhāna* pertama ini. *Jhāna* pertama memberikan hasil *Jhāna* pertama. *Jhāna* kedua memberikan hasil *jhāna* kedua dan seterusnya.

### ***Rūpāvacara Vipāka Citta***

*Rūpāvacara citta* memberikan hasil yang identik, tidak sama seperti *kāmāvacara kusala sobhana citta*. *Kāmāvacara kusala sobhana citta* mungkin memberikan hasil yang identik atau non-identik. Kalian akan mengetahui lebih banyak tentang hal itu pada bab kelima. Kelima *rūpāvacara kusala citta* dan juga empat *arūpāvacara kusala citta* memberikan hasil yang identik. Jika seseorang mencapai *jhāna* pertama di sini dan meninggal dengan *jhāna* yang utuh itu, kesadaran penyambung kelahiran kembali sebagai sesosok *brahma* adalah kesadaran resultan *jhāna* pertama. Hal yang sama berlaku jika seseorang mencapai *jhāna* kedua dan seterusnya. Sama seperti ada lima jenis kesadaran baik lingkup materi-halus, maka ada lima kesadaran resultan lingkup materi-halus. Tiap-tiap kesadaran resultan lingkup materi-halus memiliki jumlah faktor-faktor-mental yang

sama seperti pasangannya dalam kesadaran baik lingkup materi-halus. *Jhāna rūpāvacara kusala* pertama memiliki faktor-faktor-mental seperti *vitakka, vicāra, pīti, sukha* dan *ekaggatā*. Demikian pula *jhāna rūpāvacara vipāka* pertama memiliki faktor-faktor-mental seperti *vitakka, vicāra, pīti, sukha* dan *ekaggatā*. Kelima kesadaran resultan ini hanya muncul di bumi *brahmā*. Mereka tidak muncul di lingkup-indriawi. Oleh karena itu, kelima jenis kesadaran resultan ini, tidak akan muncul dalam diri para manusia. Mereka hanya muncul dalam batin para *brahmā*.

### ***Rūpāvacara Kiriya Citta***

Lima selanjutnya adalah *rūpāvacara kiriya citta*. Apakah itu *kiriya*? Hanya terjadi, hanya melakukan. *Rūpāvacara kiriya citta* hanya bisa muncul dalam diri para *arahanta*. Ketika seseorang, setelah menjadi seorang *arahanta*, mempraktikkan meditasi *Kasiṇa*, ia mungkin mencapai *jhāna* pertama. *Jhāna* itu akan menjadi *rūpāvacara kiriya* yang pertama. Itu akan sama untuk yang kedua, ketiga, keempat dan kelima. *Kiriya citta* hanyalah untuk para *arahanta*. Itu berarti para Buddha, *paccekabuddha* dan *arahanta* adalah mereka yang dalam dirinya bisa muncul *citta* ini. Semuanya kita mendapatkan 15 *rūpāvacara citta*, 15 kesadaran lingkup materi-halus—lima kesadaran yang baik, lima kesadaran resultan dan lima kesadaran fungsional. Kelima kesadaran yang baik bisa muncul di bumi lingkup indriawi dan lingkup materi-halus. Kelima kesadaran resultan yang dihasilkan hanya bisa muncul di bumi lingkup materi-halus. Kelompok ketiga, *kiriya citta*, bisa muncul di bumi lingkup indriawi dan juga

lingkup materi-halus. Kelompok ketiga yang terdiri dari lima kesadaran ini dialami oleh para *arahanta* saja.

Di dalam *Suttanta* dan juga *Dhammasaṅgaṇī*, ketika Buddha menjelaskan tentang *jhāna*, Beliau menggunakan penjelasan-penjelasan yang berbeda. Saya ingin kalian menjadi terbiasa dengan hal itu juga. Dalam buku *Manual*, kita mempelajari, *jhāna* yang dijelaskan melalui faktor-faktor mereka. Ketika Buddha menjelaskan *jhāna* dalam *Suttanta*—di dalam diskursus maupun *Abhidhamma*—Beliau menjelaskannya dengan cara yang lain. Tidak semua faktor disebutkan di dalam penjelasan-penjelasan.

### ***Jhāna di dalam Suttanta***

Jadi di dalam *Suttanta* yang berkaitan dengan *jhāna* pertama dinyatakan: “Cukup terpencil dari kenikmatan-indriawi, cukup terpencil dari kondisi-kondisi yang tidak baik, seorang *bhikkhu* mencapai dan berdiam di dalam *jhāna* pertama, yang disertai oleh penempelan-awal (satu faktor *jhāna*), disertai oleh penempelan-terus-menerus (faktor *jhāna* lainnya), yang terlahir dari pengasingan, dengan kegembiraan (*pīti*) dan kebahagiaan (*sukha*) atau dengan kegembiraan dan kebahagiaan yang muncul dari pengasingan.” Jadi di sini ada berapa faktor *jhāna* yang kalian temukan? Ada *vitakka*, *vicāra*, *pīti* dan *sukha*. Tidak ada *ekaggatā* yang disebutkan di sini. Namun kita harus memahami bahwa tanpa *ekaggatā*, tidak mungkin ada *jhāna*.

*Jhāna* kedua: “Dengan ketidakmunculan penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus”—di sini meditator itu telah

menyingkirkan dua faktor *jhāna* pada waktu bersamaan. “Dengan ketidakhadiran penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus, ia mencapai dan berdiam di dalam *jhāna* kedua, yang bersifat internal, menjernihkan, membuat kemanunggalan dari batin berkembang, adalah tanpa penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus, yang muncul dari kesadaran dan dengan kegembiraan dan kebahagiaan.” Di sini *pīti* dan *sukha* disebutkan. *Vitakka* dan *vicāra* disebutkan sebagai yang telah disingkirkan.

Marilah kita bahas *jhāna* ketiga. “Dengan rasa jijik terhadap kegembiraan (dan juga ketidakhadiran dari penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus) ia berdiam dalam keseimbangan batin (*upekkhā*), perhatian penuh, dan penuh pemahaman, dan ia merasakan kebahagiaan (*sukha*) dengan tubuh dan pikirannya, ia mencapai dan berdiam dalam *jhāna* ketiga, yang karenanya orang-orang suci menyatakan, 'Ia yang dengan keseimbangan batin, perhatian penuh dan berdiam dalam kebahagiaan'.” Ada berapa faktor *jhāna* yang kalian temukan di sini?

Beberapa orang mengatakan satu. Beberapa orang mengatakan dua. Beberapa orang mengatakan tiga. Apakah kalian menemukan *sukha*? Ya. Tidak, kalian tidak menemukan kegembiraan. Kegembiraan disebutkan, tetapi telah disingkirkan. Hanya ada keseimbangan batin dan kebahagiaan. Itu saja. Keseimbangan batin di sini tidak berarti perasaan netral. Itu merupakan faktor lainnya. Itu akan disebutkan dalam bab kedua. Kata '*upekkhā*' digunakan untuk perasaan netral maupun faktor mental itu. Faktor lain itu diterjemahkan sebagai

keseimbangan batin karena ia tidak memihak pada sisi mana pun. Ia berdiam di bagian tengah. Dalam bahasa Pāli itu disebut *tatramajjhattatā*. Di sini keseimbangan batin tidak berarti perasaan *upekkhā*. Itu merupakan jenis lain dari *upekkhā*. Kita hanya menemukan satu faktor di sini.

*Jhāna* keempat: “Dengan meninggalkan kebahagiaan dan penderitaan dan dengan ketidakhadiran sebelumnya dari kebahagiaan dan penderitaan, ia mencapai dan berdiam di dalam *jhāna* keempat, yang tidak disertai oleh penderitaan maupun kebahagiaan, dan dengan kemurnian perhatian yang disebabkan oleh keseimbangan batin.” Di sini juga keseimbangan batin adalah *tatramajjhattatā*. Di sini tidak ada faktor *jhāna* yang disebutkan. Ini adalah cara Buddha menjelaskan *jhāna* baik dalam *Suttanta* maupun dalam *Abhidhamma*.

Di dalam diskursus, hampir selalu empat *jhāna* yang disebutkan, bukan lima. Di dalam *Abhidhamma* empat *jhāna* maupun lima *jhāna* disebutkan karena *Abhidhamma* berkaitan dengan apa yang ada di sana dan harus lengkap. Di dalam *Abhidhamma*, ada metode empat jenis (Itu berarti empat *jhāna* disebutkan.) dan lima *jhāna* disebutkan. Di dalam diskursus, hanya empat *jhāna* yang disebutkan. Kalian boleh membaca tentang *jhāna* dalam banyak diskursus dan kalian hanya akan menemukan empat darinya. Misalnya, khotbah kedua di dalam *Dīgha Nikāya* hanya empat yang disebutkan di sana.

Mohon buka halaman 58, paragraf bawah dalam CMA.

“Meskipun di dalam *Suttanta* tidak menyebutkan lima jenis analisis tentang *jhāna* dalam istilah yang tegas, mereka

memberikan suatu landasan tersirat untuk analisis ini dalam ajaran Buddha tentang pembedaan ketiga jenis konsentrasi: ...” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.58)

Dalam beberapa *Suttanta* Buddha menyebutkan tiga jenis konsentrasi. Itu berarti tiga jenis *jhāna*.

“... (Mereka adalah) konsentrasi yang disertai oleh penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus; konsentrasi tanpa penempelan-awal namun dengan penempelan-terus-menerus; dan konsentrasi tanpa penempelan-awal maupun penempelan-terus-menerus.” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.58)

Tiga jenis *samādhi*, tiga jenis konsentrasi disebutkan dalam *Suttanta*.

“Yang pertama sudah jelas *jhāna* pertama dalam kedua sistem, ...” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.59)

Tidak ada masalah di sini di mana konsentrasi disertai oleh *vitakka* dan *vicāra*.

Yang ketiga berarti tanpa penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus. *Jhāna* apakah yang tanpa penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus? Mereka adalah *jhāna* ketiga, keempat dan kelima. Dalam metode empat jenis, itu adalah yang kedua, ketiga dan keempat. Kita akan membahas hal itu nanti.

“Meskipun demikian, yang kedua, tidak dijelaskan di mana pun dalam *Suttanta* itu sendiri ...” (CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal.59)

Dalam *Suttanta*, hanya empat *jhāna* yang disebutkan. Dalam *Suttanta*, tidak ada apa pun yang sesuai dengan penjelasan di sini, yaitu, “konsentrasi tanpa penempelan-awal namun dengan penempelan terus-menerus.” Jadi meskipun lima *jhāna* tidak disebutkan secara tegas dalam *Suttanta*, dalam beberapa *Suttanta* Buddha menyebutkan secara tersirat tentang lima *jhāna*. Jika kita tidak menganggap *jhāna* itu ada lima, jenis kesadaran kedua akan menjadi tidak bermakna. Itu dikarenakan, dalam metode empat jenis, yang pertama adalah dengan *vitakka*, *vicāra* dan yang kedua, dan ketiga dan keempat adalah tanpa *vitakka* dan *vicāra*. Jadi ada *jhāna* dengan *vitakka* dan *vicāra* dan ada *jhāna* tanpa *vitakka* dan *vicāra*. Namun tidak ada *jhāna* tanpa *vitakka* namun dengan *vicāra*. Itu seolah-olah kita menganggap hanya ada empat *jhāna*. Jadi meskipun Buddha tidak menyebutkan lima *jhāna* satu per satu dalam *Suttanta*, menurut pembagian konsentrasi menjadi tiga jenis itu, pasti ada yang disebut sebagai *jhāna* kedua dalam metode lima jenis.

### **Metode Empat Jenis dan Lima Jenis**

Mohon buka halaman di mana empat jenis dan metode lima jenis *jhāna* ditunjukkan (lihat CMA, I, Panduan untuk §§18-20, hal. 58). Ada dua jenis metode—metode lima jenis dan metode empat jenis. Lima jenis metode memiliki lima *jhāna*. Metode empat jenis memiliki empat *jhāna*. Kita sedang mempelajari buku *Manual*, jadi kita merasa terbiasa tentang metode lima jenis yang digunakan dalam buku *Manual* itu. Dalam metode itu, *jhāna* pertama memiliki lima faktor *vitakka*, *vicāra*, *pīti*, *sukha* dan *ekaggatā*. *Jhāna* kedua memiliki *vicāra*, *pīti*, *sukha* dan *ekaggatā*.

*Jhāna* ketiga adalah *pīti*, *sukha* dan *ekaggatā*. *Jhāna* keempat adalah *sukha* dan *ekaggatā*.

Dalam metode empat jenis, *jhāna* kedua dari metode lima jenis itu dihilangkan karena dalam metode empat jenis *vitakka* dan *vicāra* disingkirkan sekaligus, bukan satu per satu. Ketika *vitakka* dan *vicāra* disingkirkan satu per satu, maka akan muncul lima *jhāna*. Ada orang-orang yang *samādhi*-nya, yang konsentrasinya dan kebijaksanaannya begitu kuat sehingga mereka mampu menyingkirkan dua faktor itu dalam waktu bersamaan. Bagi mereka hanya ada empat *jhāna*. *Jhāna* kedua mereka adalah tanpa *vitakka* dan *vicāra*. *Jhāna* kedua mereka sesuai dengan *jhāna* ketiga dalam metode lima jenis. Kemudian *jhāna* ketiga mereka sesuai dengan *jhāna* keempat dalam metode lima jenis. Inilah kedua metode ini—metode empat jenis dan metode lima jenis. Jika kalian memahami metode lima jenis, kalian bisa dengan mudah memahami metode empat jenis.

Dalam *Suttanta*, metode empat jenis selalu bisa ditemukan. Metode lima jenis didukung dalam *Suttanta* di mana konsentrasi dibagi menjadi tiga. Buddha berkata, “Ada konsentrasi tanpa *vitakka* namun dengan *vicāra*”. Menurut metode empat jenis, hal itu tidak dapat ditemukan. Ada suatu kekosongan dalam penyajian metode empat jenis karena dalam *Suttanta* dikatakan bahwa ada konsentrasi dengan *vicāra* namun tanpa *vitakka*. Itu merupakan *jhāna* kedua dalam metode lima jenis. Kita bisa mengatakan bahwa Buddha mengajarkan metode empat jenis maupun metode lima jenis bahkan dalam diskursus maupun dalam *Suttanta*.

*Rūpāvacara citta* yang lebih tinggi dikatakan merupakan kesadaran yang dicapai melalui penyingkiran faktor-faktor *jhāna*. Kita akan membicarakan tentang perbedaan antara *rūpāvacara citta* dan *arūpāvacara citta* nanti. *Arūpāvacara citta* tidaklah seperti itu. Untuk mendapatkan *jhāna* yang lebih tinggi dalam *rūpāvacara citta*, seseorang harus menyingkirkan apa yang disebut faktor-faktor kasar satu per satu atau dua sekaligus dalam hal *vitakka* dan *vicāra*.

Objek itu tetap sama untuk *rūpāvacara jhāna*. Jika seseorang mencapai *jhāna* pertama dengan *Kasiṇa* tanah, maka *jhāna* keduanya juga akan menggunakan *Kasiṇa* tanah. Jadi jika ia mencapai lima *jhāna* itu, objek itu akan menjadi sama untuk mereka semua. Perbedaan antara *jhāna* adalah faktor-faktor *jhāna*. Dalam *rūpāvacara jhāna* perbedaan antara mereka adalah jumlah dari faktor-faktor *jhāna*. Dalam *jhāna* nonmateri, objek-objek akan menjadi berbeda.

Ketika seseorang sedang berada di dalam *jhāna*, ia sangatlah tenang dan ia berada dalam kebahagiaan sejati. Dalam satu *Sutta* di dalam *Majjhima Nikāya*, Buddha menjelaskan: "Pada kesempatan demikian ia tidak berjuang untuk penderitaannya sendiri, atau untuk penderitaan orang lain, atau untuk penderitaan keduanya." Ketika seseorang berada di dalam *jhāna*, ia tidak melakukan sesuatu untuk membahayakan dirinya sendiri, membahayakan orang lain atau membahayakan dirinya sendiri maupun orang lain." Pada kesempatan itu ia hanya merasakan perasaan yang terbebas dari penderitaan." Perasaan satu-satunya adalah *sukha* dan *somanassa*. "Benteng pertahanan dalam hal perasaan memiliki kebebasan dari penderitaan

sebagai aspek tertingginya." Itu berarti kebebasan dari penderitaan merupakan jenis perasaan terbaik. Itu adalah *sukha*. Seperti yang kalian ketahui, *upekkhā* itu lebih tinggi dari *sukha*.

Mohon bacalah CMA. Di sana ada disebutkan apakah kesadaran *jhāna* dengan dorongan atau tanpa dorongan dan sebagainya (lihat CMA, I, Panduan untuk §21, hal.59). Saya tidak ingin berlarut dalam pembahasan ini karena tidak ada orang yang tahu pasti. Seorang pengarang mengatakan satu hal. Pengarang lain mengatakan hal lainnya. Kita tidak tahu akan berpihak pada siapa. Lebih baik diabaikan. Itu tidak akan memengaruhi pemahaman kita tentang *jhāna*. Saya ingin mengabaikannya. Jika kalian ingin membaca tentang mereka dengan dorongan atau tanpa dorongan, kalian bisa membaca CMA.

Apakah kalian mempunyai pertanyaan?

1. Murid: [Tidak terdengar].

Sayādaw: Kapan pun Buddha menjelaskan tentang seorang *bhikkhu* yang berkembang sepanjang jalan spiritual, Beliau selalu menyebutkan tentang *jhāna*. Itulah sebabnya beberapa orang menganggapnya berarti bahwa kita harus terlebih dahulu mempraktikkan *jhāna* sebelum kita mempraktikkan *vipassanā*. Hal itu tidaklah benar. *Jhāna* adalah untuk konsentrasi kuat dan untuk beberapa kekuatan gaib. Jika seseorang mencapai *jhāna*, maka ia bisa berpindah ke *vipassanā* dengan sangat mudah karena ia telah mempraktikkan konsentrasi. Jadi ia mencapai

konsentrasi yang baik. Ketika ia berpindah pada *vipassanā*, ia bisa mengambil objek itu dengan mudah tanpa terganggu karena ia telah merasakan mempertahankan pikirannya pada objek. Ketika kita mempraktikkan *vipassanā* terlebih dahulu seperti yang kita lakukan di sini, kita harus mengembangkan jenis konsentrasi ini karena pikiran kita mengembara ke mana-mana dengan sangat sering. Jika kita bisa mencapai *jhāna* pertama terlebih dahulu, itu akan menjadi lebih mudah untuk berpindah ke *vipassanā*. Mencapai *jhāna* mungkin membutuhkan waktu yang lama. Itulah sebabnya orang-orang tidak tertarik dalam mencapai *jhāna* sebelum mempraktikkan *vipassanā*. Jalan dan Buah bisa dicapai tanpa *jhāna*. Ada orang-orang disebut praktisi *vipassanā* yang kering dari *samatha*. Itu berarti mereka yang hanya mempraktikkan *vipassanā* saja. Yang lain disebut sebagai praktisi *samatha*. Itu berarti mereka mempraktikkan *samatha* dan *vipassanā*. Ada sebuah khotbah di dalam *Aṅguttara Nikāya* di mana dijelaskan bahwa kalian bisa mempraktikkan *samatha* terlebih dahulu dan kemudian *vipassanā*, atau kalian bisa mempraktikkan *vipassanā* dan dalam *vipassanā* itu ada sejenis *samatha*.

2. Murid: [Tidak terdengar].

Sayādaw: *Kasiṇa* dianggap sebagai objek-objek yang kebanyakan untuk kekuatan gaib. Ada perbedaan dalam hasil yang dicapai dengan perbedaan jenis-jenis *Kasiṇa*. Misalnya, setelah memperoleh *abhiñña* (kesaktian), jika kalian ingin terhang di udara, kalian harus membuat diri kalian menjadi lebih ringan. Kalian harus mencapai *jhāna* dengan *kasiṇa* angkasa atau *kasiṇa* api sebagai objek. Jika kalian ingin mengeluarkan asap, maka kalian harus memasuki *kasiṇa* api dan sebagainya. Dalam hal itu, ada perbedaan dalam hasil dan meditasi *kasiṇa* dan yang lainnya.

3. Murid: Apakah maksud Anda ketika Anda mengatakan, “jika seseorang meninggal dengan *jhāna*-nya yang masih utuh?”

Sayādaw: 'Utuh' hanya berarti ia bisa memasuki *jhāna*. Kadang-kadang seseorang mencapai *jhāna* pada suatu waktu dalam kehidupannya. Kemudian ia mungkin meninggalkannya. Ia mungkin tidak bisa melakukannya lagi. Kemudian ia tidak mampu masuk ke dalam *jhāna* pada saat itu. Orang demikian disebut sebagai seseorang yang telah kehilangan *jhāna*-nya.

4. Murid: [Tidak terdengar]

Sayādaw: Saya pikir kita harus menyebutnya praktik Buddhis karena Buddha menyebutkan *jhāna* berulang kali. Banyak orang berpikir bahwa *jhāna* adalah Hindu karena mereka memiliki kitab-kitab dalam praktik Hindu (yang menyebutkan tentang *jhāna*). Ada orang-orang yang bahkan mengatakan bahwa Buddha tidak mengajarkan *jhāna*. Hal ini ditambahkan kemudian oleh para *bhikkhu* atau di bawah pengaruh praktik Weda. Saya tidak bisa menyetujui hal itu. Kalian telah membaca penjelasan tentang *jhāna* pertama, kedua dan sebagainya. Saya rasa tidak ada penjelasan terperinci demikian tentang *jhāna* dalam kitab-kitab Weda. Ada penyebutan tentang *jhāna* di sana, namun tidak sistematis atau terperinci seperti dalam penjelasan Buddhis tentang *jhāna*. Saya merasa ragu apakah pengembangan dalam literatur Buddhis atau *Suttanta* ada di dalam buku-buku Hindu. Ketika Bodhisatta pergi menemui Āḷāra dan Uddaka, Beliau mendapatkan bimbingan untuk *arūpāvacara jhāna* ketiga dan keempat. Banyak orang menjelaskan guru-guru itu sebagai guru-guru Weda. Namun sekarang dalam buku kita tidak disebutkan bahwa mereka adalah guru-guru Weda. Mereka hanyalah guru-guru. Kita tidak benar-benar mengetahui apakah mereka menganut aliran Weda atau beberapa praktik lainnya, beberapa keyakinan lainnya, kita tidak

pasti. Tidaklah tepat untuk mengatakan bahwa mereka adalah guru-guru Weda. Mereka mungkin atau mereka mungkin tidak.

5.Murid: [Tidak terdengar].

Sayādaw: Perbedaan antara *samatha* dan *vipassanā* dalam kaitannya dengan objek-objek adalah kebanyakan jenis meditasi *samatha* yang menggunakan konsep sebagai objek. *Vipassanā* menggunakan realitas sebagai objek. Objek-objek itu berbeda. Jika seseorang mencapai *jhāna* pertama di sini menggunakan *kasiṇa* sebagai objek, ia tidak bisa menggunakan *kasiṇa* itu sebagai objek dari meditasi *vipassanā*. Dia bisa menggunakan faktor-faktor *jhāna* atau kesadaran *jhāna* itu sendiri sebagai objek dari *vipassanā*. Itulah perbedaannya. Mungkin ada perbedaan teknis atau sesuatu seperti itu.

6.Murid: Saya tampaknya mengingat bahwa ada sebuah legenda tentang Buddha pada masa kanak-kanaknya melihat ayahnya membajak sawah dan mencapai *jhāna*. Bisakah Anda mengomentari hal itu?

Sayādaw: Dikatakan dalam buku-buku kita bahwa ketika anak itu ditinggalkan sendirian, beliau pun duduk. Beliau mempraktikkan meditasi pernapasan, meditasi *Ānāpanasati*. Kemudian

beliau mencapai *jhāna* pertama. Kemudian beliau meninggalkannya dan beliau tidak mengingatnya sampai waktu beliau mempraktikkan pertapaan yang keras di hutan. Setelah menghabiskan lebih dari enam tahun menyiksa tubuhnya, beliau tidak bisa menghasilkan kemajuan apa pun. Kemudian beliau meninjau kembali praktiknya dan beliau mengetahui bahwa itu salah. Pada saat itu, beliau mengingat kejadian itu, 'ketika saya masih seorang anak kecil dan ketika ayah saya sedang merayakan upacara pembajakan sawah, saya masuk dalam praktik itu dan merasa sangat damai pada saat itu. Itu pasti merupakan cara yang benar.' Kemudian beliau memutuskan untuk mempraktikkan meditasi lagi. Namun beliau begitu kurus, begitu lemah sehingga ia harus menyantap makanan terlebih dahulu. Pada saat itulah para murid pertama meninggalkannya dengan rasa jijik.

7. Murid: [Tidak terdengar].

Sayādaw: Dalam meditasi *samatha*, ketika masa-masa menakutkan muncul dalam diri meditator, ia mungkin tidak tahu apa yang harus dilakukannya tentang hal itu. Dia mungkin kehilangan kemampuan batin itu atau bahkan menjadi gila atau sesuatu seperti itu. Dalam *vipassanā*, kita dibimbing tentang bagaimana

menghadapi objek-objek ini. Itu berarti kita hanya memusatkan perhatian pada objek-objek ini. Kita mampu mengendalikan mereka dengan perhatian. Jadi mereka tidak memiliki pengaruh buruk dalam pikiran kita. Dalam *Samatha*, tidak ada ajaran seperti itu. Kalian hanya mempertahankan objek itu dan menyadarinya, hanya itu. ketika masa-masa menakutkan ini muncul dalam dirinya, ia tidak tahu apa yang harus dilakukan.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

Marilah kita limpahkan jasa-jasa ini. Buddha mengatakan bahwa pemberian tertinggi adalah pemberian *Dhamma* ini.

Yaitu memberikan dan menerima *Dhamma* merupakan pemberian yang luar biasa. Marilah kita semua melimpahkan jasa-jasa. Mohon ikuti saya.

“Semoga semua makhluk berbagi jasa kebajikan ini,

Yang telah kita peroleh

Untuk memperoleh semua jenis kebahagiaan.”

“Semoga semua makhluk yang mendiami angkasa dan bumi,

Para dewa dan yang lainnya dengan kekuatan yang luar biasa,

Berbagi jasa kebaikan kita ini.

Semoga mereka melindungi ajaran-ajaran ini untuk waktu yang lama!”

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

### Lebih Banyak tentang Faktor-Faktor *Jhāna*

Kita masih memiliki beberapa hal lagi untuk mempelajari tentang faktor-faktor *jhāna*. Ada lima faktor-faktor *jhāna*. Mereka adalah *vitakka*, *vicāra*, *pīti*, *sukha* dan *ekaggatā*. Pertanyaannya mengapa hanya ada lima *cetasika* yang disebut faktor-faktor *jhāna* atau anggota-anggota *jhāna*. Ketika suatu kesadaran *jhāna* muncul, *jhāna* pertama, yaitu, 35 *cetasika* ini muncul bersamaan dengan kesadaran itu. Mengapa hanya kelima itu disebut faktor-faktor *jhāna* dan bukan yang lainnya? Ada kontak, perhatian dan sebagainya dan mereka tidak disebut sebagai faktor-faktor *jhāna*. Jawabannya adalah karena mereka sendiri memiliki kemampuan untuk merenungkan atau memeriksa objek dengan saksama dan juga karena mereka merupakan lawan dari lima rintangan batin. Karena dua alasan inilah maka hanya kelima ini yang disebut faktor-faktor *jhāna*.

*Vitakka* membawa batin pada objek, menempatkan batin pada objek. *Vicāra* mempertahankan batin tetap berada di sana. *Pīti* menyegarkan batin. *Sukha* memperkuatnya. Dengan didukung oleh empat *cetasika* ini—membawa batin pada objek, mempertahankannya di sana, menyegarkan dan memperkuatnya—*ekaggatā*, kemanunggalan batin membawa batin pada objek dengan merata dan tanpa terganggu. *Ekaggatā* bisa melakukan fungsi ini dengan tepat hanya ketika ia didukung oleh keempat hal lainnya—*vitakka*, *vicāra*, *pīti* dan *sukha*. Ketika *ekaggatā* membawa batin pada objek itu, ia membawanya secara merata. Itu berarti ia membuat indria-indria batin bekerja secara harmonis, yang satu tidak melebihi yang lain. Juga ketika ia membawa batin pada objek, ia tidak membiarkannya terganggu

oleh objek-objek lain. Sebenarnya *ekaggatā* merupakan yang paling penting di antara kelima faktor itu. Ia tidak bisa melakukan tugasnya dengan tepat jika ia tidak didukung oleh empat faktor lainnya. Kelima faktor ini memiliki kemampuan untuk mengamati objek dengan saksama atau memeriksa objek dengan saksama. Itulah sebabnya mereka sendiri disebut faktor-faktor *jhāna* dan bukan *cetasika* lain yang muncul bersamaan dengan kesadaran *jhāna*. Inilah jawaban untuk satu pertanyaan.

Pertanyaan lain berasal dari alasan kedua yang diberikan. Kelima faktor *jhāna* ini merupakan lawan dari lima rintangan batin. Yang manakah yang merupakan lawan dari rintangan batin mana? *Vitakka* merupakan lawan dari kemalasan (*thina*) dan kantuk (*middha*). *Vicāra* merupakan lawan dari keraguan (*vicikicchā*). *Pīti* merupakan lawan dari niat jahat (*byāpāda*). *Sukha* dan *upekkhā* merupakan lawan dari kebingungan (*uddhacca*) dan penyesalan (*kukkucca*). *Ekaggatā* merupakan lawan dari hasrat-indriawi (*kāmacchanda*). Semua faktor ini menghalangi lawannya.

*Vitakka* merupakan kebalikan dari *thina* dan *middha* (kemalasan dan kantuk). *Vitakka* membawa kalian pada objek. Ketika ada *vitakka*, maka ada sejenis aktivitas batin. *Vitakka* memiliki sesuatu seperti sifat mengguncang. Ketika ada *vitakka*, *thina* dan *middha* tidak bisa membenamkan batin. Itulah sebabnya kadang-kadang kita mengatakan, “saya tidak bisa tidur karena saya memiliki banyak *vitakka*.” Selama ada *vitakka*, *thina* dan *middha* itu dihalangi. Mereka merupakan lawan dari *vitakka*.

*Vicāra* merupakan kebalikan langsung dari *vicikicchā* (keraguan). *Vicāra* memeriksa objek atau mempertahankan

batin agar tetap berada pada objek itu. jadi itu seperti *paññā*. Karena itu seperti *paññā*, itu merupakan lawan dari keraguan.

*Pīti* merupakan lawan dari *byāpāda*. Itu sudah sangat jelas. Ketika ada *pīti*, maka kalian tidak memiliki niat jahat.

*Sukha* merupakan lawan dari *uddhacca* (kebingungan) dan *kukkucca* (penyesalan). Kebingungan di sini berarti kebingungan batin. Ketika batin itu bingung, mungkin tubuh juga menjadi tegang. Kebingungan dan penyesalan merupakan lawan dari *sukha*. Ketika kalian merasa bahagia—bahagia di sini berarti menenangkan—ketika kalian merasa tenang, maka tidak ada kebingungan dan tidak ada penyesalan. Kedua hal ini adalah sesuatu yang membuat batin menjadi bingung. *Sukha* itu menenangkan, jadi itu merupakan kebalikan dari *uddhacca* dan *kukkucca*.

*Ekaggatā* (kemanunggalan batin) merupakan lawan dari *kāmacchanda* (hasrat- indriawi). Ketika kita memiliki hasrat- indriawi, batin kita dibawa ke berbagai objek yang berbeda. Kita melekat pada hal-hal ini. Batin kita mengembara. *Ekaggatā* tidak membiarkan batin mengembara ke mana pun. Ia mempertahankan batin tetap stabil dan hanya pada satu objek. Jadi itu merupakan lawan dari hasrat indriawi. Saya pikir informasi ini bagus untuk kita. Jika kita ingin mengembangkan *ekaggatā* (*ekaggatā* adalah *samādhi*), kita harus memiliki sedikit hasrat- indriawi. Selama kita memiliki hasrat- indriawi, kita tidak bisa berharap mencapai *samādhi* atau konsentrasi karena batin kita akan selalu melekat atau terikat pada objek- objek yang berbeda. Jika batin selalu mengembara ke objek- objek yang berbeda, batin tidak akan bisa beristirahat. Batin tidak bisa

tenang maka kita tidak bisa mencapai konsentrasi. Kita harus mempertahankannya dalam batin dan mencoba untuk memiliki hasrat-indriawi sesedikit mungkin, sehingga kita bisa mengembangkan konsentrasi.

*Upekkhā* memiliki sifat yang menenangkan. Sebenarnya *upekkhā* itu lebih menenangkan daripada *sukha*. *Upekkhā* dikatakan sama dengan *sukha*. Jadi itu merupakan lawan dari *uddhacca* (kebingungan) dan *kukkucca* (penyesalan).

Karena kelima ini (*upekkhā* dan *sukha* dianggap sebagai satu) merupakan lawan dari lima rintangan batin, mereka sendiri disebut unsur-unsur *jhāna* atau anggota *jhāna* atau faktor-faktor *jhāna*. Ada dua alasan yang diberikan agar keberadaan mereka disebut faktor-faktor *jhāna*. Salah satunya adalah bahwa mereka sendiri memiliki kemampuan untuk memeriksa atau merenungkan objek itu dengan saksama dan juga mereka sendiri merupakan lawan dari lima rintangan batin. Selama ada rintangan batin dalam pikiran kita, kita tidak bisa berharap mencapai konsentrasi, apalagi *jhāna*. Rintangan-rintangan batin dihambat oleh faktor-faktor *jhāna* ini.

## ***Arūpāvacara Citta*** **(Kesadaran Lingkup Nonmateri)**

Sekarang kita akan membahas bagian selanjutnya, "*arūpāvacara citta*". Kita baru saja selesai membahas *rūpāvacara citta*. Hari ini kita akan membahas *arūpāvacara citta*. Mereka dibagi menjadi *kusala* (baik), *vipāka* (resultan) dan *kiriya* (fungsional). Tiap-tiap pembagian memiliki empat kesadaran. Jadi semuanya ada dua belas *arūpāvacara citta*, dua belas jenis kesadaran lingkup nonmateri.

### **Arti dari Kata '*Arūpāvacara*'**

Apa arti dari *Arūpāvacara*? Makna dari *arūpāvacara* adalah hal yang biasanya bergerak atau mengembara di empat bumi nonmateri, yang mana merupakan bumi lingkup nonmateri. Sekarang kalian tahu bahwa ada dua puluh alam *brahmā*, dua puluh bumi makhluk surgawi yang lebih tinggi. Enam belas dikatakan sebagai bumi lingkup materi-halus dan empat merupakan bumi lingkup nonmateri. Empat bumi lingkup nonmateri adalah alam di mana hanya ada batin. Tidak ada bentuk atau tubuh jasmani di sana. Mereka adalah makhluk tanpa bentuk atau tanpa materi atau hanya ada batin. Ketika suatu makhluk terlahir kembali di sana, hanya batin, hanya *citta* dan *cetasika* yang muncul di sana, tidak ada materi apa pun — tidak ada tubuh, tidak ada mata, tidak ada telinga dan sebagainya yang muncul di sana.

## **Untuk Memperoleh *Arūpāvacara Jhāna***

### ***Arūpāvacara Kusala Citta***

Agar bisa terlahir kembali di bumi lingkup nonmateri, seseorang harus mencapai salah satu dari empat *arūpāvacara jhāna* ini. Bagaimana seseorang bisa mendapatkan *arūpāvacara jhāna* ini? Untuk mendapatkan *arūpāvacara jhāna*, seseorang harus telah memiliki lima *rūpāvacara jhāna*. Seseorang harus mampu memasukinya. Seseorang harus merasa sangat terbiasa dengan kelima *rūpāvacara jhāna* ini. Berdasarkan lima *rūpāvacara jhāna* khususnya yang kelima, seorang *yogī* akan melanjutkan ke *arūpāvacara jhāna*.

*Jhāna* ini bersifat duniawi. Oleh karena itu, mereka dapat dicapai bahkan ketika tidak ada para Buddha. Mereka dapat dicapai oleh orang-orang yang bukan umat Buddhis. Banyak umat Hindu, banyak orang-orang yang bukan umat Buddhis menurut buku kita mencapai *jhāna* ini.

Ada orang-orang yang menemukan kesalahan pada tubuh fisik ini. Mereka berpikir bahwa kita menderita karena kita memiliki tubuh fisik ini. Karena kita memiliki tubuh fisik ini, kita mengalami penyakit, rasa sakit, penderitaan dan sebagainya. Juga dengan bergantung pada tubuh fisik ini kita saling bertengkar antara satu sama lainnya karena kita melukai satu sama lainnya dan sebagainya. Mereka berpikir bahwa kita mengalami banyak penderitaan karena kita memiliki tubuh fisik ini. Jika kita bisa tanpa tubuh fisik ini, kita akan merasa sangat bahagia. Jadi mereka menemukan kesalahan pada tubuh fisik ini dan hal-hal materi. Mereka mencoba untuk menghilangkan atau

menyingkirkan hal-hal bersifat fisik ini atau tubuh fisik ini.

Untuk menyingkirkan tubuh fisik atau hal-hal yang bersifat fisik, hal pertama yang harus mereka lakukan adalah menggunakan sebuah benda fisik sebagai suatu objek meditasi. Kemudian mereka mempraktikkan meditasi. Terlebih dahulu seseorang harus memiliki penguasaan dalam menggunakan lima *rūpāvacara jhāna*. Meditator itu memasuki *rūpāvacara jhāna* kelima dan kemudian ia keluar dari *jhāna* itu. kemudian apa yang ia lakukan adalah berkonsentrasi pada ruang yang tersisa karena penyingkiran terhadap tanda serupa *kaṣiṇa*. Ketika kalian mempraktikkan meditasi *kaṣiṇa*, terlebih dahulu kalian melihat pada cakram itu. Kalian mencoba untuk mengingatnya. Kemudian kalian mendapatkan gambaran itu di pikiran kalian. Gambar pertama disebut tanda yang dicengkeram. Kemudian kalian berdiam pada tanda itu berulang kali dan itu menjadi jelas. Saat menjadi jelas, tanda itu jadi tidak bernoda dan sebagainya. Itulah yang disebut tanda serupa. Tanda-tanda ini sebenarnya bukan merupakan realitas hakiki. Mereka adalah konsep karena mereka hanyalah ada dalam ingatan kalian, dalam pikiran kalian. Seseorang yang tidak menyukai materi atau hal-hal yang bersifat materi juga tidak menyukai sesuatu yang menyerupai materi atau hal-hal yang bersifat materi. Cakram *kaṣiṇa* yang nyata merupakan materi, hal yang nyata. Tanda serupa bukanlah suatu hal yang bersifat materi, namun suatu konsep, suatu objek konseptual. Namun ia masih menyerupai suatu objek materi. Jadi orang itu menggunakan konsep itu.

Kiasan yang diberikan di dalam *Visuddhimagga* dan juga dalam *Aṭṭhasālīnī* adalah tentang seseorang yang takut terhadap

hantu. Orang itu juga akan takut terhadap sesuatu yang menyerupai hantu. Ia mungkin melihat sebuah tunggul pohon dan berpikir bahwa itu adalah hantu. Jadi ia akan takut terhadapnya. Kadang-kadang seseorang takut terhadap ular. Ketika ia melihat seutas tali atau retakan di tanah, ia mungkin berpikir bahwa itu adalah ular. Kemudian ia menjadi takut terhadapnya. Dengan cara yang sama, seseorang memiliki rasa tidak suka atau merasa jijik terhadap materi. Ia tidak menyukai tubuh fisik itu. ketika ia tidak menyukai tubuh fisik, ia juga tidak menyukai sesuatu yang menyerupai tubuh fisik atau suatu benda fisik. Tanda serupa yang merupakan suatu konsep ini masih menyerupai suatu benda yang bersifat materi. Jadi ia mencoba untuk menyingkirkan konsep ini dari pikirannya. Untuk menyingkirkannya, pertama-tama ia harus membawa tanda ini ke dalam batinnya. Ia harus berkonsentrasi pada gambaran batin ini, tanda serupa ini. Kemudian ia berhenti memberikan perhatian pada tanda itu. sebaliknya ia memberi perhatian pada ruang yang ditempati oleh tanda itu atau ditutupi oleh tanda itu. Ketika ia berhenti memberikan perhatian pada tanda itu sendiri, maka tanda itu akan menghilang. Di tempatnya hanya tersisa suatu ruang kosong. Ruang kosong itu disebut ruang yang diperoleh dengan penyingkiran tanda *kasīṇa*. Ketika seseorang menyingkirkan tanda *kasīṇa*, ia tidak menyingkirkannya seperti seseorang menyingkirkan sebuah tikar atau seperti seseorang memindahkan kue dari penggorengan. Ia hanya tidak memperhatikan objek itu, tanda itu. Ketika ia tidak memberi perhatian padanya, ia akan menghilang dari batinnya. Di tempatnya tersisa suatu ruang kosong. Ruang kosong itu menjadi

objek meditasinya. Ia berdiam atau merenungkan ruang itu dengan berkata, “ruang tanpa batas, ruang tanpa batas, ruang tanpa batas.”

Ia bisa mengembangkan ruang itu dalam pikirannya, mengembangkannya secara mental sebanyak yang ia suka. Ia bisa mengembangkan ruang ini hingga mencapai ukuran seluruh lingkaran dunia. Ia bisa mengembangkan ruang ini hingga sekitar ukuran sebuah lapangan sepak bola atau sekitar ukuran sebuah tikar. Jadi setelah itu ia berdiam padanya dengan berkata, “ruang tanpa batas, ruang tanpa batas, ruang tanpa batas.” Ruang itu disebut tanpa batas atau tidak terbatas. Ruang itu ada ketika tanda *Kasiṇa* disingkirkan. Jadi sepertinya ada suatu batasan terhadapnya. Namun ia harus merenungkannya sebagai “ruang tanpa batas, ruang tanpa batas atau ruang tidak terbatas, ruang tidak terbatas.” Di sini tidak terbatas bukan berarti bahwa ia tidak memiliki batasan atau apa pun. Karena itu merupakan suatu konsep, karena itu bukanlah suatu realitas hakiki, maka ia tidak memiliki awal. Jadi ia tidak memiliki akhir. Itulah sebabnya itu disebut tanpa batas atau tanpa batasan atau tidak terbatas. Ia tidak terbatas dalam pengertian bahwa tidak ada kemunculan maupun peruraian. Konsep-konsep tidak memiliki kemunculan maupun peruraian. Mereka muncul dalam pikiran kita sehingga kita tidak bisa mengatakan bahwa mereka muncul pada saat ini dan bahwa mereka lenyap pada saat lain. Karena ruang yang diperoleh dengan penyingkiran *kasiṇa* itu merupakan suatu objek konseptual, maka ia tidak memiliki awal maupun akhir. Jadi dikatakan bahwa ia tidak terbatas. Ia tidak memiliki awal atau akhir. Ia merenungkan objek itu berulang kali. Ketika ia memberi

perhatian pada objek itu, ketika ia merenungkan objek itu, rintangannya menjadi tertekan dan ditaklukkan. Batinnya menjadi teguh kembali. Ia mengambil objek itu berulang kali. Akhirnya kesadaran *arūpāvacara* yang pertama muncul.

Ketika kesadaran *arūpāvacara* yang pertama muncul, dia dikatakan telah mencapai *arūpāvacara jhāna* pertama. *Arūpāvacara jhāna* pertama itu menggunakan gambar konseptual itu, ruang itu sebagai objek. Itulah sebabnya ia disebut dalam bahasa Pāli *Ākāsānañcāyatana*. Saya pikir kalian harus menghafal nama-nama ini. Terjemahannya lebih panjang dari nama-nama dalam bahasa Pāli. '*Ākāsa*' berarti angkasa atau ruang. '*Ānañca*' di sini berarti tanpa akhir, tidak memiliki akhir atau tiada akhir. '*Āyatana*' kita akan membahasnya nanti. Jadi ia disebut *ākāsānañcāyatana*. Maknanya adalah bahwa *jhāna* yang memiliki ruang tanpa batas sebagai objek.

Terjemahan di dalam buku *Path of Purification* ini merupakan dan di dalam buku ini (lihat CMA, I, Panduan untuk §22, hal.60) kata 'landasan' digunakan. Saya pikir itu tidak terlalu bagus. "Kesadaran baik landasan ruang tanpa batas" digunakan. Kalian harus memahami kata '*āyatana*' di sini. Sebutannya adalah *ākāsānañcāyatana*. Kata '*āyatana*' diterjemahkan sebagai kata 'landasan', namun di sini 'landasan' sebenarnya berarti objeksemata. Itu berarti objek saja. Kesadaran ini memiliki ruang tanpa batas sebagai objek. Daripada menggunakan landasan, saya pikir kita seharusnya menggunakan objek. Landasan bisa berarti hal-hallainnya.

Ini merupakan kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama. Dengan kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama ini, ada berapa

banyak faktor *jhāna* yang muncul? Hanya dua faktor *jhāna* yang muncul, *upekkhā* dan *ekaggatā*. *Arūpāvacara Jhāna* ini memiliki dua faktor *jhāna* yang sama seperti yang dimiliki oleh *rūpāvacara jhāna* kelima. Mereka berdua memiliki jumlah faktor *jhāna* yang sama.

Setelah mencapai *ākāsānañcāyatana jhāna*, ia ingin mencapai *jhāna* kedua, *viññāṇañcāyatana*. Ia berpikir bahwa *ākāsānañcāyatana* itu dekat dengan benda-benda yang bersifat materi. Itu tidak begitu lembut, itu tidak begitu mulia seperti *jhāna* kedua, *viññāṇañcāyatana*. Dengan berpikir seperti itu, ia merasa kehilangan minat terhadap *ākāsānañcāyatana*. Ia menjadi tidak tertarik pada kesadaran itu. ia menginginkan kesadaran yang lebih tinggi. Untuk mencapai *arūpāvacara jhāna* kedua ia harus menggunakan kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek meditasinya. Setelah memasuki *arūpāvacara jhāna* pertama, ia keluar dari *jhāna* itu. kemudian ia menggunakan kesadaran *jhāna* itu sebagai objek meditasinya, dengan berkata, “kesadaran tanpa batas, kesadaran tanpa batas.” Di sini tanpa batas berarti kesadaran ini menggunakan objek yang tidak terbatas. Oleh karena itu, ia disebut kesadaran tanpa batas. Juga ketika ia merenungkan kesadaran itu, ia juga harus menggunakannya secara utuh, bukan hanya bagian-bagian darinya. Seharusnya tidak ada batasan terhadap objek itu. Itulah sebabnya ia merenungkan kesadaran itu sebagai “kesadaran tanpa batas, kesadaran tanpa batas.” Itu merupakan kesadaran yang menggunakan ruang tanpa batas sebagai objek dan juga seharusnya direnungkan dengan tidak terbatas. Jadi ia merenungkan sebagai “kesadaran, kesadaran” atau “kesadaran

tidak terbatas, kesadaran tidak terbatas.” Kemudian rintangan-rintangan batin bisa ditaklukkan. Batinnya menjadi terkonsentrasi. Kemudian kesadaran *arūpāvacara* kedua muncul dalam dirinya.

Kesadaran *arūpāvacara jhāna* kedua itu disebut *viññāṇaṅcāyatana*. '*Viññāṇa*' berarti kesadaran. '*Ānaṅca*' berarti tidak terbatas. '*Viññāṇa*' di sini berarti kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama, bukan kesadaran secara umum namun kesadaran khusus yang merupakan kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama. Ia menggunakan kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek. Ketika *arūpāvacara jhāna* kedua muncul, kesadaran *arūpāvacara jhāna* kedua itu menggunakan kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek. Itulah sebabnya *arūpāvacara jhāna* kedua disebut *viññāṇaṅcāyatana*. '*Viññāṇa*' di sini berarti kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama. '*Āyatana*' di sini hanya berarti suatu objek, suatu landasan namun dalam pengertian sebagai objek.

Sekali lagi ia berpikir bahwa *viññāṇaṅcāyatana* itu dekat dengan *ākāsānaṅcāyatana*, yang dekat dengan objek-objek materi. *Ākiñcāññāyatana*, kesadaran *arūpāvacara jhāna* ketiga. Kali ini ia menggunakan ketiadaan atau kekosongan dari kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek. Ketika ia mencapai kesadaran *arūpāvacara jhāna* kedua, kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama telah menghilang. Ia menggunakan hilangnya, kekosongan itu, ketiadaan dari kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek dari meditasinya. Ketika ia mempraktikkan meditasi, ia berkata, “tidak ada apa pun, tidak ada apa pun.” Dalam bahasa Pāli itu adalah "*Natthi*

*kiñci, natthi kiñci.*" Ia mempraktikkan dengan cara itu. Kekosongan merupakan suatu konsep. Itu bukanlah realitas hakiki. Realitas hakiki merupakan kesadaran. Apa yang ia renungkan, bukanlah pada kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama, namun pada ketiadaan dari kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama. Itu tidak lagi ada di sana. Kekosongan itu, ketiadaan itu, ia gunakan sebagai suatu objek meditasi.

Misalnya, katakanlah, ada sebuah kendi. Kendi itu ditutupi oleh sesuatu. Jika penutupnya disingkirkan, ia tidak melihat apa pun di sana. Seperti itulah hal itu. ada banyak orang berkumpul di sini. Seseorang mungkin datang dan melihat bahwa orang-orang ada di sini. Kemudian ia mungkin pergi ke suatu tempat. Setelah kelas ini berakhir, ia akan kembali. Kemudian ia tidak akan melihat siapa pun di sini. Ia hanya melihat ruang kosong. Seperti itulah hal itu. Orang ini melihat ketiadaan dari kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama. Itu merupakan kesadaran tentang Ketidadaan apa pun. Konsep tentang ketidadaan apa pun itu digunakannya sebagai objek. Ia mempraktikkan meditasi dengan merenungkan "tidak ada, tidak ada, tidak ada." Kemudian kotoran batin akan ditaklukkan. Batin menjadi terkonsentrasi lagi. Kemudian sebagai hasil dari praktik meditasinya, kesadaran *arūpāvacara jhāna* ketiga muncul. Kesadaran *arūpāvacara jhāna* ketiga itu disebut *ākiñcāññāyatana*. 'Kiñca' berarti sesuatu. 'A' di sini berarti tidak. Jadi bukan sesuatu, yaitu ketidadaan. *Āyatana* di sini maknanya sama yaitu objek. *Arūpāvacara jhāna* ketiga menggunakan apa sebagai objek? Ia menggunakan ketidadaan apa pun dari kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama. Itu adalah *ākiñcāññāyatana*.

Sekali lagi ia ingin mencapai tingkat *jhāna* yang lebih tinggi. Ketika ia mempraktikkan meditasi untuk mencapai *arūpāvacara jhāna* keempat, ia menggunakan kesadaran *arūpāvacara jhāna* ketiga sebagai objek. Ia memasuki *arūpāvacara jhāna* ketiga dan kemudian muncul dari *arūpāvacara jhāna* itu. Ia menggunakan kesadaran dari *arūpāvacara jhāna* ketiga itu sebagai objek meditasinya. Ia merenungkan kesadaran itu dengan berkata pada dirinya, “Ini menenangkan, ini baik.” Ini menenangkan, ini baik, karena ia bahkan bisa menggunakan ketiadaan apa pun sebagai objek. Itu akan menjadi sangat sulit untuk menggunakan kehampaan atau ketiadaan apa pun sebagai objek. Kesadaran *arūpāvacara jhāna* ketiga itu begitu tinggi dan lembut, ia bahkan bisa menggunakan ketiadaan apa pun sebagai suatu objek. Itu sangat menenangkan, itu sangat baik. Itu sangat mulia. Ia merenungkan kesadaran *arūpāvacara jhāna* ketiga dengan cara ini. Sekali lagi batinnya menjadi terkonsentrasi. Rintangan-rintangan ditaklukkan. Kemudian kesadaran *arūpāvacara jhāna* keempat muncul dalam dirinya.

Ia mencapai *arūpāvacara jhāna* keempat. *arūpāvacara jhāna* keempat itu disebut *Nevasaññānāsaññāyatana*. Itu merupakan suatu nama yang panjang. Semua *arūpāvacara citta* memiliki nama yang panjang dan terjemahan bahasa Inggrisnya bahkan lebih panjang. *arūpāvacara jhāna* keempat disebut *Nevasaññānāsaññāyatana*. 'Neva' berarti tidak. 'Saññā' berarti persepsi. *Saññā* merupakan salah satu dari *cetasika*. 'Nāsaññā' tidak berarti *āsaññā*. Mohon baca terjemahannya. “*Jhāna* dengan hal-hal yang mengiringinya yang bukan persepsi dan bukan nonpersepsi (tanpa persepsi) dan merupakan suatu landasan.”

Di sini '*āyatana*' tidak berarti sebuah objek. Mohon perhatikan itu dengan saksama. Dalam tiga nama sebelumnya '*āyatana*' berarti suatu objek. Dalam nama keempat ini *āyatana* tidak berarti 'suatu objek'. '*Āyatana*' berarti suatu landasan. Ada dua belas landasan yang diajarkan dalam *Abhidhamma*. Kalian akan mempelajari mereka di bab ketujuh. *Jhāna* ini bukan dengan *saññā* atau dengan *āsaññā*. Itu adalah suatu landasan. Itulah sebabnya ia disebut *nevasaññānāsaññāyatana*. Kesadaran merupakan salah satu dari landasan-landasan. Faktor-faktor-mental merupakan salah satu landasan. Ada landasan-indirawi yang dinamakan mata, landasan-indirawi yang dinamakan telinga, landasan-indirawi yang dinamakan hidung, landasan-indirawi yang dinamakan lidah, landasan-indirawi yang dinamakan tubuh dan kemudian landasan-indirawi yang dinamakan objek bentuk, landasan-indirawi yang dinamakan suara, landasan-indirawi yang dinamakan ganda, landasan-indirawi yang dinamakan rasa dan landasan-indirawi yang dinamakan objek sentuhan. Dua sisa lainnya adalah landasan-indirawi yang dinamakan batin atau landasan-indirawi yang dinamakan kesadaran dan materi yang lembut lainnya. Di sini *āyatana* berarti landasan itu. Itu merupakan suatu landasan. Ia tidak memiliki persepsi dan bukan nonpersepsi.

Di sini persepsi tidak berarti persepsi saja. Persepsi berarti semua hal-hal yang bersifat mental, semua *cetasika*. Kita boleh juga menyebutnya '*Nevavedanānāvedanā*' atau '*Nevaphassanāphassa*' dan seterusnya. Kita menyebutnya demikian jika kita menginginkannya. *Saññā* digunakan di sini. *Saññā* tidak berarti suatu *cetasika* khusus saja. Di sini *saññā*

berarti semua kondisi batin, semua faktor mental, semua *cetasika*. Sebenarnya itu berarti aktivitas mental.

Ketika seseorang mencapai *jhāna* ini, aktivitas mental dalam *jhāna* ini telah menjadi begitu lembut, begitu murni sehingga sulit untuk menyebutnya sebagai aktivitas mental. Ia begitu lembut. Ia hampir tidak ada apa-apanya. Meskipun ia begitu lembut dan hampir tidak ada apa-apanya, namun masih ada fungsi dari *saññā*, fungsi dari aktivitas mental. Jadi itu bukanlah *saññā* maupun tanpa-*saññā*. Itulah sebabnya ia disebut *Nevasaññānāsaññā*. Ada sesuatu yang sangat lembut seperti suatu jejak dari aktivitas mental di sana. Ia begitu lembut sehingga ia hampir tidak ada apa-apanya. Ketika kalian bertanya kepadanya, “Apakah ada *saññā*?”, ia mungkin menjawab, “Ya” atau “Tidak.” Itulah sebabnya ia disebut *Nevasaññānāsaññā*.

Ada suatu kiasan untuk menjelaskan hal ini. Apakah kalian mengingat kiasan itu? *Nevasaññānāsaññāyatana*—tidak ada *saññā*; tidak ada tanpa-*saññā*. Seorang *bhikkhu* dan seorang *sāmaṇera* sedang melakukan suatu perjalanan. *Sāmaṇera* itu berjalan di depan *bhikkhu* itu. Dari kejauhan *sāmaṇera* itu melihat air di jalan itu. Jadi ia melaporkannya kepada *bhikkhu* itu, “Ada air.” Ketika *bhikkhu* itu mendengar bahwa ada air, ia berkata, “Berikan jubah mandi saya. Saya ingin mandi.” Kemudian *sāmaṇera* itu berkata, “*Bhante*, tidak ada air.” Pertama-tama ia mengatakan bahwa di sana ada air karena airnya cukup untuk membasahkan sandal. Kemudian ia mengatakan bahwa tidak ada air karena airnya tidak cukup untuk mandi. Dengan cara yang sama, di sana ada *saññā* dan juga tidak ada *saññā*. Namun di sana ada bentuk yang sangat lembut dari *saññā* di sini. Jadi ia disebut

*Nevasaññānāsaññāyatana*. Itu tidak bisa disebut *saññā* dan itu tidak bisa disebut *āsaññā*. Jadi ia disebut *Nevasaññānāsaññā*.

Ada juga kiasan lain. Ada sisa sedikit minyak dalam mangkuk seorang *bhikkhu*. Jadi *bhikkhu* itu berkata, "Ada minyak dalam mangkuk ini." Kemudian *bhikkhu* lain berkata, "Berikan saya minyak itu. Saya ingin menggunakannya untuk menaruhnya di atas hidung saya." Kemudian *bhikkhu* lain berkata, "Tidak ada minyak di dalam mangkuk itu." Tidak cukup minyak untuk digunakan sebagai sejenis obat untuk hidung, namun ada sedikit minyak di dalam mangkuk. Jadi ia berkata, "Ada minyak dan tidak ada minyak." Dengan cara yang sama, ada *saññā* dan tidak ada *saññā*.

Dijelaskan dalam Kitab Komentar di sini bahwa *saññā* itu begitu lembut sehingga ia tidak bisa melakukan fungsinya sepenuhnya. Ada dua jenis fungsi dari *saññā*. Salah satunya adalah hanya melihat objek itu, yaitu membuat tanda terhadap objek itu. Fungsi lain adalah untuk berfungsi sebagai suatu objek meditasi *vipassanā* sehingga *yogī* bisa merasa tidak tertarik terhadap objek itu. Hal itu lebih penting. Itulah yang disebut dengan fungsi sepenuhnya dari *saññā*. Ketika kalian mempraktikkan meditasi *vipassanā*, dan jika kalian telah memiliki semua *jhāna* ini, kalian bisa menggunakan *jhāna* itu sebagai objek dari meditasi *vipassanā*. Kalian bisa merenungkan tentang mereka dan mencoba untuk melihat mereka sebagai suatu ketidakkekalan dan sebagainya. *Saññā* dan keadaan batin apa pun di sini itu begitu lembut sehingga ia tidak bisa berfungsi sebagai objek dari meditasi *vipassanā*. Itu berarti kalian tidak bisa mempraktikkan meditasi *vipassanā* untuk *jhāna* ini. Jika

kalian menggunakan *saññā* di dalam *jhāna* lain sebagai objek di dalam meditasi *vipassanā* kalian, kalian akan benar-benar melihatnya sebagai ketidakkekalan dan sebagainya. Kalian akan merasa tidak tertarik kepadanya. Namun di sini hal itu sangatlah sulit. Hampir tidak memungkinkan untuk menggunakan *saññā* sebagai objek di sini. Bahkan Sāriputta Thera tidak bisa menggunakan *saññā* ini sebagai objek dari meditasi. Namun jika kalian memiliki pengalaman tentang merenungkan faktor-faktor-mental ini ketika kalian mempraktikkan *vipassanā*, seperti Sāriputta Thera, kalian mungkin bisa menggunakannya sebagai objek, bukan satu per satu, namun kalian menggunakannya secara keseluruhan. Itu berarti kalian merenungkan seluruh *Jhāna* dan hal-hal yang menyertainya. Kalian bisa menggunakan keseluruhan dari mereka dan merenungkan mereka sebagai ketidakkekalan dan sebagainya. Bahkan Sāriputta Thera tidak bisa menggunakan hal-hal yang menyertainya itu satu per satu dan melihat mereka dengan meditasi *vipassanā* secara individual sebagai ketidakkekalan dan sebagainya. *Saññā* itu begitu lembut dalam *jhāna* ini sehingga ia tidak bisa berfungsi sebagai objek untuk meditasi *vipassanā*. Jadi dikatakan tidak memiliki fungsi sepenuhnya dari *saññā*. Ia hampir kosong. Ia hampir tidak ada. Namun masih ada *saññā* yang sangat lembut yang tersisa. Jika tidak ada *saññā*, tidak mungkin ada aktivitas mental sama sekali. Jadi di sana ada *saññā* yang sangat lembut yang masih tersisa. *Saññā* itu dimurnikan berulang kali. Ia menjadi begitu murni dalam *jhāna* ini sehingga diragukan bahwa ia ada di sana, namun ia masih ada di sana. *Jhāna* ini disebut *Nevasaññānāsaññāyatana*.

*Āyatana* di sini berarti landasan, bukan objek. Itu merupakan landasan bagi *Nevasaññānāsaññā* atau itu bisa diterjemahkan sebagai *jhāna* dengan hal-hal yang menyertainya yang memiliki suatu landasan persepsi bahwa itu bukan persepsi dan bukan nonpersepsi. Inilah cara menjelaskannya dengan bergantung pada penjelasan gramatikal dari kata itu. Apa pun itu—itu hanya berarti suatu landasan; itu adalah suatu *jhāna* yang tidak bisa dikatakan memiliki *saññā* atau tanpa-*saññā*. Aktivitas mental itu ada namun itu begitu lembut sehingga ia hampir tidak ada. Itulah yang dimaksud dengan *nevasaññānāsaññāyatana*.

Ketika seseorang bermeditasi untuk mencapai *arūpāvacara jhāna* keempat, ia menggunakan *arūpāvacara jhāna* ketiga sebagai objek. Lalu bagaimana ia bermeditasi, dengan mengatakan hal itu? “Itu menenangkan; itu menenangkan. Itu bagus; itu bagus.” Jika ia merenungkannya sebagai itu menenangkan, itu bagus, bagaimana ia bisa melampauinya? Jika kalian mengatakan, “ini menenangkan, ini bagus”, kalian menyukainya. Kalian melekat padanya. Kalian tidak ingin melepaskannya. Itu bagus. Bagaimana ia bisa melampaui objek itu? Kiasan yang diberikan adalah bahwa seorang raja mungkin keluar dengan menunggangi seekor gajah dan ia mungkin melihat beberapa pengrajin. Misalnya ia mungkin melihat seorang pengrajin gading sedang mengasah gading. Orang ini mungkin membuat objek yang indah dan halus dengan gading. Ketika raja melihat mereka, ia memuji mereka. Ia berkata, “Betapa berbakat dan terampilnya kalian sehingga kalian bisa membuat objek seni yang begitu indah.” Meskipun ia memuji para pemahat gading itu,

ia sendiri tidak ingin menjadi seorang pemahat gading. Ia memuji mereka namun ia tidak akan mungkin meninggalkan kerajaannya dan menjadi seorang pemahat gading. Jadi meskipun orang ini mempraktikkan *arūpāvacara jhāna* ketiga dengan merenungkannya sebagai “itu bagus, itu bagus, itu menenangkan, itu menenangkan”, ia sendiri tidak menginginkannya. Ia hanya merenungkan kenyataan bahwa itu menenangkan, itu bagus. Meskipun ia merenungkannya sebagai suatu hal yang menenangkan dan bagus, ia tidak menginginkannya. Itulah sebabnya ia mampu melampaui objek itu.

*Arūpāvacara jhāna* kedua menggunakan kesadaran dari *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek. *Arūpāvacara jhāna* keempat menggunakan kesadaran *arūpāvacara jhāna* ketiga sebagai objek. Saya mengatakan bahwa meskipun mereka menggunakan hal itu sebagai objek, mereka tidak menginginkannya. Jika mereka menginginkannya, mereka tidak akan melampaui mereka sebagai objek. Mereka tidak akan mencapai *arūpāvacara jhāna* kedua atau *arūpāvacara jhāna* keempat. Bagaimana kalian menjelaskan hal itu?

Ada banyak kiasan yang diberikan dalam Kitab-Kitab Komentar. Kalian sedang melayani seorang raja. Raja itu mungkin kejam atau melakukan sesuatu yang tidak kalian sukai. Jadi meskipun kalian tidak menyukai raja itu, kalian harus melayaninya karena kalian tidak memiliki mata pencaharian lain. Karena kalian tidak memiliki mata pencaharian lain, kalian harus bersabar dengan raja dan terus melayaninya dan mengikutinya. Dengan cara yang sama, meskipun *yogī* tidak menyukainya dan tidak menginginkan *arūpāvacara jhāna* pertama dan

*arūpāvacara jhāna* ketiga, ia harus menggunakannya sebagai objek karena tidak ada objek lain yang bisa digunakan. Itulah sebabnya ia mampu melampaui objek-objek itu dan mencapai tingkat *jhāna* yang lebih tinggi.

Ada empat jenis kesadaran *arūpāvacara jhāna*. *Arūpāvacara jhāna* pertama disebut *ākāsānañcāyatana*. Yang kedua disebut *viññānañcāyatana*. Yang ketiga disebut *ākīñcaññāyatana*. Yang keempat disebut *nevasaññānāsaññāyatana*. Saya tidak tahu bagaimana menyebutnya dalam bahasa Inggris. Hanya untuk mengingatkan kalian saya hanya menggunakan ruang tanpa batas, kesadaran tanpa batas, ketiadaan kesadaran, dan bukan persepsi dan bukan nonpersepsi.

Kalian melihat hal itu agar bisa mencapai *arūpāvacara jhāna* yang harus kalian taklukkan atau kalian harus melampaui objek itu. *Arūpāvacara jhāna* itu berbeda dari *rūpāvacara jhāna*. *Arūpāvacara jhāna* harus melampaui objek itu. Itu berarti mereka harus melakukan sesuatu seperti menyingkirkan objek itu agar bisa mencapai *jhāna* yang lebih tinggi. Mereka tidak seperti *rūpāvacara jhāna*. Apakah kalian melihat perbedaan antara *rūpāvacara jhāna* dan *arūpāvacara jhāna*? Dalam *rūpāvacara jhāna*, agar mencapai *jhāna* yang lebih tinggi, apa yang harus kalian lakukan? Kalian tidak menyingkirkan objek itu. Kalian menyingkirkan faktor-faktor *jhāna* itu. Jadi kalian menyingkirkan satu faktor setelah faktor lainnya dan mencapai *jhāna* yang lebih tinggi. Namun dalam *arūpāvacara jhāna* hanya ada dua faktor. Kalian tidak bisa menyingkirkannya. Di sini kalian mencapai *arūpāvacara jhāna* dengan melampaui atau menyingkirkan objek. Itulah perbedaannya. *Rūpāvacara jhāna*

merupakan *jhāna* yang menyingkirkan faktor. *Arūpāvacara Jhāna* merupakan *jhāna* yang melampaui objek. Itulah perbedaannya. Selanjutnya kita akan menemukan objek-objek yang mereka gunakan dan objek-objek yang mereka lampau.

### ***Arūpāvacara Vipāka Citta***

Sekarang marilah kita kembali ke *vipāka*. *Vipāka citta* identik dengan kesadaran yang baik. Jadi mereka memiliki nama yang sama. *Ākāsānañcāyatana* dan seterusnya. Jika kalian mencapai *arūpāvacara jhāna* pertama (*Ākāsānañcāyatana*), dan kalian meninggal dengan kesadaran *jhāna* itu seutuhnya, kalian akan terlahir kembali di Bumi Brahmā *Ākāsānañcāyatana*. Di sana kalian tidak memiliki tubuh fisik; hanya *citta* dan *cetasika* yang berfungsi di sana. *Citta* pertama yang akan muncul di sana adalah *arūpāvacara vipāka citta* pertama. Jika kalian mencapai *arūpāvacara jhāna* kedua di sini, maka ketika kalian terlahir kembali di bumi *arūpāvacara jhāna* kedua, kesadaran pertama kalian adalah kesadaran *viññāṇañcāyatana vipāka*. Hal yang sama berlaku untuk *arūpāvacara jhāna* ketiga dan keempat. Empat *arūpāvacara vipāka citta*, empat kesadaran resultan lingkup nonmateri hanya akan muncul di alam *Arūpāvacara*. Mereka tidak akan muncul di dalam diri manusia, para dewa atau bahkan para brahma *rūpāvacara*.

### ***Arūpāvacara Kiriya Citta***

Kemudian *arūpāvacara kiriya* (fungsional) *citta* yang kalian ketahui. Mereka hanyalah milik para *arahanta* saja.

Setelah menjadi seorang *arahanta*, kalian mempraktikkan meditasi *arūpāvacara jhāna*, kemudian *jhāna* kalian adalah *kiriya*. Kalian akan memiliki *jhāna* yang sama—*ākāsanañcāyatana*, *viññāṇañcāyatana*, *ākīñcaññāyatana* dan *nevasaññānāsaññāyatana*.

### **Dua belas Arūpāvacara Citta**

Semuanya ada dua belas *arūpāvacara citta*—empat *kusala*, empat *vipāka*, dan empat *kiriya*. Berkaitan dengan perasaan apakah mereka? *Upekkhā* saja karena hanya ada dua faktor *jhāna* yang berkaitan dengan kedua belas *citta* ini. Mereka adalah *upekkhā* dan *ekaggatā*. Itulah sebabnya mereka dikatakan termasuk pada *jhāna* kelima. Kadang-kadang kita akan mengatakan bahwa ada 15 *jhāna citta* kelima. Itu berarti tiga *rūpāvacara jhāna citta* kelima dan dua belas *arūpāvacara jhāna citta*. Selanjutnya kalian akan mempelajari bahwa ada delapan di antara *Lokuttara Citta*. Jadi semua *arūpāvacara citta* disertai oleh *upekkhā*. Itu berarti mereka semua disertai oleh perasaan netral. Mereka semua juga merupakan *ñāṇasampayutta*. Kalian tidak bisa mencapai *jhāna* tanpa pengetahuan atau pemahaman. Mereka semua disertai oleh pengetahuan atau pemahaman.

Ada dua tipe objek untuk dipahami berkaitan dengan *arūpāvacara citta* ini. Ada dua jenis objek di sini—objek yang digunakan dan objek yang dilampaui (itu berarti objek-objek yang ditinggalkan<sup>14</sup>) (lihat CMA, I, Tabel 1.6, hal.64).

<sup>14</sup> Mereka disebut Objek Langsung dan Objek yang Dilampaui dalam CMA.

*Jhāna* pertama menggunakan ruang tanpa batas yang ada setelah penyingkirkan tanda *kasiṇa*. Jadi *jhāna* pertama menggunakan ruang tanpa batas sebagai objek. *Jhāna* kedua menggunakan kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek. *Arūpāvacara jhāna* ketiga menggunakan ketiadaan dari *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek. *Arūpāvacara Jhāna* keempat menggunakan kesadaran dari *arūpāvacara jhāna* ketiga sebagai objek. Inilah objek-objek yang mereka gunakan.

Ada empat objek yang harus dilampaui oleh empat *arūpāvacara jhāna*. *Arūpāvacara jhāna* pertama harus melampaui tanda serupa. Selama seseorang masih melekat pada tanda serupa itu, itu tidak bisa mencapai *arūpāvacara jhāna* pertama. *Arūpāvacara jhāna* pertama harus melampaui tanda serupa itu, yang merupakan gambaran mental dari objek *kasiṇa*. *Arūpāvacara jhāna* kedua harus melampaui ruang tanpa batas. *Arūpāvacara jhāna* ketiga harus melampaui kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama. *Arūpāvacara jhāna* keempat harus melampaui ketiadaan dari kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama. Pertama-tama para meditator menggunakan hal-hal ini sebagai objek dan kemudian mereka melebihi atau melampaui mereka. Mereka harus menggunakan hal-hal ini sebagai objek meditasi mereka. Ketika meditasi mereka berhasil dan mereka mencapai *jhāna*, objek-objek ini tidak akan berada di sana lagi. Objek-objek ini telah dilampaui. Jadi ada dua tipe objek berkaitan dengan empat *arūpāvacara jhāna*. Ada objek-objek yang akan mereka gunakan dan objek-objek yang akan mereka lampau.

Hari ini kita akan sampai pada akhir dari kesadaran duniawi, *lokiya citta*. Ada berapa jenis kesadaran duniawi yang ada? Ada 54 kesadaran lingkup-indriawi, 15 kesadaran

*rūpāvacara* dan 12 kesadaran *arūpāvacara*. Ada berapa *lokiya citta* yang ada? Ada 81 *lokiya citta*.

Lima belas *rūpāvacara citta* dan 12 *arūpāvacara citta* secara keseluruhan disebut *mahaggata*. Selanjutnya jika kita ingin mengacu kepada 27 hal ini secara keseluruhan, kita akan menyebutnya 27 *mahaggata citta*. *Mahaggata* berarti menjadi besar, mulia, agung. Jadi ada 27 *mahaggata citta*.

Kemudian 54 kesadaran lingkup-indriawi dan 27 *mahaggata citta* menjadi 81 kesadaran duniawi atau *lokiya citta*.

### Beberapa Latihan

Marilah lakukan beberapa latihan. Ada berapa banyak *lokiya citta*? Ada 81 *lokiya citta*. Bagaimana pembagian mereka secara luas? Mereka dibagi menjadi kesadaran lingkup-indriawi dan kesadaran *mahaggata*. Ada berapa banyak kesadaran lingkup-indriawi? Lima puluh empat *citta* termasuk dalam kesadaran lingkup-indriawi. Ada berapa banyak kesadaran dalam *mahaggata*? Ada 27 *mahaggata citta*. Bagaimanakah pembagian 54 *kāmāvacara* atau kesadaran lingkup-indriawi? Ada 12 *akusala citta*, 18 *ahetuka* atau kesadaran tanpa akar, 24 jenis kesadaran lingkup-indriawi yang indah. Bagaimana 15 *rūpāvacara citta* dibagi? Katakanlah *jhāna* pertama, *jhāna* kedua, *jhāna* ketiga dan seterusnya. Ada tiga *rūpāvacara jhāna citta* yang pertama. Ada tiga *jhāna citta* yang kedua. Ada tiga *rūpāvacara jhāna citta* yang ketiga, tiga *rūpāvacara jhāna citta* yang keempat dan tiga *rūpāvacara jhāna citta* yang kelima. Kesadaran *arūpāvacara jhāna* di sana adalah tiga kesadaran *arūpāvacara*

*jhāna* pertama atau *ākāsānañcāyatana*. Ada tiga *arūpāvacara jhāna* ketiga; ada tiga *arūpāvacara jhāna* keempat. Berkaitan dengan 15 *rūpāvacara citta*, ada berapa banyak yang disertai oleh *somanassa*? Ada 12—tiga *jhāna* pertama, tiga *jhāna* kedua, tiga *jhāna* ketiga dan tiga *jhāna* keempat. Ada berapa banyak yang disertai oleh *upekkhā*? Tiga, tiga *jhāna citta* kelima disertai oleh *upekkhā*. Di antara 12 *arūpāvacara citta*, ada berapa banyak yang disertai oleh *somanassa*? Tidak ada yang disertai oleh *somanassa*. Ada berapa banyak yang disertai oleh *upekkhā*? Semua 12 itu disertai oleh *upekkhā*. Di antara 27 *mahaggata citta* ada berapa banyak yang disertai oleh *somanassa*? Dua belas disertai oleh *somanassa*. Ada berapa banyak yang disertai oleh *upekkhā*? Lima belas disertai oleh *upekkhā*—tiga *jhāna rūpāvacara citta* kelima dan 12 *arūpāvacara citta*.

Inilah yang disebut dengan kesadaran duniawi. Itu berarti mereka termasuk dalam tiga bumi—*kāmāvacara*, *rūpāvacara* dan *arūpāvacara*. Selanjutnya kita akan melampaui *loka* menjadi *lokuttara citta*. Itu akan dibahas selanjutnya. Hari ini kita menyelesaikan 81 jenis kesadaran duniawi. Buatlah diri kalian terbiasa dengan nama-nama itu. Cobalah untuk mengingat nama-nama ini. Nama-nama itu penting. Jika kalian tidak mengingat nama itu, akan menjadi sangat sulit untuk mengenalinya.

Dalam buku pada halaman 64 dari CMA ada sebuah tabel (lihat CMA, I, tabel 1.6, hal.64). Pada tabel itu kalian akan melihat: *citta*, objek langsung dan objek yang dilampaui. Yang pertama adalah landasan ruang tanpa batas, *Ākāsānañcāyatana* (Buku itu, CMA, menggunakan landasan). Objek langsung berarti objek yang digunakan. Itu adalah konsep tentang ruang. Kemudian

objek yang dilampaui adalah konsep tentang *kasiṇa*, tanda *kasiṇa*, tanda serupa.

Yang kedua adalah landasan kesadaran tanpa batas, *jhāna citta* kedua. Objek langsung adalah kesadaran tentang ruang tanpa batas, kesadaran *arūpāvacara* pertama. Objek yang dilampaui adalah konsep tentang ruang atau ruang tanpa batas. Mereka adalah hal yang sama.

Kemudian yang ketiga ada landasan ketiadaan apa pun. Itu berarti kesadaran *arūpāvacara jhāna* ketiga. Objek langsung yang digunakan adalah konsep tentang ketiadaan apa pun. Objek yang dilampaui adalah kesadaran tentang ruang tanpa batas. Itu berarti kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama.

Yang keempat adalah landasan tentang bukan persepsi dan bukan nonpersepsi. Dalam *arūpāvacara jhāna* keempat, objek langsung yang digunakan adalah kesadaran tentang ketiadaan apa pun. Itu berarti kesadaran *arūpāvacara* ketiga. Objek yang dilampaui adalah konsep tentang ketiadaan. Itu berarti ketiadaan dari kesadaran *arūpāvacara* pertama. Ketidadaan bukanlah suatu realitas hakiki. Ketidadaan atau kekosongan itu adalah suatu konsep. Ketika kita mengatakan tentang ketidadaan, kita harus memahami bahwa itu adalah sebuah konsep. Dalam bahasa Pāḷi kita mengatakan, "*natthi bhāva paññatti.*" Di sini itu diberikan sebagai konsep tentang ketiadaan. Itu berarti konsep tentang ketidadaan dari kesadaran *jhāna* pertama.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

Murid: [Tidak terdengar].

Sayādaw: Bagaimana tentang para *arahanta* atau para murid Buddha yang mencapai *arūpāvacara jhāna* jika mereka tidak memiliki pandangan salah demikian tentang *rūpa* dan sebagainya? Khususnya mereka yang telah mencapai pencerahan tidak memiliki pandangan salah tentang *rūpa* atau jika kita menyingkirkan *rūpa* kita akan benar-benar bahagia. Jadi *arūpāvacara jhāna* ini diperlukan atau penting untuk pencapaian dari apa yang disebut *abhiññā*, pengetahuan yang lebih tinggi seperti mengingat kehidupan masa lampau, melihat para makhluk atau memiliki mata dewa, dan melakukan beberapa keajaiban dan sebagainya. Hal itu disebut *abhiññā*. *Abhiññā* itu bisa dicapai hanya jika seseorang mencapai keseluruhan delapan atau sembilan *jhāna*. Para murid Buddha termasuk para *arahanta* mencoba untuk mencapai *jhāna* ini karena mereka ingin menjadikan *jhāna* itu sebagai landasan untuk pencapaian *abhiññā*. Saya pikir itu juga untuk pencapaian kelenyapan bagi para *anāgāmi* dan *arahanta*. Kalian akan memahami hal ini nanti. Pencapaian pelenyapan berarti tanpa aktivitas batin secara keseluruhan untuk sementara waktu. Pada masa itu kalian akan seperti sebuah patung. Aktivitas batin kalian dihentikan selama yang kalian inginkan selama tujuh hari. Untuk memperoleh pencapaian kelenyapan itu kalian

juga membutuhkan sembilan *jhāna*. Dikatakan bahwa itu seperti *Nibbāna* sendiri ketika kalian berada dalam pencapaian kelenyapan. Sebenarnya kalian keluar dari keberadaan untuk sementara. Fungsi tubuh kalian tidak bergantung pada aktivitas batin atau mental kalian. Mereka mengalami kebahagiaan yang luar biasa atau ketenangan ketika kesadaran itu dihentikan untuk sementara. Para *anāgāmi* dan *arahanta* ingin menikmati kebahagiaan itu ketika memasuki pencapaian kelenyapan. Agar mereka bisa masuk dalam pencapaian kelenyapan, mereka membutuhkan delapan atau sembilan *jhāna* yang termasuk empat *arūpāvacara jhāna*. Bagi murid-murid Buddha, mereka mencoba untuk mencapai *jhāna* ini sehingga bisa dijadikan landasan untuk pencapaian yang lebih tinggi. Bukan dengan gagasan salah bahwa jika mereka tidak memiliki tubuh fisik, mereka akan menjadi benar-benar bahagia. Itu adalah pertanyaan yang sangat bagus.

Murid: [Tidak terdengar].

Sayādaw: Para *arahanta* bisa masuk ke dalam apa yang disebut pencapaian *phala*, pencapaian Buah. Itu sama dengan pencapaian kelenyapan. Ketika berada dalam pencapaian *phala*, di sana masih ada kesadaran. Selama masih ada kesadaran, di sana ada kemunculan dan

peruraian, kedatangan dan kepergian. Ketika ada kedatangan dan kepergian, kemunculan dan peruraian, itulah tanda dari *dukkha*. *Dukkha* berarti ditekan oleh kemunculan dan peruraian. Itu masih merupakan sejenis penderitaan meskipun kita semua akan sangat menyukai mendapatkan jenis penderitaan itu. Masih ada penderitaan untuk para *arahanta*. Untuk mendapatkan lebih banyak ketenangan, mereka masuk ke dalam *phala* atau pencapaian kelenyapan. Di sana selama beberapa waktu tertentu mereka tidak merasakan apa pun. Itulah yang mereka sebut dengan kebahagiaan atau ketenangan—*sukha*.

Murid: [Tidakterdengar].

Sayādaw: Ini adalah meditasi *samatha*. Praktik dari *rūpāvacara jhāna* dan *arūpāvacara jhāna* akan dijelaskan dalam bab kesembilan juga. Kita akan membahas *jhāna* ini lagi di sana. Saya akan menunda beberapa penjelasan sampai kita tiba di sana, namun saya tidak bisa menyimpan informasi ini dari Anda. Jadi saya akan memberitahu kalian beberapa hal ini kepada kalian sekarang. Saya mungkin mengulanginya lagi ketika kita sampai pada bab ke sembilan. Jika kalian bisa dan jika kalian memiliki buku ini, *Path of Purification*, untuk *arūpāvacara*, mohon baca bab sepuluh.

## ***Lokuttara Citta*** **(Kesadaran Adiduniawi)**

### **Arti dari Kata '*Lokuttara*'**

Kita telah sampai pada *lokuttara citta*, kesadaran adiduniawi. Kita telah menyelesaikan 81 jenis kesadaran duniawi. Hari ini kita telah sampai pada *lokuttara*, jenis kesadaran adiduniawi. Kata dalam bahasa Pāli '*lokuttara*' tersusun dari dua bagian—'*loka*' dan '*uttara*'. '*Loka*' berarti dunia. Dunia di sini berarti lima agregat dan '*uttara*' berarti melampaui, jadi '*lokuttara*' berarti melampaui dunia dari lima agregat. Itu berarti melampaui lima agregat. Sebenarnya itu berarti keluar dari *saṃsāra* ini, keluar dari lingkaran kelahiran kembali ini.

### **Delapan *Lokuttara Citta***

Ada delapan *lokuttara citta*. Mereka dibagi menjadi empat *kusala* dan empat *vipāka*, jadi empat *citta* yang baik dan empat *citta* resultan. *Vipāka citta* disebut *phala citta*. Jenis-jenis kesadaran ini muncul ketika seorang *yogī* mencapai pencerahan. Jenis-jenis kesadaran ini sebenarnya merupakan kesadaran pencerahan.

### **Empat *Lokuttara Kusala Citta***

Seseorang mempraktikkan meditasi *vipassanā* dan membuat perkembangan dari satu tahapan *vipassanā* ke tahapan lainnya. Ketika *vipassanā*-nya menjadi matang, maka terjadilah

pencerahan. Ketika pencerahan terjadi, sejenis kesadaran muncul dalam batinnya, sejenis kesadaran yang tidak pernah ia alami sebelumnya dalam kehidupan ini maupun kehidupan lampau. Kesadaran itu muncul dan mengambil *Nibbāna* sebagai objek. Kesadaran itu memiliki fungsi menghancurkan kotoran-kotoran batin. Apa yang kita sebut pencerahan hanyalah itu—kemunculan dari kesadaran itu dan kesadaran itu menghancurkan kotoran-kotoran batin. Kesadaran itu disebut *magga*, Kesadaran Jalan. Yang dengan segera mengikuti Kesadaran Jalan adalah dua atau tiga momen resultan, kesadaran *phala*. Itu adalah menurut apa yang benar-benar terjadi. Namun di sini dalam daftar *magga citta* dikelompokkan secara terpisah dan *phala citta* dikelompokkan secara terpisah. Namun dalam kejadian sebenarnya *phala citta* selalu mengikuti *magga citta*. Jadi *magga citta* muncul hanya sekali dan kemudian lenyap. Dengan segera setelah *magga citta*, ada dua atau tiga momen dari *phala citta*. Dalam kesadaran adiduniawi *phala*, *vipāka citta*, kesadaran resultan, muncul seketika setelah kesadaran yang baik. Itu tidak seperti *kāmāvacara*, *rūpāvacara* dan *arūpāvacara*. Di sana kalian mungkin harus menunggu selama bertahun-tahun agar kesadaran yang dihasilkan bisa muncul karena mereka muncul dalam kehidupan selanjutnya. Namun di sini kesadaran *phala vipāka* atau kesadaran resultan muncul seketika mengikuti *magga citta*. Itulah sebabnya kesadaran *magga* disebut *akālika*. Salah satu ciri *Dhamma* adalah *akālika*. '*Akālika*' berarti tidak memiliki waktu. Tidak memiliki waktu berarti langsung memberikan hasil.

Ketika seseorang mencapai tingkat pertama, tingkat itu disebut *sotāpatti*. Kesadaran *magga* yang muncul dalam diri

orang seperti itu disebut *sotāpatti-magga citta*. Yang dengan seketika mengikutinya adalah dua atau tiga momen *sotāpatti-phala citta*. Kemudian mereka lenyap. Selanjutnya orang tersebut bisa menyebabkan *phala citta* untuk muncul, namun bukan *magga citta*. *Magga citta* hanya muncul sekali dalam batin seseorang. *Magga citta* tidak pernah muncul berulang. Namun *phala citta* mungkin berulang lagi kemudian, kadang-kadang mungkin sehari-hari tanpa gangguan. Ketika seseorang mencapai tingkat pertama dari pencerahan, ia disebut seorang *sotāpanna*.

Kita harus memahami kedua individu itu, kedua orang itu—orang saat momen *magga citta* dan orang pada saat kemunculan *phala* hingga *magga citta* yang lebih tinggi selanjutnya muncul. Orang pertama disebut seorang *sotāpatti-magga*. Orang kedua disebut seorang *sotāpatti-phala*. Orang yang disebut *sotāpatti-phala* dan *sotāpanna* itu adalah sama. Orang yang mencapai *magga* adalah orang yang sebenarnya sedang mencapai pencerahan, orang yang mencapai *phala* adalah orang yang telah mencapai pencerahan. Meskipun momen *magga* dan *phala* itu sangatlah singkat, hampir tidak terasa, namun kita membedakan kedua hal ini sebagai orang-orang yang berbeda. Selanjutnya kita akan membahas delapan orang suci atau delapan orang yang tercerahkan. Hanya ada empat tingkatan pencerahan namun ada delapan jenis orang yang tercerahkan. Yang pertama adalah pada momen *magga*. Yang kedua adalah dari momen *phala* hingga tingkat yang lebih tinggi selanjutnya.

Setelah menjadi seorang *Sotāpanna*, meditator itu mempraktikkan meditasi lagi untuk mencapai tingkat kedua. Jadi

ia mempraktikkan meditasi *vipassanā* dan *magga citta* kedua akan muncul. Yang dengan segera mengikuti *magga citta* adalah dua atau tiga momen *phala citta*; urutan kejadian yang sama terjadi bagi seseorang yang menjadi *sakadāgāmī* seperti halnya *sotāpanna*. Tingkat kedua disebut *sakadāgāmī*. Saya akan menjelaskan kata-kata itu nanti. *Sakadāgāmī citta* disebut *sakadāgāmī-magga citta* dan *sakadāgāmī-phala citta*. Pada momen *sakadāgāmī-magga* individu itu disebut orang yang memiliki *magga*. Dari kemunculan *phala citta* pertama hingga tingkat ketiga dicapai, individu itu disebut sebagai seorang *sakadāgāmī-phala*.

Kemudian orang itu mempraktikkan meditasi dalam suatu masa waktu duduk atau seterusnya. Tingkat ketiga disebut *anāgāmī*, Yang Tidak Kembali Lagi. Kesadaran itu disebut *anāgāmī-magga citta*. Yang dengan segera mengikuti *anāgāmī-magga citta* adalah dua atau tiga momen *anāgāmī-phala citta*. Pada momen *magga citta* ia disebut seorang *anāgāmī-magga*. Dari momen kemunculan *phala* pertama sampai ia mencapai tingkat selanjutnya ia disebut seorang *anāgāmī-phala*.

Kemudian ia berlatih lagi dan mencapai tingkat keempat yang disebut tingkat kesucian ke-*arahanta*-an. Sekali lagi *arahatta-magga citta* muncul dan yang mengikutinya adalah dua atau tiga momen dari *arahatta-phala citta*. Dari momen kemunculan *arahatta-phala citta* ia disebut seorang *arahanta*. Pada momen *magga citta*, ia disebut seorang *arahatta-magga*.

Ada empat tingkat pencerahan. Ada dua set dari *magga* dan *phala*. Pada momen *magga* kita menganggap bahwa ada satu

orang dan dari momen *phala* dan seterusnya kita menganggap individu itu sebagai orang lain. Hanya ada satu orang namun kita menyebutnya dua orang. Misalnya, ada seseorang yang memecahkan rekor dan orang lain yang telah memecahkan rekor. Ketika seorang pelari sedang memutuskan pita dalam sebuah perlombaan, ia sedang berada dalam proses memecahkan rekor. Setelah itu, bahkan mungkin tidak sampai satu detik, ia disebut sebagai orang yang telah memecahkan rekor. Di sana ada dua orang. Satu orang adalah orang yang memecahkan rekor dan orang lain adalah orang yang telah memecahkan rekor. Dengan cara yang sama, ada seseorang yang berada pada momen *magga* dan orang lain yang berada pada momen *phala*. Jadi ada delapan orang suci, masing-masing ada dua pada setiap tingkat pencerahan. Semuanya ada delapan *lokuttara citta*.

### ***Magga, Magga Citta dan Maggaṅga***

Sekarang marilah kita bahas makna dari kata-kata itu. Kita harus memahami makna dari *magga*, *magga citta* dan kata lain *maggaṅga*. Saya tidak akan berbicara banyak tentang kata '*maggaṅga*' di sini karena ia tidak termasuk dalam bagian ini dari buku pedoman ini. Mereka secara berurutan adalah Jalan, kesadaran Jalan dan faktor-faktor Jalan. *Magga* berarti kelompok dari delapan faktor semuanya. Kalian mengetahui delapan faktor—Pandangan Benar, Pikiran Benar dan seterusnya. Delapan faktor itu semuanya sebagai satu kelompok disebut *magga*. Masing-masing dari mereka disebut faktor-faktor *magga*. Dalam bahasa Pāli itu adalah *maggaṅga*. Seperti dalam *jhāna* kita memiliki *jhānaṅga*. '*Maggaṅga*' berarti suatu bagian, anggota

atau unsur. '*Magga citta*' berarti suatu *citta* yang disertai oleh delapan faktor ini. Jadi ada *magga*, *maggaṅga* dan *magga citta*—Jalan, faktor-faktor Jalan dan kesadaran Jalan.

### ***Sotāpatti-magga***

Selanjutnya adalah *sotāpatti-magga*. '*Sota*' di sini berarti suatu arus. Di sini itu digunakan secara metaforis. Jadi arus berarti *jalan ariya*. Itu berarti hanya delapan faktor atau apa yang disebut Jalan Mulia Berunsur Delapan. Delapan faktor ini di sini disebut *sota*, suatu arus. Begitu kalian masuk ke dalam arus itu kalian pasti akan mencapai *Nibbāna*. Kalian tidak akan kembali lagi. Kalian sudah pasti. Kalian pasti mencapai *Nibbāna*. '*Āpatti*' berarti mencapai untuk pertama kalinya. '*Ā*' berarti pertama. '*Patti*' berarti mencapai atau tiba. Jadi '*Āpatti*' berarti mencapai untuk pertama kalinya. Mencapai arus dari Jalan Mulia untuk pertama kalinya disebut *sotāpatti* karena itu adalah pertama kalinya *yogī* tersebut masuk ke dalam arus, ke dalam aliran itu sehingga ia akan terus bergerak menuju ke *Nibbāna*. Setelah beberapa kehidupan, ia akan mencapai *Nibbāna*. Itulah *sotāpatti*. *Sotāpatti-magga citta* berarti kesadaran yang diperoleh melalui pencapaian arus Jalan Mulia untuk pertama kalinya. Itulah *sotāpatti-magga citta*. *Citta* itu muncul pada tingkat pencerahan pertama.

### ***Sakadāgāmī***

Tingkat kedua disebut *sakadāgāmī*, seseorang Yang Kembali Sekali Lagi ke Bumi Manusia. '*Saka*' berarti sekali lagi.

'*Āgāmi*' berarti yang datang. Jadi kita mendapatkan 'Yang datang sekali lagi', Yang Kembali Sekali Lagi. Kembali pada apa? Dalam naskah-naskah dan bahkan dalam *Visuddhimagga* dikatakan dunia ini. 'Dunia ini diterjemahkan sebagai Bumi Manusia ini. Ada perbedaan pendapat antara para guru. Namun kebanyakan menganggapnya sebagai Bumi Manusia. *Sakadāgāmi* adalah seseorang yang kembali ke Bumi Manusia ini sekali lagi dan kemudian mencapai *Nibbāna*. Mohon diperhatikan bahwa datang kembali berarti datang kembali ke dunia ini, Bumi Manusia ini, bukan hanya kembali ke siklus kelahiran dan kematian Itulah perbedaannya. Itu berarti ia akan menjadi seorang *Sakadāgāmi*, misalnya, sebagai seorang manusia. Setelah kehidupan manusia ini, ia mungkin terlahir kembali sebagai makhluk surgawi, sesosok dewa. Kemudian ia akan meninggal sebagai sesosok dewa dan ia akan dilahirkan kembali sebagai seorang manusia. Ia akan mencapai *Nibbāna* pada kehidupan itu. Itulah sebabnya ia disebut seorang Yang Kembali Sekali Lagi. Ia kembali ke sini sekali lagi. Agar bisa kembali ia harus dilahirkan kembali di alam lain dan kemudian ia kembali ke sini dan mencapai *Nibbāna* di sini.

### ***Anāgāmi***

Tingkat ketiga disebut *anāgāmi*. 'An' berasal dari bahasa Pāli 'na' yang berarti tidak. '*Āgāmi*' berarti seseorang yang kembali. *Anāgāmi* berarti seseorang yang tidak kembali. 'Yang tidak kembali' berarti seseorang yang tidak kembali ke dunia ini. Di sini dunia tidak diterjemahkan sebagai Bumi Manusia namun

bumi lingkup indriawi. Itu berarti Bumi Manusia dan juga bumi para dewa. Makhluk ini tidak kembali ke bumi lingkup indriawi, namun ia mungkin kembali ke siklus kelahiran dan kematian. Jika kalian mengatakan bahwa ia tidak kembali pada siklus kelahiran dan kematian, maka ia akan menjadi seorang *arahanta*. Itu adalah salah untuk mengatakan bahwa seorang *anāgāmi* tidak kembali pada siklus kelahiran dan kematian. Ia masih memiliki lebih banyak kelahiran kembali sebagai seorang *brahmā*. Ia tidak akan memiliki kelahiran kembali sebagai manusia atau dewa, namun ia akan memiliki kelahiran kembali sebagai *brahmā*. Bumi yang tidak akan ia lahir kembali adalah bumi lingkup indriawi ini. Jika kalian menjadi seorang *anāgāmi* dalam kehidupan ini, kalian akan terlahir kembali di bumi para *brahmā*, bukan di Bumi Manusia, bukan di bumi para dewa. Kalian akan terlahir kembali sebagai *brahmā*. Kemudian kalian mungkin mencapai *Nibbāna* di bumi pertama atau jika tidak di sana, kalian mungkin mencapai *Nibbāna* di bumi kedua, ketiga atau keempat dan di bumi kelima kalian pasti akan mencapai *Nibbāna*. Seorang *anāgāmi* adalah seseorang yang tidak kembali melalui kelahiran kembali di bumi lingkup indriawi ini, di bumi para manusia atau di bumi para dewa atau makhluk surgawi yang lebih rendah. *Anāgāmi-magga citta* berarti kesadaran Jalan dari seseorang yang tidak kembali ke bumi lingkup indriawi ini.

### ***Arahatta***

*Arahatta* berasal dari kata '*arahanta*'. *Arahatta* adalah sebuah kata benda abstrak, *arahanta* adalah sebuah kata benda

umum. *Arahatta* berarti keadaan menjadi seorang *arahanta*. *Arahanta* dijelaskan dengan banyak makna. Para komentator sangatlah mahir dalam bermain kata-kata. Mereka melihat pada kata dasar, awalnya dan mendapatkan banyak makna untuk satu kata. Itu cukup sulit untuk mengetahui yang manakah yang merupakan makna asli yang sebenarnya dari kata itu. *Arahanta*—ada banyak makna untuk ini. Salah satu maknanya adalah bahwa seorang *arahanta* adalah yang layak menerima persembahan. Itu berarti jika kita memberikan persembahan kepada orang demikian, kita akan mendapatkan hasil yang berlimpah karena ia begitu murni. Beliau itu seperti sebuah ladang dengan tanah yang subur. Makna lain dari *arahanta* adalah seseorang yang telah menghancurkan kotoran batin. Sebenarnya itu berarti seseorang yang telah membunuh musuhnya. Dalam hal itu kata itu berasal dari 'ari' dan 'han'. 'Ari' berarti musuh dan 'han' berarti membunuh. Jadi seseorang yang membunuh musuh disebut seorang *arahanta*. Di sini membunuh berarti menghancurkan. Musuh berarti kotoran batin. Ia memberikan arti pada seseorang yang telah menghancurkan, yang telah menyingkirkan, yang telah menghilangkan semua kotoran batin. *Magga citta*-nya disebut *arahatta-magga citta*.

Kata '*phala*' berarti buah, hasil yang diperoleh, resultan. Ada berbagai jenis *sotāpanna*, *sakadāgāmī* dan *anāgāmī* yang berbeda. Jika kalian merasa tertarik kalian boleh mengambil buku *Visuddhimagga* dan membacanya. Saya tidak akan membebankan kalian dengan perincian dari berbagai jenis *sotāpanna*, *sakadāgāmī* yang berbeda dan sebagainya. Pada awalnya saya berpikir bahwa itu adalah yang terbaik untuk

memahami apa yang sederhana dulu. Kemudian selanjutnya kalian bisa meneruskan ke hal-hal yang lebih rumit.

Berkaitan dengan empat tingkat ini kita harus memahami faktor apa, kotoran batin apa yang dihilangkan. Kita juga harus memahami apa hasil dari pencerahan dan apa perubahan yang ada setelah pencerahan.

Marilah kita memeriksa penyingkiran belenggu oleh berbagai *magga* yang berbeda (lihat CMA, IX, Tabel 9.3 Eradikasi kotoran batin melalui Jalan, hal.360). Ketika menjelaskan tentang orang suci, Buddha menggunakan sepuluh belenggu (lihat CMA, VII, §§10-11, hal.268-269). Sebenarnya belenggu-belenggu dan kotoran batin saling melengkapi satu sama lainnya (lihat juga CMA, VII, Tabel 7.1, hal.270). Apa yang termasuk dalam belenggu-belenggu juga ada dalam kotoran batin. Di sana ada sepuluh belenggu. Lima yang pertama disebut belenggu-belenggu bawah. Itu dikarenakan mereka menyeret kalian turun ke alam kehidupan yang lebih rendah. Lima lainnya disebut belenggu-belenggu atas.

Pada tingkat pertama (itu berarti *magga* pertama) apakah yang disingkirkan atau apakah yang dihilangkan? Belenggu pertama adalah *kāmarāga*, nafsu-indriawi. Intensitas dari nafsu-indriawi yang disingkirkan itu adalah “kuat”. Kuat berarti cukup kuat atau cukup buruk untuk menuntun pada alam-alam yang menyedihkan. Itu berarti pada *magga* pertama, *kāmarāga* atau nafsu-indriawi disingkirkan, namun tidak semuanya, hanya beberapa tingkat dari *kāmarāga* yang disingkirkan. Kita menggunakan kata 'kuat' di sini. Kuat berarti

cukup kuat untuk menyeret kalian ke empat alam menyedihkan.

Yang selanjutnya adalah *paṭigha*. Itu berarti antipati, amarah atau dosa. *Paṭigha* yang cukup kuat untuk menuntun kepada empat alam menyedihkan itu disingkirkan.

Yang ketiga adalah *sakkāyadiṭṭhi*, pandangan salah tentang identitas diri. Itu merupakan kepercayaan yang salah bahwa ada Diri atau keyakinan terhadap Diri. Seorang *sotāpanna* menyingkirkan semua keyakinan itu. Semua berarti penyingkiran sepenuhnya, bukan hanya satu tingkat atau apa pun, namun semua dari *sakkāyadiṭṭhi*, semua dari pandangan salah tentang identitas diri disingkirkan oleh *maggā* pertama. Jadi itu tidak akan muncul lagi.

Yang selanjutnya adalah *sīlabbataparāmāsa*, cengkeraman yang salah terhadap aturan-aturan dan ketaatan-ketaatan. Terjemahan umumnya adalah cengkeraman yang salah terhadap aturan-aturan dan ketaatan-ketaatan. Di sini cengkeraman yang salah terhadap aturan-aturan dan ketaatan-ketaatan berarti meyakini upacara dan ritual-ritual merupakan jalan menuju pembebasan dari penderitaan. Jika kalian meyakini dengan cara itu, kalian memiliki *sīlabbataparāmāsa*. Cengkeraman yang salah terhadap aturan-aturan dan ketaatan-ketaatan berarti menganggap praktik-praktik ini sebagai jalan yang benar untuk pembebasan. Sebenarnya itu merupakan pandangan salah, *diṭṭhi*. Ini juga disingkirkan sepenuhnya oleh *maggā* pertama.

Yang lain adalah *vicikicchā*, keraguan terhadap Buddha, *Dhamma*, *Sanḅha* dan sebagainya. *Maggā* pertama menyingkirkan semua keraguan.

Jadi *magga* pertama menyingkirkan pandangan salah tentang identitas diri, cengkeraman yang salah terhadap aturan-aturan dan ketaatan-ketaatan, dan keraguan secara keseluruhan. Mereka tidak akan pernah muncul dalam batin seorang *sotāpanna*. Seorang *sotāpanna* tidak akan pernah memiliki pandangan salah tentang identitas diri, tidak pernah memiliki cengkeraman yang salah terhadap aturan-aturan dan ketaatan-ketaatan, dan ia tidak akan pernah memiliki keraguan. Nafsu-indriawi dan niat jahat masih ia miliki. Nafsu indriawi dan niat jahatnya tidak cukup kuat untuk menuntunnya ke empat alam menyedihkan. Itulah sebabnya seorang *sotāpanna* tidak dilahirkan kembali di empat alam menyedihkan. Seorang *sotāpanna* tidak akan pernah dilahirkan kembali di empat alam menyedihkan. Itu dikarenakan ia tidak memiliki kotoran batin yang cukup kuat untuk menuntunnya pada empat alam menyedihkan ini. Dikatakan di dalam *Suttanta* bahwa semua orang suci dimulai dari seorang *sotāpanna* selalu menjaga kemurnian lima sila. Kemurnian moralnya disempurnakan pada saat pencerahan. Seorang *sotāpanna* tidak akan pernah membunuh suatu makhluk hidup, tidak akan pernah mencuri, tidak berbohong, tidak pernah minum minuman yang memabukkan. Dikatakan bahwa seorang *sotāpanna*, jika ia tidak mencapai tingkat yang lebih tinggi apa pun sampai ke kehidupan yang ketujuh, akan menjadi seorang *arahanta* pada kehidupan itu. sebagai seorang *sotāpanna*, ia mungkin terlahir kembali maksimum tujuh kali lagi. Dalam kehidupan ketujuh ia pasti akan menjadi seorang *arahanta*. Ia akan mencapai semua tingkat yang lebih tinggi. Seorang *sotāpanna* dikatakan hanya memiliki tujuh

kelahiran kembali lagi. Di dalam *Ratana Sutta*, Buddha mengatakan, “Mereka tidak akan mengalami kelahiran kembali kedelapan.” Paling banyak mereka akan mengalami tujuh kali kelahiran kembali, yaitu jika mereka tidak mencapai tingkat yang lebih tinggi dalam sisa kehidupan lainnya. Misalnya, seseorang mungkin menjadi seorang *sotāpanna* di sini. Kemudian, katakanlah, ia terlahir kembali sebagai dewa. Ketika ia masih menjadi dewa, ia mungkin mempraktikkan meditasi lagi dan ia mungkin mencapai tingkat kedua, tingkat ketiga dan seterusnya. Jika demikian ia tidak lagi menjadi seorang *sotāpanna*. Ia menjadi seorang *sakadāgāmi*, *anāgāmi* atau *arahanta*. Ketika kita mengatakan bahwa ia memiliki maksimum tujuh kali kelahiran lagi untuk dijalankan, itu berarti jika ia tidak mencapai tingkat yang lebih tinggi apa pun sampai kehidupan terakhir.

*Magga* kedua menyingkirkan nafsu indriawi dan niat jahat yang kasar. Kasar di sini berarti tidak sekuat seperti “kuat”. Kotoran batin yang tersisa itu tidak kuat namun masih agak kotor. Di sini kita harus memahami bahwa masih ada tiga tingkat nafsu indriawi dan niat jahat. Ada sesuatu yang cukup kuat untuk menuntun pada empat alam menyedihkan, ada yang tidak begitu kuat namun tetap buruk, dan kemudian ada yang sangat halus. *Magga* kedua ini tidak menyingkirkan sepenuhnya kotoran batin lainnya. Namun ia membuat nafsu indriawi dan niat jahat menjadi kurang kuat. Ia membuat belenggu-belenggu ini menjadi lebih lemah. Mereka telah menjadi lemah setelah tingkat pencerahan pertama. Setelah tingkat pencerahan kedua, mereka menjadi lebih lemah. Mungkin ada sedikit nafsu indriawi dan niat jahat yang tersisa. *Magga* kedua tidak menyingkirkan kotoran

batin apa pun lagi, namun ia melemahkan atau ia mengurangi nafsu indriawi dan niat jahat. Seorang *sakadāgāmī* masih memiliki nafsu indriawi dan niat jahat. Seorang *sakadāgāmī* masih bisa marah, namun amarah ini akan sangat lembut.

Ketika seseorang mencapai tingkat ketiga, *magga* itu menyingkirkan nafsu indriawi dan niat jahat, yang lembut, yang masih tersisa. Setelah itu tidak ada lagi nafsu indriawi dan niat jahat. Kita bisa mengatakan bahwa *magga* ketiga atau *anāgāmī-magga* menyingkirkan nafsu indriawi dan niat jahat secara keseluruhan. Jadi nafsu indriawi dan niat jahat tidak akan pernah muncul lagi dalam diri seorang *anāgāmī*. Nafsu indriawi berarti nafsu terhadap objek-objek indriawi. Jika seorang perumah-tangga menjadi seorang *anāgāmī*, apakah ia masih bisa melanjutkan kehidupannya sebagai seseorang yang telah menikah? Ia tidak bisa hidup sebagai seseorang yang telah menikah lagi meskipun ia mungkin bisa menjalani kehidupan berumah tangga. Ia tidak mampu menjalani suatu kehidupan pernikahan. Ada seorang pembuat tembikar yang bernama Katthikara pada masa Buddha Kassapa. Ia adalah seorang perumah-tangga. Ia juga seorang *anāgāmī*. Ia menjalani suatu kehidupan tanpa pernikahan. Jadi setelah menjadi seorang *anāgāmī*, seseorang tidak bisa menjalani kehidupan pernikahan. Ia bisa tetap menjadi seorang perumah-tangga. Dikatakan bahwa pada dasarnya seorang *anāgāmī* senantiasa menjaga delapan sila. Ia tidak perlu mengambil delapan sila, namun ia akan tetap menjaga delapan sila itu. Yang paling jelas dari sila-sila ini adalah tidak makan setelah tengah hari. Seorang *anāgāmī* tidak akan makan setelah tengah hari.

Kemudian *magga* keempat adalah *arahatta-magga*. Ketika seseorang menjadi seorang *arahanta*, apa yang ia singkirkan? Semua sisanya. Nafsu terhadap kelahiran- kembali materi halus—itu berarti pelekatan terhadap bumi *brahmā*, bumi lingkup materi-halus. *Arūparāga* berarti nafsu terhadap kelahiran-kembali nonmateri. Itu berarti pelekatan terhadap bumi *arūpāvacara*. Pada tingkat keempat *māna* disingkirkan. *Māna* adalah kesombongan. Dengan kemunculan *arahatta-magga citta uddhacca* disingkirkan. *Uddhacca* adalah kebingungan. Faktor yang tidak baik *avijjā* disingkirkan. *Avijjā* adalah ketidaktahuan. Lima belenggu disingkirkan oleh *magga* keempat. Ketika seseorang menjadi seorang *arahanta*, kelima ini telah hilang semuanya. Yang lain disingkirkan oleh tiga *magga* sebelumnya, dan kelima ini singkirkan oleh *magga* keempat. Ketika seseorang mencapai *magga* keempat, ia tidak memiliki belenggu sama sekali atau tidak ada kotoran batin sama sekali. Seorang *arahanta* sepenuhnya terbebas dari kotoran batin. Betapa hebat pun suatu provokasi itu, ia tidak akan menjadi marah. Betapa indah pun suatu objek, ia tidak akan melekat terhadapnya. Seseorang yang telah mencapai tingkat pencerahan keempat sepenuhnya terbebas dari kotoran batin.

Berkaitan dengan kotoran batin, semuanya ada sepuluh. Kalian akan menemukannya pada bab ketujuh. Untuk kotoran batin (dalam bahasa Pāli kita menyebutnya *kilesa*). *Magga* pertama sepenuhnya menyingkirkan pandangan salah (*ditṭhi*) dan keraguan (*vicikicchā*). *Magga* kedua tidak menyingkirkan apa pun. Seorang *sakādāgāmi* hanya memperlemah *kilesa* sisanya. *Magga* ketiga menyingkirkan kebencian (*dosa*). *Magga*

keempat menyingkirkan sisa tujuh kotoran batin lainnya. Seorang *anāgāmi* telah menyingkirkan niat jahat atau *dosa* semuanya. Seorang *anāgāmi* tidak bisa menjadi marah. Ia tidak merasa takut terhadap apa pun karena rasa takut dipahami sebagai suatu perwujudan dari *dosa*. Itu adalah *dosa* yang pasif. Ketika seseorang mencapai tingkat pencerahan ketiga, ia tidak akan merasa takut terhadap apa pun. Ia tidak akan merasa takut pada kematian. Ia itu seperti seorang *arahanta* dengan cara itu.

Ada dua belas *akusala citta*. Ada berapa banyak *akusala citta* yang disingkirkan oleh *magga* pertama? Pertama-tama kalian harus memahami kotoran batin apakah yang disingkirkan. Pandangan salah dan keraguan disingkirkan. *Citta* manakah yang disertai oleh pandangan salah? Ada berapa banyak *citta* yang disertai oleh pandangan salah? Empat disertai oleh pandangan salah dan satu disertai oleh keraguan. Jadi seorang *sotāpanna* menyingkirkan lima jenis kesadaran. Empat disertai oleh *ditṭhi* dan satu disertai oleh keraguan tidak akan muncul dalam dirinya lagi. Lima *akusala citta* tidak akan muncul dalam diri seorang *sotāpanna*. Yang Kembali Sekali Lagi tidak menyingkirkan apa pun. Apa yang ia lakukan pada tingkat itu adalah memperlemah sisa kotoran batin lainnya, namun ia tidak menyingkirkan mereka sama sekali.

Ketika seseorang mencapai tingkat ketiga, ia menyingkirkan nafsu indriawi dan niat jahat secara keseluruhan. *Citta* apakah yang ia singkirkan? Dua disertai oleh *dosa*. Ia masih memiliki sedikit *lobha*. Ia belum menyingkirkan *lobha* secara keseluruhan. Namun ia tidak memiliki *dosa*, jadi ia menyingkirkan dua *dosamūla citta*.

Kemudian *arahanta* menyingkirkan semua *akusala citta* yang tersisa. Ada berapa banyak? *Sotāpanna* menyingkirkan lima. *Anāgāmi* menyingkirkan dua. Jadi seorang *arahanta* menyingkirkan lima sisanya. Apakah lima sisanya? Yang tidak disertai oleh *ditṭhi* dari *lobhamūla citta*. Ada berapa banyak? Ada empat *akusala citta* yang tidak disertai oleh pandangan salah dan kemudian ada satu dari *mohamūla citta* yang disertai oleh *uddhacca* (kebingungan). Jadi empat jenis kesadaran yang disertai oleh *lobha* namun tidak disertai oleh pandangan salah dan *mohamūla citta* yang disertai oleh kebingungan disingkirkan oleh *arahanta*. Di antara dua belas *akusala citta*, lima disingkirkan pada tingkat pencerahan pertama. Dua disingkirkan pada tingkat ketiga. Lima sisanya disingkirkan pada tingkat keempat.

### **Tidak ada Kiriya dalam Lokuttara Citta**

Kita hanya menemukan delapan *lokuttara citta*, *kusala* dan *vipāka*, namun tidak ada *kiriya*. Dalam *rūpāvacara* ada lima *kusala*, lima *vipāka* dan lima *kiriya*. Dalam *Arūpāvacara* juga ada empat *kusala*, empat *vipāka* dan empat *kiriya*. Mengapa tidak ada *kiriya* dalam *lokuttara* atau kesadaran adiduniawi?

Jawaban pertama adalah karena *magga citta* hanya muncul sekali. Jika *magga citta* muncul lebih dari sekali, itu akan menjadi fungsi dari kesadaran *kiriya*. Jika *arahatta-magga*, pencapaian keempat bisa muncul lagi dalam diri seorang *arahanta*, itu akan menjadi suatu *kiriya citta*. Namun *magga citta* hanya muncul sekali dalam batin seseorang. Ia tidak pernah

muncul berulang. Mengapa? Karena *magga citta* hanya muncul sekali, tidak ada *kiriya citta* dalam *lokuttara*. *Magga citta* hanya muncul sekali karena ia bisa menyelesaikan fungsinya hanya dengan muncul sekali. Fungsinya adalah untuk menyingkirkan kotoran batin. Ia bisa menyingkirkan kotoran batin hanya dengan satu gerakan. Ia tidak perlu muncul lagi untuk menyingkirkan kotoran batin. Jadi ia bisa melakukan fungsinya hanya dengan muncul sekali. *Magga citta* tidak akan muncul lagi. Itulah sebabnya tidak ada *kiriya* dalam *lokuttara citta*.

Untuk menjalani kehidupan dengan bahagia dalam kehidupan ini — itu berarti menikmati kebahagiaan pembebasan, maka ada *phala citta*. Itu berarti jika suatu *magga citta* bisa muncul berulang kali (*magga citta* menggunakan *Nibbāna* sebagai objek), itu akan menjadi sangat menyenangkan. Itu sangat menyenangkan ketika *magga citta* muncul karena ia menggunakan *Nibbāna* sebagai objek. *Nibbāna* adalah ketiadaan dari semua penderitaan. Jadi meditator merasakan *sukha* sebenarnya, kebahagiaan sebenarnya ketika *magga citta* muncul. Setelah kemunculan dan peruraian dari *magga citta* itu, jika ia ingin menikmati kebahagiaan itu lagi, ia pun masuk ke dalam *phala citta*. Tugas itu, tanggung jawab menikmati kebahagiaan pembebasan itu diambil oleh *phala citta*. *Magga citta* tidak perlu muncul lagi untuk tujuan itu. Tujuan itu diambil alih oleh *phala citta*. Itulah sebabnya *magga citta* hanya bisa muncul sekali. Karena *magga citta* hanya bisa muncul sekali, maka tidak akan ada *kiriya* dalam *lokuttara citta*.

Setelah menjadi para *arahanta*, para makhluk ingin menikmati kebahagiaan. Kenikmatan atas kebahagiaan mereka

memiliki serangkaian kesadaran yang menggunakan *Nibbāna* sebagai objek. Ketika batin berada di *Nibbāna*, orang itu merasa sangat tenang. Untuk tujuan itu maka ada *phala citta*. Setelah menjadi seseorang yang Tercerahkan, seorang *sotāpanna*, orang itu bisa masuk ke dalam pencapaian *sotāpatti-phala* kapan pun ia menginginkannya. Pada masa itu ia telah memutuskan—misalnya, satu hari, dua hari, tiga hari—hanya *phala citta* yang akan muncul tanpa gangguan. Batas untuk manusia adalah tujuh hari. Tugas itu dilakukan oleh *phala citta*. Jadi *magga citta* tidak perlu muncul lagi. Itulah sebabnya tidak ada *kiriya citta* dalam *lokuttara*. Hanya ada delapan *lokuttara citta*. *Magga citta* bisa melakukan fungsinya dalam menyingkirkan kotoran batin hanya dengan muncul sekali. Jika ia bisa melakukan fungsi ini hanya dengan muncul sekali, maka tidak ada gunanya ia muncul lagi. Itulah sebabnya ia hanya muncul sekali. Untuk menjalani kehidupan dengan bahagia dalam kehidupan ini—itu berarti kenikmatan dari kebahagiaan pembebasan—ada *phala-samāpatti*. Jadi *magga citta* hanya muncul sekali. Itulah sebabnya tidak ada *kiriya citta* dalam kesadaran adiduniawi.

### Ulasan tentang *Citta*

Kita telah sampai pada akhir dari 89 *citta*—81 *citta* duniawi dan delapan *citta* adiduniawi. Jadi semuanya ada 89 jenis kesadaran.

Marilah kembali pada awal. Ada berapa *Akusala*? Dua belas *citta* adalah *Akusala*. Ada berapa banyak *Kusala*? Ada

delapan *kāmāvacara kusala*, lima *rūpāvacara kusala*, empat *arūpāvacara kusala* dan empat *magga*. Semuanya ada 21. Jadi ada dua belas *akusala citta* dan 21 *kusala citta*. Ada berapa *citta* yang dihasilkan (*vipāka*) di sana? CMA mengatakan ada 36. Ada 15 dari *ahetuka*, delapan dari *kāmāvacara sobhana*, lima dari *rūpāvacara* dan empat dari *arūpāvacara*, dan empat dari *lokuttara*. *Phala* dan *vipāka* itu sama. Jadi semuanya ada 36. Ada berapa banyak *kiriya citta* yang ada? Ada tiga dari *ahetuka*, delapan dari *kāmāvacara sobhana*, lima dari *rūpāvacara* dan empat dari *arūpāvacara*. Jadi kita mendapatkan 20. Jadi sekali lagi kita mendapatkan 12 *akusala*, 21 *kusala*, 36 *vipāka* dan 20 *kiriya*. Ada berapa banyak *kāmāvacara citta*, ada berapa banyak jenis kesadaran yang ada mengenai lingkup-indriawi? Ada 54 *kāmāvacara citta*. Berapa banyak *citta* merupakan *arūpāvacara*? Kita memiliki 12 *arūpāvacara citta*. Berapa banyak *citta* merupakan *lokuttara*? Ada delapan *lokuttara citta*. Jadi semuanya kita memiliki 89 jenis kesadaran. Kita bisa membahasnya melalui perasaan juga—berapa banyak yang disertai oleh perasaan *somanassa*, berapa banyak oleh perasaan *upekkhā*, oleh *sukha*, oleh *dukkha*, oleh *domanassa*.

Marilah kita bahas secara terperinci. Dua belas *akusala*—yang berkaitan dengan *lobha* ada delapan. Yang berkaitan dengan *dosa* ada dua. Yang berkaitan dengan *moha* hanya ada dua.

Marilah kita bahas tentang *ahetuka*. Kelompok pertama adalah tujuh resultan dari *akusala*. Kelompok kedua adalah delapan resultan dari *kusala*. Kelompok ketiga adalah tiga *citta* fungsional. Semuanya ada 18 *citta*. Mereka disebut *ahetuka*, tanpa akar.

Kelompok selanjutnya adalah *kāmāvacara sobhana*, lingkup indriawi yang indah. Ada delapan *kusala*, delapan *vipāka* dan delapan *kiriya*.

Kelompok selanjutnya adalah *rūpāvacara*. Ada lima *kusala*, lima *vipāka* dan lima *kiriya*.

Kelompok selanjutnya adalah *arūpāvacara*. Ada empat *kusala*, empat *vipāka* dan empat *kiriya*.

Ada berapa banyak *jhāna citta* pertama yang ada di antara 27 *mahaggata citta*? Apakah kalian ingat dengan kata '*mahaggata*'? 15 *rūpāvacara* dan 12 *arūpāvacara* semuanya merupakan 27 *mahaggata citta*. Ada tiga *jhāna citta* pertama. Ada tiga *jhāna citta* kedua. Ada tiga *jhāna citta* ketiga. Kita memiliki tiga *jhāna citta* keempat, dan kita memiliki 15 *jhāna citta* kelima—tiga dari *rūpāvacara* dan dua belas dari *arūpāvacara*. Ketika kita menambahkan mereka semua, kita mendapatkan 81 jenis kesadaran. Mereka disebut *lokiya*, berkaitan dengan *loka*, dunia ini, alam dari lima agregat.

Ketika kita melampaui dunia, maka kita masuk ke dalam *lokuttara citta*. Ada berapa *lokuttara citta* yang ada? Delapan *lokuttara citta*. Empat adalah *kusala* dan empat adalah *vipāka*. *Lokuttara kusala citta* disebut *magga citta*. *Lokuttara vipāka citta* disebut *phala citta*. Apakah keempat *magga citta*? Empat *magga citta* (satu *citta* pada tiap-tiap tingkat pencapaian) di alami oleh Yang Telah Memasuki Arus (*sotāpanna*), Yang Kembali Sekali Lagi (*sakādāgāmī*), Yang Tidak Kembali Lagi (*anāgāmī*) dan *arahanta*. *Phala citta* dengan seketika mengikuti *magga citta*. *Phala citta* bisa muncul berulang kali dalam diri orang itu.

### **Empat puluh Lokuttara Citta**

Kita sampai pada akhir dari delapan jenis kesadaran *lokuttara*. Delapan *lokuttara citta* dapat dihitung sebagai empat puluh. Itu bergantung pada jenis *magga citta* apa yang muncul dalam diri orang tertentu. Itu sedikit rumit untuk memahami hal ini. Pertama-tama kita harus memahami bahwa *jhāna citta* dan juga *magga citta* ketika mereka muncul disertai oleh *cetasika*. Di antara *cetasika* ada delapan faktor dari Jalan dan lima faktor dari *jhāna*. Ketika suatu *magga citta* muncul, ada 36 *cetasika* muncul secara bersamaan dengannya. Di antara mereka adalah *vitakka*, *vicāra*, *pīti*, *vedanā* (baik *somanassa* maupun *upekkhā*) dan *ekaggatā*. Mereka hadir bersama *magga citta*. Itulah hal pertama yang harus kita pahami.

Ada berbagai jenis orang yang berbeda dalam mencapai *magga* dan *phala citta*. Ada mereka yang hanya mempraktikkan *vipassanā* saja. Orang-orang itu disebut praktisi *vipassanā* kering. Kita adalah para praktisi *vipassanā* kering. Kita tidak mempraktikkan *jhāna*. Kita hanya mempraktikkan *vipassanā*. Bagi seseorang yang hanya mempraktikkan *vipassanā*, yang tidak memiliki *jhāna*, ketika ia mencapai, katakanlah, *magga* pertama, akan ada 36 *cetasika* yang berkaitan dengannya. Di antara *cetasika* itu akan ada *vitakka*, *vicāra*, *pīti*, *sukha* dan *ekaggatā*. Jadi *magga citta*-nya menyerupai *jhāna* pertama dari *rūpāvacara*. *Rūpāvacara citta* pertama disertai oleh berapa banyak faktor *jhāna*? *Rūpāvacara citta* pertama disertai oleh lima faktor *jhāna*. Dengan *magga citta* ini di sana juga ada lima faktor *jhāna*. Jadi melalui cara faktor *jhāna*, *magga citta* ini menyerupai *rūpāvacara jhāna citta* pertama. *Magga citta* itulah yang disebut *jhāna magga citta* pertama.

Kadang-kadang seseorang mungkin telah mencapai *jhāna*, namun ketika ia mempraktikkan meditasi *vipassanā*, ia tidak menggunakan *jhāna* itu. ia hanya mempraktikkan meditasi tentang apa yang disebut beragam formasi. Itu berarti batin dan materi. Ketika ia mencapai *magga*, *magga*-nya akan disertai oleh lima faktor. Jadi *magga*-nya akan sekali lagi menyerupai *jhāna* pertama. Dalam hal itu tidak ada perbedaan pendapat karena seorang *vipassanā* kering, ketika mendapatkan *magga*, *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* pertama yang memiliki lima faktor dan seseorang yang memiliki *jhāna* namun tidak menggunakan *jhāna* sebagai suatu landasan untuk *vipassanā* dan hanya mengontemplasikan tentang beragam formasi dan mencapai *magga*, *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* pertama. Juga seseorang yang memiliki *jhāna* dan kemudian keluar dari *jhāna* itu dan mengontemplasikan tentang beragam formasi, ketika ia mencapai *magga*, *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* pertama. Itu akan memiliki lima faktor.

Bagaimana tentang seseorang yang tidak mengontemplasi tentang beragam formasi namun pada *jhāna* itu sendiri? *Jhāna* bisa merupakan objek dari meditasi *vipassanā*. Jika kalian memiliki *jhāna*, kalian boleh terlebih dahulu masuk ke dalam *jhāna* itu. Kemudian keluar dari *jhāna* itu, kalian boleh menggunakan *jhāna* itu sebagai suatu objek dari *vipassanā*. Dalam hal itu tidaklah mudah untuk menentukan jenis *magga* apa yang dimiliki oleh seseorang. Berkaitan dengan hal ini, ada tiga pendapat. Kita boleh menyebutnya tiga aliran. Ada tiga guru yang memiliki pendapat yang berbeda tentang hal ini.

Guru pertama mengatakan bahwa apa yang penting, apa yang menentukan tingkat *jhāna* dari *magga citta* adalah *Jhāna* sebagai fondasi. *Jhāna* sebagai fondasi berarti *jhāna* yang dijadikan fondasi untuk meditasi *vipassanā*. Itu berarti ia masuk ke dalam *jhāna* terlebih dahulu. Kemudian ia keluar dari *jhāna* itu. Ia boleh menggunakan *jhāna* itu atau *jhāna* lainnya sebagai objek dari *vipassanā*. ia juga boleh menggunakan beragam formasi sebagai objek dari *vipassanā*. Namun menurut guru pertama itu, apa yang penting adalah *jhāna* yang dijadikan fondasi dari meditasi *vipassanā*. *Magga*-nya akan menyerupai *jhāna* itu. jika *jhāna* yang menjadi fondasi adalah *jhāna* pertama, maka *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* pertama. Jika *jhāna* yang menjadi fondasi adalah *jhāna* kelima, maka *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* kelima. Ketika *magga citta*-nya muncul, maka tidak akan ada *vitakka*, *vicāra*, *pīti* atau *sukha*, hanya *upekkhā* dan *ekaggatā*. Inilah pendapat dari salah satu guru. Menurut guru itu, apa yang penting, apa yang menentukan tingkat dari *magga citta* adalah *jhāna* yang dijadikan sebagai fondasi untuk *vipassanā*. Itu berarti *jhāna* yang dimasuki terlebih dahulu.

Ada guru lain yang mengatakan bahwa tidaklah penting *jhāna* mana yang digunakan sebagai landasan untuk *vipassanā*, namun *jhāna* mana yang dijadikan objek dari *vipassanā* adalah apa yang penting. Seseorang boleh masuk ke dalam *jhāna* pertama. Kemudian ia bisa keluar dari *jhāna* itu dan ia boleh mempraktikkan *vipassanā* pada *jhāna* kedua atau ketiga atau keempat atau kelima. *Magga*-nya akan menyerupai *jhāna* yang manakah? Katakanlah ia masuk dalam *jhāna* pertama. Kemudian ia keluar dari *jhāna* itu. Selanjutnya ia mempraktikkan *vipassanā*

dengan *jhāna* kedua. Menurut guru kedua itu, *magga*-nya itu akan menyerupai *jhāna* kedua. Menurut guru pertama, *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* pertama. Sekarang kalian melihat perbedaan pendapat itu. jadi guru pertama mengatakan bahwa *Jhāna* sebagai fondasi itu penting sebagai faktor yang menentukan. Guru kedua mengatakan bahwa *jhāna* yang diamati itu lebih penting. Itu merupakan faktor yang menentukan. Yang manakah yang kalian sukai?

Sekarang ada guru ketiga. Ia mengatakan bahwa apa yang penting ketika *jhāna* sebagai fondasi dan *jhāna* yang diamati itu berbeda—apa yang penting atau apa yang menentukan *magga* seseorang itu adalah harapan orang itu sendiri. Orang itu masuk dalam *jhāna* pertama. Kemudian ia keluar dari *jhāna* pertama dan mengamati *jhāna* kedua. Namun jika ia mengharapkan *jhāna* pertama, maka *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* pertama. Jika ia mengharapkan *jhāna* kedua, *jhāna* yang diamati, *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* kedua. *Magga*-nya akan menyerupai *jhāna* sebagai fondasi atau *jhāna* yang diamati sesuai dengan harapannya.

Lalu jika ia tidak memiliki harapan khusus, apa yang akan terjadi? *Magga* akan menyerupai *jhāna* yang lebih tinggi. Jika ia menjadikan *jhāna* pertama sebagai fondasi dan *jhāna* kedua sebagai objek yang diamati dan ia tidak memiliki harapan khusus, maka *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* kedua karena *jhāna* kedua itu lebih tinggi daripada *jhāna* pertama.

Sekarang kalian mengerti. Marilah kita periksa bagaimana *magga citta* menyerupai *jhāna*. Saya pikir saya telah memberitahukan kepada kalian bahwa *magga citta* dan *phala*

*citta* juga disebut *jhāna*. Hal itu demikian karena mereka memeriksa karakteristik-karakteristik dengan saksama dan untuk *phala citta* mereka memeriksa karakteristik sejati dari *Nibbāna* dengan saksama. Jadi *lokuttara citta* juga boleh disebut *jhāna* karena mereka memeriksa karakteristik-karakteristik dengan saksama. Puncak dari pemeriksaan karakteristik itu disempurnakan pada *magga*.

Penjelasan lain adalah bahwa mereka menyerupai *jhāna*. Itulah sebabnya mereka disebut *jhāna*. Kita harus memahami *magga citta* dan *jhāna citta*. *Magga citta* bukanlah *jhāna citta*. Sebenarnya *jhāna citta* bukanlah *magga*. Di sini *magga citta* disebut *magga citta jhāna* pertama. Kita menggunakan keduanya—*magga citta jhāna* kedua, *magga citta jhāna* ketiga dan seterusnya. Kita sedang menggabungkan *jhāna* dan *magga* di sini. Ketika kita menggabungkan kedua hal ini dan menyebutkan *magga citta jhāna* pertama, maksud kita adalah *magga citta* yang menyerupai, yang sama seperti *rūpāvacara jhāna* pertama. Itu bukanlah *jhāna*. Jika itu adalah *jhāna*, ia pasti telah menggunakan konsep sebagai objek, seperti suatu tanda *kaṣiṇa*. Jika itu adalah *magga citta*, itu pasti telah menggunakan *Nibbāna* sebagai objek. Jadi mereka itu berbeda. Jika itu adalah suatu *jhāna*, ia harus menggunakan suatu konsep dan yang lain sebagai objek. Jika itu adalah *magga citta*, ia harus menggunakan *Nibbāna* sebagai objek. Jika kita mengatakan *magga citta jhāna* pertama, maksud kita adalah suatu *magga citta* yang menyerupai *jhāna* pertama dalam hal faktor-faktor *jhāna*.

Kita memiliki empat komponen untuk dipertimbangkan di sini: *jhāna* sebagai fondasi, *jhāna* yang diamati, harapan

seseorang, dan munculnya *magga*. Seandainya seseorang menjadikan *jhāna* pertama sebagai fondasi. Itu berarti ia masuk ke dalam *jhāna* pertama. Kemudian keluar dari *jhāna* itu, ia mengontemplasi tentang (Itu berarti ia mempraktikkan *vipassanā* tentang) beragam bentukan. Beragam bentukan berarti batin dan materi. Itu bisa berupa kembang dan kempisnya perut, napas masuk dan keluar, rasa sakit atau bising. Mereka disebut beragam formasi. Ia tidak memiliki harapan. *Magga* yang muncul akan menyerupai *jhāna* pertama. Kelima faktor *jhāna* akan ada bersama *magga citta* itu karena orang itu tidak memiliki rasa jijik terhadap salah satu dari faktor *jhāna* itu.

Yang kedua adalah tidak memiliki *jhāna* sebagai fondasi. Ia mengamati tentang *jhāna* pertama dan ia tidak memiliki harapan khusus. *Magga*-nya akan menyerupai *jhāna* pertama.

Yang selanjutnya adalah *jhāna* sebagai fondasi merupakan *jhāna* pertama. *Jhāna* yang diamati adalah *Jhāna* kedua. Jika seseorang mengharapkan *jhāna* pertama (Itu berarti orang itu menginginkan agar *magga*-nya menyerupai *jhāna* pertama), kemudian sesuai dengan harapannya, *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* pertama.

Yang selanjutnya adalah *jhāna* sebagai fondasi. *Jhāna* yang diamati adalah *jhāna* kedua. Kali ini ia mengharapkan yang lebih tinggi. Jadi sesuai dengan harapannya, *magga* itu akan menjadi *magga jhāna* kedua.

Kemudian ia menjadikan *jhāna* pertama sebagai fondasi dan *jhāna* kedua sebagai *jhāna* yang diamati. Ia tidak memiliki harapan khusus. Akan menyerupai apakah *magga*-nya? *Jhāna* kedua karena *jhāna* kedua lebih tinggi daripada yang pertama.

Selanjutnya ia menjadikan *jhāna* kedua sebagai fondasi. *Jhāna* pertama sebagai *jhāna* yang diamati. Tidak ada harapan khusus. *Magga*-nya akan menyerupai *jhāna* kedua.

Kemudian tidak sama sekali—*yogī* tidak memiliki pencapaian *jhāna*. Orang itu adalah seorang praktisi *vipassanā* kering. Ia mempraktikkan *vipassanā* tentang beragam formasi. Ia tidak bisa memiliki harapan apa pun. Ia tidak memiliki *jhāna*. Jadi *magga*-nya akan menyerupai *magga jhāna* pertama.

Kemudian ada seorang *yogī* yang telah memiliki pencapaian *jhāna*, namun ia tidak menggunakan *jhāna* apa pun sebagai fondasi untuk *vipassanā* atau sebagai suatu objek dari kontemplasi *vipassanā*. Sebaliknya ia mengontemplasikan tentang beragam formasi. Ia tidak memiliki harapan khusus. *Magga*-nya akan menyerupai *jhāna* pertama.

Bagaimana dengan *arūpāvacara jhāna*? Mohon dipahami bahwa *arūpāvacara jhāna* merupakan *jhāna* kelima. Jika *jhāna* sebagai fondasinya adalah *arūpāvacara jhāna* dan *jhāna* yang diamati adalah *arūpāvacara jhāna* dan ia tidak memiliki harapan khusus, *magga*-nya akan menyerupai *jhāna* kelima. Yang selanjutnya ia menjadikan *arūpāvacara jhāna* sebagai fondasi. Ia mengamati *rūpāvacara jhāna* yang mana pun atau beragam formasi. Ia tidak memiliki harapan khusus. Yang lebih tinggi yang akan berlaku.

Kemudian yang terakhir—*rūpāvacara jhāna* atau beragam formasi apa pun merupakan fondasi. Pengamatannya adalah pada *arūpāvacara jhāna*. Ia tidak memiliki harapan khusus. *Magga*-nya akan menyerupai *jhāna* kelima.

Pembahasan ini belum begitu menyeluruh. Kita bisa membahas banyak hal di sini. Mohon dipahami bahwa harus ada suatu *jhāna* sebagai fondasi, *jhāna* yang diamati dan harapan seseorang. Jika tidak ada harapan seseorang, *jhāna* yang lebih tinggi yang akan berlaku. Jika ada harapan, maka *magga* akan menyerupai *jhāna* pertama, *jhāna* kedua dan seterusnya.

Karena *magga* bisa menyerupai *jhāna* pertama, *jhāna* kedua, *jhāna* ketiga, *jhāna* keempat dan *jhāna* kelima, maka dikatakan ada lima *sotāpatti-magga citta*. Demikian pula ada lima *sakadāgāmi-magga citta*, lima *anāgāmi-magga citta* dan lima *arahatta-magga citta*. Kita mendapatkan dua puluh *lokuttara kusala citta*.

Hal yang sama berlaku untuk *phala citta*. Ada lima *sotāpatti-phala citta*, lima *sakadāgāmi-phala citta*, lima *anāgāmi-phala citta* dan lima *arahatta-phala citta*. Kita mendapatkan dua puluh *phala citta*. Jika kita menambahkan keduanya kita akan mendapatkan empat puluh *lokuttara citta*. Delapan *lokuttara citta* menjadi empat puluh *lokuttara citta* karena tiap-tiap delapan *lokuttara citta* bisa menyerupai tiap-tiap *rūpāvacara jhāna* dalam hal faktor-faktor *jhāna*. Jika kita menambahkan empat puluh dengan 81, kita mendapatkan 121 jenis kesadaran. Itulah sebabnya kita selalu mengatakan 89 atau 121 jenis kesadaran. Untuk para pemula hal ini sungguh membingungkan. Mengapa tidak mengatakan 89 atau 121 saja, bukan keduanya. Kita harus mengatakannya seperti itu. Di satu sisi, kita harus mengatakan 89; di sisi lain kita harus mengatakan ada 121 jenis kesadaran. Jika kalian merasa tertarik untuk lebih mempelajari tentang *jhāna* sebagai fondasi dan *jhāna* yang diamati, kalian bisa

membaca buku *Visuddhimagga* atau *Aṭṭhasālinī*. *Aṭṭhasālinī* merupakan kitab komentar untuk buku pertama dari *Abhidhamma*. Itu diterjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai *Expositor*.

Jika kalian ingin membaca buku *Visuddhimagga*, *Aṭṭhasālinī* atau *Dhammasaṅgaṇī* mengenai tiap-tiap kesadaran ini, kalian bisa mendapatkan referensi dari akhir buku ini pada halaman 376 dari CMA, Lampiran Satu, Sumber-Sumber Tekstual untuk 89 atau 121 jenis kesadaran. Jika kalian ingin membaca tentang *akusala citta* pertama, yang berakar pada keserakahan, kalian dapat membaca *Dhammasaṅgaṇī* paragraf #365 atau *Visuddhimagga* bab 14 paragraf #90 & #91 dan kalian bisa membaca *Expositor* atau *Aṭṭhasālinī* halaman 336. Jika kalian ingin membahas tentang kitab-kitab itu sendiri, kalian bisa mencari keterangan dari buku-buku ini. Tabel ini sangat berguna untuk menemukan *citta* di dalam kitab-kitab.

Urutan yang diberikan dalam buku pedoman ini dan urutan yang diberikan dalam buku-buku *Abhidhamma* itu berbeda. Urutan dalam buku-buku *Abhidhamma* itu sendiri dimulai dengan *kusala*, kemudian *akusala citta*, *vipāka citta* dan *kiriya citta*. Jadi kalian mendapatkan *kāmāvacara kusala*, *rūpāvacara kusala*, *arūpāvacara kusala* dulu. Selanjutnya muncul *akusala*. Kemudian ada *kāmāvacara vipāka*, *rūpāvacara vipāka* dan *arūpāvacara vipāka*. Kemudian ada *kāmāvacara kiriya* dan seterusnya. Urutan yang diberikan dalam buku pedoman ini dan buku-buku *Abhidhamma* itu berbeda. Tabel ini sangatlah berguna (lihat CMA, Lampiran I-II, hal.376-380). Kalian bisa menemukannya dengan sangat mudah sekarang. Itu benar jika

kalian memiliki buku-buku itu—*Visuddhimagga*, *Dhammasaṅgaṇī* dan *Aṭṭhasālinī*. *Visuddhimagga* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Yang Mulia Nāṇamoli sebagai *Path of Purification*. Kalian bisa menggunakan referensi-referensi ini. Ada nomor-nomor paragraf. Mereka merujuk kepada terjemahan asli Pāḷi dan bahasa Inggris. *Aṭṭhasālinī* itu dengan nomor halaman. Jadi kalian bisa membaca buku *Expositor* dalam bahasa Inggris untuk tiap-tiap kesadaran ini.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

Murid: [Tidak bersuara].

Sayādaw: Kata dalam bahasa Pāḷi yang digunakan adalah *suññata*. *Suññata* dalam Therāvada saya rasa berbeda dari *suññata* dalam Mahāyāna. Dalam Therāvada '*suññata*' berarti ketiadaan kekekalan, ketiadaan kebahagiaan dan ketiadaan jiwa. Makna *suññata* sebenarnya dalam bahasa Pāḷi adalah *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Itu bukan berarti kekosongan, kehampaan, ketiadaan. Kita akan mempelajari hal ini dalam bab kesembilan. Ketika orang-orang mempraktikkan *vipassanā*, beberapa orang melihat sifat ketidakkekalan dengan lebih jelas. Beberapa melihat sifat penderitaan dengan lebih jelas. Beberapa melihat sifat tanpa Diri dengan lebih jelas. Dengan bergantung pada karakter terakhir yang

mereka kontemplasikan, *magga* itu disebut *suññata-magga*. Kalian boleh menerjemahkannya sebagai kekosongan, kehampaan atau apa pun. Kemudian *appañihita* dan *animitta* dan sebagainya—mereka merupakan nama-nama yang diberikan kepada *magga* dengan bergantung pada kualitas dari *vipassanā*. Ketika kalian mempraktikkan *vipassanā* pada suatu waktu, kalian hanya bisa menyadari salah satu karakteristik karena batin hanya bisa mengambil satu objek pada suatu waktu. Jika kalian lebih sering merasakan *anicca* daripada dua karakteristik lainnya, *magga* kalian akan disebut *animitta*. Ini merupakan nama-nama dari *magga* yang ditentukan oleh kualitas dari *vipassanā*. *Suññata* tidak mempunyai makna yang sama seperti yang ada di dalam Mahāyāna. Itu berarti ketiadaan kekekalan, ketiadaan kebahagiaan dan ketiadaan Diri.

## Ulasan dari Bab Satu

Ada 121 jenis kesadaran. Mereka secara luas dibagi menjadi 81 jenis kesadaran duniawi (*lokiya citta*) dan 8 atau 40 jenis kesadaran adiduniawi (*lokuttara citta*). Di antara jenis kesadaran duniawi apa yang merupakan jenis kesadaran lingkup indriawi (*kāmāvacara citta*)? Mereka merupakan 12 jenis kesadaran yang tidak baik (*akusala citta*), 18 jenis kesadaran tanpa akar (*ahetuka citta*), dan 24 jenis kesadaran lingkup indriawi yang indah (*kāmāvacara sobhana citta*).

Di antara dua belas *akusala citta* ada berapa banyak yang disertai *lobha*? Delapan, delapan yang pertama berkaitan dengan *lobha*. Ada berapa banyak yang disertai *dosa*? Dua *citta* berkaitan dengan *dosa*. Ada berapa banyak yang disertai oleh *moha* saja? Hanya dua, dua yang terakhir, berkaitan dengan *moha* saja. *Moha* ada bersama dua belas jenis kesadaran yang tidak baik. Jadi kita seharusnya mengatakan *lobha* dan *moha*, *dosa* dan *moha*, dan *moha* saja. Ketika kita mengatakan *lobha*, maksud kita adalah *moha* juga. Ketika kita mengatakan *dosa*, maksud kita adalah *moha* juga. Ada dua belas jenis kesadaran yang tidak baik.

Kelompok selanjutnya adalah kesadaran tanpa akar. Ada berapa banyakkah jumlahnya? Ada delapan belas *citta* yang tanpa akar. Bagaimana mereka dibagi lagi? Mereka dibagi menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama dari *ahetuka citta* adalah jenis-jenis kesadaran resultan dari kesadaran yang tidak baik (*akusala citta*). Kelompok kedua dari *ahetuka citta* adalah *kiriyā* atau fungsional. Di antara *akusala* yang dihasilkan, *ahetuka*

*citta* pertama adalah kesadaran-mata. Yang kedua adalah kesadaran-telinga. Yang ketiga adalah kesadaran-hidung; yang keempat adalah kesadaran-lidah dan yang kelima adalah kesadaran-tubuh. Dalam *akusala-vipāka*, kesadaran-tubuh itu tidak menyenangkan. Yang selanjutnya adalah kesadaran yang menerima dan yang terakhir adalah kesadaran yang menyelidiki.

Kelompok selanjutnya dari *ahetuka citta* adalah *kusala* yang dihasilkan. Yang pertama adalah kesadaran-mata, yang kedua adalah kesadaran-telinga, yang ketiga adalah kesadaran-hidung, yang keempat adalah kesadaran-lidah, dan yang kelima adalah kesadaran-tubuh. Di sini kesadaran-tubuh itu menyenangkan. Yang selanjutnya adalah kesadaran yang menerima. Dua yang terakhir adalah kesadaran yang menginvestigasi. Ada dua kesadaran yang menginvestigasi di antara delapan resultan *kamma* baik.

Dalam kelompok terakhir dari *ahetuka citta*, ada tiga jenis kesadaran. Apakah yang pertama? Yang mengarah ke pintu-pancaindra. Yang kedua adalah yang mengarah ke pintu-batin. Yang ketiga adalah kesadaran yang memproduksi-senyum.

Sekarang marilah kita bahas kelompok selanjutnya. *Citta* dalam kelompok ini disebut kesadaran lingkup indriawi yang indah. Ada delapan kesadaran baik (*kusala*) lingkup indriawi yang indah. Empat disertai oleh perasaan sukacita. Empat lainnya disertai oleh perasaan netral. Kelompok selanjutnya adalah kesadaran resultan lingkup indriawi yang indah. Mereka juga ada delapan—empat disertai oleh perasaan sukacita dan empat disertai oleh perasaan netral. Kelompok ketiga adalah

kesadaran fungsional atau *kiriya*. Sekali lagi ini juga ada delapan, empat disertai oleh perasaan sukacita dan empat disertai oleh perasaan netral. Semuanya ada 24. Dua belas ditambah delapan belas ditambah 24 kita mendapatkan 54. Lima puluh empat ini disebut *kāmāvacara citta*, kesadaran lingkup indriawi.

Kelompok selanjutnya adalah *rūpāvacara*, materi-halus atau kita bisa saja menyebutkan kesadaran lingkup materi halus. Lima *citta* yang pertama adalah yang baik. Lima *citta* yang kedua adalah resultan. Lima yang ketiga adalah *kiriya* atau fungsional. Dengan mempertimbangkan secara alternatif, ada tiga *jhāna citta* pertama—satu yang merupakan *kusala*, satu yang merupakan *vipāka*, satu yang merupakan *kiriya*. Juga ada tiga *jhāna citta* kedua—satu yang merupakan *kusala*, satu yang merupakan *vipāka*, satu yang merupakan *kiriya*. Demikian pula, ada tiga *jhāna citta* ketiga—satu yang merupakan *kusala*, satu yang merupakan *vipāka*, satu yang merupakan *kiriya*. Dengan cara yang sama, ada tiga *jhāna citta* keempat — satu yang merupakan *kusala*, satu yang merupakan *vipāka*, satu yang merupakan *kiriya* dan kita memiliki tiga *jhāna rūpāvacara citta* kelima, satu *kusala*, satu *vipāka*, satu *kiriya*.

Apa yang merupakan kelompok *citta* selanjutnya? Mereka adalah kesadaran lingkup nonmateri. Kelompok pertama dari *arūpāvacara citta* adalah *kusala*. Kelompok kedua adalah *vipāka*. Kelompok ketiga adalah *kiriya*. *Jhāna* ke berapakah mereka itu? Mereka adalah *jhāna* kelima. Kedua belas itu termasuk dalam *jhāna* kelima. Mereka disertai oleh dua faktor *jhāna*, *upekkhā* dan *ekaggatā*.

Lima belas kesadaran lingkup materi halus dan lingkup nonmateri ditambah dua belas semuanya ada 27 secara keseluruhan yang disebut *mahaggata citta*. Ada 27 *mahaggata citta*. Ada berapakah yang merupakan *jhāna* pertama? Tiga merupakan *jhāna citta* pertama. Ada berapakah yang merupakan *jhāna* kedua? Ada tiga *jhāna citta* kedua. Lalu ada berapakah *jhāna citta* ketiga? Ada tiga *jhāna citta* ketiga. Ada berapakah *jhāna citta* keempat? Ada tiga *jhāna citta* keempat dan ada berapakah *jhāna citta* kelima? Ada 15 *jhāna citta* kelima. Sangat bagus. Semuanya kita mendapatkan 81 jenis kesadaran duniawi.

Sekarang marilah kita lakukan suatu hal yang sulit. Kelompok *citta* pertama yang kita bicarakan adalah tentang *akusala*. Ada berapa banyak *citta* yang merupakan milik orang-orang yang tidak tercerahkan? Para makhluk yang tidak tercerahkan mengalami kedua belas *citta* itu. Berapa banyak yang merupakan milik seorang *sotāpanna*? Seorang *sotāpanna* masih mengalami tujuh *citta* yang tidak baik. Kesadaran yang disertai oleh keraguan dan empat yang disertai oleh pandangan salah disingkirkan oleh para *sotāpanna*. Hanya tujuh *citta* yang tidak baik yang masih merupakan milik para *sotāpanna*. Berapa banyakkah yang merupakan milik para *sakadāgāmi*? Mereka mungkin merasakan tujuh jenis kesadaran tidak baik yang sama seperti yang dirasakan oleh seorang *sotāpanna*. Berapa banyak jenis kesadaran tidak baik yang masih dimiliki oleh para *anāgāmi*? Mereka masih merasakan lima jenis *akusala citta*. Dua manakah yang kalian keluarkan? Dua *dosamūla citta* disingkirkan. Para *anāgāmi* menyingkirkan *dosa* semuanya. *Dosa* bukan merupakan milik para *anāgāmi*. Ada berapa banyak yang

merupakan milik para *arahanta*? Tidak ada *akusala citta* yang merupakan milik para *arahanta*; para *arahanta* tidak merasakan jenis kesadaran *akusala* atau yang tidak baik apa pun. Bagus.

Apakah memungkinkan untuk *akusala ahetuka vipāka* muncul dalam batin para *arahanta*? Ya. Bisakah *akusala ahetuka vipāka* muncul untuk para *arahanta* juga? Ya, karena para *arahanta* bisa, misalnya, melihat objek indah maupun tidak indah. Mereka bisa mendengar suara tidak indah maupun indah. Tiga *kiriya ahetuka citta* bisa merupakan milik para *arahanta* juga. Yang terakhir, kesadaran yang memproduksi senyuman hanya khusus untuk para *arahanta* dan para Buddha saja.

*Kāmāvacara sobhana kusala citta* merupakan milik orang-orang awam, *soṭāpanna*, *sakadāgāmī* dan *anāgāmī*. Katakanlah, mereka merupakan milik para non-*arahanta*. *Kāmāvacara sobhana vipāka citta* merupakan milik para non-*arahanta* dan *arahanta*. *Kāmāvacara sobhana kiriya citta* merupakan milik para *arahanta* saja.

*Rūpāvacara kusala citta* merupakan milik para non-*arahanta*. *Rūpāvacara vipāka citta* merupakan milik para non-*arahanta* dan para *arahanta*. *Rūpāvacara kiriya citta* merupakan milik para *arahanta* saja.

*Arūpāvacara kusala citta* merupakan milik para non-*arahanta*. *Arūpāvacara vipāka citta* merupakan milik para non-*arahanta* dan para *arahanta*. *Arūpāvacara kiriya citta* merupakan milik para *arahanta* saja.

Sekarang kita akan membahas kesadaran adiduniawi. Ada delapan atau empat puluh jenis kesadaran adiduniawi. Ketika

kita mengatakan ada delapan, kita menganggap *sotāpatti-magga* hanya sebagai satu. Itu merupakan *magga* atau Jalan dari seorang Yang Sedang Memasuki Arus. Ketika mempertimbangkan cara ini, ada satu *citta* untuk tiap-tiap tingkat dari pencapaian adiduniawi—satu untuk *sotāpatti-magga*, satu untuk *sotāpatti-phala*, satu untuk *sakadāgāmi-magga*, satu untuk *sakadāgāmi-phala*, satu untuk *anāgāmi-magga*, satu untuk *anāgāmi-phala*, satu untuk *arahatta-magga*, satu untuk *arahatta-phala*. Ketika kita mengatakan, ada 89 jenis kesadaran, kita menganggap mereka sebagai satu *citta* masing-masing. Ketika kita mengatakan, ada 121, kita menganggap bahwa ada lima untuk tiap-tiap tingkat pencapaian—lima untuk *sotāpatti-magga*, lima untuk *sotāpatti-phala*, lima untuk *sakadāgāmi-magga*, lima untuk *sakadāgāmi-phala* dan seterusnya. Berapa banyak *magga citta* yang ada? Di antara empat puluh *lokuttara* ada dua puluh *magga citta*. Dua puluh dari empat puluh *lokuttara citta* merupakan Kesadaran Jalan. Dua puluh lainnya adalah kesadaran Buah. Semuanya kita mendapatkan empat puluh jenis kesadaran adiduniawi. Kemudian kita menambahkan empat puluh pada 81, kita mendapatkan semuanya 121 jenis kesadaran.

Katakanlah, ada 89 jenis kesadaran. Di antara 89 jenis kesadaran ada berapa banyakkah yang merupakan *akusala*? Ada dua belas *akusala citta*. Ada berapa banyakkah yang merupakan *kusala*? Ada 21 *kusala citta*. Mereka adalah delapan *kāmāvacara sobhana kusala citta*, lima *rūpāvacara kusala citta*, empat *arūpāvacara kusala citta*, dan empat *magga citta*. Ada berapa

banyakkah yang merupakan *vipāka*? *Vipāka citta* merupakan lima belas *ahetuka vipāka citta*, delapan *kāmāvacara sobhana vipāka citta*, lima *rūpāvacara vipāka citta*, empat *arūpāvacara vipāka citta*, dan empat *phala citta*. Ada berapa banyak yang merupakan *kiriya*? *Kiriya citta* adalah tiga *ahetuka kiriya citta*, delapan *kāmāvacara sobhana kiriya citta*, lima *rūpāvacara kiriya citta*, dan empat *arūpāvacara kiriya citta*. Tidak ada *kiriya* dalam *lokuttara*. Mengapa tidak ada *kiriya* dalam kesadaran adiduniawi? Apakah kalian mengingatnya? Tidak ada *kiriya* dalam *lokuttara* karena Kesadaran Jalan hanya muncul sekali.

Jika kita menganggap ada 121 jenis kesadaran, ada berapa banyak yang merupakan *kusala citta*? Semuanya ada 37. Ada berapa banyak yang merupakan *vipāka citta*? Semuanya ada 52 *vipāka citta*.

Ada berapa banyak yang disertai oleh *somanassa*? Ada 62 *citta* yang berkaitan dengan *somanassa*. Ada berapa banyak yang disertai oleh *upekkhā*? Ada 55 *citta* yang berkaitan dengan *upekkhā*. Ada berapa banyak yang disertai oleh *domanassa*? Dua *dosamūla citta* mewakili mereka yang disertai oleh *domanassa*. Ada berapa banyak yang disertai oleh *dukkha*? *Ahetuka citta* yang muncul dengan perasaan jasmaniah yang tidak menyenangkan disertai oleh perasaan *dukkha*. Yang mana berkaitan dengan *sukha*? *Ahetuka Citta* yang muncul dengan perasaan jasmaniah yang menyenangkan disertai oleh perasaan *sukha* (lihat CMA, III, Tabel 3.1, hal.118). Sangat bagus. Semuanya kita mendapatkan 121 jenis kesadaran.

## Pertanyaan Ulasan

1. Apakah dua kebenaran itu?
  - A. *Samutti-sacca* = kebenaran konvensional,
  - B. *Paramattha-sacca* = kebenaran tertinggi.
2. Apakah empat *paramattha* yang diajarkan dalam *Abhidhamma*?
  - A. *Citta* = kesadaran,
  - B. *Cetasika* = faktor-faktor-mental,
  - C. *Rūpa* = materi,
  - D. *Nibbāna*.
3. Apakah tiga bumi kehidupan?
  - A. *Kāmāvacara Bhūmi* = bumi lingkup indriawi,
  - B. *Rūpāvacara Bhūmi* = bumi lingkup materi-halus,
  - C. *Arūpāvacara Bhūmi* = bumi lingkup nonmateri.
4. Apakah istilah Pāḷi untuk duniawi dan adiduniawi dan berapa banyak kesadaran yang diwakili oleh masing-masing?
  - A. *Lokiya* = duniawi (81)
  - B. *Lokuttara* = adiduniawi (8 atau 40).
5. Apa empat kelompok kesadaran yang berkaitan dengan sifat/jenis mereka dan berapa banyak *citta* yang ditemukan dalam tiap-tiap kelompok?

- A. *Kusala* = yang baik (37 atau 21),
  - B. *Akusala* = yang tidak baik (12),
  - C. *Vipāka* = yang dihasilkan (52 atau 36),
  - D. *Kiriya* = fungsional (20).
6. Apa yang merupakan tiga akar dari *citta* yang tidak baik (*Akusala*)?
- A. *Lobha* = keserakahan,
  - B. *Dosa* = kebencian,
  - C. *Moha* = delusi.
7. Sebutkan lima perasaan (*vedanā*) dan berapa *citta* yang memiliki *vedanā* tertentu.
- A. *Sukha* = perasaan jasmaniah yang menyenangkan (1),
  - B. *Dukkha* = perasaan jasmaniah yang tidak menyenangkan (1),
  - C. *Somanassa* = perasaan mental yang menyenangkan (62),
  - D. *Domanassa* = perasaan mental yang tidak menyenangkan (2),
  - E. *Upekkhā* = perasaan netral (55).
8. Jelaskan *sasaṅkhārika* dan *asaṅkhārika*
- A. *Sasaṅkhārika* berarti didorong (dengan dorongan)
  - B. *Asaṅkhārika* berarti tanpa dorongan atau secara spontan.

9. Apakah arti dari *vicikicchā*?

- A. Istilah itu biasanya diterjemahkan dengan makna keraguan. Dalam *Abhidhamma* itu berarti keraguan yang berkaitan dengan fundamental kebenaran spiritual seperti Hukum *Kamma*, Dependensi Kemunculan, kemampuan dari praktik meditasi untuk menyingkirkan kotoran batin, dan lain-lain.

10. Apakah itu *citta*?

*Citta* berarti kesadaran semata-mata terhadap objek atau kesadaran batin. Dalam *Abhidhamma*, *citta* dianggap ada bahkan ketika seseorang sedang 'tidak sadar' atau tertidur lelap.

11. Ketika suatu *akusala citta* memiliki *diṭṭhi*, apa yang berasosiasi dengan kesadaran itu?

- A. Pandangan salah berasosiasi dengan *citta* itu.

12. Dengan *citta* manakah *moha* berasosiasi?

- A. *Moha* berkaitan dengan 12 *akusala citta*. Dengan *mohamūla citta*, itu merupakan akar satu-satunya.

13. Jelaskan kata '*ahetuka*' dan berapa banyak *citta* yang ada dalam kelompok *ahetuka*?

- A. Istilah *ahetuka* berarti tanpa akar khususnya enam akar *alobha, adosa, amoha, lobha, dosa* dan *moha*. Ada 18 *citta* dalam kelompok *ahetuka*. *Citta* ini adalah tanpa akar, namun itu bukan berarti bahwa mereka adalah tanpa penyebab.

14. Apakah perbedaan antara kelompok *ahetuka citta* pertama dan kedua?
- A. Kelompok pertama merupakan hasil dari *akusala kamma* yang dilakukan di masa lampau.
  - B. Kelompok kedua merupakan hasil dari *kusala kamma* yang dilakukan di masa lampau.
15. Berikan beberapa contoh dari *dosa* pasif.
- A. Beberapa contoh dari *dosa* pasif adalah ketakutan dan kesedihan.
16. Jelaskan istilah *pañcadvārāvajjana*.
- A. *Pañcadvārāvajjana* merupakan momen kesadaran di mana batin mengarah kepada salah satu dari pancaindra dalam proses kognitif.
17. Apakah itu *hasituppāda*?
- A. Itu merupakan kesadaran yang memproduksi senyuman yang khusus untuk para *arahanta* dan para Buddha saja.
18. Berapa banyak *citta* yang termasuk di dalam kelompok *kāmāvacara sobhana* dan jenis *citta* apakah yang ditemukan dalam tiap-tiap tiga pembagian dari kelompok ini?
- A. Ada 24 *citta* dalam kelompok ini. Kelompok pertama tersusun dari *kusala citta*; kelompok kedua tersusun dari *vipāka citta*; kelompok ketiga tersusun dari *kiriya citta*.

19. Beberapa dari *kāmāvacara sobhana citta* memiliki dua akar dan beberapa memiliki tiga akar. Apakah dua akar yang umum bagi semua *citta* ini? Apa yang merupakan akar tambahan yang hanya umum untuk beberapa *citta* ini?

- A. *Alobha* (tanpa-keserakahan) dan *adosa* (tanpa-kebencian) merupakan hal yang umum bagi semua orang.
- B. *Pañña* atau *amoha* (tanpa delusi) merupakan hal umum bagi beberapa orang.

20. Apa perbedaan antara *kāmāvacara sobhana kusala citta* dan *kāmāvacara sobhana kiriya citta*?

- A. *Kāmāvacara sobhana kusala citta* merupakan perbuatan baik duniawi yang dilakukan oleh umat kebanyakan dan para *ariya* yang lebih rendah. *kāmāvacara sobhana kiriya citta* merupakan perbuatan duniawi yang dilakukan oleh para *arahanta* atau para Buddha.

21. Apakah lima faktor dalam *jhāna*?

- A. *Vitakka* = penempelan awal dari batin.
- B. *Vicāra* = penempelan terus menerus dari batin.
- C. *Pīti* = kegembiraan.
- D. *Sukha* = kebahagiaan.
- E. *Ekaggatā* = kemanunggalan batin.

22. Rintangan-rintangan apa yang dihalangi sementara oleh faktor-faktor *jhāna*?

- A. *Vitakka – thina* (kemalasan) & *middha* (kantuk),
- B. *Vicāra – vicikicchā* (keraguan),
- C. *Pīti – vyāpāda* (niat jahat),
- D. *Sukha – uddhacca* (kebingungan) & *kukkucca* (penyesalan),
- E. *Ekaggatā – kāmacchanda* (hasrat indriawi),
- F. *Upekkhā – uddhacca* (kebingungan) & *kukkucca* (penyesalan).

23. Apakah dua jenis meditasi?

- A. Dua jenis meditasi adalah *samatha* dan *vipassanā*.

24. Berapa banyak objek tradisional dari meditasi *samatha* yang ada? Apa yang merupakan pembagian utama dari objek-objek meditasi *samatha*?

- A. Ada 40 objek tradisional dari meditasi *samatha*.
  - I. Ada sepuluh objek *kasīṇa*.
  - II. Ada 10 objek *asubha* (mayat-mayat dalam berbagai tingkat pembusukan).
  - III. Ada 10 perenungan (Buddha, *Dhamma*, *Saṅgha*, dan lain-lain).
  - IV. Ada empat kediaman luhur (*Brahmavihāra*).
  - V. Kejjikan terhadap makanan merupakan salah satu objek meditasi.
  - VI. Empat elemen merupakan objek meditasi lainnya.
  - VII. Empat objek nonmateri merupakan kelompok objek meditasi lainnya.

25. Apakah empat *brahmavihāra*?

- A. *Mettā* = cinta kasih,
- B. *Karuṇā* = belas kasih,
- C. *Muditā* = simpati,
- D. *Upekkhā* = keseimbangan batin.

26. Apakah tiga karakteristik dari makhluk atau hal-hal yang berkondisi?

- A. *Anicca* = ketidakkekalan,
- B. *Dukkha* = penderitaan,
- C. *Anatta* = tanpa Diri.

27. Sebutkan empat *arūpāvacara jhāna*.

- A. *Ākāśānañcāyatana* = *jhāna* yang memiliki ruang tanpa batas sebagai objek.
- B. *Viññāṇañcāyatana* = *jhāna* yang memiliki kesadaran tanpa batas sebagai objek.
- C. *Ākiñcaññāyatana* = *jhāna* yang berdiam pada ketiadaan yaitu ketiadaan *arūpa jhāna* pertama sebagai objek.
- D. *Nevasaññānāsaññāyatana* = landasan yang bukan persepsi dan bukan pula nonpersepsi sebagai objek.



[Akhir dari Bab Pertama]



## Bab Dua

### *Cetasika* (Faktor-Faktor-Mental)

#### *Cetasika*

**S**ekarang kita akan membahas bab kedua yang merupakan bab tentang *cetasika*. Sekarang kalian harus mengingat ada empat kebenaran hakiki. Kebenaran hakiki pertama adalah *citta*. Kebenaran hakiki kedua adalah *cetasika*. Kebenaran hakiki ketiga adalah *rūpa*. Kebenaran hakiki keempat adalah *Nibbāna*.

Kita baru saja menyimpulkan bagian tentang kebenaran hakiki pertama yang merupakan *citta*. Sekarang kita akan membahas kebenaran hakiki kedua yang merupakan *cetasika*. Saya telah memberitahu kalian tentang definisi *cetasika*. Apa artinya *cetasika*? Itu berarti hal-hal yang muncul bersama *citta* atau hal-hal yang muncul dengan bergantung pada *citta*. Faktor-faktor-mental yang muncul dengan bergantung pada *citta* disebut *cetasika*. 'Ceta' berarti batin, dan 'Ika' berarti bergantung pada. 'Cetasika' berarti hal-hal yang bergantung pada *citta* untuk kemunculan mereka. Hanya ketika ada *citta* maka ada *cetasika*.

*Cetasika* hanya muncul ketika ada *citta*, kesadaran.

*Citta* dan *cetasika* muncul bersamaan. *Citta* dikatakan sebagai pelopor atau pemimpin dari *cetasika*. '*Citta*' berarti kesadaran terhadap objek. Jika tidak ada kesadaran terhadap objek, maka tidak akan ada kontak dengan objek. Tidak akan ada pengalaman tentang objek itu. Tidak akan ada persepsi tentang objek. Itulah sebabnya *citta* dikatakan sebagai pelopor, dikatakan sebagai pemimpin, dari faktor-faktor-mental itu. *Citta* merupakan pemimpin meskipun mereka muncul bersamaan, meskipun mereka muncul pada waktu yang sama.

*Cetasika* adalah hal-hal yang memberi warna pada *citta*. Sebenarnya *citta* itu hanya satu—kesadaran terhadap objek. *Cetasika* yang berbeda muncul bersama dengan *citta*. Jika *citta* muncul bersama *cetasika* yang indah, maka *citta* itu disebut *citta* yang indah. Ketika *citta* muncul bersama *cetasika* yang tidak baik, maka itu disebut *citta* yang tidak baik, kesadaran yang tidak baik. Sebenarnya itu merupakan *Cetasika* yang membuat perbedaan antara satu jenis kesadaran dan kesadaran lainnya.

### **Karakteristik dari *Cetasika***

Ada karakteristik-karakteristik dari *cetasika* ini yang diberikan dalam buku pedoman. Saya ingin kalian melihat buku CMA, bab kedua, halaman 77.

- Satu karakteristik dari *cetasika* adalah bahwa ia muncul bersama dengan kesadaran.
- Karakteristik lain adalah bahwa ia lenyap atau hilang bersama dengan kesadaran.

- Karakteristik lain adalah bahwa ia memiliki objek yang sama seperti kesadaran.
- Karakteristik lain adalah bahwa ia memiliki landasan yang sama seperti kesadaran.

Hal-hal inilah yang disebut empat karakteristik dari *cetasika*. Agar sesuatu bisa disebut *cetasika*, ia harus memiliki keempat karakteristik ini.

Karakteristik pertama adalah *cetasika* yang muncul bersama dengan kesadaran. *Cetasika* harus muncul bersamaan dengan *citta*. *Citta* dan *cetasika* ada hanya untuk tiga submomen—kemunculan, keberlangsungan, dan peruraian. Mereka muncul bersama. Hal-hal yang muncul bersama dengan *citta* disebut *cetasika*. *Cetasika* harus muncul bersama dengan *citta*.

Namun itu belumlah cukup karena materi juga muncul pada saat yang sama dengan *citta*. Materi yang sama, misalnya, mereka yang bersumber dari *citta*, dan juga yang bersumber dari *kamma*, muncul pada saat yang bersamaan dengan *citta*. Karakteristik pertama belum cukup untuk mencegah fenomena lainnya disebut sebagai *cetasika*.

Karakteristik kedua diuraikan di sini, yaitu, lenyap bersama dengan kesadaran. Itu berarti *cetasika* lenyap pada saat yang sama dengan kesadaran. Materi dikatakan berlangsung selama 17 momen kesadaran. Mereka mungkin muncul bersama dengan *citta*, namun mereka tidak lenyap bersama dengan *citta*. Mereka berdiam sampai momen kesadaran ke-17. Jadi ketika karakteristik kedua ini diuraikan di sini, kita mengetahui bahwa

materi itu bukanlah *cetasika*. Untuk mengeluarkan materi maka karakteristik kedua diberikan. Suatu *cetasika* harus muncul bersama dengan *citta* dan lenyap bersama dengan *citta*.

Namun itu saja belum cukup. Kalian akan memahaminya setelah kalian mempelajari bab keenam. *Abhidhamma* itu seperti potongan gambar yang disusun. Sebelum kalian meletakkan potongan terakhir, gambar itu selalu belum sempurna. Jika kalian tidak memahami penjelasan-penjelasan, jangan khawatir. Setelah bab keenam kalian akan memahaminya. Tidak ada orang yang harus memberitahu kalian pada saat itu. Ada dua materi yang disebut isyarat tubuh dan isyarat lisan. Isyarat tubuh berarti dengan gerak isyarat kita memberitahu orang lain tentang keinginan kita. Ketika saya menggunakan gerak isyarat ini, kalian tahu bahwa saya sedang memanggil kalian di Amerika Serikat. Di Myanmar, hal itu berbeda. Itulah isyarat tubuh. Sekarang saya sedang berbicara dan kalian sedang mendengarkan saya. Ceramah saya ini disebut isyarat lisan. Dikatakan bahwa isyarat tubuh dan isyarat lisan muncul dan lenyap bersama dengan *citta*. Mereka tidak berlangsung selama 17 momen kesadaran seperti materi-materi lainnya. Mereka berlangsung selama satu momen kesadaran.

Tidaklah cukup untuk hanya memiliki dua karakteristik pertama. Jadi kita memiliki yang ketiga—yang memiliki objek yang sama seperti kesadaran. Itu berarti *cetasika* menggunakan objek yang sama seperti kesadaran. Isyarat tubuh dan isyarat lisan termasuk dalam materi, kualitas-kualitas materi. Karena mereka merupakan materi, mereka adalah objek-objek, namun mereka tidak mengambil objek-objek. Mereka tidak menyadari

objek. Mereka tidak mengenali. Ketika kita mengatakan, memiliki objek yang sama seperti kesadaran, kita mencegah kedua hal itu disebut *cetasika*. Untuk meninggalkan kedua hal itu, isyarat tubuh dan isyarat lisan, dari penyebutan *cetasika*, kita memiliki karakteristik ketiga.

Bagaimana dengan yang keempat? Tidak ada lagi yang dibutuhkan untuk mencegah hal lain apa pun dari penyebutan *cetasika*. *Citta* dan *cetasika* ketika mereka muncul dalam eksistensi lima agregat selalu memiliki landasan yang sama. Landasan di sini berarti mata, telinga, hidung, lidah, tubuh dan batin. Hal-hal inilah yang disebut landasan kesadaran. Kesadaran bergantung pada salah satu dari landasan ini untuk muncul. Misalnya, kesadaran-mata bergantung pada mata untuk muncul. Jika kita tidak memiliki mata, kita tidak bisa melihat dan maka tidak ada kesadaran-mata. Jika kita tidak memiliki telinga, kita tidak bisa mendengar. Jadi tidak ada kesadaran-telinga dan sebagainya. Ketika kesadaran muncul dalam di bumi dengan lima agregat, eksistensi lima agregat seperti manusia, ia selalu memiliki suatu landasan. *Citta* dan *cetasika* harus memiliki landasan yang sama. Jika *citta* bergantung pada mata, maka *cetasika* juga harus bergantung pada mata. Jadi mereka memiliki landasan yang sama seperti kesadaran. Keempat hal ini disebut karakteristik-karakteristik atau tanda-tanda dari *cetasika*. Agar suatu kondisi disebut *cetasika*, ia harus memenuhi keempat kondisi ini. Yang pertama adalah muncul bersama dengan *citta*. Yang kedua adalah lenyap bersama dengan *citta*. Yang ketiga adalah memiliki objek yang sama seperti *citta*. Yang keempat adalah memiliki landasan

yang sama seperti *citta*. Kondisi-kondisi seperti itu disebut *cetasika*.

Ada 52 *cetasika*. Lima puluh dua *cetasika* ini diberikan dalam buku *Manual* ini secara sistematis. Urutan yang diberikan dalam buku *Manual* ini dan urutan dalam buku-buku *Abhidhamma* dan *Visuddhimagga* itu berbeda. Namun saya pikir urutan di sini lebih baik karena ia mengelompokkan *cetasika* berdasarkan berapa banyak *citta* yang muncul bersama mereka dan seterusnya. *Cetasika* ini disebutkan di dalam buku *Abhidhamma* pertama dan kemudian ada kitab komentar untuk buku itu. *Cetasika* ini juga disebutkan dalam buku *Visuddhimagga*. Jika kalian ingin membaca lebih banyak lagi, kalian boleh membaca buku *Visuddhimagga* atau kitab komentar untuk buku *Abhidhamma* pertama yang disebut *Expositor* dalam bahasa Inggris. Saya pikir banyak sekali informasi yang diberikan dalam buku CMA ini. Saya pikir itu cukup jika kalian membaca buku CMA ini, namun jika kalian ingin membaca lebih banyak lagi, kalian boleh membaca buku-buku itu.

### ***Cetasika* dalam Kelompok**

52 *cetasika* dibagi menjadi kelompok-kelompok. Kelompok pertama disebut dalam bahasa Pāḷi '*aññasamāna*'. Ada 13 *cetasika* dalam kelompok ini. *Cetasika* di dalam kelompok *aññasamāna* disebut dalam buku CMA "variabel etis" pada halaman 78. Mereka mungkin bersama *kusala citta*, *akusala citta*, *vipāka citta* atau *kiriya citta*. Mereka adalah netral.

Kelompok selanjutnya adalah *akusala*. Kalian terbiasa dengan *akusala*. Ada 14 *cetasika* yang tidak baik.

Kelompok selanjutnya adalah *sobhana cetasika*, faktor-faktor-mental yang indah. Ada 25 *sobhana cetasika*.

Kelompok pertama adalah *aññasamāna* atau 13 variabel etis (faktor mental netral).<sup>15</sup> Selanjutnya adalah 14 *akusala* dan akhirnya ada 25 *sobhana cetasika*.

### ***Aññasamāna***

Mengapa mereka disebut *aññasamāna*? variabel etis bukanlah terjemahan dari kata '*aññasamāna*'. '*Añña*' berarti yang lain, '*samāna*' berarti bersifat umum. Jadi '*Aññasamāna*' berarti bersifat umum bersama yang lain. Apa maksudnya, bersifat umum bersama yang lain? Netral itu bersifat umum dengan *kusala*, *akusala* dan juga dengan *vipāka* maupun *kiriya*. Ketika mereka muncul bersama *kusala*, mereka juga bersifat umum dengan *akusala* dan yang lainnya, bukan pada momen yang sama, namun mereka bisa bersama *akusala* juga. Ketika mereka ada bersama *akusala*, mereka bisa bersama *kusala* pada waktu lainnya. Mereka disebut bersifat umum bagi yang lain. Itu berarti mereka bersifat umum untuk keduanya. Bhikkhu Bodhi menggunakan kata-kata 'variabel etis'. Segala sesuatu yang bisa berlangsung bersama keduanya bisa disebut *aññasamāna*. Jika kalian bisa bersama dengan orang ini dan kemudian orang lain, kalian bisa disebut *aññasamāna*. Kalian bisa pergi bersama

<sup>15</sup> Penerbit: Terjemahan dari Ashin Kheminda, dapat dilihat di Ashin, Kheminda. *Manual Abhidhamma Bab 2: Faktor-Faktor-Mental*. Ed. 2. (Jakarta: Dhammavihāri Buddhist Studies, 2017). Hlm 29-49.

kedua orang itu. Semuanya ada 13 *aññasamāna* atau faktor-faktor-mental netral. Ketika mereka ada bersama dengan *kusala*, mereka memiliki kualitas dari *kusala*. Ketika mereka ada bersama *akusala*, mereka memiliki kualitas dari *akusala*. Mereka bisa beragam. Yang menentukan kualitas dari *cetasika* ini adalah sifat *akusala* dan *kusala* dari faktor-faktor-mental lainnya.

### ***Sabbacitta-sādhāraṇa***

Tiga belas *cetasika aññasamāna* dibagi lagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama disebut dalam bahasa Pāli '*sabbacitta-sādhāraṇa*'. '*Sabba*' berarti semua. '*Citta*' berarti kesadaran. '*Sādhāraṇa*' berarti bersifat umum. Jadi '*sabbacitta-sādhāraṇa*' berarti *cetasika* yang bersifat umum bagi semua *citta*, namun makna harfiahnya berarti hanya bersifat umum untuk semua kesadaran. Jadi '*Sabbacitta-sādhāraṇa*' berarti semua-kesadaran-yang-bersifat-umum—bersifat umum untuk semua kesadaran. Mereka diterjemahkan sebagai hal yang universal. Karena mereka bersifat universal, karena mereka bersifat umum untuk semua *citta*, mereka akan muncul dengan setiap *citta*. Apa pun *citta* yang muncul, mereka akan muncul bersama *citta* itu. apa pun *citta* yang muncul, mereka akan muncul bersamanya. Mereka merupakan faktor-faktor-mental yang penting untuk kognisi, faktor-faktor-mental yang penting dalam mengenali suatu objek. Semuanya berjumlah tujuh. Tujuh ini disebut universal. Mereka akan muncul bersama dengan setiap jenis kesadaran.

### ***Phassa***

Faktor-faktor-mental universal (*Sabbacitta-sādhāraṇa*) dalam bahasa Pāli *phassa*, *vedanā*, *saññā*, *cetanā*, *ekaggatā*, *jīvitindriya* dan *manasikāra*. Apakah itu *phassa*? *Phassa* berarti kontak. Kontak di sini bukan berarti kontak fisik. Itu adalah kontak mental. Ketika beberapa objek masuk dalam jangkauan indra—mata, telinga atau apa pun—maka ada kesadaran terhadap objek itu. Kemudian ada pengalaman yang jelas tentang objek itu. Itulah yang disebut dengan *phassa*, kontak. Itu merupakan sentuhan dari objek di dalam batin. *Phassa* berarti menyentuh. Meskipun kata 'sentuh' digunakan, sentuhan itu tidak bersifat fisik namun mental. Meskipun kita tidak bersentuhan secara fisik, kita selalu bersentuhan dengan sesuatu. Kita melihat sesuatu di sana, dan kita merasa bahagia atau kita merasa takut, atau kita merasa sedih. *Phassa* itu seperti demikian. *Phassa* atau kontak ini jelas ketika kita melihat seseorang menyantap buah yang asam. Kalian mendapati ludah dalam mulut kalian. Hal ini disebabkan oleh *phassa*. Kalian mungkin pergi menonton sirkus. Ketika mereka sedang berjalan di atas tali, kalian mendapati hati kalian berdebar kencang, di dada kalian. Hal itu disebabkan oleh *phassa*. Kadang-kadang ketika kalian merasa sangat takut, kalian menjadi tidak berdaya. Kalian tidak bisa melakukan apa pun. Kalian seperti orang lumpuh. Hal itu disebabkan oleh *phassa*.

Pada masa muda saya, saya tinggal di Bukit Sagaing. Itu merupakan suatu tempat suci. Hanya para *bhikkhu* dan *bhikkhuni* yang tinggal di sana. Itu adalah sebuah bukit. Jadi di sana ada pohon-pohon kecil, semak belukar dan hutan. Pada malam hari, macan tutul akan turun untuk minum air di sungai. Ketika anjing-

anjing mendapati bau macan tutul, mereka akan diam sama sekali. Mereka merupakan mangsa yang mudah untuk ditangkap oleh macan tutul. Itulah *phassa*. Mereka menjadi tidak berdaya. Meskipun tidak ada sentuhan fisik, di sana ada kontak mental.

Jika kalian merupakan seseorang yang takut dengan hantu, kalian mungkin melihat sesuatu dalam kegelapan dan kalian berpikir bahwa itu adalah hantu. Kemudian kalian menjadi gemetar. Semua hal ini adalah manifestasi dari *phassa* atau kontak. Apa pun objek yang muncul dalam jangkauan indra, selalu ada *phassa* atau kontak.

### **Empat Batasan**

Ketika kita mempelajari faktor-faktor-mental ini, kitab komentar memberikan kita empat batasan dari tiap-tiap *cetasika*. Dari keempat batasan itu, tiga bisa terlihat pada masa meditasi. Jika kalian memiliki konsentrasi yang bagus dan kalian melihatnya, kalian akan bisa melihat aspek-aspek ini. Bagus untuk memahami keempat hal ini, meskipun kalian mungkin tidak mengingat semuanya. Dalam buku CMA pada halaman 29 mereka disebut “empat perangkat penjelasan yang dapat dibatasi”. Mereka adalah (1) Karakteristik (2) Fungsi (3) Manifestasi (4) Sebab-terdekat. Sungguh bagus jika kita bisa memahami keempat batasan dari tiap-tiap faktor-mental ini. Kitab-kitab komentar selalu memberikan empat perangkat penjelasan atau empat batasan dari tiap-tiap faktor-mental.

Yang pertama disebut karakteristik atau tanda. Melalui tanda ini kita bisa mengetahui bahwa itu adalah *phassa*. Melalui

tanda ini kita mengetahui bahwa itu adalah *vedanā* dan seterusnya. Tanda itu disebut *lakkhaṇa* dalam bahasa Pāḷi. itu merupakan sifat yang menonjol dari fenomena itu. Itu merupakan karakteristik individu atau esensi individu.

Kemudian ada yang disebut *rasa* dalam bahasa Pāḷi. *Rasa* langsung diterjemahkan sebagai cita rasa, rasa dari suatu faktor mental. *Rasa* dikatakan terdiri dari dua jenis sebenarnya. Satu adalah *kicca*, fungsi. Yang lain adalah pencapaian tujuan, sejenis hasil tertentu. Jadi di sana ada dua jenis *rasa*—fungsi (*kicca*) dan pencapaian (*sampatti*).

Yang ketiga adalah manifestasi. Di sini ada dua. '*Paccupaṭṭhāna*' berarti manifestasi terhadap batin seorang *yogī*. Ketika seorang meditator mengontemplasikan *phassa* atau mengamati *phassa*, ia akan melihat bagaimana *phassa* muncul dalam batinnya, bagaimana *phassa* termanifestasi di dalam batinnya. Manifestasi itu disebut dalam bahasa Pāḷi *paccupaṭṭhāna*. Hasilnya juga disebut *paccupaṭṭhāna*. Ada dua jenis *paccupaṭṭhāna*—cara manifestasi atau hasilnya.

Yang keempat adalah sebab-terdekat (*padaṭṭhāna*), apa yang merupakan sebab-terdekat dari *phassa* dan sebagainya. Keempat hal ini diberikan untuk hampir semua *cetasika* dalam buku *Expositor* maupun dalam *Visuddhimagga*. Dalam buku CMA ini mereka juga diberikan. Akan bagus bagi kalian untuk membaca sumber-sumber itu.

Mohon perhatikan *phassa* pada halaman 78 dari buku CMA.

"Dalam istilah-istilah dari empat batasan penjelasan yang digunakan dalam kitab komentar Pāḷi, kontak memiliki

karakteristik tentang menyentuh.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.78)

Ini bukanlah sentuhan fisik.

“Fungsinya adalah benturan, karena ia menyebabkan benturan antara kesadaran dan objek (muncul bersama atau bersentuhan bersama). Manifestasinya merupakan pertemuan antara kesadaran, indria-indria dan objek.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.78)

la memanasifestasikan dirinya dalam batin seorang *yogī* saat kemunculan bersama dari ketiga hal itu.

Katakanlah, ini merupakan kesadaran-mata. Di sana ada mata. Di sana ada objek bentuk. Ketika objek bentuk muncul dalam jangkauan mata, maka ada kesadaran-mata. Ketika ketiga hal ini muncul, *phassa* juga muncul. *Phassa* merupakan sesuatu seperti pertemuan, kedatangan bersama dari ketiga hal ini.

“Sebab-terdekatnya merupakan objek yang telah masuk ke dalam jangkauan.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.78)

Itu berarti suatu objek telah masuk ke dalam jangkauan dari indria-indria, sesuatu yang telah muncul dalam jangkauan mata atau yang telah berada di hadapan mata kita. Jika suatu objek bentuk tidak masuk dalam jangkauan mata kita, kita tidak bisa melihat. Patung-patung di belakang saya sekarang tidak masuk dalam jangkauan mata saya. Jadi saya tidak melihat mereka dan saya tidak memiliki kesadaran-mata. Jadi *phassa* memiliki sentuhan atau kontak sebagai karakteristiknya. Fungsinya adalah menyentuh. Manifestasinya adalah pertemuan dari ketiga hal itu. Sebab-terdekatnya adalah objek. Karena jika tidak ada objek, maka tidak akan ada kontak dengan objek.

## ***Vedanā***

Yang kedua adalah *vedanā*. Kalian sangat terbiasa dengan *vedanā*. *Vedanā* adalah perasaan. Perasaan adalah suatu faktor-mental di sini. Itu tidaklah bersifat fisik. Mungkin ada penderitaan atau hal yang bersifat fisik. Pengalaman dari penderitaan itulah yang kita sebut dengan perasaan. Perasaan sebenarnya tidak berada dalam tubuh fisik kalian namun dalam batin kalian. Faktor-mental yang merasakan objek itu baik menyenangkan maupun tidak menyenangkan, atau netral disebut *vedanā* atau perasaan.

Dikatakan bahwa faktor-faktor-mental lainnya juga merasakan objek itu, namun *vedanā* itulah yang merasakan objek itu sampai batas sepenuhnya. Itulah sebabnya perasaan itu sendiri disebut *vedanā* dan bukan faktor-faktor-mental lainnya. Faktor-faktor-mental lainnya juga memiliki jenis perasaan tertentu terhadap objek. Perasaan mereka terhadap objek itu bersifat minimal, namun *vedanā* merasakan cita rasa dari objek itu sepenuhnya dan dengan demikian itu disebut perasaan atau *vedanā*.

*Vedanā* disamakan dengan seorang raja yang sepenuhnya menikmati makanan yang dipersembahkan kepadanya oleh seorang tukang masak. Faktor-faktor-mental lainnya disamakan dengan tukang masak itu. Tukang masak itu harus memasak makanan untuk raja. Kemudian ia harus membawa makanan itu kepada raja dan merasakan sedikit makanan itu untuk memastikan bahwa tidak ada racun atau apa pun di dalam makanan itu. ia harus mencicipi sedikit dari makanan itu. Jadi kenikmatan atas makanan itu bersifat minimal. Raja yang duduk

dan menikmati makanan itu sebanyak yang ia inginkan. Dengan cara yang sama, perasaan itulah, *vedanā* itulah yang merasakan objek itu sampai batas sepenuhnya. (Saya tidak ingin menggunakan kata 'menikmati' karena itu hanyalah untuk hal-hal yang menyenangkan saja. Di sini itu berlaku untuk hal-hal yang tidak menyenangkan juga.)

“Perasaan dikatakan memiliki karakteristik dari dirasakan.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Saya pikir hal itu tidak cukup benar. Ia ditipu oleh kata '*vedayita*' dalam bahasa Pāḷi. *Vedayita* bisa berarti aktif atau pasif. *Vedayita* di sini harus dianggap dalam pengertian aktif, namun ia menganggapnya dalam pengertian pasif. Karakteristik itu tidak dirasakan, namun merasakan. Merasakan atau menghayati objek itu merupakan karakteristik dari *vedanā*.

“Fungsinya adalah menghayati, atau fungsinya adalah untuk menikmati aspek yang diinginkan dari objek.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Itu berarti jika perasaan adalah suatu hal yang menyenangkan. Jika itu merupakan suatu hal yang tidak menyenangkan, maka fungsinya adalah untuk menghayati sepenuhnya aspek yang tidak menyenangkan dari objek itu.

“Manifestasinya adalah menikmati faktor-faktor-mental yang berasosiasi.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Ia muncul bersama dengan faktor-faktor-mental lainnya. Ia memberikan sesuatu seperti rasa kepada faktor-faktor-mental lainnya.

“Sebab-terdekatnya adalah ketenangan.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Itu berarti *sukha*. Itu hanyalah untuk *vedanā* yang baik. Untuk perasaan *dukkha*, itu mungkin berbeda. Ketenangan di sini berarti *samādhi*. Itu berarti untuk *sukha vedanā*. Untuk *dukkha vedanā* itu mungkin hal-hal lainnya.<sup>16</sup> Kalian bisa membaca tentang karakteristik-karakteristik yang berbeda untuk lima perasaan dalam buku *Visuddhimagga*.

### ***Sañña***

Yang selanjutnya adalah *sañña*. *Sañña* diterjemahkan sebagai persepsi.

“Karakteristik dari persepsi adalah mencatat sifat-sifat dari objek. Fungsinya adalah untuk membuat suatu tanda sebagai kondisi untuk mengenal kembali bahwa 'ini adalah hal yang sama' ...” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Persepsi sebenarnya adalah membuat tanda-tanda. Ketika kalian mengalami suatu objek, batin kalian akan membuat tanda tentangnya. Jadi ketika kalian mengalaminya lagi, kalian tahu bahwa kalian telah mengalaminya. Hal itu disamakan dengan para tukang kayu yang membuat tanda di atas balok, sehingga mereka tahu di mana harus meletakkan potongan tertentu. Jadi membuat tanda adalah untuk mengenalinya ketika kalian menemuinya lagi kemudian. *Sañña* itu seperti membuat suatu tanda, membuat suatu catatan. Itu bisa berupa *sañña* yang benar atau yang salah. Kadang-kadang kita memiliki *sañña* yang salah. Ketika *sañña* itu salah, kita akan mendapatkan gagasan yang

<sup>16</sup> Sayādaw U Silānanda menyatakan dalam ceramah-ceramah lain bahwa sebab-terdekat dari *domanassa* adalah penderitaan mental dan sebab-terdekat dari *dukkha* adalah penderitaan jasmani.

salah. Kita mendapatkan pandangan-pandangan salah. Sangatlah penting bagi kita untuk memiliki *sañña* yang benar.

Kita memiliki *sañña* yang salah tentang diri kita sendiri. Kita berpikir bahwa ada sesuatu seperti seseorang atau bahwa ada sesuatu seperti suatu roh. *Sañña* itu membuat kita memercayai bahwa ada seseorang, bahwa ada suatu roh. Begitu *sañña* telah membuat suatu tanda bahwa sesuatu itu adalah ini atau sesuatu itu adalah itu, ia akan menafsirkan objek itu dengan cara dari tanda itu. Kemudian ketika ia melihatnya lagi, ia akan menafsirkannya dengan cara itu. Begitu kalian memiliki *sañña* yang salah, kalian akan menafsirkannya berdasarkan *sañña* yang salah itu.

“... atau fungsinya adalah mengenali apa yang telah dicatat sebelumnya. Itu menjadi jelas sebagai penafsiran objek melalui ciri-ciri yang telah dipahami.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Jika hal yang dipahami itu benar, maka itu adalah *sañña* yang benar. Jika hal yang dipahami itu tidak benar, maka kita memiliki *sañña* yang salah.

“Sebab-terdekatnya adalah objek itu ketika ia muncul.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Jadi objek itu ketika ia muncul untuk kita, ketika ia muncul untuk *sañña* merupakan sebab-terdekatnya.

Binatang-binatang berpikir bahwa orang-orangan sawah adalah seorang manusia. Mereka melihat orang-orangan sawah itu dan melarikan diri karena mereka berpikir bahwa itu adalah manusia. Itulah *sañña* mereka yang salah, pemahaman mereka yang salah.

“Prosedurnya disamakan dengan pengetahuan seorang tukang kayu tentang sejenis kayu tertentu melalui tanda yang telah ia lakukan pada tiap-tiap kayu.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

*Sañña* itu menyerupai hal itu, membuat tanda. Mengenali tanda tersebut yang selanjutnya juga merupakan fungsi dari *sañña*.

### ***Cetanā***

Yang selanjutnya adalah *cetanā*. Kalian juga terbiasa dengan *cetanā*. *Cetanā* adalah *kamma*. Kalian sangat terbiasa dengan *kamma*. *Cetanā* diterjemahkan sebagai kehendak. Itu sulit untuk menjelaskannya dalam bahasa Inggris.

“... (itu) berkaitan dengan aktualisasi dari suatu tujuan, yaitu, aspek konatif atau kehendak dari kognisi.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

*Cetanā* mengatur faktor-faktor-mental yang berasosiasi untuk bertindak terhadap objek. Ia menggiring *dhamma-dhamma* mental yang muncul bersamanya menuju ke objek. Ia adalah sesuatu yang membantu atau mendorong faktor-faktor-mental lainnya untuk terlibat dengan objek itu.

*Cetanā* disamakan dengan seorang murid utama. Seorang murid utama belajar sendiri dan juga membantu orang lain untuk belajar. Ia belajar sendiri dan juga mendorong orang lain untuk belajar. *Cetanā* juga melakukan hal yang sama. Ia membuat yang lain terlibat dengan objek itu. Ia juga terlibat dengan objek itu.

“Kehendak merupakan faktor-mental yang paling penting dalam menghasilkan *kamma*, ...” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Sebenarnya kehendak itu adalah *kamma*. Buddha pernah berkata,

“*Cetanā ahaṃ, bhikkhave, Kammaṃ Vadāmi*” (AN/Chakkanipātapāli/6. Mahāvaggo/9. Nibbedhikasuttaṃ).

“Para *bhikkhu*, Saya menyebut *cetanā* itu *kamma*,” Apa yang Saya sebut dengan *kamma* itu hanyalah *cetanā*. Jadi *cetanā* itu sebenarnya adalah *kamma*.

“... (*Kamma* ini) menentukan sifat etis dari perbuatan.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Itu berarti jika itu adalah *kamma* baik, itu merupakan perbuatan yang baik. Jika itu adalah *kamma* buruk, maka itu adalah perbuatan yang jahat. Dengan bergantung pada kualitas dari *cetanā*, kita menentukan apakah suatu kesadaran itu *kusala* atau *akusala*.

*Cetanā* disebut dengan nama-nama lainnya juga. Ia disebut *kamma*. Ia disebut *saṅkhāra* dalam Dependensi-Kemunculan. Kadang-kadang ia disebut *kamma* dan kadang-kadang ia disebut *saṅkhāra*. Mereka berarti hal yang sama, *cetanā*.

### ***Ekaggatā***

Yang selanjutnya adalah *ekaggatā*. Apakah kalian pernah bertemu dengan *ekaggatā* sebelumnya? Jawabannya sudah pasti iya. Itu merupakan salah satu dari lima faktor *jhāna*. Nama lain

untuk *ekaggatā* adalah *samādhi*, konsentrasi. Konsentrasi dan *ekaggatā* adalah hal yang sama.

“Ini merupakan penyatuan antara batin dengan objeknya.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

'*Eka*' berarti satu. '*Agga*' berarti objek. Jadi memiliki satu objek adalah maknanya. Itu berarti berada pada satu objek.

*Ekaggatā* ini menjadi menonjol di dalam *jhāna*. Ia bisa dikembangkan menjadi suatu faktor *jhāna*. Itu berarti *ekaggatā* yang sangat kuat, konsentrasi yang sangat kuat. Itu merupakan suatu *cetasika* universal; itu berarti ia muncul dengan setiap jenis kesadaran. Kadang-kadang kita tidak berkonsentrasi. Mungkin kita sedang melakukan *akusala*. Jadi tidak ada konsentrasi. Namun sebenarnya ada *ekaggatā* ini, suatu kemanunggalan batin, yang ada di setiap jenis kesadaran. Agar *citta* bisa terlibat dengan objek, *ekaggatā* diperlukan. Itu mungkin hanyalah *ekaggatā* yang lemah, namun tetap harus ada *ekaggatā*. Ia menemani setiap jenis kesadaran. Ada suatu jenis kemanunggalan dalam setiap jenis kesadaran.

“Suatu kemanunggalan tidak memiliki pengembaraan atau gangguan sebagai karakteristiknya.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Itu berarti ia tidak terganggu oleh objek lain apa pun.

“Fungsinya adalah untuk menggabungkan atau menyatukan *dhamma-dhamma* mental yang muncul bersamanya.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Itu disamakan dengan air yang menyatukan butiran tepung. Ketika kalian membuat suatu adonan, kalian memiliki

tepung dan ketika kalian memasukkan air ke dalamnya dan kemudian mengadonnya, ia akan menjadi adonan. Ketika ia menjadi adonan, maka semua partikel tepung akan bersatu. Fungsinya adalah untuk menggabungkan atau menyatukan *dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi. Ia menjaga *dhamma-dhamma* mental yang muncul bersama, tetap bersama. Itulah fungsinya.

“Ia termanifestasi sebagai kedamaian, ...” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.80)

Itu berarti ketenangan. Untuk menjadi tenang, itu adalah sesuatu seperti itu. itu disamakan dengan suatu nyala api di suatu tempat di mana tidak ada angin, tidak ada aliran udara. Itu berarti seperti dalam ruangan ini. Itu seperti nyala api dari sebuah lilin. Ia tenang; ia tidak bergerak ketika tidak ada angin. Suatu kemanunggalan disamakan dengan nyala api itu di mana tidak ada aliran udara.

Itu penting untuk memahami hal ini. Ketika kita berbicara tentang *samādhi*, kita mengatakan bahwa *samādhi* merupakan kemampuan batin untuk tetap berada pada objek, untuk berdiam pada objek untuk suatu masa waktu tertentu. Namun sebenarnya batin menghilang setelah tiga submomen dan kemanunggalan batin juga menghilang setelah tiga submomen. Meskipun kita mengatakan bahwa ada konsentrasi, batin dan konsentrasi tidak bertahan lebih dari tiga submomen ini. Namun yang dimaksud di sini adalah bahwa konsentrasi itu seperti nyala api itu. ketika kalian melihat nyala api itu, kalian berpikir bahwa ia selalu sama. Namun sebenarnya pada setiap momen nyala itu tidak sama. Dengan cara yang sama, ketika kita mengatakan bahwa batin

berada pada suatu objek untuk waktu yang lama, itu berarti jenis kesadaran yang sama muncul berulang kali. Jika objek itu adalah suatu objek materi, maka objek itu juga berubah setelah setiap momen kesadaran ke-17. Ketika kita mengatakan, kita memiliki *samādhī* atau batin kita berada pada objek pada waktu yang lama, itu tidak berarti bahwa *citta* bertahan untuk waktu yang lama. Itu merupakan sifat dari *citta* untuk muncul dan lenyap hanya dalam tiga submomen. Namun, *citta* selanjutnya muncul dan berdiam pada objek yang sama atau jenis objek yang sama. Demikian pula momen kemanunggalan lainnya muncul dan berdiam pada objek yang sama. Dengan cara ini, kita harus memahami konsentrasi. Jadi itu seperti suatu nyala api di mana tidak ada aliran udara.

### ***Jīvitindriya***

Yang selanjutnya adalah *jīvitindriya*, indria yang dinamakan nyawa.<sup>17</sup> '*Jīvita*' berarti nyawa. '*Indriya*' berarti indria. Jadi itu disebut indria yang dinamakan nyawa. Ada dua indria yang dinamakan nyawa. Satu adalah materi dan yang lain adalah nonmateri (batin). Di sini yang dimaksud adalah indria-nyawa nonmateri (batin). Indria-nyawa materi akan kita temukan pada bab keenam. Jadi ini adalah batin.

“Ia memiliki karakteristik dalam merawat *dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi, ...” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

*Dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi muncul dan kemudian mereka berlangsung untuk sementara waktu dan

<sup>17</sup> Penerbit: Terjemahan ini mengikuti istilah di buku Ashin, Kheminda. Manual Abhidhamma Bab 7 vol 1: Kategori-Kategori (Jakarta: Dhammavīhāri Buddhist Studies, 2020). Terjemahan lain adalah indria yang dinamakan kehidupan.

kemudian mengurai. Ketika mereka sedang melalui ketiga fase kehidupan ini, indria yang dinamakan nyawa terus membuat mereka hidup. Indria yang dinamakan nyawa tidak membiarkan mereka mengurai sampai mereka mencapai tahap ketiga atau akhir. *Jīvitindriya* hanya merawat *dhamma-dhamma* mental. Ia tidak menyebabkan kemunculan mereka.

“... (*Jīvitindriya* memiliki) fungsi untuk membuat mereka terjadi...” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

Itu bukanlah indria-nyawa nonmateri atau *jīvitindriya* yang menghasilkan *dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi. Membuat mereka terjadi berarti membuat mereka berlangsung sampai akhir dari kehidupan mereka. Kehidupan itu adalah tiga submomen yang sangat singkat.

“... manifestasi sebagai penegakan dari kehadiran mereka, dan sebab-terdekatnya merupakan *dhamma-dhamma* mental yang harus ditopang.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

Indria-nyawa nonmateri disamakan dengan air di batang teratai. Air di batang teratai yang membuat teratai itu tetap hidup. Ia juga disamakan dengan seorang tukang perahu. Ada suatu pertanyaan. Jika Indria yang dinamakan nyawa merawat *dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi, apa yang merawatnya? Jawabannya adalah ia merawat dirinya sendiri bersama dengan *dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi. Jadi ia disamakan dengan seorang tukang perahu. Seorang tukang perahu mendayung perahu dan membawa orang-orang ke pantai lainnya. Ketika membawa orang-orang ke pantai lainnya, ia juga membawa dirinya sendiri. Dengan cara yang sama, *jīvitindriya* merawat dirinya ketika merawat *dhamma-dhamma* mental yang

berasosiasi. Di sana ada dua kiasan. Satu adalah air di batang teratai. Yang lain adalah tukang perahu.

### ***Manasikāra***

Yang terakhir disebut *manasikāra*. '*Manasi*' berarti ada dalam batin. '*Kāra*' berarti membuat.

"Kata dalam bahasa Pāli secara harfiah berarti 'membuat dalam batin'." (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

Itu adalah perhatian.

"Perhatian merupakan faktor-mental yang bertanggung jawab untuk perhatian batin terhadap objek, ..." (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

Itu berarti ia mengarahkan batin kepada objek. Ia menjaga batin tetap terarah pada objek. Itulah fungsinya. Itulah yang kita sebut dengan perhatian.

"Karakteristiknya adalah mengatur (*sāraṇa*) *dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi menuju ke objek." (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

Mengikat atau mengarahkan *dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi menuju objek adalah fungsinya.

"Perhatian itu seperti kemudi suatu perahu, yang mengarahkannya kepada tujuannya, ..." (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

Ketika tidak ada perhatian, batin kalian tidak memiliki tujuan. Ia mengembara ke sana dan kemari, seperti sebuah perahu tanpa kemudi. Ketika ada kemudi, kalian bisa mengarahkan sebuah

perahu ke mana pun kalian menginginkannya untuk pergi. Dengan cara yang sama, ketika ada perhatian, faktor-mental perhatian menjaga batin tetap menuju kepada objek.

Ada perbedaan antara hal ini dan *vitakka*.

“*Manasikāra* harus dibedakan dari *vitakka*: ketika yang sebelumnya (*manasikāra*) mengarahkan hal-hal yang mengiringinya menuju objek, yang selanjutnya (*vitakka*) menempatkannya pada objek itu.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

Itu sangatlah halus. Sungguh menakjubkan bahwa Buddha bisa membedakan faktor-faktor-mental ini. Pertamanya itu sulit untuk mengetahui bahwa ada *vitakka* dan ada *manasikāra*. Lebih sulit lagi untuk mengetahui bagaimana mereka berfungsi ketika mereka muncul pada waktu yang bersamaan. Jadi *vitakka* dan *manasikāra* muncul pada waktu yang sama, namun mereka memiliki fungsi yang berbeda. Ada suatu perbedaan halus antara mereka. Yang satu mengarahkan batin kepada objek. Yang lain meletakkan atau menempatkan batin pada objek. Kedua hal ini sebenarnya berbeda. *Manasikāra* mengarahkan hal-hal yang mengiringinya menuju objek itu. *Vitakka* menempatkannya pada objek itu.

“*Manasikāra* merupakan suatu faktor kognitif yang harus ada dalam semua kondisi kesadaran; ...” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

Jika tidak ada *manasikāra*, batin kita tidak akan berada pada objek itu. *Manasikāra* mengarahkan batin kita kepada objek ini dan objek itu.

“... *Vitakka* merupakan faktor khusus yang boleh tidak ada untuk kognisi.” (CMA, II, Panduan untuk §2, hal.81)

Itu berarti beberapa jenis kesadaran bisa muncul tanpa *vitakka*. Nanti kita akan mempelajari tentang hal ini. Ada berapa banyak jenis kesadaran yang muncul dengan *vitakka*? Hanya 55 jenis kesadaran muncul dengan *vitakka* dari 121 jenis kesadaran. Ada jenis-jenis kesadaran yang bisa membawa objek tanpa bantuan dari *vitakka*. Tanpa bantuan dari *manasikāra*, tidak ada *citta* yang dapat membawa objek itu. *Manasikāra* merupakan suatu faktor kognitif yang harus ada dalam semua kondisi kesadaran. *Vitakka* merupakan suatu faktor-mental khusus yang boleh tidak ada. Itulah sebabnya ada banyak jenis kesadaran yang tidak membutuhkan *vitakka* untuk membawa mereka pada objek.

Ada tujuh faktor-mental atau *cetasika* yang bersifat universal, yang bersifat umum untuk semua 121 jenis kesadaran. Dengan tiap-tiap kesadaran mereka akan muncul. Nanti kita akan mempelajari berapa banyak *cetasika* yang muncul dengan suatu *citta* tertentu. Ketujuh ini akan selalu ada di sana bersama semua *citta* itu.

Hari ini kita telah mempelajari tujuh universal (*sabbacitta-sādhāraṇa*). Saya ingin kalian menjadi terbiasa dengan istilah-istilah dalam bahasa Pāḷi—*phassa, vedanā, saññā, cetanā, ekaggatā, jīvitindriya* dan *manasikāra*.

*Sādhū! Sādhū! Sādhū!*

Murid: Ketika Anda mengatakan bahwa Buddha berkata, "*cetanā* adalah *kamma*", apakah *cetanā* itu *kamma* atau apakah *kamma* itu *cetanā*?

Sayādaw: *Kamma* adalah *cetanā* yang menyertai *kusala* dan *akusala citta*. *cetanā*, seperti yang kalian ketahui sekarang, menyertai setiap jenis kesadaran. Misalnya, *cetanā* yang menyertai jenis kesadaran resultan tidak disebut *kamma*. *Cetanā* yang menyertai *kusala* dan *akusala* saja yang disebut *kamma*. Dalam hal itu ada suatu perbedaan.

Dalam *paṭṭhāna* ada dua jenis *kamma*. Yang satu adalah *kamma* yang telah lahir bersama (*sahajāta kamma*) dan yang lain disebut *kamma* yang asinkron (*nānākkhaṇika kamma*). Itu berarti *kamma* dari waktu yang berbeda. *Kamma* yang telah lahir bersama berarti ada *cetanā* yang menyertai setiap jenis kesadaran. Ketika *cetanā* itu ada bersama, katakanlah, *akusala citta*, itu mungkin merupakan *kamma* yang asinkron atau itu mungkin merupakan *kamma* yang telah lahir bersama. Namun ketika ia menyertai *vipāka citta*, ia tidak bisa menjadi *kamma* yang asinkron. Anda tidak paham? Di dalam *Paṭṭhāna* ada dua jenis Kondisi-*Kamma*. Satu adalah *kamma* yang telah lahir bersama. Yang lainnya adalah *kamma* yang asinkron. 'Asinkron' artinya Anda melakukan *kamma* di

sini dan hasilnya akan ada di kehidupan-kehidupan masa depan. Mereka adalah milik dari momen yang berbeda. Di sana ada '*kamma* yang telah lahir bersama' dan '*kamma* yang asinkron'. Ketika *cetanā* menyertai *akusala citta*, ia bisa menjadi '*kamma* yang telah lahir bersama' maupun '*kamma* yang asinkron'. Itu benar-benar merupakan *kamma* di sana. Ketika *cetanā* menyertai kesadaran-mata, itu hanyalah '*kamma* yang telah lahir bersama', bukan '*kamma* yang asinkron' karena kesadaran-mata merupakan suatu kesadaran resultan. Dalam hal itu, meskipun kita menyebutnya *kamma* menurut *Paṭṭhāna*, itu bukanlah *kamma* yang menimbulkan hasil. Itu hanyalah *kamma*.

Murid: Apakah *citta* menyadari objek atau ia hanya menjadi sadar ketika faktor-faktor lainnya itu ada?

Sayādaw: Sebenarnya *citta* merupakan kesadaran terhadap objek. Ketika ada kesadaran, *cetasika* lain akan ikut berperan. Ketika tidak ada kesadaran terhadap objek, tidak akan bisa ada pengalaman tentang objek itu. Tidak akan bisa ada kontak dengan objek itu. Meskipun mereka muncul pada waktu yang sama, faktor-faktor-mental ini dikatakan sebagai bawahan *citta*.

## ***Pakiṇṇaka & Akusala Cetasika***

Pada waktu lalu kita menyelesaikan tujuh *cetasika* universal. *Cetasika* dibagi menjadi kelompok-kelompok yang berbeda. Kelompok pertama disebut *aññasamāna*, bersifat umum untuk yang lain. Mereka dibagi lagi menjadi dua subkelompok. Yang pertama disebut *sabbacitta-sādhāraṇa*, yang bersifat umum untuk semua *citta*. Di sana ada tujuh. Kelompok kedua disebut *pakiṇṇaka*.

### ***Pakiṇṇaka***

Hari ini kita akan memulai pelajaran kita dengan kelompok *pakiṇṇaka*. *Pakiṇṇaka* adalah hal-hal yang menyertai *kusala citta* dan *akusala citta* maupun *citta* lainnya. Namun, mereka tidak menyertai semua *kusala* dan *akusala citta* atau semua *citta* secara umum. Itulah sebabnya mereka disebut *pakiṇṇaka*. Dalam buku Yang Mulia Nārada, mereka diterjemahkan sebagai keterangan-keterangan. Di sini dalam buku CMA ini, mereka disebut sesekali (lihat CMA, II, §3, hal.81). Itu berarti mereka muncul sesekali bersama *kusala*, *akusala* dan sebagainya. Keenam *cetasika* ini muncul dengan banyak *citta*, namun tidak dengan semua *citta*. Mereka akan muncul bersama beberapa *citta*, namun mereka tidak akan muncul dengan semua *citta*. Semuanya berjumlah enam. Yang pertama adalah *vitakka*. Yang kedua adalah *vicāra*. Yang ketiga adalah *adhimokkha*. Yang keempat adalah *vīriya*. Yang kelima adalah *pīti*. Dan yang keenam adalah *chanda*. Kita telah menemukan *vitakka*, *vicāra* dan *pīti* sebagai faktor-faktor *jhāna*.

### ***Vitakka***

Yang pertama, *vitakka*, merupakan *cetasika* yang membawa batin ke objek. *Vitakka* merupakan *cetasika* yang mengarahkan batin kepada objek.

“*Vitakka* merupakan penempelan dari batin pada objek.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Ia menempatkan batin pada objek.

“Karakteristiknya adalah mengarahkan batin kepada objek. Fungsinya adalah menyentuh dan memukul objek itu.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Itu berarti bertindak pada objek itu.

“Ia termanifestasi sebagai pembawa batin pada objek. Meskipun tidak ada sebab-terdekat yang disebutkan dalam kitab-kitab komentar, objek itu mungkin dipahami sebagai penyebab terdekatnya.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Sebab terdekatnya tidak disebutkan dalam kitab-kitab komentar. Mungkin objeknya merupakan sebab-terdekat dari *vitakka*.

*Vitakka* muncul dengan lima puluh lima jenis kesadaran. Tidak semua jenis kesadaran yang menyertai *vitakka* disebut kesadaran *jhāna*. Hanya *vitakka* yang menyertai beberapa jenis kesadaran yang disebut *jhāna*. *Vitakka* dapat dikembangkan atau dikembangkan sehingga ia menjadi kuat, suatu faktor yang kuat. Kemudian ia disebut *jhāna*. Dalam buku CMA kalian akan melihat,

“Itu kemudian diberi istilah *appanā*, ...” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Ini merupakan suatu istilah teknis yang penting yang harus kalian ingat. *Appanā* merupakan suatu nama untuk *jhāna* maupun *magga*. Dalam bab keempat kata '*appanā*' ini akan digunakan. Kadang-kadang *appanā* hanya akan berarti *rūpāvacara jhāna* dan *arūpāvacara jhāna*. Kadang-kadang itu akan berarti *lokuttara citta* juga. Kadang-kadang *vitakka* disebut *appanā*. Itu adalah absorpsi batin di dalam objek atau penempelan batin yang erat dengan objek.

"*Vitakka* juga disebut *saṅkappa*, niat dan dengan demikian dibedakan sebagai *micchāsaṅkappa* atau niat salah (atau pikiran salah) dan *sammāsaṅkappa* atau niat benar (pikiran benar)." (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Pikiran salah berarti pikiran tentang kenikmatan-indriawi, pikiran tentang menyakiti orang lain, pikiran tentang *dosa*—niat jahat, kebencian. *Sammā-saṅkappa* merupakan kebalikan dari ketiga hal ini—pikiran tentang menyingkirkan kenikmatan indriawi, pikiran tentang tidak menyakiti orang lain, pikiran tanpa-kebencian. *Sammā-saṅkappa* merupakan salah satu faktor dari Jalan Mulia. *Vitakka* memiliki banyak nama dengan bergantung pada fungsi apa yang ia lakukan.

### ***Vicāra***

Yang kedua adalah *vicāra*. Kalian telah tahu tentang *vicāra*.

"*Vicāra*, juga merupakan suatu faktor *jhāna*, memiliki karakteristik tentang pemukulan terus-menerus pada objek, ..." (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

*Vitakka* membawa batin pada objek. *Vicāra* menjaga batin pada objek, mengikat objek dalam pengertian memeriksanya. Itu adalah sesuatu seperti memeriksa objek. Itulah sebabnya kadang-kadang ia dekat dengan *paññā*.

“Fungsinya adalah penempelan terus-menerus dari fenomena batin yang berasosiasi ke objek. Hal itu termanifestasi sebagai pengikatan fenomena-fenomena itu pada objek.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Jadi ia menjaga batin tetap pada objek.

“Objek itu mungkin dipahami sebagai sebab-terdekatnya.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Di sini juga para komentator tidak memberikan sebab-terdekat dari *vicāra*. Kadang-kadang mereka menulis begitu banyak tentang *vitakka* dan *vicāra* sehingga mereka mungkin telah lupa untuk memberitahukan kita tentang sebab-terdekatnya. Hal itu tidak disebutkan.

“Perbedaan antara *vitakka* dan *vicāra* telah dibahas di atas (lihat CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Kalian telah mengetahui perbedaan antara *vitakka* dan *vicāra*. Apakah salah satu contohnya? Seekor lebah yang terbang menuju bunga itu menyerupai *vitakka*. Lebah yang melayang di atas bunga itu menyerupai *vicāra*. Suatu pesawat yang lepas landas itu menyerupai *vitakka*. Suatu pesawat yang mencapai kecepatan meluncur itu menyerupai *vicāra*.

### ***Adhimokkha***

Yang ketiga adalah *adhimokkha*. Itu diterjemahkan sebagai keputusan.

“Kata *adhimokkha* berarti secara harfiah melepaskan batin pada objek. Dengan demikian itu telah diterjemahkan sebagai keputusan atau resolusi.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Ia berdiam pada objek dan membuat keputusan bahwa itu adalah objeknya. Itu adalah sesuatu seperti itu.

“Dia disamakan dengan pilar batu karena memiliki keputusan yang tidak tergoyahkan terhadap objek.” (CMA, II, Panduan §3, hal.82)

“Dia disamakan dengan tiang batu yang kukuh, yang kuat, yang tidak bergerak. Ia tidak dapat diguncang. *Adhimokkha* adalah sesuatu seperti itu, berdiam pada objek dengan teguh. Nanti kita akan membahas tentang *saddhā*, keyakinan. Kadang-kadang *saddhā* dijelaskan sebagai *adhimokkha*. Dalam hal itu *adhimokkha* bukanlah *adhimokkha* ini, namun itu adalah *saddhā*. Di sini ia merupakan suatu faktor-mental yang jelas, disebut *adhimokkha* atau keputusan.

### ***Vīriya***

Yang keempat adalah *vīriya*. Kalian telah terbiasa dengan kata '*vīriya*' dan hal yang merupakan *vīriya* itu sendiri. Tanpa *vīriya* kalian tidak bisa mempraktikkan meditasi.

“Karakteristiknya adalah mendukung, mengerahkan tenaga dan menyusun.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Dia merupakan energi batin dan di sini bukan merupakan energi fisik. Ketika saya mengatakan, “Saya melakukan usaha”, saya mungkin melakukan usaha fisik atau saya mungkin melakukan usaha batin. *Vīriya* di sini berarti usaha batin.

“Fungsinya adalah untuk mendukung *dhamma-dhamma* yang berasosiasi.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Dengan bantuan *vīriya*, *dhamma-dhamma* yang berasosiasi bisa berada pada objek. Mereka diperkuat oleh *vīriya* atau energi batin ini.

“Manifestasinya adalah tanpa-keruntuhan.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Itu berarti ketika sesuatu didukung, ia tidak akan runtuh. Ketika sebuah rumah menjadi tua dan berguncang, kalian meletakkan beberapa kayu untuk mendukungnya, memperkuatnya. *Vīriya* adalah sesuatu yang menyerupai itu.

“Sebab-terdekatnya adalah tergugah (*saṃvega*) atau landasan untuk membangkitkan energi, yaitu, segala sesuatu yang menggerakkan seseorang untuk melakukan tindakan yang bersemangat.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Kadang-kadang kita menemukan apa yang disebut landasan-landasan untuk energi yang membangkitkan. Katakanlah, saya memiliki sesuatu untuk dilakukan besok. Jadi hari ini saya akan mempraktikkan meditasi. Ketika saya sedang melakukan sesuatu itu besok, saya tidak akan bisa berlatih. Jadi saya akan berlatih hari ini. Itu adalah sesuatu seperti itu. Kemudian setelah melakukan kerja itu, saya katakan, ketika saya sedang melakukan tugas itu, saya tidak bisa mempraktikkan

meditasi. Sekarang hal itu telah selesai, ini saatnya bagi saya untuk mempraktikkan meditasi. Hal itu adalah seperti itu. Kalian mendorong diri sendiri untuk menerima situasi tertentu sebagai pemberi semangat. Ini disebut landasan-landasan untuk energi yang membangkitkan. Ketika ada landasan-landasan untuk membangkitkan energi, kalian bisa membangkitkan energi itu. Landasan-landasan untuk energi itu dikatakan merupakan sebab-terdekat untuk *vīriya*.

“Sama seperti kayu-kayu baru yang ditambahkan pada suatu rumah tua yang mencegahnya runtuh, atau sama seperti penambahan kekuatan yang memungkinkan tentara raja untuk mengalahkan musuh, jadi energi menguatkan dan mendukung semua *dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi dan tidak membiarkan mereka mundur.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Selama ada energi, kalian tidak akan menyerah. Kalian tidak akan keluar. Begitu energi itu menjadi rendah atau begitu energi itu menjadi tidak ada, maka kalian akan menjauh dari meditasi. Energi itu sangat penting. Itu merupakan salah satu dari indria batin. Ada berapa banyak indria batin yang berkaitan dengan praktik meditasi? Ada lima faktor-mental yang terpenting dalam praktik meditasi. *Vīriya* merupakan salah satu darinya. Bisakah kalian menyebutkan empat lainnya? Keyakinan, perhatian penuh, konsentrasi dan kebijaksanaan merupakan empat faktor-mental lainnya yang sangat penting dalam praktik meditasi. Sangat bagus. Energi merupakan salah satu dari indria batin yang harus kita bangkitkan dan kembangkan khususnya ketika kita mempraktikkan meditasi. Energi ini dikatakan bisa

menghancurkan kotoran batin. Itulah sebabnya kadang-kadang ia disebut *ātāpa*. Dalam *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* Buddha menggunakan kata ini berulang kali—*ātāpī sampajāno satimā* dan seterusnya. Itu berarti *bhikkhu* memiliki usaha atau melakukan usaha. Itu disebut di sana *ātāpa*. '*Ātāpa*' berarti panas. Ia menjadi panas. Menjadi panas berarti ia membakar kotoran batin. Ketika ada *vīriya*, kotoran batin akan terbakar. Itu merupakan suatu faktor yang sangat penting dalam praktik meditasi.

### ***Pīti***

Yang selanjutnya adalah *pīti*. Itu diterjemahkan sebagai kegembiraan, kebahagiaan, semangat, minat yang menyenangkan, kegiuran. Itu merupakan salah satu faktor *jhāna*. *Pīti* bukanlah suatu perasaan.

“*Pīti* memiliki karakteristik tentang hal yang menawan.”  
(CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Karakteristiknya adalah menyenangkan *dhamma-dhamma* mental yang berasosiasi. Ketika ada *pīti*, batin menjadi bahagia, batin menjadi gembira.

“Fungsinya adalah untuk menyegarkan batin dan jasmani, ...” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Ketika ada *pīti*, kalian menjadi segar.

“... atau fungsinya adalah untuk menyebar (menggetarkan hati dengan kegembiraan).” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Ketika kalian benar-benar merasakan *pīti*, seluruh tubuh kalian terasa seperti terendam di dalam minyak atau air.

“Batin dan jasmani (*nāmarūpa*) adalah sebab-terdekatnya.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Karena ketika tidak ada batin dan jasmani, *pīti* tidak bisa muncul. *Nāma* dan *rūpa* dikatakan menjadi sebab-terdekatnya.

### ***Chanda***

Yang terakhir adalah hasrat, *chanda*. Sebelumnya itu diterjemahkan sebagai kehendak. Saya tidak tahu yang mana lebih baik — hasrat atau kehendak. Itu hanyalah hasrat saja atau hanya kehendak-untuk-melakukan. Itu bukanlah nafsu seperti pelekatan, seperti kehausan, seperti nafsu. *Chanda* di sini merupakan hasrat untuk bertindak, hasrat untuk melakukan suatu tindakan.

“Jenis hasrat seperti ini harus dibedakan dari nafsu dalam pengertian tercela, yaitu, dari *lobha*, keserakahan dan *rāga*, nafsu.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.82)

Ketika kita ingin spesifik, kita menggunakan *kāmacchanda*. *Kāmacchanda* merupakan salah satu dari lima rintangan batin. Rintangan batin pertama adalah *kāmacchanda*. '*Kāmacchanda*' berarti *lobha*. Di sini *chanda* bersifat netral atau itu merupakan variabel. Ketika ia bersama dengan *akusala*, ia merupakan *akusala*. Ketika ia bersama dengan *kusala*, ia merupakan *kusala*. Ia hanyalah suatu kehendak-untuk-melakukan.

“Karakteristik dari *chanda* adalah hasrat untuk bertindak, fungsinya adalah mencari suatu objek, manifestasi kebutuhan

akan suatu objek, dan objek yang sama itu merupakan sebab-terdekatnya.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal 83)

Karena tanpa suatu objek, kesadaran dan faktor-faktor-mental tidak bisa muncul.

“Itu harus dianggap sebagai peregangan tangan batin ke depan menuju ke objek.” (CMA, II, Panduan untuk §3, hal.83)

Hal itu disamakan dengan seseorang yang meregangkan tangannya untuk mengambil sebuah anak panah. Seorang pemanah ketika ia ingin menembak, akan mengambil sebuah anak panah dari tempat anak panah. Ia tidak melekat pada anak panah itu. ia tidak ingin menyimpan anak panah itu. Ia menginginkan anak panah itu sehingga ia bisa menembaknya. *Chanda* itu seperti itu. Itu hanyalah kehendak-untuk-melakukan saja. Di sini itu bukan merupakan pelekatan, itu bukan merupakan nafsu.

Kadang-kadang kita menggunakan kata '*dhammacchanda*'. Itu berarti hasrat untuk mempraktikkan *Dhamma*.

Hal-hal ini disebut *pakiṇṇaka*, sesekali. Mereka akan muncul dengan beberapa jenis kesadaran saja, tidak semua. Nanti kita akan menemukan berapa banyak jenis kesadaran yang akan muncul bersama *vitakka*, *vicāra* dan sebagainya.

Tujuh universal dan enam sesekali menyusun 13 faktor-faktor-mental. Faktor-faktor-mental ini disebut *aññasamāna*, faktor mental netral. Itu berarti mereka dapat menyertai *kusala* dan *akusala*.

### ***Akusala***

Kelompok selanjutnya adalah *akusala*. Kalian telah mengetahui tentang *akusala*, faktor-faktor-mental yang tidak baik. Sebenarnya ini merupakan faktor-faktor yang membuat suatu jenis kesadaran menjadi tidak baik. Kesadaran itu seperti tanpa warna. Itu seperti air jernih. Kalian memasukkan warna ke dalam air dan air itu menjadi merah, atau hijau, atau biru, atau kuning. Dengan cara yang sama, *citta* atau kesadaran tidak memiliki warna. Itu hanyalah kesadaran terhadap objek. Ketika ia muncul bersama dengan beberapa dari *akusala cetasika*, maka itu disebut suatu *akusala citta*. Sebenarnya faktor-faktor-mental adalah hal yang membuat suatu jenis kesadaran berbeda dari jenis kesadaran lainnya. Ketika kalian nanti membahas tentang kombinasi antara *citta* dan *cetasika*, hal itu akan menjadi lebih jelas.

### **Kelompok-kelompok**

14 *akusala cetasika* dibagi menjadi kelompok berikut:

- *Sabbākusala-sadhāraṇa* (empat faktor-mental universal yang tidak baik),
- Trio keserakahan,
- Kuartet kebencian dan
- Duo kemalasan dan
- Kemudian keraguan sendiri.

Empat yang pertama disebut universal yang tidak baik. Itu berarti *cetasika* ini muncul dengan semua dua belas jenis

kesadaran yang tidak baik. Kapan pun suatu kesadaran yang tidak baik muncul, keempat hal ini selalu bersama dengan kesadaran itu. Keempat hal itu adalah 1. *moha* 2. *ahirika* 3. *anottappa* 4. *uddhacca*.

### ***Moha***

*Moha* adalah delusi.

“*Moha* merupakan suatu sinonim untuk *avijjā*, ketidaktahuan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Kalian telah menemukan kata '*avijjā*' dalam *Paṭicca-samuppāda*, dependensi-kemunculan. *Moha* dan *avijjā* itu bersinonim; mereka memiliki makna yang sama. Hal itu juga diterjemahkan sebagai ketidaktahuan.

“Karakteristiknya merupakan suatu batin yang buta atau tanpa pengetahuan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal83)

Itu adalah kebutaan. Itu artinya tidak mengetahui atau tidak memahami karakteristik alamiah dari segala sesuatu. Dia mungkin memahami secara keliru, tetapi dia tidak akan memahami secara benar.

“Fungsinya adalah nonpersepsi, ...” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal83)

Ketika ada *Moha*, kita tidak bisa menembus ke dalam karakteristik alamiah dari segala sesuatu; kita tidak bisa melihat karakteristik alamiah dari segala sesuatu. Jadi ketika kita mempraktikkan meditasi, kita berusaha untuk tidak membiarkan *moha* masuk ke dalam batin kita. Ketika *moha*

berada dalam batin kita, kita tidak bisa melihat sifat sejati dari segala sesuatu.

“... atau penyembunyian karakteristik alamiah dari objek itu.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Hal itu seperti suatu penutup mata. Ketika mata kalian ditutup, kalian tidak bisa melihat segala sesuatu. Dengan cara yang sama, ketika *moha* sedang menutupi mata kita, kita tidak bisa melihat karakteristik alamiah dari segala sesuatu. Kita tidak melihat bahwa segala sesuatu itu adalah tidak kekal, bahwa segala sesuatu itu adalah tidak memuaskan, bahwa segala sesuatu itu adalah tanpa inti.

“Dia termanifestasi sebagai ketiadaan pandangan benar atau kegelapan batin.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Itu adalah kegelapan. Jika tidak ada cahaya dalam ruangan ini kita tidak bisa melihat segala sesuatu. Ada *moha* ini yang menyembunyikan karakteristik alamiah segala sesuatu. Kebalikan dari *moha* dan *amoha*, faktor-mental terakhir. *Amoha* disamakan dengan cahaya. Ketika kalian menghidupkan lampu, kalian akan melihat segala sesuatu di sana.

“Sebab-terdekat dari (*moha*) adalah perhatian yang tidak bijaksana (*ayoniso manasikāra*).” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.53)

*Ayoniso-manasikāra* merupakan kebalikan dari kebijaksanaan atau *paññā*,

“Itu seharusnya dilihat sebagai akar dari semua yang tidak baik.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Seperti yang kalian ketahui, *moha* menyertai semua dua belas jenis kesadaran *akusala*. Itu merupakan akar dari segala sesuatu yang tidak baik. *Moha*, *avijjā*, kadang-kadang *aññāṇa* ('*aññāṇa*' berarti tanpa pengetahuan) adalah sinonim.

### ***Ahirika & Anottappa***

Yang kedua adalah *ahirika* dan yang ketiga adalah *anottappa*. *Ahirika* adalah tidak tahu malu. *Anottappa* adalah tanpa rasa takut. Sebenarnya mereka adalah tidak tahu malu terhadap perbuatan jahat dan tidak takut berbuat jahat.

"Karakteristik dari tanpa rasa malu merupakan ketiadaan rasa jijik terhadap perbuatan jahat melalui jasmani dan ucapan; ..." (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

*Ahirika* disamakan dengan sebuah desa babi yang tidak merasa jijik dalam memakan kotoran. Ketika tidak ada rasa malu atau *ahirika* dalam batin kita, kita tidak akan merasa malu terhadap perbuatan jahat melalui jasmani atau ucapan. Kita tidak akan merasa malu melanggar sila. Kita tidak akan merasa malu untuk melakukan apa yang tidak bermoral.

"... karakteristik dari tidak takut berbuat jahat adalah ketiadaan rasa takut terhadap perbuatan jahat seperti itu." (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Tidak takut berarti tidak takut terhadap akibatnya. Saya tidak takut terhadap akibat-akibat ketika saya melakukan sesuatu yang salah. Itu dikarenakan ada faktor-mental dari tidak takut dalam batin saya. Tidak takut ini disamakan dengan ngengat yang tidak takut terhadap nyala api. Itulah sebabnya

ngengat akan terbang ke arah nyala api dan terbakar. Tidak takut jahat disamakan dengan seekor ngengat. Tidak tahu malu terhadap perbuatan jahat disamakan dengan sebuah desa babi.

“Keduanya memiliki fungsi melakukan perbuatan jahat. Mereka dinyatakan tidak menyingkir dari kejahatan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Ketika ada *ahirika* dan *anottappa* di dalam batin kita, kita tidak merasa malu melakukan hal-hal yang tidak bermoral dan kita tidak merasa takut melakukannya. Kita tidak peduli terhadap konsekuensinya.

“Sebab-terdekatnya adalah kekurangan rasa hormat terhadap diri (yaitu untuk tidak tahu malu) dan kekurangan rasa hormat terhadap orang lain, secara berurutan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Jika kita memiliki harga diri, kita tidak akan melakukan hal yang tidak bermoral. Jika kita tidak merasa takut dikritik oleh orang lain, kita tidak akan merasa takut melakukan perbuatan salah. Jadi kekurangan harga diri merupakan sebab-terdekatnya dari tidak tahu malu. Kekurangan rasa hormat terhadap orang lain merupakan sebab-terdekat dari *anottappa*. Di sana ada lawan dari kedua hal ini dalam faktor-faktor-mental yang indah. Kita akan membahasnya nanti.

### ***Uddhacca***

Yang keempat adalah *Uddhacca*, kebingungan. Di sini kebingungan berarti kebingungan batin. Ketika batin itu bingung, tubuh mungkin akan menjadi gelisah juga. Kebingungan di sini

berarti kebingungan batin, bukan kegelisahan fisik.

“Kebingungan (atau pergolakan) memiliki karakteristik tentang keadaan tidak tenang, ...” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Itu adalah ketidaktenangan.

“... seperti air yang digerakkan oleh angin.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Ketika ada angin, air tidak akan tenang, air itu akan beriak.

“Fungsinya adalah untuk membuat batin menjadi tidak stabil, seperti angin yang membuat sebuah bendera berkibar.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Kalian telah melihat sebuah bendera di udara dan bagaimana ia melambai.

“Dia termanifestasikan sebagai kebingungan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Itu disamakan dengan abu yang terbang ke atas ketika sebuah batu dilemparkan ke arah mereka. Ketika kalian melemparkan batu ke suatu tumpukan abu, abu itu akan terbang ke atas sehingga ia menjadi keruh. Makna harfiah dari kata '*uddhacca*' adalah berguncang di atas, berguncang di atas objek. Itu berarti pikiran kalian tidak bisa mengambil objek itu dengan benar. Pikiran kalian tidak terpicat pada objek. Pikiran kalian sedikit berpindah dari objek. Kadang-kadang kalian tidak melihat objek itu dengan jelas karena *uddhacca* itu. *Uddhacca* kadang-kadang juga dijelaskan sebagai suatu gangguan. Dalam bahasa Myanmar, kadang-kadang kita mengatakan gangguan untuk *Uddhacca*; itu adalah pikiran yang tidak teguh pada objek.

“Sebab-terdekatnya adalah perhatian yang tidak bijaksana pada ketidaktenangan batin.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Itu berarti ia tidak memahami karakteristik alamiah dari ketidaktenangan batin. Jadi ia tidak peduli apakah ada ketenangan batin atau gejolak batin.

Keempat hal ini dikelompokkan menjadi satu kelompok karena mereka hadir bersama semua jenis kesadaran yang tidak baik. Kapan pun suatu kesadaran yang tidak baik muncul. Keempat hal ini akan muncul. Ada suatu unsur ketidaktahuan atau delusi, ada suatu unsur tidak tahu malu dan tidak takut, dan ada juga kebingungan ketika ada kesadaran yang tidak baik. Keempat hal ini disebut universal yang tidak baik.

Kemudian kita menemukan sebuah kelompok yang terdiri dari tiga. Mereka adalah *lobha*, *diṭṭhi* dan *māna*. *Lobha* diterjemahkan sebagai keserakahan; *diṭṭhi* diterjemahkan sebagai pandangan salah; dan *māna* diterjemahkan sebagai kesombongan.

### ***Lobha***

Kalian tahu tentang *lobha* baik kata itu maupun *cetasika* itu sendiri. Hal itu bukanlah hal baru untuk kalian.

“Keserakahan, akar tidak baik yang pertama, meliputi semua tingkat nafsu keinginan yang egois, keinginan, pelekatan dan keterikatan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83)

Ia juga meliputi kehausan. Semua hal ini merupakan bayangan dari *lobha*. Kalian menginginkan sesuatu dengan

keegoisan, kemudian muncullah *lobha*. Kalian menginginkan sesuatu, maka muncullah *lobha*. Kalian melekat pada sesuatu, maka muncullah *lobha*. Kalian terikat pada sesuatu, maka muncullah *lobha*. Ketika kalian menginginkan sesuatu, maka muncullah *lobha*. Semua hal ini termasuk dalam *lobha*.

“Karakteristiknya adalah menggenggam suatu objek.”  
(CMA, II, Panduan untuk §4, hal.83-84)

Mencengkeram suatu objek adalah karakteristiknya. Ketika kalian melekat pada sesuatu, pikiran kalian mencengkeram objek itu. Jadi karakteristiknya dikatakan sedang menggenggam suatu objek.

“Fungsinya adalah melekat, seperti sepotong daging yang melekat pada suatu penggorengan panas.”

Kalian meletakkan penggorengan di atas api dan api itu panas dan kering. Kalian meletakkan sepotong daging ke dalam panggangan itu. Daging itu akan melekat pada penggorengan itu. ketika ada *lobha*, pikiran kalian melekat pada hal itu. Jika kalian ingin mendapatkan sesuatu dengan sangat kuat, kalian akan tahu bahwa pikiran kalian melekat pada objek atau orang itu. Karakteristik *lobha* adalah menggenggam objek.

Hal itu disamakan dengan suatu jebakan zat perekat. Untuk menangkap monyet-monyet, kalian bisa mengambil suatu zat yang menyerupai lem dari sebuah pohon. Ia memiliki permukaan yang bersinar. Seekor monyet yang selalu ingin tahu tentang segala sesuatu akan datang dan menyentuhnya dengan satu tangan. Kemudian ia tidak bisa menarik tangannya kembali. Untuk membebaskan satu tangannya itu ia akan menggenggamnya

dengan tangan lainnya dan kemudian tangan itu juga terlekat di sana. Tidak lama kemudian satu kaki dan kaki lainnya terlekat juga. Kemudian wajahnya atau moncongnya juga terlekat. Jadi di semua lima tempat ia akan terlekat pada zat perekat itu atau lem itu. Kemudian ia ditangkap oleh manusia dan dibunuh serta dimakan.

Kiasan itu diberikan dalam salah satu diskursus dalam *Samyutta Nikāya*. Di sana Buddha berkata, “Dalam bagian-bagian itu seorang pemburu mengatur suatu perangkap dari zat perekat pada punggung monyet itu untuk menangkap monyet-monyet. Sekarang monyet-monyet itu telah terbebas dari kebodohan dan keserakahan, ketika melihat jebakan zat perekat itu akan menyingkir jauh darinya. Namun monyet bodoh yang rakus akan mendatangi zat perekat itu dan memegangnya dengan satu tangannya. Kemudian tangannya akan melekat erat pada zat itu. Kemudian dengan berpikir, 'Saya akan membebaskan tangan saya', ia menggenggamnya dengan tangan yang lain, namun tangan itu juga merekat dengan erat. Untuk membebaskan kedua tangannya ia menggenggamnya dengan satu kaki dan kaki itu juga merekat erat. Untuk membebaskan kedua tangan dan salah satu kakinya ia mencengkeramnya dengan kaki lainnya, namun kakinya juga merekat dengan erat. Untuk membebaskan kedua tangan dan kedua kakinya, ia mencengkeramnya dengan moncongnya, namun itu juga terlekat erat. Monyet itu yang terlekat dengan lima cara atau lima tempat itu berbaring dan meraung, dengan demikian jatuh dalam kemalangan, jatuh dalam kehancuran seperti mangsa bagi pemburu untuk melaksanakan keinginannya padanya. Pemburu itu menasuknya dan

mempersiapkannya untuk dimakan. Kemudian di atas api arang ia melakukan kesenangannya.” (*Samyutta Nikāya, Satipaṭṭhānasamyutta*, (7), hal.1633) *Lobha* disamakan dengan zat perekat itu. Dalam bahasa Pāli itu disebut perekat monyet atau sesuatu yang menyerupai hal itu. Mereka menangkap monyet-monyet itu dengan zat perekat dari pohon-pohon.

### ***Diṭṭhi***

Yang selanjutnya adalah *diṭṭhi*, pandangan salah. Makna harfiah dari *diṭṭhi* hanyalah pandangan atau penglihatan. Jika kita ingin lebih spesifik, kita menggunakan kata-kata '*micchā*' atau '*sammā*': "*micchā-diṭṭhi*" berarti pandangan salah. '*Sammā-diṭṭhi*' berarti pandangan benar. Ketika itu digunakan sendiri, itu kebanyakan berarti pandangan salah. Itulah sebabnya kita memiliki *somanassa-sahagata diṭṭhigata-sampayutta*. Kita tidak menggunakan *micchā* di sana. Namun sebenarnya *diṭṭhi* di sana berarti *micchā-diṭṭhi*. '*Diṭṭhi*' di sini berarti pandangan salah, melihat dengan salah.

“Karakteristiknya adalah penafsiran terhadap segala sesuatu yang tidak bijaksana (tidak tepat).” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Ia menganggap segala sesuatu itu kekal, membahagiakan, ada Diri. Itu juga merupakan keyakinan bahwa tidak ada hasil dari baik *kamma* baik maupun tidak baik atau itu merupakan keyakinan bahwa tidak ada *kamma* dan tidak ada hasil dari *kamma*. Itu merupakan keyakinan bahwa tidak ada dunia ini maupun dunia lainnya. Inilah yang disebut dengan pandangan-pandangan salah.

“Fungsinya adalah untuk membuat anggapan terlebih dahulu.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Itu berarti beranggapan salah.

“Itu termanifestasikan sebagai penafsiran atau keyakinan yang salah. Sebab terdekatnya adalah keengganan untuk melihat para makhluk suci (*ariya*), dan sebagainya.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Jika kalian bergaul dengan orang-orang suci, jika kalian bergaul dengan orang yang herpengetahuan, orang-orang yang baik, maka kalian akan mendengar pandangan-pandangan benar dari mereka. Kalian tidak akan mendapatkan pandangan-pandangan salah. Jika kalian tidak bergaul dengan orang-orang suci, orang-orang baik, maka kalian cenderung mendapatkan *diṭṭhi* atau pandangan salah ini. Jadi keengganan untuk melihat orang-orang suci dan untuk bergaul dengan mereka dikatakan menjadi sebab-terdekat dari *micchā-diṭṭhi*, mendapatkan pandangan salah.

### ***Māna***

Yang selanjutnya adalah *Māna*, kesombongan.

“Kesombongan memiliki karakteristik keangkuhan. Fungsinya adalah peninggian derajat diri. Itu termanifestasikan sebagai penonjolan diri. Sebab terdekatnya adalah keserakahan yang tidak berasosiasi dengan pandangan salah. Itu harus dianggap sebagai suatu kegilaan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Kesombongan merupakan suatu jenis kegilaan batin. Kadang-kadang ia disamakan dengan sebuah bendera yang berkibar di udara. Kita memasang bendera di udara. Kita meletakkannya di atas puncak dari segala sesuatu. Kesombongan juga ingin berada di puncak dari orang lain. Itu disebut *māna*. Kadang-kadang ia mungkin merupakan penilaian diri seseorang yang terlalu tinggi.

Kelompok selanjutnya terdiri dari empat faktor-mental, kuartet *dosa*. Itu merupakan kelompok yang terdiri dari empat yang dipimpin oleh *dosa*. Mereka adalah *dosa*, *issā*, *macchariya* dan *kukkucca*. Saya ingin kalian menjadi terbiasa dengan nama-nama dalam bahasa Pāli juga, bukan hanya terjemahan bahasa Inggris. Kalian harus mengetahui tentang bahasa Pāli dan bahasa Inggris.

### ***Dosa***

Yang pertama dari keempat hal itu adalah *dosa*. *Dosa* diterjemahkan di sini sebagai kebencian. *Dosa* berarti kebencian, amarah, niat jahat.

“Dosa, akar tidak baik yang kedua, meliputi semua jenis dan tingkat kebencian, niat jahat, amarah, kejengkelan, gangguan, dan permusuhan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Depresi dan kesedihan juga merupakan *dosa*. Semua hal ini dipahami dalam istilah *dosa*.

“Karakteristiknya adalah kebengisan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Ketika ada *dosa*, kalian menjadi sangat ganas, kalian menjadi sangat kasar, kalian menjadi sangat kejam. Hal itu disamakan dengan seekor ular yang dipukul oleh seseorang. Ketika kalian memukul seekor ular, terutama seekor ular kobra, ia akan menyerang kalian. Ia akan menaikkan kepalanya. Dosa menyerupai hal itu. Ketika kalian merasa marah, kalian akan seperti seekor ular kobra yang sedang berdiri.

“Fungsinya adalah untuk menyebarkan, atau membakar sandarannya sendiri, ...” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Jika kalian memasukkan racun ke dalam air, misalnya, racun itu akan menyebar ke seluruh tempat. Dengan cara yang sama, ketika ada kemarahan dalam diri kalian, ketika ada kebencian dalam diri kalian, kebencian itu akan menyebar dalam seluruh pikiran kalian. Jadi fungsinya adalah untuk menyebarkan. “Atau untuk membakar sandarannya sendiri”—*dosa* membakar pikiran dan tubuh di mana ia muncul. Kemarahan bisa membakar tubuh fisik kalian maupun faktor-faktor-mental kalian. Kemarahan bisa menyebabkan seseorang mendapatkan penyakit stroke atau tekanan darah tinggi. Kemarahan bisa menyebabkan banyak penyakit fisik. Ketika ada kemarahan dalam pikiran kita juga, maka pikiran kita menjadi terkontaminasi dan di sana muncullah *akusala*. Kemarahan merupakan suatu peran yang menuntun kepada kelahiran kembali di Neraka.

“Karakteristiknya adalah kebengisan. Fungsinya adalah untuk menyebarkan, atau membakar sandarannya sendiri, yaitu

batin dan tubuh di mana ia muncul. Itu termanifestasikan sebagai menyakiti, ..." (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Menyakiti berarti menyebabkan penderitaan. Ketika kalian merasa marah, sebenarnya kalian menderita karena kemarahan itu. Sebelum kalian melakukan apa pun pada orang lain, kalian sendiri telah menderita terlebih dahulu.

"... dan sebab-terdekatnya adalah suatu landasan untuk kemarahan." (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Apakah saya pernah memberitahu kalian tentang landasan untuk kemarahan? Saya rasa pernah. Orang ini telah menyakiti saya. Oleh karena itu, saya merasa marah terhadapnya. Orang ini sedang menyakiti saya. Orang ini akan menyakiti saya dan kemudian apa yang muncul selanjutnya? Orang ini telah menyakiti seseorang yang saya sayangi, orang ini sedang menyakiti seseorang yang saya sayangi, orang ini akan menyakiti seseorang yang saya sayangi dan kemudian orang ini telah melakukan sesuatu yang baik kepada orang yang saya benci. Orang ini sedang melakukan sesuatu yang baik kepada orang yang saya benci. Orang ini akan melakukan sesuatu yang baik kepada orang yang saya benci. Ini merupakan sembilan landasan untuk kemarahan, sembilan landasan untuk kemarahan. Dengan memikirkan salah satu dari sembilan cara ini, kita menjadi marah. Itulah yang disebut dengan landasan-landasan untuk kemarahan di sini, alasan-alasan untuk kemarahan. Kadang-kadang hal itu benar. Kadang-kadang kita tidak menyukainya ketika seseorang yang kita benci mendapatkan sesuatu yang baik.

### ***Issā***

Yang selanjutnya adalah *Issā*, iri hati.

“Iri hati memiliki karakteristik iri terhadap keberhasilan orang lain.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Kesuksesan benar-benar berarti segala sesuatu—kekayaannya, penampilannya, kecantikannya, apa pun itu.

“Fungsinya adalah tidak senang terhadap keberhasilan orang lain.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Kalian tidak suka dengan keberhasilan orang lain.

“Itu termanifestasikan sebagai bermusuhan terhadap hal itu. Sebab-terdekatnya adalah keberhasilan orang lain.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Keberhasilan berarti segala sesuatu. Iri hati menggunakan keberhasilan orang lain sebagai objek.

### ***Macchariya***

Yang selanjutnya adalah *macchariya* atau kekikiran.

“Karakteristik dari kekikiran (atau ketamakan) adalah menyembunyikan keberhasilan seseorang ketika itu telah atau bisa dicapai.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Itu berarti berkaitan dengan apa yang telah kalian miliki, kalian memiliki jenis penyembunyian seperti ini. Kalian ingin menyembunyikan keberhasilan kalian atau apa pun itu. Kadang-kadang ketika kalian berpikir bahwa kalian akan mendapatkan sesuatu, kalian tidak ingin itu menjadi hal umum untuk orang

lain. Katakanlah, saya akan mendapatkan hal ini. Sebelum saya mendapatkan hal ini, sebelum itu menjadi kepunyaan saya (namun saya tahu itu akan menjadi milik saya), maka saya tidak suka kalian menggunakan ini. Itu juga *macchariya*. *Macchariya* menggunakan objek yang telah menjadi milik seseorang atau yang akan menjadi milik seseorang sebagai objek.

“Fungsinya adalah tidak tahan untuk berbagi hal-hal ini dengan orang lain.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Ia tidak tahan untuk berbagi kepemilikan dengan orang-orang lain. *Macchariya* secara umum dipahami sebagai kekikiran. Saya tidak tahu apa artinya kekikiran. Kalian tidak ingin kehilangan apa pun. *Macchariya* selalu muncul dengan *dosamūla citta*. *Macchariya* bukanlah *lobha*. Jadi ia tidak benar-benar merupakan ketamakan. Ia tidak mampu berbagi segala milikmu dengan orang lain. Orang lain datang dan menggunakan sesuatu yang kamu miliki. Kalian menjadi marah. Kalian tidak menyukainya. Itulah *macchariya*.

Murid: Apakah itu merupakan keburukan?

Sayādaw: Keburukan, ya. Kita akan menemukan, kata 'keburukan' sebentar lagi.

“Itu termanifestasikan sebagai penyusutan (dari berbagi) ...” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Kalian tidak ingin berbagi dengan orang lain.

“... dan sebagai keburukan atau perasaan suram. Sebab-

terdekatnya adalah keberhasilan diri sendiri.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Ia menggunakan keberhasilan diri sendiri, milik diri sendiri sebagai objek. Saya tidak ingin milik saya, benda-benda saya dibagi dengan orang lain. Saya ingin menggunakannya hanya untuk diri saya sendiri. Apakah kalian mengingat orang kaya yang memasak kue dalam rumahnya? Ia dipanggil Macchhariya Kosiya. Ia sangatlah kikir. Ia tidak tahan berbagi bahkan dengan istrinya. Ia berkata, “Hanya untuk sayalah kamu memasak.”

### **Lima jenis *Macchhariya***

Ada lima jenis *macchhariya*. Ada kekikiran yang berkaitan dengan (i) tempat tinggal. Itu berarti ketika saya sedang tinggal di sini, saya tidak ingin kalian datang dan tinggal bersama saya. Itu merupakan salah satu jenis *macchhariya*. Saya tidak ingin berbagi ruangan saya, rumah saya dengan kalian. Yang kedua adalah kekikiran yang berkaitan dengan (ii) keluarga. Ini kebanyakan adalah untuk para *bhikkhu*, *bhikkhunī* dan para guru besar. Sekarang kalian adalah para murid saya. Saya ingin kalian menjadi murid saya saja. Saya tidak ingin kalian menjadi murid dari guru lain. Saya tidak tahan berbagi kalian dengan guru-guru lain. Saya ingin kalian menjadi penyokong saya. Saya tidak ingin kalian menyokong para *bhikkhu* lainnya. Itulah yang disebut kekikiran yang berkaitan dengan keluarga. Kemudian ada kekikiran yang berkaitan dengan (iii) laba. Seandainya saya

adalah seorang *bhikkhu* terkenal dan saya mendapatkan banyak barang yang diberikan oleh para umat dan saya ingin orang-orang untuk memberikan kepada saya saja. Saya tidak ingin orang-orang memberikan kepada para *bhikkhu* lainnya. Itu merupakan sejenis kekikiran yang berkaitan dengan laba, berkaitan dengan benda-benda yang didapatkan oleh seseorang. Kemudian ada kekikiran yang berkaitan dengan (iv) penampilan seseorang. Seandainya saya itu cantik. Saya hanya ingin cantik sendiri. Saya tidak ingin orang lain menjadi cantik. Jika saya terkenal, saya hanya ingin saya saja yang terkenal. Saya tidak ingin orang lain menjadi terkenal. Itulah kekikiran yang berkaitan dengan penampilan seseorang atau ketenaran seseorang. Yang terakhir adalah kekikiran yang berkaitan dengan (v) *Dhamma*. *Dhamma* di sini berarti pembelajaran. Saya ingin agar hanya saya yang memahami. Saya ingin agar saya sendiri yang akan memahami. Saya tidak ingin berbagi pemahaman saya dengan orang lain. Saya akan menyimpan pemahaman saya untuk diri saya sendiri. Itulah kekikiran yang berkaitan dengan *Dhamma*.

Di sana ada unsur kebencian atau niat jahat dalam *macchhariya* atau kekikiran. Itulah sebabnya ia hanya disertai oleh dua *citta* dengan *dosa* dan bukan dengan *citta* lain yang disertai oleh *lobha* atau *moha*. Meskipun ia mungkin disebut kekikiran, itu bukanlah pelekatan terhadap benda-benda atau orang-orang. Ia tidak tahan berbagi hal-hal itu dengan orang lain. Itulah apa yang dimaksud dengan *macchhariya*.

### ***Kukkucca***

Yang selanjutnya adalah *kukkucca*.

“*Kukkucca* adalah kegelisahan atau penyesalan setelah melakukan suatu kesalahan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Ada dua jenis tindakan masa lampau—tindakan buruk dan tindakan baik. Berkaitan dengan tindakan-tindakan buruk di masa lampau, kalian memiliki penyesalan, kalian merasa menyesal. Kalian berpikir, “Saya telah melakukan perbuatan salah itu.” Di sana juga ada penyesalan yang berkaitan dengan hal-hal baik yang tidak kalian lakukan di masa lampau. Kalian berpikir, “Oh, saya seharusnya telah melakukan itu. Di sini kegelisahan atau penyesalan memiliki dua jenis objek—tindakan-tindakan baik, *kamma* baik yang tidak dilakukan oleh seseorang di masa lampau dan *kamma* buruk yang telah dilakukan oleh seseorang di masa lampau. Berkaitan dengan keduanya, ada suatu jenis penyesalan atau rasa menyesal yang disebut *kukkucca*.

“Karakteristiknya adalah penyesalan di belakang hari.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Itu berarti penyesalan muncul setelah melakukan atau setelah tidak melakukan.

“Fungsinya adalah untuk meratapi atas apa yang telah (dilakukan) dan apa yang belum dilakukan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Kalian mengatakan, “Oh, saya telah melakukan *akusala* ini.” Kemudian kalian meratapi hal itu. “Saya belum melakukan *kusala* ini”, kalian memikirkannya dan kemudian kalian meratapinya.

“Itu termanifestasikan sebagai penyesalan. Sebab-terdekatnya adalah apa yang telah dan apa yang belum dilakukan (yaitu kesalahan-kesalahan tentang pelaksanaan dan kelalaian).” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Kita cenderung merasakan *kukkucca* atau penyesalan tentang hal-hal yang dilakukan dan hal-hal yang tidak dilakukan.

Kata '*kukkucca*' memiliki konotasi lain. Kalian mungkin tidak menemukan konotasi ini karena ia berkaitan dengan *Vinaya*. Dalam literatur *Vinaya*, *kukkucca* bisa berarti sesuatu yang bersifat positif. Itu merupakan kualitas yang baik untuk para *bhikkhu* untuk memiliki *kukkucca*. Itu disebut *Vinaya kukkucca*. Itu berarti kalian mencoba untuk mencari tahu atau kalian mencoba untuk memahami apakah itu diizinkan bagi para *bhikkhu* atau itu tidak diizinkan bagi para *bhikkhu*—apakah ia bisa melakukan hal ini atau apakah ia tidak bisa melakukan hal ini. Jika hal itu tidak diizinkan, maka kalian tidak boleh melakukannya. Itu kadang-kadang merupakan apa yang juga disebut *kukkucca*, *Vinaya kukkucca*. Itu bukanlah *akusala*. Itu mungkin bisa merupakan *kusala*. Konotasi itu hanya bisa kalian temukan dalam *Vinaya* ketika ia menjelaskan seorang *bhikkhu* yang baik. Di sini dalam *Abhidhamma*, *kukkucca* itu bersifat tidak baik. Itu adalah penyesalan.

Saya lebih menyukai kata 'penyesalan' daripada kata 'kegelisahan' karena kegelisahan belum tentu merupakan *kukkucca*. Jika kalian merasa gelisah tentang tindakan-tindakan masa lampau, itu mungkin merupakan *kukkucca*. Namun kadang-kadang kalian merasa gelisah tentang masa mendatang. Kegelisahan tentang masa mendatang bukanlah *kukkucca*. Saya

berpikir bahwa penyesalan atau rasa menyesal itu lebih baik daripada kata 'kegelisahan'. Keempat hal ini dikelompokkan bersama.

### ***Thina***

Kemudian selanjutnya muncul dua, hal kembar, *thina* dan *middha*, kemalasan dan kantuk. Mereka selalu muncul bersama. Kita menyebutnya rasa kantuk. Ketika kalian merasa kantuk atau ketika pikiran kalian tidak waspada, maka sudah pasti bahwa kemalasan dan kantuk telah muncul dalam pikiran kalian.

“Kemalasan adalah kelesuan atau kebodohan pikiran.”  
(CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Pikiran berarti kesadaran.

“Karakteristiknya adalah tidak adanya usaha. Fungsinya adalah untuk menghilangkan energi. Itu termanifestasikan sebagai tenggelamnya pikiran. Sebab-terdekatnya adalah perhatian yang tidak bijaksana terhadap kebosanan, rasa kantuk, dan lain-lain.”  
(CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Ini merupakan kelesuan dari *Citta*.

### ***Middha***

Yang selanjutnya, *middha*.

“Kantuk merupakan penyakit dari faktor-faktor-mental.”  
(CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Itu berarti kelesuan dari faktor-faktor-mental, *cetasika*. *Thina* berkaitan dengan *citta*. Yang lain, *middha*, berkaitan

dengan *cetasika*. Karena *citta* dan *cetasika* selalu muncul bersama, *thina* dan *middha* juga selalu muncul bersama. Mereka tidak pernah terpisahkan. Namun, *thina* dan *middha* merupakan dua faktor-faktor-mental yang terpisah. Ketika ada *thina* dan *middha*, kalian tidak ingin melakukan segala sesuatu. Pikiran kalian tidak waspada.

“Karakteristiknya dikatakan sebagai keadaan yang tidak lentur. Fungsinya adalah untuk melemaskan. Itu termanifestasikan sebagai terkulai, atau sebagai mengantuk dan rasa ngantuk. Sebab-terdekatnya sama seperti sebab-terdekat dari kemalasan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

“Kemalasan dan kelambanan selalu muncul bersamaan, dan berlawanan dengan energi.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84)

Ketika kalian memiliki energi, kemalasan dan kantuk tidak bisa muncul dalam pikiran kalian. Jika kalian memiliki energi, kalian tidak merasa mengantuk.

“Kemalasan dijelaskan sebagai penyakit kesadaran (*cittagelañña*), kantuk sebagai penyakit dari faktor-faktor-mental (*kāyagelañña*). Sebagai suatu pasangan mereka merupakan salah satu dari lima rintangan (*batin*), yang diatasi dengan penempelan awal (*vitakka*).” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.84-85)

### ***Middha* bukanlah *Rūpa***

Ada suatu kontroversi tentang *Middha*. Ada beberapa guru yang berpikir bahwa *middha* adalah *rūpa*. Ada sebuah buku yang berjudul *Vimuttimagga*. Buku itu dianggap lebih tua daripada

*Visuddhimagga*. Dalam *Vimuttimagga*, *middha* disebutkan di antara sifat-sifat materi. *Middha* disebutkan sebagai suatu sifat materi, bukan suatu kualitas mental. *Vimuttimagga* dikatakan merupakan milik satu sekte di Sri Lanka. “Beberapa orang mengatakan bahwa *middha* ini adalah *rūpa*. Itu tidaklah benar karena seperti nafsu-indriawi, dan lain-lain, itu termasuk dalam hal-hal yang seharusnya dihilangkan.” Dalam *Abhidhamma* ada *Dhamma-Dhamma* yang harus dihancurkan melalui pencerahan pertama. Di antara mereka *middha* disebutkan. Karena *middha* disebutkan di antara hal-hal yang bisa dihancurkan, *middha* bukanlah *rūpa* karena *rūpa* dikatakan tidak dihancurkan. Karena *middha* termasuk dalam hal-hal yang bisa dihancurkan, *middha* bukanlah merupakan *rūpa*. *Middha* adalah *nāma*, *middha* merupakan suatu faktor-mental.

“Itu sesungguhnya disebutkan oleh Buddha di antara rintangan-rintangan untuk dihancurkan.” Hal ini memberikan dukungan terhadap pernyataan ini. “Namun *Rūpa* tidak dinyatakan di antara hal-hal yang harus dihancurkan melalui Jalan pertama, dan lain-lain.” *Rūpa* disebutkan sebagai yang tidak dihancurkan, tidak dimusnahkan. Kalian akan menemukan hal itu dalam bab keenam dari buku *Manual*. Jadi *middha* bukanlah merupakan *rūpa* karena itu disebutkan di antara hal-hal yang dapat dihancurkan.

Kemudian pihak lain mengatakan bahwa pandangannya itu benar, karena kata-kata, “Para *bhikkhu*, *rūpa* bukanlah milik kalian sendiri; tinggalkanlah.” Buddha berkata, “Para *bhikkhu*, *rūpa* bukanlah milik kalian sendiri; tinggalkanlah.” Pihak lain menggunakan kalimat itu, pernyataan dari Buddha dan

kemudian pihak lain itu berdebat melawan mereka yang menganggap *middha* sebagai *nāma*. Karena Buddha berkata, “*Rūpa* bukanlah milik kalian sendiri; tinggalkanlah.”; di sana tampaknya ada indikasi bahwa *rūpa* dapat dihilangkan. Itu merupakan suatu percakapan. Pihak lain juga mendasarkan argumennya pada kata-kata Buddha. Buddha berkata, “*Rūpa* bukanlah milik kalian sendiri; jadi tinggalkanlah.”

Kemudian, katakanlah, ada pihak lain dan pihak kita. Pihak kita selalu benar. Penjelasan yang diberikan oleh pihak kita adalah apa yang dimaksud oleh Buddha di sana adalah bukan meninggalkan *rūpa*, namun meninggalkan pelekatan terhadap *rūpa*. Pelekatan terhadap *rūpa* yang dimaksud ketika Buddha mengatakan, “Lepaskanlah.” Penyingkiran pelekatan yang menggunakan *rūpa* sebagai objek adalah yang dimaksud di sana. Apa yang dimaksud oleh Buddha adalah tidak meninggalkan *rūpa* namun meninggalkan pelekatan kalian yang menganggap *rūpa* sebagai suatu objek. Itulah sebabnya hal itu dikatakan di sana. Buddha melanjutkan dengan berkata, singkirkan pelekatan terhadap *rūpa* itu dan sebagainya dalam diskursus yang sama. Sangatlah penting bahwa ketika kita membaca sesuatu, kita perlu membaca seluruhnya dan bukan hanya sebagian darinya dan kemudian membuat suatu kesimpulan. Dalam *Sutta* itu Buddha tidak hanya mengatakan, “*Rūpa* bukanlah milik kalian sendiri; tinggalkanlah.” Namun Beliau meneruskan dengan berkata, singkirkan pelekatan terhadap *rūpa* dan sebagainya. Apa yang dimaksud di sana adalah bukan meninggalkan *rūpa*, namun meninggalkan pelekatan yang menganggap *rūpa* sebagai objek.

Kemudian pihak lain mungkin berkata, “Di antara *middha* fisik dan mental”—mereka menganggap bahwa ada dua jenis *middha*. Satu adalah *rūpa-middha* dan yang lain adalah *nāma-middha*, satu bersifat fisik dan yang lain bersifat mental. Di antara kedua *middha* ini, *middha* mentallah yang dimaksud atau diajarkan di sana dalam naskah itu. Masih ada *middha* lain yang mana *rūpa* merupakan apa yang akan mereka katakan.

Kemudian pihak kita menjawab, “Tidak, karena itu tidak dikatakan secara khusus bahwa *middha* mentallah yang dimaksudkan di sana.” Buddha tidak menggunakan kata-kata '*middha* mental'. Buddha hanya menggunakan *middha*. Karena hanya *middha* yang digunakan tanpa spesifikasi, kita tidak bisa mengatakan bahwa ada dua *middha* dan bahwa *middha* mentallah yang dimaksudkan di sana.

Kemudian pihak kita melanjutkan, “Itu memungkinkan membuat kesimpulan bahwa *middha* yang kalian (oleh pihak lain) anggap sebagai *rūpa* adalah, seperti *middha* mental, suatu rintangan karena itu merupakan *middha*.” Karena itu disebut *middha* dan *middha* termasuk di antara rintangan-rintangan batin (Rintangan-rintangan batin adalah hal-hal yang harus disingkirkan), jadi itu merupakan suatu rintangan.

“Namun harus diputuskan bahwa *middha* bukanlah merupakan *rūpa* karena ia disebutkan sebagai suatu rekan kerja.” Itu merupakan alasan lain yang diberikan oleh pihak kita. *Middha* dikatakan merupakan sesuatu yang berasosiasi. Ia berasosiasi dengan kesadaran. Ia berasosiasi dengan faktor-faktor-mental lainnya. Hubungan kerja ini (*sampayutta*) disebutkan tentang agregat-agregat mental saja. Hanya agregat-agregat mental,

hanya *dhamma-dhamma* mental, hanya kesadaran dan faktor-faktor-mental yang dikatakan berasosiasi. Batin tidak dikatakan berasosiasi dengan materi atau materi tidak dikatakan berasosiasi dengan batin. Kalian akan memahaminya ketika kalian mempelajari tentang *Paṭṭhāna*. Jadi *middha* bukanlah merupakan *rūpa* karena ia disebutkan sebagai sesuatu yang berasosiasi. Ia disebutkan sebagai suatu *cetasika*.

“Terlebih lagi, itu (*middha*) tidak bisa merupakan *rūpa* karena Teks menyebutkan tentang kemunculannya di bumi *arūpāvacara*.” Dalam *Paṭṭhāna* dinyatakan bahwa *middha* muncul dalam batin dari para *brahmā* nonmateri. Karena *middha* disebutkan di antara kondisi-kondisi yang muncul dalam makhluk-makhluk tanpa materi, itu pasti merupakan *nāma* dan bukanlah merupakan *rūpa* karena tidak ada *rūpa* dalam kondisi-kondisi tanpa materi.

Kemudian pihak lain bertanya tentang para *arahanta* yang akan pergi tidur. Apakah itu bukan *thina* dan *middha*? Jawabannya adalah: “Proses tidur dari para *arahanta*, yang telah terbebas dari kotoran batin, disebabkan oleh rasa lelah dari tubuh fisik.” Ketika para *arahanta* pergi tidur, itu tidak disebabkan oleh *thina* dan *middha*. Para *arahanta* telah menyingkirkan *thina* dan *middha* secara bersamaan. Ketika tubuh mereka menjadi lelah, ketika tubuh mereka menjadi capek, maka kelemahan dari tubuh-tubuh mereka yang hidup menyebabkan batin mereka untuk merosot ke dalam *bhavaṅga*, faktor-kehidupan, suatu proses yang menyerupai tidur. Itu merupakan rangkaian dari kesadaran yang menyerupai tidur.

Dikarenakan rasa lelah dan kelemahan dari tubuh fisik, batin dari para *arahanta* itu merosot ke dalam faktor-kehidupan. Itulah yang kita sebut sebagai proses tidur dari para *arahanta*. Ketika para *arahanta* tidur, mereka tidak tidur seperti yang kita lakukan. Ketika kita tidur, kita tidur dengan *thina* dan *middha*. *Thina* dan *middha* muncul dalam diri kita dan kita tunduk kepada mereka. Mereka menguasai kita dan kita pun tertidur. Ketika para *arahanta* tertidur, mereka tidak tidur karena dikuasai oleh *thina* dan *middha*. Itu dikarenakan tubuh fisik mereka telah menjadi lelah. Tubuh fisik memerlukan beberapa jenis istirahat. Proses tidur para *arahanta* tidak disebabkan oleh atau disertai oleh *thina* dan *middha*. Jadi kalian tidak bisa mengatakan *middha* adalah *rūpa*. Ini merupakan pendapat dari kebanyakan guru pada masa lampau. Menurut *Theravāda Abhidhamma*, *Abhidhamma* yang sedang kita pelajari, *middha* bukanlah *rūpa*. *Middha* tidaklah bersifat fisik. *Middha* adalah suatu faktor-mental. Ia termasuk dalam faktor-faktor-mental yang menyertai jenis kesadaran yang tidak baik.<sup>18</sup>

### ***Vicikicchā***

Yang terakhir adalah keraguan, *vicikicchā*. Apakah kalian pernah bertemu *vicikicchā* sebelumnya? Di mana? Ia berada di antara *akusala citta*. Yang manakah itu? apakah itu nomor sebelas atau nomor dua belas? Itu adalah nomor sebelas.

<sup>18</sup> Percakapan ini diambil dari *Aṭṭhasālinī*, edisi Myanmar, hal.410-413 dan merupakan terjemahan Sayādaw.

Kesadaran yang disertai oleh keraguan adalah nomor sebelas atau yang pertama dari dua *mohamūla citta*.

“Keraguan di sini menunjukkan keraguan spiritual, dari suatu perspektif Buddhis, ketidakmampuan untuk menemukan keyakinan terhadap Buddha, *Dhamma*, *Saṅgha*, dan praktik.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.85)

Itu merupakan keraguan terhadap Buddha, terhadap *Dhamma*, terhadap *Saṅgha*, terhadap praktik. Praktik berarti praktik tentang *sīla*, *samādhi* dan *paññā*. Itu juga merupakan keraguan tentang agregat-agregat, landasan-landasan, elemen-elemen, keduanya di masa lampau dan masa mendatang. Itu juga merupakan keraguan tentang ajaran tentang dependensi-kemunculan.

“Karakteristiknya adalah ragu. Fungsinya adalah untuk menggoyahkan.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.85)

Ketika ada keraguan, kalian merasa goyah, kalian tidak bisa memilih, kalian merasa tidak pasti.

“Itu termanifestasikan sebagai ketidakpastian dan mengambil beraneka macam sudut.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.85)

Jadi kalian tidak bisa memutuskan yang mana yang benar. Itu seperti ketika kalian berada di persimpangan jalan, kalian tidak tahu jalan mana yang harus diambil.

“Sebab-terdekatnya adalah perhatian yang tidak bijaksana.” (CMA, II, Panduan untuk §4, hal.85)

Di sini keraguan berarti keraguan terhadap Buddha, *Dhamma*, *Saṅgha* dan sebagainya. Kadang-kadang di

persimpangan jalan kalian tidak merasa pasti apakah harus berbelok ke kiri atau kanan. Keraguan itu bukanlah keraguan *akusala*. Itu hanyalah kurang pemahaman. Bahkan para *arahanta* bisa memiliki keraguan seperti itu. Kadang-kadang bahkan mereka tidak tahu apakah suatu tindakan tertentu itu diizinkan atau tidak jika mereka tidak terlatih dalam *Vinaya*. Tidak semua keraguan merupakan *vicikicchā*. Dalam suatu perspektif Buddhis, itu merupakan keraguan terhadap *Buddha*, *Dhamma* dan *Saṅgha*. Jika kalian memiliki keraguan terhadap Buddha—apakah Buddha itu benar-benar ada, apakah Buddha benar-benar memiliki kemahatahuan atau apakah Buddha benar-benar tercerahkan—jenis pemikiran ini disebut keraguan.

Keraguan ini dijelaskan dalam *Visuddhimagga* dan *Aṭṭhasālinī* sebagai membahayakan praktik. Penerjemahan bahasa Inggris baik dari *Visuddhimagga* maupun *Aṭṭhasālinī* itu sedikit tidak tepat. Kalimat dalam bahasa Pāḷi yang digunakan di sana adalah "*Paṭipattiantarāyakarāti*". Itu berarti membahayakan *paṭipatti*. Apakah kalian tahu tentang *paṭipatti*? Kalian telah mendengar kata ini berulang kali. '*Paṭipatti*' berarti praktik, praktik meditasi, praktik kewajiban, praktik menjaga sila. Itulah yang disebut *paṭipatti*. Kata '*paṭipatti*' dalam bahasa Pāḷi memiliki dua makna. Itu juga berarti pemahaman. Seseorang menerjemahkannya sebagai membahayakan pencapaian. Namun sebenarnya *paṭipatti* tidak berarti pencapaian. '*Paṭipatti*' berarti praktik *vipassanā* atau praktik meditasi. Orang lain menerjemahkannya sebagai rintangan teori. Saya pikir itu jauh dari makna sebenarnya. Itu adalah Yang Mulia Ñāṇamoli. Makna

sebenarnya adalah bahwa keraguan bisa membahayakan praktik kalian. Jika kalian memiliki keraguan dalam mempraktikkan meditasi, kalian tidak bisa melanjutkan praktik meditasi kalian. Keraguan merupakan suatu rintangan batin yang sangat merusak. Itu merupakan salah satu dari rintangan batin (*nīvaraṇa*). Ketika keraguan muncul dalam pikiran kalian, itu sangatlah sulit bagi kalian untuk melanjutkan praktik meditasi. Itu dikatakan adalah membahayakan praktik—tidak membahayakan pencapaian, tidak merintang teori. Kapan pun ada keraguan dalam pikiran kalian selama meditasi, ketika dalam meditasi, kalian tidak memiliki hal lain untuk dilakukan selain memperhatikannya—"keraguan, keraguan, keraguan" sampai ia menghilang. Di luar meditasi kalian bisa melakukan pembahasan dengan orang-orang yang berpengetahuan. Kalian bisa membaca buku-buku. Keraguan ini disebut *vicikicchā*.

Saya pikir saya telah memberitahukan kalian tentang makna dari *vicikicchā* sebelumnya. Apakah maknanya? Ada dua makna. Makna yang satu adalah tidak ada obat, tidak ada obat tentang pemahaman. Ketika ada keraguan, maka tidak ada kebijaksanaan, tidak ada pengetahuan. 'Vi' berarti tidak. 'Cikicchā' berarti obat atau penyembuhan. Ada makna yang lain. Kita membagi kata itu menjadi 'vici' dan 'kicchā'. 'Vici' berarti menyelidiki. 'Kicchā' berarti menjadi lelah. Ketika kalian memiliki *vicikicchā*, kalian berpikir tentang sesuatu dan tidak bisa mendapatkan kesimpulan, dan dengan demikian kalian menjadi lelah dan frustrasi. *Vicikicchā* adalah keraguan. Itu merupakan salah satu dari rintangan batin.

Kita telah sampai pada akhir dari 14 *akusala cetasika*. Saya ingin kalian mengingat ke 14 hal itu dalam bahasa Pāli: *moha, ahirika, anottappa, uddhacca, lobha, diṭṭhi, māna, dosa, issā, macchariya, kukkuccha, thina, middha* dan *vicikicchā*. Sangat bagus.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

### ***Sobhana Cetasika***

Minggu lalu kita menyelesaikan 14 faktor-faktor-mental yang tidak baik. Hari ini kita akan mempelajari tentang faktor-faktor-mental yang indah atau *sobhana cetasika*. Sebenarnya nama '*sobhana*' merupakan nama dari faktor-faktor-mental. Pada awalnya itu merupakan nama dari faktor-faktor-mental. Ketika kesadaran disertai oleh faktor-faktor-mental yang indah atau *sobhana* ini, maka kesadaran itu disebut suatu kesadaran yang indah. Pada awalnya nama itu diberikan untuk *cetasika*, faktor-faktor-mental.

#### **Kelompok-kelompok**

Semuanya ada 25 faktor-faktor-mental. Mereka dibagi menjadi empat kelompok. 19 yang pertama disebut faktor-faktor-mental indah universal. Itu berarti faktor-faktor-mental ini akan muncul dengan setiap kesadaran yang indah. Mereka bersifat umum untuk semua jenis kesadaran yang indah. Apakah kalian mengingat jenis-jenis kesadaran yang indah? Yang manakah yang merupakan kesadaran-kesadaran yang indah? Semua jenis kesadaran kecuali *akusala* dan *ahetuka* merupakan

*sobhana*. Itu berarti kesadaran lingkup-indriawi yang indah, kesadaran *rūpāvacara*, kesadaran *arūpāvacara* dan kesadaran *lokuttara* (adiduniawi). Ke-19 *cetasika* ini akan menyertai masing-masing dari 59 jenis kesadaran ini. Kemudian ada kelompok lain yang disebut penahanan-diri. Kemudian ada dua sebagai suatu kelompok, yang tanpa-batas. Kemudian yang terakhir itu sendiri merupakan Indria yang dinamakan kebijaksanaan.

### ***Saddhā***

Yang pertama adalah *saddhā*. Itu diterjemahkan sebagai keyakinan atau kepercayaan. Kadang-kadang kita menggunakan kepercayaan daripada keyakinan. Keyakinan bisa menunjukkan keyakinan buta, keyakinan tidak disertai oleh pemahaman. Namun di sini maksud kita adalah kepercayaan yang kebanyakan disertai oleh pemahaman.

“Yang pertama dari *cetasika* yang indah adalah keyakinan, yang memiliki karakteristik tentang meyakini atau memercayai.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.85)

Ada empat batasan untuk tiap-tiap faktor-mental. Yang pertama adalah karakteristik. Yang kedua adalah fungsi. Yang ketiga adalah manifestasi. Yang keempat adalah sebab-terdekat. Ketika kita mempelajari faktor-faktor-mental, bukan hanya faktor-faktor-mental namun juga subjek-subjek tentang *Abhidhamma*, kita mencoba untuk memahaminya dalam kaitannya dengan keempat batasan ini. Jika kalian tidak bisa menghafal itu semua, cobalah untuk menghafal yang pertama,

karakteristik, karena itu penting. Kalian harus tahu karakteristik dari tiap-tiap *dhamma* mental. Jadi *saddhā* memiliki karakteristik meyakini atau memercayai sesuatu—memiliki keyakinan terhadap Buddha, *Dhamma*, *Saṅgha* dan sebagainya.

“Fungsinya adalah untuk menjernihkan, seperti manikam penjernih air yang menyebabkan air yang berlumpur menjadi jernih; ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.85-86)

Hal itu dijelaskan dalam *Aṭṭhasālinī* dan juga dalam *Vibhaṅga* bahwa seorang Raja Cakkavati memiliki suatu manikam yang berharga. Manikam itu memiliki kemampuan untuk menjernihkan air. Seandainya ia keluar untuk berperang. Kemudian ia merasa lelah dan ia ingin minum air. Ia memberitahu para pengikutnya bahwa ia ingin minum air, namun air itu mungkin berlumpur pada saat itu karena mereka sedang berperang di sungai. Ketika ada manikam itu bersamanya, maka ia meletakkan manikam itu ke dalam air. Lumpur itu akan menghilang dan airnya akan menjadi jernih. Ketika *saddhā* muncul dalam batin kita, maka batin kita akan menjadi jernih. Fungsinya adalah untuk menjernihkan, untuk membersihkan batin seperti manikam penjernih air.

“,,, atau fungsinya adalah untuk melompat, seperti seseorang mungkin akan melompat untuk menyeberangi suatu banjir.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

'Melompat' benar-benar berarti pergi ke, terjun ke dalam, memasuki. Di sini kitab-kitab komentar menjelaskan dengan sebuah kiasan. Orang-orang sedang mencoba untuk menyeberangi sebuah sungai. Sungai itu dipenuhi dengan buaya-

buaya dan binatang-binatang lainnya. Jadi itu tidaklah aman. Orang-orang ini tidak cukup berani sehingga mereka hanya berdiri di tepi sungai sambil melihat ke sana dan kemari. Kemudian seorang pria yang berani datang dan menanyakan kepada mereka apa yang sedang mereka lakukan. Mereka mengatakan bahwa mereka ingin menyeberangi sungai, namun mereka takut kepada buaya-buaya dan binatang-binatang lainnya. Ia mengambil pedangnya dan berkata, "Ikuti saya saja". Ia masuk ke dalam sungai dan berjalan di depan mereka untuk menakuti buaya-buaya dan yang lainnya. Jadi ia membawa orang-orang itu dengan selamat dari tepi sungai ini ke tepi sungai lainnya. Dengan bantuan dari orang itu, mengikuti orang itu, orang-orang mampu menyeberangi sungai, menyeberangi banjir. Dengan cara yang sama, ketika ada *saddhā*, maka kalian bisa melakukan perbuatan-perbuatan yang berjasa. Ketika kalian memiliki kepercayaan, ketika kalian memiliki keyakinan terhadap Buddha, *Dhamma*, *Sanḅha*, pelatihan dan diri kalian sendiri, maka kalian bisa melakukan segala sesuatu. *Saddhā* itu seperti pria yang berani itu yang membawa orang-orang menyeberangi sungai yang penuh dengan buaya-buaya dan binatang-binatang lainnya.

"Itu dimanifestasikan sebagai tanpa kabut, ..." (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Ketika batin itu jernih, ia tidak berkabut.

"... yaitu penyingkiran kotoran-kotoran batin, atau sebagai resolusi." (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Kalian telah mengetahui tentang *adhimokkha*. Ada suatu faktor-mental yang disebut *adhimokkha*. Ia berada di antara enam kemunculan sesekali (*vitakka, vicāra, adhimokkha, vīriya, pīti, chanda*). *Adhimokkha* adalah keputusan. Di sana *Adhimokkha* muncul sesekali dan ia bersifat netral. Ia mungkin menyertai jenis-jenis kesadaran yang baik dan tidak baik. Dalam keyakinan atau dalam *saddhā* ada suatu elemen keputusan. Pertama-tama kita harus memahami bahwa ada dua jenis *adhimokkha*. Ada *adhimokkha* biasa yang bersifat umum untuk *kusala* maupun *akusala* dan di sana ada keyakinan *adhimokkha* ini. Ketika kalian memiliki keyakinan, kalian memiliki jenis keputusan ini. “Inilah dia! Inilah hal yang harus diyakini!” Dengan cara itulah kalian berpikir. Kalian memiliki keputusan ini dan mengikutinya. Ada suatu elemen keputusan, suatu elemen pengambilan keputusan, pembuatan keputusan dalam keyakinan atau dalam *saddhā*. *Saddhā* tidak hanya berarti memiliki keyakinan. Di sini memiliki keyakinan didasarkan pada pemahaman dan ketika kalian memahami bahwa sesuatu itu merupakan suatu objek yang nyata dari keyakinan kalian, kalian akan memutuskan bahwa itu adalah yang baik. Kemudian kalian meyakini atau memercayainya. Di sana ada suatu elemen keputusan dalam *saddhā*.

“Sebab-terdekatnya adalah sesuatu untuk diyakini, ...”  
(CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Itu berarti Buddha, *Dhamma*, *Saṅgha* dan yang lainnya.

“... atau mendengar tentang *Dhamma* yang sejati, dan lain-lain, yang merupakan faktor-faktor dari Yang Telah Memasuki Arus.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Ada sesuatu yang menuntun kepada pencapaian *sotāpatti-magga* dan *sotāpatti-phala*. Berasosiasi dengan orang-orang suci, mendengarkan *Dhamma*, perenungan yang bijaksana, dan mengembangkan faktor-faktor dari *vipassanā*, hal-hal ini disebut komponen-komponen atau faktor-faktor dari Yang Telah Memasuki Arus. Jika kalian ingin memperoleh pencapaian *sotāpanna*, maka kalian mengikuti keempat hal ini. Bergaul dengan orang-orang suci atau orang-orang yang berpengetahuan, mendengarkan *Dhamma* yang sejati, perenungan yang bijaksana dan mengembangkan faktor-faktor *vipassanā* merupakan sebab-sebab-terdekat dari *saddhā*.

*Saddhā* disamakan dengan banyak hal dalam *sutta-sutta*. *Saddhā* disamakan dengan sebuah tangan. Jika kalian memiliki tangan, kalian bisa memilih hal-hal baik yang kalian inginkan. Bahkan jika ada hal-hal yang berharga di hadapan kalian, tanpa sebuah tangan kalian tidak bisa mengambilnya. Dengan cara yang sama, jika kalian tidak memiliki *saddhā*, jika kalian tidak memiliki keyakinan, kalian tidak bisa memilih *kusala*. Kalian tidak bisa memilih sifat-sifat yang baik, *dhamma-dhamma* mental yang baik. Jadi *saddhā* disamakan dengan sebuah tangan.

*Saddhā* juga dijelaskan sebagai suatu harta. Ada harta-harta yang disebut Harta-Harta Mulia. *Saddhā* merupakan salah satunya. Harta *saddhā* bisa menuntun kepada pencapaian pencerahan. Jadi itu merupakan harta terbaik. Jenis-jenis harta lainnya tidak bisa membantu kita untuk mencapai kondisi seorang *arahanta* atau pencerahan. *Saddhā* bisa membantu kita untuk mencapai kondisi itu. Tanpa *saddhā*, tanpa keyakinan, kita

bahkan tidak akan mendengarkan *Dhamma*. Kita tidak akan berlatih. Jadi *saddhā* disamakan dengan harta, kekayaan.

*Saddhā* disamakan dengan benih. Jika kalian ingin memiliki sebuah pohon atau buah, kalian harus menumbuhkan benih. Jika kalian tidak memiliki benih, kalian tidak bisa memiliki buah dan bunga. Dengan cara yang sama, jika kalian tidak memiliki *saddhā*, kalian tidak bisa memiliki *kusala*. Jadi *saddhā* disamakan dengan benih.

*Saddhā* merupakan salah satu dari lima indria batin. Apakah kalian ingat tentang lima indria batin? Apakah mereka? Mereka adalah keyakinan, energi, perhatian, konsentrasi dan kebijaksanaan. Keyakinan atau *saddhā* merupakan salah satu dari indria batin. Kelima indria batin ini harus dijaga keseimbangannya. Kalian memahaminya. Jika salah satu dari mereka berlebih, meditasi kalian akan berjalan salah. *Saddhā* harus diseimbangkan khususnya dengan *paññā*. *Saddhā* yang terlalu berlebihan maka kalian tidak akan memercayai apa pun. *Paññā* yang terlalu berlebihan maka kalian akan menjadi penuh kelicikan. *Saddhā* merupakan salah satu dari lima indria batin yang penting dalam meditasi.

### ***Sati***

Yang selanjutnya adalah *sati*, perhatian. Kalian semua tahu tentang perhatian. Kalian telah mempraktikkan perhatian untuk beberapa tahun sekarang. Kata Pāli untuk perhatian adalah *sati*.

“Kata *sati* berasal dari suatu akar yang berarti 'mengingat', ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Di sini sebagai suatu faktor-mental ia sebenarnya bukan mengingat.

“... namun sebagai suatu faktor-mental ia menunjukkan kehadiran dari batin, perhatian penuh pada saat ini, daripada indria dari ingatan ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

*Sati* di sini tidak berarti mengingat, namun ia berarti memberikan perhatian penuh pada objek pada momen sekarang. Ketika kalian mempraktikkan *satipaṭṭhāna*, meditasi perhatian penuh, kalian memperhatikan objek pada masa sekarang. Di beberapa tempat *sati* berarti mengingat. Pengetahuan yang lebih tinggi dari mengingat kehidupan lampau—Buddha memperoleh pengetahuan ini pada malam jaga pertama sebelum Beliau menjadi Buddha. Pengetahuan itu disebut *pubbenivāsānussati*. *Sati* di sana berarti mengingat. Buddha mampu mengingat kehidupan-kehidupan lampainya. Dalam konteks-konteks tertentu, *sati* bisa berarti mengingat. Di sini sebagai suatu *cetasika*, *Sati* tidak berarti mengingat namun perhatian penuh, ada bersama dengan objek.

“Ia memiliki karakteristik tentang tidak mengambang, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Itu berarti tidak mengambang pada permukaan. Kitab Komentari menjelaskan bahwa beberapa kayu kering atau, katakanlah, sebuah balon mengambang di atas permukaan air. Ia tidak akan masuk ke dalam air. *Sati* tidaklah seperti itu. *Sati* harus masuk ke dalam objek. Cara lain untuk mengatakan tidak mengambang adalah tanpa-kedangkalan. Jika itu adalah *sati*, itu bukanlah hal yang dangkal. Itu harus tepat sesuai dengan objeknya; itu harus masuk ke dalam objek itu.

“Fungsinya adalah tanpa kebingungan atau ketiadaan sifat pelupa.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Itu sebenarnya berarti tidak kehilangan objek. Ketika kalian memberikan perhatian pada sesuatu, pikiran kalian ada bersama dengan objek itu. Pikiran kalian tidak kehilangan objek itu. Kalian tidak kehilangan objek itu karena *sati* ada di sana. Ia memiliki fungsi tentang tidak bingung atau tidak kehilangan objek itu.

“Itu termanifestasikan sebagai suatu penjaga, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

*Sati* diwujudkan sebagai penjaga. Ketika kalian menempatkan seorang penjaga di sebuah gerbang, seorang penjaga bisa mengusir binatang-binatang yang tidak diinginkan, orang-orang yang tidak diinginkan. Dengan cara yang sama, ketika kalian menempatkan *sati* sebagai penjaga pada pintu-batin kalian, ia bisa mengusir *dhamma-dhamma* mental yang tidak baik dari memasuki pikiran kalian. Ketika para *yogī* berkonsentrasi pada *sati* itu sendiri, ia tampak bagi mereka seperti seorang penjaga. *Sati* ada di enam pintu. Selama *Sati* berada pada enam pintu ini, tidak ada *dhamma* tidak baik yang bisa memasuki pikiran.

Itulah sebabnya Buddha berkata, “Ini merupakan satu-satunya cara untuk pemurnian batin dari para makhluk.” Banyak orang tidak menyukai pernyataan itu. Mereka akan berkata bahwa pasti ada beberapa cara lainnya, bukan hanya ini saja. Beberapa hari lalu saya bertemu dengan seorang wanita yang berkata, “Saya tidak menyukai pernyataan ini bahwa ini merupakan satu-satunya cara.” Saya tidak mengatakan apa pun

kepadanya. Itu merupakan kebenaran bahwa ini merupakan satu-satunya cara untuk mencegah kotoran batin dari memasuki batin kalian. Tidak ada cara lainnya. Jika kalian tetap menjaga perhatian penuh, kalian bisa mencegah mereka masuk. Pada saat kalian kehilangan perhatian penuh, kotoran batin akan masuk. Jadi perhatian penuh merupakan satu-satunya cara. Itu harus kalian terima. Buddha mengatakan hal itu dengan tegas. Ini merupakan satu-satunya cara, tidak ada cara lain. Perhatian penuh bisa dipraktikkan dalam berbagai cara yang berbeda. Ada perhatian penuh pada napas, perhatian penuh pada postur tubuh, perhatian penuh pada aktivitas-aktivitas kecil, perhatian penuh pada empat elemen tubuh, perhatian penuh pada beberapa bagian tubuh. Ada banyak jenis praktik perhatian penuh. Namun apa pun yang kalian praktikkan, itu haruslah penuh perhatian, sehingga kalian bisa menyingkirkan kotoran batin jauh dari batin kalian. Itulah sebabnya Buddha berkata, “Ini merupakan satu-satunya cara untuk pemurnian batin dari para makhluk.” Itu seperti seorang penjaga. Selama ada perhatian penuh sebagai penjaga pada enam pintu, maka tidak ada kesempatan untuk kotoran-kotoran batin untuk memasuki batin kalian.

“... atau sebagai kondisi menghadapi objek.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Itu berarti mendatangi objek atau sesuatu yang menyerupai itu. Jadi di sana ada *sati*. Batin tidak hanya ditujukan kepada objek namun sebenarnya menyentuh objek itu. Batin itu diarahkan kepada objek itu. Berhadapan berarti mengarahkan batin untuk berhadap-hadapan dengan objek.

“Sebab-terdekatnya adalah persepsi yang kuat ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Jika kalian memiliki *saññā* yang kuat, kalian bisa mengingat banyak hal. Kalian bisa menghafal sebuah buku atau mungkin banyak buku. Sebenarnya itu dikarenakan kalian memiliki *saññā* yang kuat. *Saññā* yang kuat membantu kalian mengingat berbagai hal.

“... atau empat landasan perhatian penuh.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Empat landasan perhatian penuh juga merupakan sebab terdekatnya. Kalian mempraktikkan empat landasan perhatian penuh dan kalian mengembangkan perhatian penuh. Perhatian penuh sebelumnya merupakan sebab-terdekat atau suatu kondisi untuk praktik perhatian penuh. Satu momen perhatian penuh memiliki momen perhatian penuh lainnya dan momen perhatian lain. Jadi itulah sebabnya dikatakan bahwa empat landasan perhatian penuh merupakan sebab-terdekatnya.

### ***Hiri & Ottappa***

Yang selanjutnya adalah *hiri* dan *ottappa*. *Hiri* ada rasa malu melakukan perbuatan jahat. *Ottappa* adalah rasa takut melakukan perbuatan jahat. Kita menemukan kebalikan dari dua hal ini di antara faktor-faktor-mental yang tidak baik. Mereka adalah *ahirika* dan *anottappa*. Kita menanggalkan partikel negatif dan kita mendapatkan *hiri* dan *ottappa*. *Hiri* adalah rasa malu, rasa malu karena perbuatan jahat atau kejiikan karena melakukan perbuatan jahat. *Ottappa* adalah takut berbuat jahat.

“Rasa malu memiliki karakteristik jijik terhadap perbuatan tidak baik melalui tubuh dan ucapan, takut berbuat jahat memiliki karakteristik ketakutan yang berkaitan dengan perbuatan jahat demikian. Kedua hal itu memiliki fungsi untuk tidak melakukan perbuatan jahat, dan manifestasinya adalah menghindari kejahatan.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Ketika kalian memiliki *hiri* dan *ottappa*, kalian tidak melakukan perbuatan jahat. Kalian tidak melakukan *akusala*. Kalian menghindari *akusala*. Kalian menjauh dari *akusala*.

“Sebab-terdekatnya adalah rasa hormat terhadap diri sendiri dan rasa hormat terhadap orang lain, secara berurutan.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Sebab-terdekat untuk *hiri* (rasa malu) adalah rasa hormat terhadap diri sendiri. Sebab-terdekat untuk *ottappa* (takut untuk berbuat jahat) adalah rasa hormat terhadap orang lain. Seandainya saya ingin melakukan suatu perbuatan jahat, maka saya akan berkata kepada diri saya sendiri, “Orang seperti saya tidak seharusnya melakukan hal ini. Saya berasal dari sebuah keluarga yang baik. Saya adalah murid dari seorang guru yang hebat. Saya telah menjadi seorang *bhikkhu* selama bertahun-tahun. Orang seperti saya tidak seharusnya melakukan kejahatan. Dengan mempertimbangkan apa yang baik untuk diri saya sendiri, saya akan menahan diri dari kejahatan.” Itulah *hiri*.

Ketika *ottappa* muncul seseorang berpikir: “Jika saya melakukan sesuatu yang salah, orang-orang akan menyalahkan saya. Saya akan kehilangan muka karena hal itu.” Jadi saya merasa takut dikritik oleh kalian. Saya menahan diri dari melakukan kejahatan karena saya takut terhadap kritik. Itulah rasa hormat

terhadap orang lain, bukan terhadap diri sendiri. Jadi rasa hormat terhadap orang lain merupakan sebab-terdekat dari *ottappa*.

“Kedua faktor ini disebut oleh Buddha sebagai penjaga dunia karena mereka melindungi dunia dari kejatuhan ke dalam pelanggaran sila yang menyebar luas.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Jika tidak ada *hiri* dan *ottappa* di dunia, maka akan ada pelanggaran sila yang menyebar luas seperti yang disebutkan dalam buku. Jadi kedua sifat ini, kedua faktor-mental ini menjaga masyarakat tetap dalam keadaan yang baik. Begitu masyarakat meninggalkan kedua sifat ini dan tidak memiliki rasa hormat terhadap kedua sifat ini, maka masyarakat itu menjadi kasar, tidak bermoral. Jadi Buddha menjelaskan kedua hal ini sebagai *lokapālā*. '*Loka*' berarti dunia dan '*pālā*' berarti perlindungan atau penjaga. Jadi '*lokapālā*' berarti penjaga dunia.

Kadang-kadang kalian merasa malu untuk melakukan perbuatan baik. Itu bukanlah *hiri*. *Hiri* adalah rasa malu untuk melakukan perbuatan jahat. Rasa malu untuk melakukan perbuatan baik bukanlah *hiri*.

### ***Alobha***

Yang selanjutnya adalah *alobha*, tanpa-keserakahan. Itu merupakan kebalikan dari *lobha*. *Lobha* adalah pelekatan. *Alobha* adalah tanpa-pelekatan.

“Tanpa-keserakahan memiliki karakteristik tentang kurangnya nafsu dari batin terhadap objeknya, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Meskipun objek itu disajikan kepadanya, batin tidak memiliki minat terhadapnya. Ia tidak memiliki nafsu untuk memiliki objek itu, untuk melekat pada objek itu. Itulah *alobha*.

“... atau tanpa-pelekatan terhadap objek seperti setetes air pada daun teratai.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Itu adalah sebuah contoh yang sangat bagus. Kalian meletakkan setetes air di atas daun teratai dan ia langsung terjatuh. Ketika ada *alobha* (tanpa-keserakahan), maka batin kalian tidak akan melekat pada siapa pun atau apa pun sama sekali. Itu seperti setetes air di atas daun teratai.

“Fungsinya adalah tidak menggenggam, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

*Alobha* adalah tidak menggenggam sesuatu, tidak melekat pada sesuatu.

“... dan manifestasinya adalah tidak melekat. Harus dipahami bahwa tanpa-keserakahan bukan hanya ketiadaan keserakahan, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Itu sangatlah penting. Jika itu merupakan ketiadaan keserakahan, itu pastilah merupakan *paññatti*. Itu pastilah suatu konsep. Itu tidak akan menjadi suatu realitas, seperti ketiadaan dari kesadaran *arūpāvacara* pertama. *Alobha* tidak berarti ketiadaan *lobha* namun sesuatu yang merupakan kebalikan dari *lobha*. Itu sebenarnya merupakan suatu nilai moral yang positif seperti kedermawanan atau pelepasan. Itu bukanlah semata-mata ketiadaan keserakahan, namun itu merupakan suatu kondisi batin yang positif, suatu nilai moral yang positif.

### ***Adosa***

Yang selanjutnya adalah *adosa*. Di sini sekali lagi itu bukan merupakan ketiadaan *dosa*, bukan ketiadaan kebencian. Itu merupakan kebalikan dari *dosa*.

“Tanpa-kebencian memiliki karakteristik tentang tanpa kekejaman, atau tanpa-pertentangan.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Ketika ada *dosa*, maka ada pertentangan terhadap objek itu dalam batin. Jadi di sini ketika ada *adosa*, maka tidak ada pertentangan.

“Fungsinya adalah untuk menyingkirkan amarah, atau untuk menyingkirkan *demam*, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

'*Demam*' berarti demam batin. Ketika ada *dosa* dalam batin, itu dikatakan sedang diserang *demam*. *Adosa* menyingkirkan *demam* itu.

“... dan manifestasinya adalah kesesuaian. Tanpa-kebencian meliputi nilai-nilai moral positif seperti cinta kasih, kelembutan, persahabatan, keramahan dan lain-lain.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Segala sesuatu yang merupakan kebalikan dari *dosa*, kemarahan, kebencian adalah *adosa*.

“Ketika tanpa-kebencian muncul sebagai sifat luhur dari cinta kasih ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Ketika kalian mempraktikkan cinta kasih, cinta kasih itu sebenarnya merupakan *adosa*. Namun tidak setiap *adosa*

merupakan cinta kasih. Jadi cinta kasih itu lebih sempit cakupannya daripada *adosa*. Hanya ketika kalian mempraktikkan berkata, “Semoga semua makhluk berbahagia” maka ada cinta-kasih. Sekarang kalian sedang mempelajari atau mungkin sedang memikirkan tentang Buddha. Pada saat-saat itu tidak ada cinta kasih, namun ada *adosa*. Hanya ketika kalian dengan sengaja mengembangkan keinginan ini untuk kesejahteraan semua makhluk seperti berkata, “Semoga semua makhluk dalam keadaan baik, berbahagia dan damai” maka itu disebut cinta kasih. Cinta kasih pada intinya merupakan *adosa*, namun tidak semua *adosa* merupakan cinta kasih.

Kalian harus secara khusus mengembangkannya agar itu bisa disebut cinta kasih.

“... (ketika itu menjadi cinta kasih) ia memiliki karakteristik tentang mengembangkan kesejahteraan makhluk hidup.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Itu berarti keinginan untuk kesejahteraan semua makhluk.

“Fungsinya adalah demi kesejahteraan mereka. Manifestasinya adalah penyingkiran niat jahat.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Ketika kalian mempraktikkan cinta kasih, kalian menyingkirkan kemarahan.

“Sebab-terdekatnya adalah melihat para makhluk sebagai sesuatu yang patut dicintai. Cinta kasih seperti itu harus dibedakan dari kasih sayang yang egois, 'musuh terdekat'-nya.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Ketika kalian mempraktikkan cinta kasih, kalian harus berhati-hati dengan dua musuh yang dekat dan musuh yang jauh. Musuh yang jauh tidaklah sulit untuk dilihat dan tidaklah sulit untuk ditaklukkan. Musuh yang jauh adalah kebencian. Itu merupakan kebalikannya; itu merupakan musuh langsung. Musuh yang dekat adalah kasih sayang, cinta. Itu sangatlah sulit untuk membedakan cinta kasih dari cinta. Seorang ibu memiliki cinta untuk anaknya. Cinta untuk anaknya itu—apakah itu merupakan *rāga* atau apakah itu merupakan *mettā*? Saya berpikir keduanya. Kadang-kadang itu mungkin merupakan *rāga*. Kadang-kadang mungkin itu merupakan cinta kasih yang murni. Seorang pria pernah memberitahu saya, “Saya memiliki seorang cucu perempuan dan saya sedang mengirimkan cinta kasih untuknya.” Namun apa yang saya pikirkan adalah bahwa apa yang Anda sedang kirim itu bukanlah cinta kasih yang murni. Itu merupakan pelekatan. Jadi pelekatan muncul dalam diri kita dalam samaran cinta kasih. Itulah sebabnya ia disebut musuh yang dekat. Itu lebih sulit untuk dilihat daripada musuh yang jauh, *dosa*. Kita bisa dengan mudah melihat bahwa *dosa* itu merupakan musuh dari *mettā*. Kasih sayang atau pelekatan yang egois ini tidaklah mudah untuk dilihat. Itu disebut musuh yang dekat. Ketika kita mempraktikkan meditasi cinta kasih, kita harus berhati-hati agar kita tidak masuk ke dalam genggamannya dari musuh yang dekat ini.

Ketika sedang mempraktikkan meditasi cinta kasih, ketika kalian sedang mengirimkan pikiran cinta kasih kepada orang-orang tertentu, itu diajarkan dalam *Visuddhimagga* bahwa kalian tidak boleh mengirimkan pikiran-pikiran kepada seseorang yang

berlawanan jenis karena kasih sayang atau nafsu bisa muncul dari pengembangan cinta kasih terhadap seseorang yang berlawanan jenis. Ketika sedang mempraktikkan meditasi cinta kasih, kita harus berhati-hati untuk tidak mengizinkan musuh yang dekat, kasih sayang atau nafsu untuk memasuki pikiran kita.

### ***Tatramajjhataṭṭā***

Yang selanjutnya adalah *tatramajjhataṭṭā*.

“Istilah Pāḷi untuk *cetasika* ini secara harfiah berarti 'di sana di tengah-tengah.’ (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

'Di sana' berarti di antara *cetasika*. Itu berarti tidak memihak. Itu bersifat netral. Ketika kalian berada di bagian tengah, kalian tidak termasuk dalam kelompok mana pun. Kalian tidak memihak. Kalian bersifat tidak memihak.

“Itu merupakan sinonim untuk keseimbangan batin (*upekkhā*), bukan sebagai suatu perasaan netral, namun sebagai suatu sikap keseimbangan batin, tanpa pelekatan, dan ketidakberpihakan.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Kapan pun kalian menemukan kata '*upekkhā*', berhati-hatilah. Itu bisa berarti perasaan *upekkhā*, perasaan netral, bukan perasaan yang menyenangkan maupun perasaan yang tidak menyenangkan. Itu juga bisa berarti faktor-mental ini yaitu keseimbangan-batin, dan yang bukan merupakan perasaan. *Vedanā* merupakan perasaan. *Upekkhā* merupakan salah satu dari lima jenis perasaan. *Upekkhā* ini bukan merupakan *vedanā*, bukan merupakan perasaan. Itu adalah suatu faktor-mental yang disebut keseimbangan-batin. Banyak orang telah disesatkan oleh

kata '*upekkhā*'. Mohon berhati-hati ketika kalian membaca buku-buku dan menemukan kata '*upekkhā*'. Cobalah untuk mencari tahu apa maksudnya dalam konteks itu.

“Ia memiliki karakteristik membawa kesadaran dan faktor-faktor-mental secara seimbang.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86)

Kesadaran dan faktor-faktor-mental muncul bersama. Mereka muncul pada saat yang sama. Mereka harus melakukan fungsi mereka masing-masing. Agar mereka bisa melakukan fungsi mereka masing-masing dengan tepat, mereka memerlukan faktor-mental ini. Itu seperti seorang pengamat. Ia disamakan dengan seorang kusir. Seorang kusir adalah seorang pengemudi kereta yang ditarik oleh tiga atau empat kuda. Ketika kuda-kuda itu berlari dengan kecepatan rata-rata, pengemudi itu tidak perlu melakukan banyak upaya untuk membuat kereta itu tetap berjalan. Faktor-mental ini menjaga kesadaran dan faktor-faktor-mental lainnya agar berjalan dengan lancar. Ketika di bawah pengendaliannya, kesadaran dan faktor-faktor-mental berfungsi dengan tepat, itu merupakan suatu momen keseimbangan.

“Fungsinya adalah untuk mencegah kekurangan dan kelebihan, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.86-87)

Dalam melakukan fungsi mereka masing-masing, *citta* dan *cetasika* mungkin melakukan fungsi-fungsi mereka secara berlebihan. Kadang-kadang mereka mungkin melakukan fungsi-fungsi mereka dengan baik. Ketika mereka tidak melakukan fungsi-fungsi mereka dengan baik atau ketika mereka berfungsi

secara berlebihan, maka keseimbangan dari faktor-faktor-mental akan terganggu. Faktor-mental ini mencegah atau mengatur fungsi-fungsi dari *dhamma-dhamma* mental lainnya yang berasosiasi.

“... atau (fungsinya adalah) untuk menghentikan keberpihakan.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

*Tatramajjhataṭṭā* mencegah kejatuhan di sisi ini atau di sisi itu.

“Ia termanifestasikan sebagai keadaan batin yang netral. Ia harus dilihat sebagai kondisi melihat keseimbangan batin dalam *citta* dan *cetasika*, seperti seorang kusir yang melihat keseimbangan pada hewan berdarah murni yang berjalan maju dengan kecepatan yang sama di sepanjang jalan.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

Saya selalu menyamakan hal ini dengan *cruise control* di mobil kalian. Ketika kalian menyalakan *cruise control* di mobil kalian, kalian tidak perlu melakukan upaya agar mobil bisa berjalan. Ada sejenis *tatramajjhataṭṭā* di sana.

“Keseimbangan-batin menjadi sifat luhur dari keseimbangan terhadap para makhluk hidup.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

Ada empat *brahmaviharā*, empat kediaman luhur, empat tempat tinggal para *brahmā*. Di antara kualitas-kualitas luhur itu ada *upekkhā*. Yang pertama adalah *mettā*, cinta kasih. Yang kedua adalah *karuṇā*, belas kasih. Yang ketiga adalah *muditā*, simpati dan yang keempat adalah keseimbangan-batin. Keseimbangan-batin itu disebut *upekkhā* dalam bahasa Pāḷi. *Upekkhā* itu

merupakan *tatramajjhataṭṭā* ini, dan bukan perasaan *upekkhā*.

“Oleh karena itu ia memperlakukan para makhluk dengan terbebas dari diskriminasi, tanpa preferensi dan prasangka, melihat semuanya secara setara. Keseimbangan ini tidak seharusnya dibingungkan dengan 'musuh dekat'-nya, ketidakpedulian duniawi yang disebabkan oleh ketidaktahuan.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

Itu berarti tidak memberikan perhatian. Dalam hal itu, itu berarti tidak mengetahui. Itu merupakan ketidaktahuan. *Upekkhā* di sini bukanlah beralih dari objek itu. Ia bersama dengan objek itu, namun ia tidak terjatuh dalam keberpihakan. Jadi musuh dekatnya adalah ketidakpedulian duniawi yang disebabkan oleh ketidaktahuan. Itu merupakan sesuatu yang menyerupai sifat acuh yang ceroboh.

Ketika seorang putra berperilaku buruk dan tidak mendengarkan nasihat atau teguran orang tuanya, kadang-kadang orang tuanya mungkin berkata, “Saya tidak memikirkan tentangmu, saya tidak akan merasa risau tentangmu, saya tidak peduli tentangmu.” Jenis perasaan itu bukanlah *upekkhā* ini. Itu adalah pengalihan diri kalian dari objek. *Upekkhā* mengambil objek, namun ia mengambilnya dengan ketidakberpihakan.

Lalu apa yang kita miliki?

“Dua belas *cetasika* universal yang indah selanjutnya dikelompokkan menjadi enam pasangan, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

Sekarang muncullah pasangan-pasangan itu,

“... masing-masing mengandung satu istilah yang meluas

sampai 'tubuh mental' (*kāya*) dan yang lain yang meluas sampai kesadaran (*citta*). Dalam konteks ini tubuh mental merupakan kumpulan dari *cetasika* yang berasosiasi, disebut 'tubuh' dalam pengertian dari suatu kumpulan." (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

### ***Kāya-passaddhi & Citta-passaddhi***

Pasangan pertama adalah *kāya-passaddhi* dan *citta-passaddhi*. '*Passaddhi*' berarti ketenteraman, ketenangan. *Kāya* di sini tidak memiliki makna biasa dari tubuh, tubuh fisik kita. '*Kāya*' di sini berarti suatu kumpulan, suatu kombinasi. Dengan kata lain '*kāya*' di sini berarti *nāma-kāya*. '*Nāma-kāya*' hanya berarti *cetasika*. *Kāya* di sini sebenarnya berarti *cetasika*. Jadi '*kāya-passaddhi*' berarti ketenangan dari *cetasika* atau kalian bisa saja menyebutnya ketenangan dari *nāma-kāya*. '*Citta-passaddhi*' berarti ketenangan dari kesadaran. Yang pertama adalah ketenangan dari *cetasika* dan yang kedua adalah ketenangan dari *citta*.

"Dua jenis ketenangan ini memiliki karakteristik tentang menenangkan tekanan-tekanan (*daratha*) dalam tubuh mental dan kesadaran, secara berurutan. Fungsinya adalah untuk menghancurkan tekanan-tekanan seperti itu. Ia termanifestasikan sebagai kedamaian dan ketenangan."

Ketika ada *kāya-passaddhi* dan *citta-passaddhi*, kalian akan merasa sangat damai.

"Sebab-terdekatnya adalah tubuh mental dan kesadaran. Itu seharusnya dianggap sebagai kebalikan dari kotoran-kotoran

batin seperti kebingungan dan kecemasan, ..." (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

Ketika ada kebingungan dan kecemasan, kalian tidak memiliki ketenteraman *cetasika* dan ketenteraman *citta*.

### ***Kāya-lahutā & Citta-lahutā***

Pasangan kedua adalah *kāya-lahutā* dan *citta-lahutā*. '*Lahutā*' berarti ringan. Jadi *lahutā* berarti peringanan—peringanan dari *cetasika* dan peringanan dari kesadaran. Ketika ada peringanan, maka tidak ada berat.

"Dua jenis peringanan memiliki karakteristik tentang meredakan berat tubuh mental dan kesadaran, secara berurutan. Fungsinya adalah untuk menghancurkan berat. Ia termanifestasikan sebagai ketiadaan kelambanan. Sebab-terdekatnya adalah tubuh mental dan kesadaran. Ia seharusnya dianggap sebagai kebalikan dari kotoran-kotoran batin seperti kemalasan dan kantuk, ..." (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

Ketika kemalasan dan kantuk muncul, kalian menjadi berat. Pertama-tama kelopak mata kalian menjadi berat dan kemudian mereka menguasai kalian. Kalian menjadi sangat berat. Ketika kalian waspada, maka akan ada peringanan dalam tubuh dan batin kalian.

### ***Kāya-mudutā & Citta-mudutā***

Pasangan ketiga adalah *kāya-mudutā* dan *citta-mudutā*. Makna harfiah dari *mudutā* adalah kelenturan. Kelenturan di sini

berarti kelunakan. Itu berarti mereka itu tidak keras. Mereka itu selalu sesuai.

“Dua jenis kelenturan memiliki karakteristik tentang meredakan kekakuan ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

Mereka tidak bersifat kaku ketika mereka itu lentur.

“Ia seharusnya dianggap sebagai kebalikan dari kotoran-kotoran batin seperti pandangan salah dan kesombongan, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

Ketika ada pandangan salah, kalian menjadi sangat keras kepala. Kalian tidak ingin meninggalkan pandangan-pandangan kalian dengan mudah dan ketika kalian merasa sombong, ketika kalian memiliki kebanggaan, kalian menjadi kaku, kalian menjadi keras. Ketika kalian memiliki *māna* atau kesombongan, kalian tidak ingin membungkuk dan jadi mereka merupakan faktor-faktor-mental yang kaku. Pasangan ini merupakan kebalikan dari faktor-faktor-mental ini. Mereka disebut *kāya-mudutā* dan *citta-mudutā*.

### ***Kāya-kammaññatā & Citta-kammaññatā***

Pasangan selanjutnya adalah *kāya-kammaññatā* dan *citta-kammaññatā*, kemudahan untuk dikendalikan.

“Dua jenis kecekatan memiliki karakteristik tentang meredakan ketidakcekatan ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

Itu tidak memberitahukan kita banyak hal. Kadang-kadang penjelasan-penjelasanannya adalah seperti itu. Kecekatan berarti kalian bisa melakukan apa yang kalian inginkan dengannya.

Perumpamaan yang diberikan di sini adalah emas. Ketika emas dimurnikan, ia menjadi mudah dikendalikan, ia menjadi lentur. Kalian bisa membentuk emas menjadi apa pun tanpa ada hambatan. Jika emas itu keras, ia mungkin tidak bisa dibuat menjadi berbagai jenis perhiasan yang berbeda. Jadi pertamanya seorang pandai emas harus memurnikan emas dengan memanaskannya dengan api. Ketika emas itu sudah dimurnikan, kalian bisa membuatnya menjadi perhiasan apa pun yang kalian sukai. Kondisi dari hal seperti itu disebut kecekatan, *kammaññatā*. Ia mudah untuk dibentuk. Ia mudah untuk dibuat menjadi apa pun.

Murid: [Tidak terdengar]

Sayādaw: Kadang-kadang itu sulit untuk mendapatkan sebuah kata yang memuaskan untuk suatu kata dalam bahasa Pāli. Saya akan menggunakan kelenturan daripada kelunakan untuk. Saya pikir itu lebih baik.

“Fungsinya adalah untuk menghancurkan ketidakcekatan. Ia termanifestasikan sebagai keberhasilan dari tubuh mental dan kesadaran dalam membuat sesuatu menjadi suatu objek. Sebab-terdekatnya adalah tubuh mental dan kesadaran. Ia seharusnya dianggap sebagai kebalikan dari rintangan-rintangan yang tersisa, yang menciptakan ketidakcekatan dari tubuh mental dan kesadaran.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.87)

### ***Kāya-pāguññatā & Citta-pāguññatā***

Pasangan selanjutnya adalah *kāya-pāguññatā* dan *citta-pāguññatā*, dua jenis kecakapan. Kata ini juga menyebabkan

sedikit masalah. *Pāguññatā* berasal dari *paṇṇā*. *Paṇṇā* memiliki tiga makna. Satu adalah lurus. Itu tidak dibutuhkan di sini karena kelurusan akan muncul nanti. Makna kedua adalah kecakapan. Kecakapan berarti menjadi terbiasa dengan. Jika saya terbiasa dengan sebuah buku, saya bisa mengatakan bahwa saya *paṇṇā* dengan buku itu. Itu berarti saya mengetahui buku ini dengan baik, sepenuhnya dan kemudian ada makna lain—berada dalam suatu keadaan yang baik, berada dalam suatu kondisi yang baik. Saya pikir bahwa itu cocok untuk digunakan di sini. Karena ketika kalian membaca karakteristik itu, itu merupakan kesehatan dari tubuh mental dan kesehatan dari kesadaran. Saya pikir kita bisa menganggapnya seperti ini. Pada saat ini orang-orang sedang mengatakan tentang kesehatan batin. *Kāya-pāguññatā* selalu diterjemahkan sebagai kecakapan. Saya pikir itu merupakan kesehatan dari *cetasika* dan kesehatan dari *citta*.

“Fungsinya adalah untuk menghancurkan penyakit dari tubuh mental dan kesadaran.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.88)

“Itu harus dianggap sebagai kebalikan dari kekurangan keyakinan, dan lain-lain, ...” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.88)

Ketika kalian tidak memiliki keyakinan, ketika kalian tidak memiliki perhatian penuh dan sebagainya, batin kalian memiliki sejenis penyakit. Batin kalian tidak sehat. Jadi ia berkebalikan dengan kekurangan keyakinan dan sebagainya.

### ***Kāyujukatā & Cittujukatā***

Pasangan terakhir adalah *kāyujukatā* dan *cittujukatā*. 'Uju' berarti lurus. Jadi 'ujukatā' berarti kelurusan, kejujuran, kelurusan dari tubuh mental dan kelurusan dari kesadaran.

“Dua jenis kejujuran memiliki karakteristik tentang kejujuran dari tubuh mental dan kesadaran, secara berurutan. Fungsinya adalah untuk menghancurkan kebengkokan dari tubuh mental dan kesadaran, dan manifestasinya adalah tiadanya kebengkokan.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.88)

Ketika ada *dhamma-dhamma* yang tidak baik dalam batin, batin itu dikatakan telah bengkok. Batin dikatakan tidak lurus. Jadi ia memanifestasikan dirinya sebagai tiadanya kebengkokan.

“Sebab-terdekatnya adalah tubuh mental dan kesadaran. Ia seharusnya dianggap sebagai kebalikan dari kemunafikan dan kecurangan, dan lain-lain, yang menciptakan kebengkokan dalam tubuh mental dan kesadaran.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.88)

Itu merupakan kebalikan dari kondisi-kondisi seperti itu.

Faktor-faktor-mental ini disebutkan dalam pasangan-pasangan di sini. Penjelasan yang diberikan dalam kitab-kitab komentar mengenai bagaimana hal-hal ini disebutkan dalam pasangan-pasangan dan mengapa yang lain seperti *saddhā* dan *sati* dan sebagainya disebutkan secara terpisah adalah bahwa mereka menghancurkan sifat-sifat kebalikan mereka ketika mereka ada bersama. Itulah sebabnya mereka disebutkan bersama sebagai pasangan-pasangan di sini.

Penjelasan lain juga adalah bahwa kejujuran dari kesadaran hanyalah merupakan kondisi kesadaran. Namun

kejujuran dari *kāya* bisa juga berarti kejujuran dari tubuh fisik. Ketika ada kejujuran dari kondisi batin, maka ada juga kejujuran dari tubuh fisik. Jika ada ketenangan dalam pikiran, maka tubuh fisik kalian juga tenang. Untuk menunjukkan hal itu, mereka dijelaskan dalam pasangan-pasangan.

Ada 19 faktor-faktor-mental yang muncul dengan setiap jenis kesadaran *sobhana*. Sekarang kita akan membahas kelompokselanjutnya.

### ***Virati: Sammā-vācā, Sammā-kammanta & Sammā-ājīva***

Mereka disebut *Virati*, penahanan-diri. Mereka adalah *sammā-vācā* (ucapan benar), *sammā-kammanta* (perbuatan benar) dan *sammā-ājīva* (penghidupan benar). Kalian sangat terbiasa dengan ketiga faktor-mental ini karena mereka termasuk dalam delapan faktor dari Jalan Mulia. Dalam unsur-unsur pembentuk Jalan Mulia Berunsur Delapan, kalian menemukan ketiga faktor ini *sammā-vācā* (ucapan benar), *sammā-kammanta* (perbuatan benar) dan *sammā-ājīva* (penghidupan benar). Ketiga hal ini secara keseluruhan disebut *virati*, penahanan diri. Dari apakah maka ada penahanan diri? Ada penahanan diri dari perbuatan tidak baik. Ada penahanan diri dari perbuatan tidak baik melalui tindakan tubuh, penahanan diri dari perbuatan tidak baik melalui tindakan verbal atau lisan, penahanan diri dari penghidupan salah. Mereka hanya muncul ketika seseorang benar-benar menahan diri dari, misalnya, membunuh atau mencuri. Ketika kalian sedang belajar

seperti ini, atau ketika kalian sedang memberikan penghormatan kepada Buddha, maka tidak ada *virati* dalam pikiran kalian. Penahanan-penahanan diri ini hanya muncul dalam pikiran kalian ketika kalian dengan sadar menahan diri dari atau menjauhkan diri dari perbuatan tidak baik.

### **Tiga Jenis *Virati***

Ada tiga jenis *virati* yang disebutkan dalam kitab-kitab komentar.

- Yang pertama disebut penahanan diri alami. Saya pikir kita harus mengatakan penahanan diri saat ada kesempatan.
- Yang kedua adalah penahanan diri dengan mengamalkan sila-sila.
- Yang ketiga adalah penahanan diri dengan menghancurkan semua kotoran batin.

Jadi ada tiga jenis *virati*, tiga jenis penahanan diri.

Yang pertama disebut *sampatta-virati*. '*Sampatta*' benar-benar berarti tiba. Beberapa kejadian menimpa kalian atau muncul dan kalian menahan diri dari melakukan perbuatan tidak baik. Kemudian ada *virati* ini. Di sini penahanan diri dilakukan bukan karena seseorang telah mengambil sila-sila. Ia hanya muncul di sana dan orang itu menahan diri dari melakukannya.

"Penahanan diri alami merupakan penahanan diri dari perbuatan jahat ketika kesempatan muncul untuk terlibat di dalamnya, dikarenakan pertimbangan terhadap kedudukan

sosial, umur, tingkat pendidikan seseorang, dan lain-lain. Sebuah contoh adalah menahan diri dari pencurian karena kekhawatiran bahwa reputasi seseorang akan dirugikan jika ia tertangkap.” (CMA, II, Panduan untuk §6, hal.88)

Jika ada suatu kesempatan bagi seseorang untuk mengambil sesuatu dengan mudah, ia mungkin berkata kepada dirinya sendiri, “Orang seperti saya tidak akan melakukan hal seperti itu.”, jadi ia menahan diri dari melakukan perbuatan salah, ia menahan diri dari mengambil apa pun. Pada saat itu ada penahanan diri dari perbuatan salah, *sammā-kammanta* atau perbuatan benar. Ketika ada kesempatan untuk melakukan suatu kebohongan, maka kalian menahan diri dari berbohong, itu merupakan *sammā-vācā* atau ucapan benar. Ketika kalian menahan diri dari perbuatan tubuh yang tidak baik dan ucapan yang tidak baik yang merupakan penghidupan kalian, maka di sana ada *sammā-ājīva*. Jadi ada *sammā-vācā* dan *sammā-kammanta* di salah satu sisi dan *sammā-ājīva* di sisi lainnya. Mereka semua merupakan penahanan diri dari perbuatan salah. Perbedaannya adalah bahwa jika perbuatan tidak baik itu merupakan penghidupan seseorang, maka penahanan diri untuk itu disebut *sammā-ājīva*. Jika ia tidak demikian, ia disebut *sammā-vācā* atau *sammā-kammanta*. Jika seorang nelayan menahan diri dari membunuh ikan, maka di sana ada *sammā-ājīva* (penghidupan benar) karena membunuh ikan adalah penghidupannya. Katakanlah, ada orang lain dengan profesi yang berbeda. Ketika ia menahan diri dari memancing, di sana ada *sammā-kammanta*, bukan *sammā-ājīva*. Tidak ada *sammā-ājīva*, ketika memancing bukan merupakan penghidupannya. Menahan diri ketika kesempatan muncul itu disebut *sampatta-virati*.

Dalam Kitab Komentari, *Atthasālinī*, ada sebuah cerita yang dikisahkan. Ada seorang ibu dan putra-putranya. Sang ibu menderita suatu penyakit. Tabib memberitahunya ia memerlukan daging kelinci yang segar untuk menyembuhkan penyakit itu. ketika tabib itu mengatakan hal ini, saudara yang lebih tua meminta saudara yang lebih muda untuk pergi ke hutan menangkap seekor kelinci. Jadi saudara yang lebih muda itu pun pergi ke dalam hutan. Kemudian di sana ada seekor kelinci. Ketika kelinci itu mendengar ada manusia yang datang, ia pun melarikan diri. Ketika ia melarikan diri, ia terperangkap dalam tanaman-tanaman menjalar. Karena ia terperangkap, ia pun menimbulkan keributan. Putra yang lebih muda itu mendengarnya dan menangkap kelinci itu. Kemudian ia berpikir dalam hatinya, "Saya tidak bisa membunuh kelinci ini. Saya tidak bisa menghilangkan nyawa kelinci ini bahkan untuk menyembuhkan penyakit ibu saya." Jadi ia pun melepaskannya. Dan ia pun kembali ke rumah. Saudara yang lebih tua, ketika melihatnya, bertanya, "Apakah kamu telah menangkap kelinci?" Saudara yang lebih muda menjawab, "Saya menangkap seekor kelinci, namun saya tidak ingin membunuhnya bahkan untuk menyembuhkan penyakit ibu saya. Jadi saya melepaskannya." Saudara yang lebih tua itu kemudian memarahinya. Kemudian ia pergi menemui ibunya dan membuat suatu pernyataan keyakinan ini. Ia berkata, "Sejak saya berpengetahuan luas, sejak saya mengetahui apa yang benar dan apa yang salah, saya tidak pernah menghilangkan nyawa dari makhluk hidup apa pun. Dengan pernyataan kebenaran ini, dengan mengatakan kebenaran ini semoga penyakit ibu saya bisa disembuhkan."

Kemudian dikatakan bahwa ibunya sembuh. Jenis penahanan diri seperti itu disebut *sampatta-virati*, penahanan diri ketika kesempatan muncul. Ia tidak mengambil sila apa pun sebelum ia keluar. Di sana ada kesempatan untuk membunuh dan ia tidak melakukannya. Ia menahan diri dari membunuh kelinci itu. Jenis *virati* atau penahanan diri itu disebut *sampatta-virati*, penahanan diri saat ada kesempatan.

Yang kedua adalah penahanan diri dengan mengamalkan sila-sila, *samādāna-virati*. '*Samādāna*' berarti mengamalkan. Jadi itu merupakan penahanan diri karena mengamalkan sila-sila.

“Penahanan diri dengan mengamalkan sila-sila merupakan penahanan diri dari perbuatan-perbuatan jahat karena seseorang telah berusaha untuk mengamalkan sila-sila, misalnya, lima sila dari penahanan diri dari membunuh, mencuri, perbuatan asusila, ucapan salah dan zat-zat yang memabukkan.” (CMA, II, Panduan untuk §5, hal.88)

Ada suatu kisah. Kali ini ada seorang petani. Pada suatu hari ia pergi keluar untuk bekerja di ladang. Sapi-sapinya tersesat. Jadi ia pun masuk ke dalam hutan untuk mencari sapi-sapinya. Kemudian seekor ular besar, mungkin seekor ular sanca menangkapnya. Ketika ular sanca itu melilitkan dirinya pada petani itu, petani itu memiliki sesuatu yang menyerupai sebuah pedang di tangannya. Tunggu sebentar. Sebelum keluar ke ladangnya untuk bekerja, ia telah pergi menemui seorang *bhikkhu* yang terkenal dan mengambil sila dari *bhikkhu* itu. jadi setelah mengambil lima sila, ia pun pergi ke ladang untuk bekerja. Pada saat pertama kali ia ditangkap oleh ular itu, ia herpikir bahwa ia akan memotong kepala ular itu. Kemudian ia

berpikir lebih jauh: "Saya telah mengambil sila dari seorang *bhikkhu* yang suci, jadi seharusnya saya tidak mengingkari sila itu." Kemudian ia berpikir lagi, "Saya akan memotong kepala ular itu." Sekali lagi ia berpikir, "Tidaklah pantas bagi saya untuk mengingkari sila itu karena saya telah mengambilnya dari seorang *bhikkhu*." Tiga kali ia berpikir demikian. Kemudian ia berpikir, "Biarlah ular itu membunuh saya. Saya tidak akan membunuhnya." Pada saat itu ular itu melepaskan lilitan itu dan pergi. Ia mengamalkan sila untuk tidak membunuh karena ia telah mengambil sila untuk tidak membunuh dari *bhikkhu* itu. Jenis penahanan diri seperti itu disebut *samādāna-virati*, penahanan diri karena seseorang telah mengambil sila-sila.

Yang terakhir disebut *samuccheda-virati*. Itu adalah penahanan diri yang disempurnakan ketika kotoran-kotoran batin telah dihancurkan. Kapankah kotoran-kotoran batin itu dihancurkan? Mereka dihancurkan pada saat pencerahan. Pada saat pencerahan, kotoran-kotoran batin dihancurkan. Ketika kotoran-kotoran batin telah dihancurkan, sifat terhadap perbuatan jahat juga dihancurkan. Karena bahkan sikap terhadap perbuatan jahat telah dihancurkan, penahanan diri dari semua perbuatan jahat telah sempurna. Meskipun tidak ada kesempatan, meskipun ia mungkin belum mengambil sila-sila, ia telah menghancurkan semua kotoran batin. Ia bahkan telah menghancurkan disposisi terhadapnya. Sehingga dikatakan bahwa pada saat pencerahan ketiga *virati* itu muncul bersama. Penahanan-penahanan diri itu disempurnakan pada saat itu meskipun di sana mungkin tidak ada kesempatan untuk

membunuh, mencuri, dan lain-lain. Ia sedang duduk bermeditasi, mencapai pencerahan, sehingga tidak ada kesempatan baginya untuk melanggar peraturan apa pun. Namun karena semua kotoran batin telah dihancurkan bersamaan dengan sikap untuk berbuat jahat, penahanan-penahanan diri pada hakikatnya disempurnakan. Jenis penahanan nafsu seperti itu disebut *samuccheda-virati*. 'Samuccheda' berarti memutuskan semuanya. Jadi itu merupakan penahanan diri dengan pemutusan kotoran batin seluruhnya. Jadi ada tiga jenis penahanan diri—penahanan diri dalam kesempatan, penahanan diri karena mengamalkan sila, penahanan diri karena penghancuran kotoran-kotoran batin.

Ada tiga penahanan diri. Yang pertama adalah ucapan benar.

“Ucapan benar adalah penahanan diri yang disengaja dari ucapan salah: ...” (CMA, II, Panduan untuk §6, hal.89)

Itu penting. Hanya mengatakan hal yang benar bukanlah merupakan penahanan diri. Kalian mengatakan apa yang benar. Itu bukan merupakan penahanan diri. Penahanan diri hanya muncul ketika kalian memiliki suatu kesempatan untuk mengatakan apa yang tidak benar dan kalian menahan diri dari mengatakannya. Itu merupakan saat dari ucapan benar. Jadi ucapan benar tidak akan selalu muncul. Itu akan muncul hanya ketika ada penahanan diri. Itu merupakan penahanan diri dari ucapan salah, penahanan diri dari ucapan fitnah, penahanan diri dari ucapan kasar dan penahanan diri dari ucapan tidak penting atau penahanan diri dari omong kosong. Ada empat perbuatan

salah melalui ucapan. Ada empat perbuatan salah melalui ucapan—berkata bohong, memfitnah, menggunakan kata-kata kasar dan berbicara omong kosong.

Yang selanjutnya adalah perbuatan benar, *sammā-kammanta*.

“Perbuatan benar adalah penahanan diri yang disengaja dari perbuatan tubuh yang salah: dari membunuh, mencuri dan perzinahan.” (CMA, II, Panduan untuk §6, hal.89)

Ketika kalian menahan diri dari membunuh, mencuri dan lain-lain, maka itu merupakan perbuatan benar. Namun ketika kalian sedang memberi penghormatan kepada Buddha, itu bukan merupakan perbuatan benar karena penahanan diri atau itu bukan merupakan penahanan diri. Itu merupakan suatu perbuatan benar karena kalian sedang melakukan apa yang benar. Itu tidak disebut *sammā-kammanta* atau penahanan diri.

Yang terakhir adalah *sammā-ājīva*. Itu adalah penahanan diri yang disengaja dari empat perbuatan salah melalui ucapan dan tiga perbuatan salah melalui tubuh ketika mereka berkaitan dengan penghidupan kalian. Dengan menahan diri dari salah satu dari ketujuh hal ini ketika mereka berkaitan dengan pekerjaan seseorang merupakan penghidupan benar. Berkaitan dengan racun, berkaitan dengan zat memabukkan, berkaitan dengan senjata, berkaitan dengan manusia untuk perbudakan dan berkaitan dengan menjual binatang untuk penjalagan untuk makanan merupakan perdagangan yang salah. Kelima perdagangan ini tidak boleh dilakukan oleh seorang pengikut Buddha, tidak untuk dilakukan.

Hanya ketika ada penahanan diri dari perbuatan salah maka ada salah satu dari penahanan diri ini—ucapan benar; perbuatan benar atau penghidupan benar. Nanti kita akan membahasnya lagi. Jadi mereka tidak selalu muncul bersama dengan *sobhana citta*. Mereka hanya akan muncul sesekali. Mereka tidak bisa muncul sekaligus pada waktu bersamaan dengan *kāmāvacara citta*. Hanya dengan *citta* adiduniawi, maka ketiganya akan muncul secara bersamaan.

### ***Appamaññā***

Kelompok selanjutnya disebut *appamaññā*. '*Appamaññā*' berarti tanpa batas, tidak terbatas, yang tidak terbatas. Mengapa mereka disebut tidak terbatas? Mereka disebut 'tidak terbatas' karena mereka menggunakan makhluk-makhluk yang tidak terbatas sebagai objek. Ketika kalian mempraktikkan *karuṇā* dan *muditā* atau bahkan ketika kalian mempraktikkan *mettā* dan *upekkhā*, kalian harus mempraktikkannya kepada semua makhluk. Tidak boleh ada batasan terhadap makhluk di mana kalian mempraktikkan salah satu dari empat sifat ini. Itulah sebabnya mereka disebut *appamaññā*. '*Appamaññā*' berarti tanpa batas.

Juga ketika kalian sedang mempraktikkan cinta kasih hanya kepada satu orang, itu masih disebut *appamaññā* karena ketika kalian mengirimkan cinta kasih kepada seseorang, kalian tidak membatasinya pada tubuh bagian atas saja atau tubuh bagian bawah saja. Kalian mengirimkannya kepada makhluk itu secara keseluruhan sebagai objek tanpa pembatasan. Itulah sebabnya keempat hal ini juga disebut *appamaññā*.

### ***Karuṇā***

*Appamaññā* pertama di sini adalah belas kasih. *Karuṇā* adalah belas kasih.

“*Karuṇā*, atau belas kasih, memiliki karakteristik mengembangkan pelenyapan penderitaan dalam diri makhluk lain.” (CMA, II, Panduan untuk §7, hal.90)

Itu berarti keinginan untuk pelenyapan penderitaan dari makhluk lain disebut *karuṇā*. Baik penderitaan itu benar-benar lenyap atau tidak merupakan hal lain. Ketika kalian mempraktikkan *karuṇā* kalian berkata: “Semoga ia terbebas dari penderitaan.” Baik orang itu benar-benar terbebaskan dari penderitaan merupakan hal lain, namun kita mempraktikkan dengan cara itu. Ketika kita mempraktikkan belas kasih, itu penting agar kita tidak menjadi mangsa dari musuhnya. Hal itu berhasil ketika ia menyebabkan kekejaman itu mereda, dan hal itu gagal ketika ia menimbulkan kesedihan. Kekejaman merupakan kebalikan dari *karuṇā*. Dalam mempraktikkan *karuṇā* kadang-kadang kalian mungkin ikut jatuh dalam kesedihan. Kalian merasa sedih melihat mereka yang sedang menderita. Kadang-kadang kalian merasa marah dengan mereka yang menimbulkan luka bagi mereka yang sedang menderita dan kalian melangkahi batasan belas kasih dan terjatuh ke dalam *akusala*—masuk ke dalam kesedihan atau masuk ke dalam kemarahan. Belas kasih dalam Buddhisme itu murni bermanfaat. Pada saat kalian merasakan kesedihan atau kemarahan, itu bukan lagi merupakan *karuṇā*. Kalian tidak lagi memiliki *karuṇā* dalam batin kalian. Kalian tidak lagi mempraktikkan *karuṇā*. Itu sangatlah penting ketika kalian sedang mempraktikkan *karuṇā*

agar kalian hanya berhenti di sana dan jangan terlalu melampaui kesedihan dengan mereka yang sedang menderita atau menjadi marah dengan mereka yang menimbulkan penderitaan bagi mereka. Ini merupakan dua musuh di sini. Musuh jauh adalah kekejaman. Musuh yang dekat adalah kesedihan.

### ***Muditā***

Yang kedua adalah *muditā*, simpati. Itu berarti kalian merasa bahagia ketika kalian melihat orang lain yang makmur atau orang lain yang bahagia. Pada saat-saat demikian kalian memiliki *muditā*, kebahagiaan.

“*Muditā*, atau simpati, memiliki karakteristik kebahagiaan melihat keberhasilan orang lain.” (CMA, II, Panduan untuk §7, hal.90)

Ketika orang lain berhasil, ketika orang lain menjadi kaya, ketika orang lain merasa bahagia, kalian juga merasa bahagia.

“Fungsinya adalah untuk menjadi tidak iri hati dengan keberhasilan orang lain. Itu termanifestasikan sebagai penghancuran kebencian. Sebab-terdekatnya adalah melihat keberhasilan orang lain. Itu berhasil ketika ia menyebabkan kebencian itu mereda, dan itu gagal ketika ia menimbulkan kesenangan.” (CMA, II, Panduan untuk §7, hal.90)

Musuh jauhnya adalah kebencian. Itu berarti seperti rasa iri hati. Ketika seseorang itu berhasil, kalian tidak menyukainya. Itulah yang disebut dengan kebencian di sini, musuh jauh dari *muditā*. Musuh yang dekat adalah kebahagiaan. Itu berarti menjadi bahagia, bukan kebahagiaan yang bermanfaat. Di sini itu

merupakan kesenangan dengan pelekatan dan sebagainya. Itu merupakan musuh yang dekat dari *muditā*. Seseorang itu sangat berhasil, dan kalian merasa sangat bahagia, namun bukan hanya kebahagiaan yang bermanfaat, namun kesenangan juga muncul. Itu merupakan musuh yang dekat dari *muditā*.

*Karuṇā* dan *muditā* ada di antara empat kediaman luhur atau empat *Brahmavihāra*. Kita memiliki empat dari mereka semua—*mettā*, *karuṇā*, *muditā* dan *upekkhā*. *Mettā* ditunjukkan oleh *adosa*. *Upekkhā* ditunjukkan oleh keseimbangan batin. Itulah sebabnya dalam buku panduan ini, hanya dua yang disebutkan sebagai tanpa batas (lihat CMA, II, §7, hal.89). Namun sebenarnya empat dari mereka disebut tanpa batas. Namun seperti yang saya katakan sebelumnya, *Adosa* dan keseimbangan batin—kedua hal ini mungkin atau mungkin bukan merupakan *mettā* dan *upekkhā*. Jadi meskipun pada intinya *mettā* adalah *adosa* dan *upekkhā* adalah *tatramajjhataṭṭā*, setiap *adosa* dan setiap *tatramajjhataṭṭā* bukanlah merupakan *mettā* dan *upekkhā*. Hanya ketika mereka muncul dengan cara mengembangkan kesejahteraan makhluk lain, hanya ketika mereka ada dalam cara menyeimbangkan keadaan batin maka mereka masing-masing disebut *mettā* dan *upekkhā*. Ada empat *Brahmavihāra*, namun di sini hanya *karuṇā* dan *muditā* yang disebutkan sebagai *appamaññā*.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

## ***Paññindriya & Metode Sampayoga***

Minggu lalu kita membahas tentang *karuṇā* (belas kasih) dan *muditā* (simpati). Mereka disebut yang tanpa batas atau yang tidak terukur. Mereka disebut demikian karena objek-objek mereka seharusnya selalu tanpa batas, para makhluk tanpa batas. Sebenarnya ada empat *dhamma* yang disebut tanpa batas atau yang tidak terukur. Keempat hal ini adalah *mettā*, *karuṇā*, *muditā* dan *upekkhā*. *Mettā* dan *upekkhā* tidak termasuk dalam yang tanpa batas di sini karena mereka ditunjukkan secara efektif oleh tanpa-kebencian dan keseimbangan batin. Meskipun *mettā* adalah *adosa* (tanpa-kebencian) dan *upekkhā* adalah keseimbangan batin, tidak setiap *adosa* dan tidak setiap keseimbangan batin merupakan *mettā* atau *upekkhā* yang termasuk dalam *dhamma-dhamma* yang tanpa batas. Karena ketika kalian sedang memberi penghormatan kepada Buddha, ketika kalian sedang belajar, maka ada *adosa* dalam batin kalian namun bukan merupakan *mettā*. Agar ia bisa menjadi *mettā* kalian harus mempraktikkan secara khusus, seperti merenungkan, "Semoga semua makhluk dalam keadaan baik, bahagia dan damai." *Mettā* dan *upekkhā* sebagai *dhamma-dhamma* yang tanpa batas itu lebih sempit cakupannya daripada *dhamma-dhamma* mental dari *adosa* dan *tatramajjhataṭṭā*.

### ***Amoha atau Paññindriya***

Sekarang kita sampai pada faktor-mental terakhir yang merupakan *amoha* atau *paññindriya*. Dalam *Abhidhamma*,

seperti yang dikatakan dalam CMA, *paññā* kadang-kadang disebut *paññā*, kadang-kadang *ñāṇa* dan kadang-kadang *amoha* (lihat CMA, II, Panduan untuk §8, hal.90). Ada sinonim-sinonim lainnya juga. Kata-kata ini digunakan sebagai sinonim-sinonim dalam *Abhidhamma*. Baik itu merupakan *paññā*, *ñāṇa* atau *amoha* kita memiliki maksud yang sama, faktor-mental yang sama.

Faktor-mental ini di sini disebut *paññindriya*. 'Indriya' berarti indria. Itu berarti ia mempraktikkan kekuasaan di atas faktor-faktor-mental lainnya dalam memahami segala sesuatu, dalam memahami sifat alamiah dari segala sesuatu. Jadi itu disebut indria yang dinamakan kebijaksanaan<sup>19</sup> atau indria yang dinamakan pengetahuan.

“Kebijaksanaan memiliki karakteristik tentang menembus segala sesuatu berdasarkan sifat alamiah mereka.” (CMA, II, Panduan untuk §8, hal.90)

Melihat mereka dalam sifat-sifat alamiah mereka, melihat sifat-sifat alamiah dari segala sesuatu adalah kebijaksanaan. Kadang-kadang karakteristiknya dijelaskan sebagai penembusan pasti. Ketika seorang penembak jitu menembak, ia selalu mencapai target. Dengan cara yang sama, *paññā* selalu mencapai targetnya. *Paññā* atau *ñāṇa* atau *amoha* adalah hal yang menembus atau memahami sifat alamiah dari segala sesuatu.

<sup>19</sup> Penerbit: Terjemahan disesuaikan dengan istilah di Ashin, Kheminda. *Manual Abhidhamma Bab 7: Kategori-Kategori* Vol.1 (Jakarta: Dhammavīhārī Buddhist Studies, 2020).

“Fungsinya adalah untuk menerangi objek seperti sebuah lampu.” (CMA, II, Panduan untuk §8, hal.90)

*Paññā* disamakan dengan sebuah lampu. *Moha* disamakan dengan kegelapan. Ketika tidak ada cahaya dalam ruangan ini, kita tidak bisa melihat segala sesuatu. Kita tidak bisa melihat satu sama lainnya. Jika ada cahaya, jika ruangan itu diterangi, maka kita bisa melihat segala sesuatu dengan jelas. Dengan cara yang sama, ketika ada *moha* dalam batin kita, kita tidak bisa melihat segala sesuatu dengan jelas, kita tidak bisa melihat segala sesuatu sebagaimana adanya mereka. Namun ketika *paññā* muncul, ia seperti menerangi objek itu, kita melihat segala sesuatu dengan jelas. Jadi *paññā* memiliki fungsi menerangi objek, seperti lampu sorot.

“Ia termanifestasikan sebagai tanpa-kebingungan.” (CMA, II, Panduan untuk §8, hal.90)

Ketika kalian memahami sesuatu dengan jelas, ketika kalian memahami sifat sejati dari segala sesuatu, kalian merasa yakin tentang hal itu. Kalian tidak tertipu. *paññā* di sini disamakan dengan seorang pembimbing. Seorang pembimbing bisa membawa kalian melalui kebingungan tanpa membuat kesalahan.

“Sebab-terdekatnya adalah perhatian yang bijaksana (*yoniso manasikāra*).” (CMA, II, Panduan untuk §8, hal.90)

Menurut *Abhidhamma*, tidak semua pengetahuan disebut *paññā*. *Paññā* adalah sesuatu yang memahami sifat alamiah dari segala sesuatu. Kadang-kadang mungkin ada sejenis pengetahuan tentang senjata untuk membunuh orang atau

sesuatu yang menyerupai hal itu. Hal itu tidak disebut *paññā* menurut *Abhidhamma*. Itu mungkin merupakan sejenis *vitakka* yang kuat. Kadang-kadang itu bahkan mungkin merupakan *akusala*.

*Paññā* ditunjukkan dengan paling baik dalam kaitannya dengan meditasi *vipassanā*. Kalian mempraktikkan meditasi *vipassanā*. Kalian memperhatikan objek-objek yang kalian amati. Ketika pikiran kalian menjadi terkonsentrasi, kalian mulai melihat objek-objek dengan jelas, dan kemudian karakteristik-karakteristik mereka dan yang lainnya akan menunjukkan sifat alamiah mereka. *Paññā* ditunjukkan dengan paling baik oleh meditasi *vipassanā*.

### ***Saññā, Viññāṇa dan Paññā***

Ada tiga *dhamma* yang memberikan pemahaman. Ada *saññā* (persepsi). Ada *viññāṇa* atau *citta* dan ada *ñāṇa* atau *paññā*. Mereka kelihatan serupa. Dalam tiap-tiap kata kalian menemukan '-ñā', *sañ-ñā*, *viñ-ñā-ṇa*, *pañ-ñā*. Mereka semua mengetahui objek itu, namun metode mereka mengetahuinya itu berbeda. *Saññā* itu mengetahui objeknya—di sini mengetahui objek berarti hanya persepsi objek, hanya memperhatikan objek—itu adalah biru, itu berwarna kuning, itu berwarna merah dan sebagainya. *Viññāṇa* dijelaskan sebagai sesuatu yang mengetahui bahwa itu berwarna biru atau kuning atau apa pun dan juga mengetahui tentang karakteristik-karakteristiknya, karakteristik dari *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Namun ia tidak bisa mencapai penghancuran kotoran-kotoran batin. Ia tidak bisa

mencapai penembusan dari Empat Kebenaran Mulia. *Paññā* bisa melakukan hal itu. Itu merupakan perbedaan antara *saññā*, *viññāṇa* dan *paññā*. *Saññā* membuat suatu tanda. *Viññāṇa* membuat suatu tanda dan mengetahui objek itu. ia tidak bisa membantu untuk memunculkan penembusan dengan sendirinya semata. Hal ini dilakukan oleh *paññā*.

Ketiga hal ini disamakan dengan seorang anak, seorang penduduk desa atau orang biasa, dan seorang penukar-uang atau seorang pencuri. Ketika orang-orang ini melihat sebuah koin, pemahaman mereka itu berbeda. Ketika anak itu melihat koin itu, ia mungkin hanya mengetahui bahwa itu berbentuk bulat, memiliki gambar di atasnya, besar atau kecil atau sesuatu yang menyerupai itu. Anak itu tidak tahu bahwa koin itu bisa digunakan untuk membeli sesuatu. Seorang penduduk desa mengetahui bahwa itu adalah sebuah koin, ia memiliki gambar di atasnya, ia berbentuk bulat atau persegi, dan lain-lain, dan ia juga mengetahui bahwa ia berharga untuk kegunaan bagi manusia. Ia bisa digunakan untuk pertukaran dengan barang-barang lain. Namun ia tidak tahu apakah koin itu merupakan koin yang asli atau palsu atau apakah ia hanya bernilai setengah. Ia tidak tahu tentang hal ini. Pengetahuan ini merupakan milik penukar-uang atau seorang pencuri. Seorang penukar-uang terbiasa dengan uang atau koin-koin. Jadi ia mengetahui ketiga metode ini. Itu merupakan sebuah benda bulat yang memiliki gambar di atasnya, itu bisa digunakan untuk menukar barang-barang, dan ia juga mengetahui apakah itu palsu atau asli, dan ia juga mengetahui jika ia dibuat di tahun berapa, atau di tempat mana atau dibuat oleh orang-orang tertentu. Jadi pengetahuannya itu

terperinci dalam kaitannya dengan koin itu. Pemahaman seorang penduduk desa tidaklah begitu terperinci. Ia mengetahui bahwa itu adalah koin. Ia mengetahui bahwa itu dapat digunakan dalam pertukaran barang-barang. Pemahaman seorang anak itu sangat terbatas. Ia hanya mengetahui bahwa itu adalah benda bulat. Ia mungkin bermain dengannya. Inilah perbedaan antara *saññā*, *viññāṇa* dan *paññā*.

Perbedaan ini diberikan dalam buku-buku yang sebenarnya berkaitan dengan meditasi *vipassanā*. Ketika kalian mempraktikkan meditasi *vipassanā*, pertama-tama kalian melihat karakteristik-karakteristik, kalian memahami karakteristik-karakteristik itu dengan *paññā*. *Viññāṇa* juga menganggap mereka sebagai objek. *Viññāṇa* bisa menganggap karakteristik-karakteristik, sifat-sifat dari ketidaktahuan, penderitaan dan tanpa Diri sebagai objek. Ia tidak bisa mencapai penembusan Empat Kebenaran Mulia dengan sendirinya.

Ada jenis perbedaan lain antara ketiga hal ini. *Saññā* mengetahui objek baik itu benar maupun salah. Baik itu benar maupun salah, *saññā* hanya bisa mencatat. *Saññā* mencatat seekor ular ketika objek itu benar-benar merupakan sebuah tali. Ia mungkin mencatat seorang manusia ketika objek itu sebenarnya merupakan orang-orangan sawah. *Saññā* hanyalah mengetahui objek dengan mencatat—itu berwarna kuning, itu berwarna putih dan sebagainya. *Paññā* menembus ke dalam sifat-sifat dari segala sesuatu dan memahaminya secara menyeluruh. *Viññāṇa* hanyalah menyadari objek itu. Meskipun ketiga faktor-mental ini muncul secara bersamaan, yaitu, mereka muncul pada saat yang sama dan menggunakan objek

yang sama, hubungan mereka dengan objek, pemahaman mereka tentang objek itu berbeda. Seseorang hanya mencatatnya. Seseorang hanya menyadarinya. Yang terakhir memahami sifat alamiah dari objek itu. Itulah perbedaan antara *dhamma-dhamma* mental dari persepsi, kesadaran dan kebijaksanaan atau pemahaman.

Dengan hal ini kita telah sampai pada akhir dari 52 faktor-mental. Sekali lagi kita kembali pada bagian awal. Bagaimana 52 faktor-mental ini dibagi? Pertama-tama ada 13 *aññasamāna*, yang bersifat netral terhadap yang lain. Kemudian ada 14 *akusala* yang tidak baik. Ada 25 yang indah. Sekali lagi 13 yang pertama dibagi menjadi dua. Tujuh yang pertama bersifat universal. Enam lainnya bersifat kadang-kadang atau tertentu atau *pakiṇṇaka*. Dua puluh lima *sobhana cetasika* dibagi menjadi 19 yang bersifat universal untuk semua kesadaran yang indah. Kemudian ada tiga yang disebut penahanan diri. Di sana ada dua yang tanpa batas dan yang terakhir adalah *paññā*. Jadi semuanya ada 52 faktor-mental. Setidaknya beberapa dari 52 faktor-mental ini merupakan emosi. Yang kita sebut emosi adalah hanya beberapa dari mereka seperti *lobha* (keserakahan), *dosa* (kemarahan), *vicikicchā* (keraguan) atau *kukkucca* (penyesalan). Semua hal ini termasuk dalam 52 *cetasika*. Yang kita sebut dengan emosi pada masa sekarang ini termasuk dalam 52 faktor-mental ini.

Kita seharusnya memahami masing-masing dari mereka dalam kaitannya dengan karakteristik, fungsi, manifestasi dan sebab-terdekat mereka. Saya rasa pemahaman tentang sebab-terdekat mereka itu penting karena jika kita ingin menyingkirkan atau jika kita ingin mengurangi beberapa faktor-mental yang

buruk, kita harus menyelesaikan sebab-terdekatnya. Apakah yang merupakan sebab-terdekat dari *lobha*? Penyebab dari *lobha* adalah menganggap segala sesuatu itu indah. Jadi jika kalian memiliki terlalu banyak *lobha*, apa yang akan terjadi? Kalian menganggap segala sesuatu itu indah. Jadi jika kalian memiliki terlalu banyak *lobha* dan kalian ingin menyingkirkan *lobha* itu, kalian seharusnya menyerang sebab-terdekatnya. Kalian seharusnya mencoba untuk melihat mereka sebagai hal yang tidak indah, tidak menarik, namun sebagai suatu kejijikan. Jika kalian tertarik pada seseorang, jika kalian terlalu mencintai seseorang, kalian harus melihat tubuh orang itu sebagai suatu kejijikan, dan bahwa ia tidak kekal dan sebagainya. Jadi dengan memahami keempat batasan dari tiap-tiap faktor-mental ini bisa membantu kita mencoba untuk mengembangkan atau mencoba untuk mengurangi atau mencoba untuk menyingkirkan faktor-faktor-mental tertentu. Faktor-faktor-mental ini semua disebutkan dalam *Abhidhamma* atau *Dhammasaṅgaṇī*. Mereka disusun dalam bentuk yang teratur dalam buku *Manual* ini. *Cetasika* dibagi menjadi 13 yang bersifat netral terhadap yang lain, 14 yang tidak baik dan 25 yang indah.

### **Kombinasi**

Setelah kita mengetahui tentang 52 *cetasika*, kita harus mengetahui bagaimana 52 *cetasika* ini berkaitan dengan 121 jenis kesadaran. Hari ini kalian memiliki beberapa tugas untuk dikerjakan, bukan hanya mendengarkan. Ada dua jenis kombinasi. Saya menyebutnya—kombinasi *cetasika-citta* dan kombinasi *citta-cetasika*. Kalian memilih sebuah *cetasika* dan

kemudian kalian katakan *cetasika* ini berkaitan dengan, berhubungan dengan begitu banyak *citta*. Itulah yang disebut metode *cetasika-citta*. Dalam bahasa Pāli itu disebut metode *sampayoga*. Jika kalian memilih suatu jenis kesadaran dan mengatakan jenis kesadaran ini muncul bersama dengan sembilan belas *cetasika* atau dua puluh satu *cetasika*, metode ini disebut kombinasi *citta-cetasika*. Kita memilih *citta* dan mencoba untuk menemukan berapa banyak *cetasika* yang muncul bersamanya. Dalam buku *Manual* itu disebut metode *sāṅgha*. Yang pertama adalah metode *sampayoga* dan yang kedua adalah metode *sāṅgha*.

### **Metode Sampayoga**

Marilah kita lihat pada skema dalam CMA pada halaman 112 dan 113 (lihat CMA, Tabel 2.4, hal.112-113). Sungguh disayangkan bahwa di sana ada beberapa kesalahan.<sup>20</sup> Pertama-tama kita melihat pada metode *sampayoga*. Untuk memahami metode *sampayoga*, kalian bacalah kolom itu ke bawah. Itu disebut metode *cetasika-citta*. Jika kalian memiliki skema ini, itu sangatlah mudah. Kalian akan tahu dengan melihat sekilas berapa banyak *citta* yang muncul bersama dengan *cetasika*

<sup>20</sup> Untuk tabel ini, kesalahan-kesalahan yang ditemukan adalah sebagai berikut: Di edisi pertama, pandangan salah dikaitkan dengan *citta* #7 & #8. Sebenarnya kesombongan harus ditunjukkan sebagai yang muncul bersamaan dengan *citta* #7 & #8 dan hal ini tidak ditunjukkan. Kesombongan juga salah ditunjukkan sebagai yang muncul bersamaan dengan *citta* #6. Nomor 79 seharusnya dipindahkan satu kolom ke bagian kanan. Dalam edisi kedua, nomor 55, 66 & 51 dalam kolom mereka masing-masing seharusnya dipindahkan ke baris terbawah. Nomor 79 seharusnya dipindahkan satu kolom ke bagian kanan. Terlepas dari semua masalah ini, skema ini adalah yang paling mudah untuk diikuti.

tertentu dan berapa banyak *cetasika* yang muncul dengan *citta* tertentu. Kita akan membahasnya satu per satu.

Dalam kelompok pertama ada delapan *lobhamūla citta*. Kemudian ada dua *dosamūla* dan dua *mohamūla*. Dalam kelompok selanjutnya ada *dvipañcaviññāṇa*. Apakah kalian tahu yang manakah yang merupakan *dvipañcaviññāṇa*? *Dvipañcaviññāṇa* adalah dua kesadaran-mata, dua kesadaran-telinga, dua kesadaran-hidung, dua kesadaran-lidah dan dua kesadaran-tubuh. Kemudian ada dua *sampañicchana*, satu yang termasuk dalam *akusala-vipāka* dan yang satu termasuk dalam *kusala-vipāka*. Ada tiga *santīraṇa*, kesadaran yang menginvestigasi. Ada dua *santīraṇa citta* yang disertai oleh *upekkhā* dan satu yang disertai oleh *somanassa*. Kemudian ada *pañcadvārāvajjana*, yang mengarah ke pintu-pancaindra. Itu hanya ada satu. Kemudian ada *manodvārāvajjana*, juga hanya ada satu. Yang terakhir adalah *hasituppāda*, kesadaran yang memproduksi senyuman. Yang selanjutnya adalah *kāmāvacara kusala* satu dan dua, tiga dan empat, lima dan enam, tujuh dan delapan. Kemudian ada *sahetuka kāmāvacara vipāka*, resultan-resultan lingkup indriawi satu dan dua, tiga dan empat, lima dan enam, tujuh dan delapan. Kemudian ada *sahetuka kāmāvacara kiriya*, kesadaran fungsional satu dan dua, tiga dan empat, lima dan enam, tujuh dan delapan. Kemudian ada *rūpāvacara*, 15 *jhāna*. Ada tiga *jhāna* pertama. Yang mana ketiganya? Satu adalah *kusala*, satu adalah *vipāka* dan satu adalah *kiriya*. Ada tiga untuk *jhāna* kedua. Ada tiga untuk *jhāna* ketiga. Ada empat untuk *jhāna* keempat dan ada tiga juga untuk *jhāna* kelima. Ada 15 *rūpāvacara citta*. Kemudian ada dua belas *arūpāvacara citta*.

Mereka semua termasuk dalam *jhāna* kelima. Kemudian ada *lokuttara citta*. Yang pertama adalah *sotāpatti-magga* yang diikuti oleh *jhāna* pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima. Kalian harus menggabungkan *sotāpatti-magga* dengan semua *jhāna* ini. Demikian pula ada *sakadāgāmi* dengan *jhāna* pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima. Juga ada *anāgāmi* dengan *jhāna* pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima. Ada *arahatta-magga* dengan kelima *jhāna* ini. *Phala* atau buah juga sama. Untuk *sotāpatti-phala* ada *jhāna* pertama, *jhāna* kedua, *jhāna* ketiga, *jhāna* keempat dan *jhāna* kelima. Kemudian ada *sakadāgāmi-phala*, *anāgāmi-phala* dan *arahatta-phala* dengan *jhāna* pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima.

Marilah kita bahas tentang *cetasika*. *Sabbacitta-sādhāraṇa*, tujuh yang bersifat universal. Apakah kalian tahu apakah tujuh yang bersifat universal itu? Tujuh faktor-mental yang bersifat universal adalah kontak, perasaan, persepsi, kehendak, kemanunggalan, indria yang dinamakan nyawa dan perhatian. Ketujuh ini disebut dalam bahasa Pāḷi *sabbacitta-sādhāraṇa*, yang bersifat universal. Berkaitan dengan hal-hal yang bersifat universal, kita tidak menemukan kesulitan. Mereka muncul dengan setiap jenis kesadaran, jadi 89 atau 121 jenis kesadaran. Kapan pun suatu kesadaran muncul, ketujuh ini akan selalu bersamanya. Tidak ada masalah di sini.

Yang selanjutnya adalah *vitakka*. Dengan berapa banyak *citta*-kah *vitakka* itu muncul? Ia muncul dengan 55 *citta*. Karena *vitakka* merupakan salah satu dari faktor *jhāna*, kita harus mempertimbangkan empat puluh *lokuttara citta*, bukan hanya delapan *lokuttara citta*. Kita melihat di antara 121 jenis kesadaran.

*Vitakka* berasosiasi dengan dua belas *akusala citta*. Ia bukan hal yang mengiringi sepuluh *dvipañcaviññāṇa citta*. Jadi ia tidak muncul dengan kesadaran melihat, kesadaran mendengar dan sebagainya. Ia muncul dengan hal-hal lain. *Vitakka* muncul dengan 24 *kāmāvacara sobhana citta*. Kemudian kalian turun ke bawah menuju *rūpāvacara jhāna* pertama. Ia muncul dengan *rūpāvacara jhāna* pertama. Mengapa? Karena ada lima faktor *jhāna* yang muncul dengan *rūpāvacara jhāna* pertama. Namun ia tidak muncul bersama dengan *jhāna* kedua. Begitu juga dengan *rūpāvacara jhāna* ketiga, keempat, kelima dan semua dari *arūpāvacara jhāna*, ia tidak muncul. Kemudian dengan *lokuttara* ia muncul dengan *jhāna* pertama. Jadi semuanya ada delapan *lokuttara citta* yang muncul bersamanya. Ia tidak muncul dengan *jhāna* kedua, ketiga, keempat dan kelima dan *lokuttara citta*. *Vitakka* muncul dengan semua *kāmāvacara citta* kecuali *dvipañcaviññāṇa*, sepasang kesadaran pancaindra. Ia tidak muncul dengan *jhāna citta* kedua, ketiga, keempat dan kelima baik *mahaggata* maupun *lokuttara*. Ketika kalian menghitung *citta*, kalian mendapatkan 55 *citta*.

*Vicāra* muncul bersama dengan dua belas *akusala citta*. Ia tidak muncul dengan sepuluh *dvipañcaviññāṇa*. Ia muncul dengan *rūpāvacara jhāna* pertama dan kedua, namun ia tidak muncul dengan *rūpāvacara jhāna* ketiga, keempat dan kelima dan ia juga tidak muncul bersama dengan *arūpāvacara jhāna*. *Vicāra* muncul dengan *lokuttara citta jhāna* pertama dan kedua dan sisanya tidak muncul bersamanya. Jadi semuanya ada 55 ditambah 11 *citta*, jadi ia muncul dengan 66 jenis kesadaran. Ia muncul dengan 55 *citta* ditambah sebelas *jhāna citta* kedua.

Ada sebuah pertanyaan di sini. Kita mengetahui bahwa *vitakka* tidak muncul bersama dengan *dvipañcaviññāṇa* dan *jhāna* kedua dan seterusnya. Kita mengetahui bahwa *vitakka* merupakan faktor-mental yang membawa batin ke objek, yang menempatkan batin ke objek. Bagaimana *dvipañcaviññāṇa* bisa tanpa *vitakka*? Bagaimana mereka bisa membawa objek tanpa bantuan *vitakka*? Jika tidak ada *vitakka* untuk membawa kesadaran pada objek, bagaimana kesadaran bisa ada pada objek? Untuk kesepuluh hal ini benturannya begitu besar sehingga sepuluh ini tidak memerlukan *vitakka* untuk membawa mereka kepada objek. Objek bentuk dan sensitivitas mata pun bersentuhan. Dampak mereka begitu besar sehingga mereka tidak membutuhkan *vitakka* untuk membawa mereka kepada objek. Tanpa *vitakka* mereka mampu mengambil objek itu.

Dengan *jhāna* kedua dan sebagainya, itu dikarenakan rasa jijik terhadap *vitakka* sehingga mereka mencapai *jhāna* kedua. *Vitakka* dihilangkan dalam *jhāna* kedua dengan kekuatan dari pengembangan batin, dengan kekuatan *bhāvanā*. Itulah sebabnya *jhāna* kedua dan seterusnya itu adalah tanpa *vitakka*. Ada juga *jhāna* yang lebih tinggi yang bisa mengambil objek tanpa *vitakka*. Para meditator telah mengembangkan batin pada tingkat seperti itu, pada intensitas pengalaman seperti itu sehingga mereka bisa membawa objek tanpa *vitakka*. Hal yang sama berlaku untuk *vicāra* juga. Tidak ada *vicāra* dalam *jhāna* ketiga karena kekuatan dari pengembangan batin. Jika kalian mengingat bagaimana seseorang mencoba untuk mencapai *jhāna* yang lebih tinggi—kalian mengetahui seseorang yang telah mencapai *jhāna* pertama mencoba untuk mencari kesalahan

dengan *vitakka*. Ia mencoba untuk menghilangkan *vitakka*. Sebagai hasil dari praktiknya, ketika *jhāna* muncul selanjutnya, *jhāna* itu adalah tanpa *vitakka*. Dengan kekuatan praktik, dengan kekuatan dari kemampuan otak, dengan kekuatan dari pengembangan batin, *vitakka* dihilangkan. Tanpa bantuan dari *vitakka* dan *vicāra* kesadaran-kesadaran ini bisa mengambil objek.

Yang selanjutnya adalah *adhimokkha*. *Adhimokkha* tidak muncul dengan keraguan. Ia tidak muncul bersama dengan *mohamūla citta* yang disertai oleh keraguan. Apakah itu *adhimokkha*? Itu ada suatu keputusan. *Adhimokkha* adalah suatu keputusan atau resolusi. Jika kalian memiliki keraguan, kalian tidak bisa membuat sebuah resolusi. Jadi mereka itu tidak kompatibel. Itulah sebabnya *adhimokkha* tidak muncul dengan *mohamūla citta* pertama yang disertai oleh keraguan.

*Adhimokkha* tidak muncul dengan *dvipañcaviññāṇa* juga. Dikatakan bahwa sepuluh *citta* ini sebenarnya lemah dalam pengalaman mereka tentang objek. Jadi karena mereka itu lemah, *adhimokkha* tidak muncul bersama mereka juga. Maka jika kalian melihat turun ke bawah kolom, kalian bisa melihat bahwa *adhimokkha* muncul dengan semua *citta* lainnya. Jadi *adhimokkha* tidak muncul dengan satu *mohamūla citta* dan sepuluh *dvipañcaviññāṇa*. Jadi sebelas *citta* tidak muncul dengan *adhimokkha*. 89 dikurangi 11 adalah 78. Jika kita menerapkannya pada 121 jenis kesadaran, kita mendapatkan 110.

Kemudian ada *vīriya*, usaha atau energi. *Vīriya* tidak muncul dengan *dvipañcaviññāṇa*, *pañcadvārāvajjana*, 2 *sampāṭicchana* dan 3 *santīraṇa*. Kitab subkomentar untuk buku

*Manual* tidak memberikan alasan apa pun. Seorang guru mengatakan bahwa mereka itu lemah dan begitu tidak kompatibel dengan *vīriya* atau energi yang kuat. *Vīriya* tidak muncul dengan 16 *citta*. Jadi *vīriya* muncul hanya dengan 73 jenis kesadaran atau 105 jenis kesadaran.

Sekarang muncullah *pīti*. *Pīti* berarti kegembiraan. Ia memiliki sifat dari sukacita. Jadi ia tidak akan muncul dengan hal-hal yang disertai oleh *upekkhā* dan juga dengan hal-hal yang disertai oleh *domanassa*. Ia tidak muncul dengan empat *lobhamūla citta*, dua *dosamūla citta*, dua *mohamūla citta*. Ia hanya muncul dengan empat dari *akusala*.

Kemudian *dvipañcaviññāṇa* yang disertai oleh perasaan apa? Mereka disertai oleh *upekkhā*, (kecuali untuk dua *kāyaviññāṇa*). *Sampaticchana* disertai oleh *upekkhā*. Dua dari *santīraṇa* disertai oleh *upekkhā*. Salah satunya disertai oleh *somanassa*. *Pīti* muncul dengan *santīraṇa* yang disertai oleh *somanassa*. *Pañcadvārāvajjana* dan *manodvārāvajjana* disertai oleh *upekkhā*. *Pīti* tidak akan muncul dalam mereka karena mereka bersifat netral. Kemudian ada *hasituppāda*, kesadaran yang memproduksi senyuman. Karena ia memproduksi senyuman, maka ada perasaan yang menyenangkan dan *pīti* muncul bersamanya.

Dalam *kāmāvacara sobhana kusala* empat yang pertama disertai oleh *somanassa*. Jadi *Pīti* muncul dengan keempat hal ini. Empat yang terakhir disertai oleh *upekkhā*, jadi *pīti* tidak muncul bersama mereka. Hal yang sama berlaku untuk *kāmāvacara sobhana vipāka* dan *kāmāvacara sobhana kiriya*.

Kemudian kita akan membahas *rūpāvacara*. Dengan *jhāna* pertama maka ada *pīti*. Dengan *jhāna* kedua dan ketiga maka ada *pīti*. Dengan *jhāna* keempat dan kelima maka tidak ada *pīti*. Mohon perhatikan bahwa *jhāna* keempat disertai oleh *somanassa*. *Pīti* tidak muncul dengan *somanassa* itu karena kekuatan dari pengembangan batin. Untuk mencapai *jhāna* keempat *pīti* harus disingkirkan. Itulah sebabnya *pīti* tidak menyertai *jhāna citta* keempat meskipun mereka merupakan *somanassa*. Jadi *pīti* hanya muncul dengan *jhāna* pertama, kedua dan ketiga. Ia tidak muncul bersama dengan dua belas *arūpāvacara citta*. Ia muncul bersama *jhāna magga* dan *phala citta* pertama, kedua dan ketiga. Ia tidak muncul bersama dengan *jhāna magga* dan *phala citta* keempat dan kelima. *Pīti* muncul bersama dengan 51 jenis kesadaran. Apakah kalian ingat berapa banyak jenis kesadaran yang disertai oleh perasaan *somanassa*? 62. Kalian mengambil sebelas *jhāna citta* keempat dari 62 dan kalian mendapatkan 51. Jika kalian mengetahui dengan cara itu, kalian akan memahaminya dengan mudah. Ada 62 jenis kesadaran yang disertai oleh *somanassa*. Di antara mereka sebelas *jhāna citta* keempat tidak disertai oleh *pīti*. Enam puluh dua dikurangi 11 kalian mendapatkan 51 jenis kesadaran.

Yang terakhir adalah *chanda*, hasrat, keinginan-untuk-melakukan atau niat-untuk-melakukan. *Mohamūla citta* dan semua *ahetuka citta* itu tumpul, sehingga *chanda* tidak kompatibel dengan semua *citta* ini. Dengan yang lainnya ia itu kompatibel. *Chanda* tidak muncul bersama dengan 20 jenis kesadaran. Delapan puluh sembilan dikurangi 20 kalian mendapatkan 69 dan dengan 121 kalian mendapatkan 101 jenis

kesadaran yang muncul bersama dengan *chanda*. Ini merupakan metode *cetasika-citta* untuk tiga belas *aññasamāna cetasika*.

Kemudian kita sampai pada empat belas *cetasika* yang tidak baik. Itu lebih mudah dengan mereka karena kalian harus mencari di antara dua belas *akusala citta* saja. Cakupannya lebih sempit. Dikatakan bahwa *moha*, *ahirika*, *anottappa* dan *uddhacca* menyertai semua *akusala citta*. Setiap kali suatu kesadaran *akusala* muncul, mereka juga muncul. Ketika *akusala citta* muncul, ada sejenis ketidakpahaman. Misalnya, dengan *lobha* tidak mungkin ada pemahaman bahwa *lobha* menuntun kepada empat tanpa kebahagiaan dan sebagainya. Ada juga bayangan tentang tanpa-kejiikan untuk *akusala* dan tanpa-ketakutan terhadap *akusala* dan juga ada sejenis kebingungan. Keempat hal ini menyertai setiap jenis *citta* yang tidak baik.

Dalam CMA dikatakan,

“... untuk setiap *citta* yang tidak baik yang meliputi suatu kebutaan terhadap bahaya dari kejahatan (yaitu delusi), kekurangan rasa malu dan ketakutan moral, dan arus pergolakan yang mendasarinya (yaitu kebingungan).” (CMA, II, Panduan untuk §13, hal.95)

Itulah sebabnya mereka disebut *akusala* yang bersifat universal.

Kemudian ada *lobha*, pelekatan. Ia hanya muncul dengan delapan *lobhamūla citta*. Itu sangatlah mudah.

Kemudian *ditṭhi*, pandangan salah, hanya menyertai empat, kesadaran-kesadaran yang disertai dengan pandangan salah.

*Māna* hanya menyertai empat dari *lobhamūla citta*. Ia menyertai kesadaran-kesadaran yang tidak disertai dengan pandangan salah. Dalam CMA pada halaman 95,

“Kedua faktor ini (*māna* & *diṭṭhi*) hanya ditemukan dalam *citta* yang berakar pada keserakahan, karena mereka melibatkan beberapa tingkat pengenggaman terhadap lima agregat.” (CMA, II, Panduan untuk §13, hal.95-96)

Mereka didasarkan pada *lobha*. Hanya ketika ada *lobha*, maka ada pemahaman yang salah tentang objek dan juga kesombongan yang berkaitan dengan objek itu.

“Bagaimanapun, kedua ini menunjukkan sifat yang bertentangan, ...” (CMA, II, Panduan untuk §13, hal.96)

Meskipun mereka didasarkan pada *lobha*, mereka memiliki sifat-sifat yang berbeda.

“... dan dengan demikian mereka tidak bisa berdampingan dalam *citta* yang sama.” (CMA, II, Panduan untuk §13, hal.96)

Mereka tidak bisa muncul dalam satu *citta* yang sama. Jika *diṭṭhi* muncul dalam *citta*, maka *māna* tidak akan muncul dalam *citta* itu. jika *māna* muncul dalam *citta*, *diṭṭhi* tidak akan muncul di dalamnya. Metode mereka dalam memahami objek itu berbeda.

“Pandangan salah muncul dalam metode kesalahpahaman, yaitu menafsirkan hal-hal dalam cara yang bertentangan dengan aktualitas; ...” (CMA, II, Panduan untuk §13, hal.96)

*Diṭṭhi* menganggap hal-hal yang tidak kekal sebagai yang kekal, hal-hal yang tidak membahagiakan sebagai hal yang

membahagiakan, hal-hal yang tidak berinti sebagai yang berinti dan sebagainya. Pemahamannya tentang objek itu, reaksinya terhadap objek itu tidak benar. Ia memahami mereka dengan salah.

“... kesombongan muncul dalam metode evaluasi-diri, yaitu menganggap diri sendiri sebagai yang unggul, ...” (CMA, II, Panduan untuk §13, hal.96)

Ketika *māna* (kesombongan) muncul, seseorang mungkin berpikir, “saya lebih baik daripada mereka”, atau kadang-kadang, “saya sama seperti mereka”, atau kadang-kadang “saya tidak sebaik mereka.” Apa pun bentuk perwujudan itu, di sana masih ada kebanggaan atau kesombongan. Hubungannya dengan objek itu berada dalam metode yang berbeda dari pandangan salah. Oleh karena itu, pandangan salah dan kesombongan tidak bisa muncul dengan objek yang sama. Mereka disamakan dengan dua singa dengan kekuatan yang sama yang tidak bisa hidup dalam satu kandang yang sama.

“Sedangkan pandangan salah harus muncul di dalam empat *citta* yang berakar pada keserakahan yang disertai oleh pandangan salah, kesombongan bukan merupakan asosiasi yang pasti dari empat *citta* yang berakar pada keserakahan yang tidak berasosiasi dengan pandangan salah.” (CMA, II, Panduan untuk §13, hal.96)

*Citta* ini bisa muncul tanpa kesombongan. Kita akan membahasnya nanti. Di sini kita harus mengetahui bahwa *diṭṭhi* dan *māna* tidak bisa muncul secara bersamaan. Meskipun mereka mungkin muncul dari *lobha*, metode reaksi mereka

terhadap objek itu berbeda. Jadi mereka tidak bisa muncul pada waktu yang bersamaan.

*Dosa, issā, macchhariya* dan *kukkucca*, keempat hal ini muncul dengan dua *dosamūla citta* saja. Mereka ditemukan dalam kedua *citta* ini. Di antara mereka *dosa* selalu ditemukan dalam kedua *citta* ini. Namun *issā, macchhariya* dan *kukkucca* tidak selalu muncul dengan kedua *citta* ini; mereka hanya muncul kadang-kadang. Kita juga akan membahas hal itu nanti. Kita harus menghitung semua yang menyertai *dosamūla citta*. Jadi kita mengatakan empat faktor-mental tidak baik ini bisa menyertai dua *citta* yang disertai oleh *domanassa*.

*Issā* merupakan kecemburuan atau iri hati. *Issā* menggunakan objek apa? Apa yang merupakan objek dari *issā*? Objek dari *issā* merupakan keberhasilan orang lain. *Macchhariya* memiliki objek apa? Keberhasilan seseorang itu sendiri merupakan objeknya. *Kukkucca* menganggap apa sebagai objek? Beberapa hal baik yang tidak dilakukan dan beberapa hal jahat yang telah dilakukan merupakan objek dari *kukkucca*. Jadi objek-objek mereka itu berbeda. Jika objek-objek itu berbeda, mereka tidak bisa muncul pada waktu yang bersamaan. Ketika ada *issā*, maka tidak mungkin ada *macchhariya* dan sebagainya. Hal ini juga akan kita bahas nanti.

Kemudian kita sampai pada kedua hal, kemalasan dan kantuk. Mereka merupakan faktor-faktor-mental yang tumpul, jadi mereka tidak bisa muncul dengan hal-hal yang spontan. Mereka hanya muncul dengan *citta* yang dengan dorongan. Ketika ada *thina* dan *middha*, kita harus mendorong, kita harus memberi semangat pada diri kita sendiri. Ketika *citta* itu menjadi

kuat dengan sendirinya, kita tidak memerlukan dorongan. *Thina* dan *middha* hanya muncul dengan hal-hal yang dengan dorongan, yaitu *akusala citta* #2, 4, 6, 8 & 10.

Yang terakhir adalah keraguan, *vicikicchā*. Ia hanya muncul dengan satu *citta*, *mohamūla citta* pertama. Di antara 52 *cetasika*, *vicikicchā* muncul dengan jumlah *citta* yang paling sedikit, hanya satu *citta*.

Kelompok selanjutnya—19 yang pertama itu mudah. Karena mereka bersifat umum untuk semua *sobhana* (indah) *citta*, mereka muncul dengan semua *citta* yang indah. Mereka muncul dengan semua *kāmāvacara sobhana kusala*, *vipāka* dan *kiriya*, dan juga semua *rūpāvacara*, *arūpāvacara* dan *lokuttara*. Mereka muncul dengan 59 jenis kesadaran atau 91 jenis kesadaran. Itu adalah 89 dikurangi tiga puluh atau 121 dikurangi tiga puluh.

Yang selanjutnya adalah tiga *virati*, tiga penahanan diri. Penahanan diri adalah ucapan benar, perbuatan benar, penghidupan benar. Karena mereka disebut penahanan diri, mereka hanya muncul ketika ada penahanan diri. Ketika kalian sedang memberi penghormatan kepada Buddha, mereka tidak muncul. Ketiga hal ini muncul dengan delapan *kāmāvacara kusala citta* dan delapan atau empat puluh *lokuttara citta*. Mereka muncul dengan *kāmāvacara kusala* dan *lokuttara citta*. Ada perbedaan dalam metode kemunculan mereka. Dikatakan dalam buku *Manual* ketika mereka muncul dengan *lokuttara citta*, mereka muncul secara keseluruhan atau dengan semua metode, dan mereka muncul bersama, dan mereka selalu muncul bersama (lihat CMA, II, §15, hal.97). Kapan pun suatu kesadaran

adiduniawi muncul, ketiga hal ini muncul. Mereka muncul bersama pada waktu yang bersamaan dan ketika mereka muncul, mereka muncul dalam metode penghancuran semua kecenderungan terhadap perbuatan-jahat. Itu sedikit sulit untuk memahami di sini. Jika penahanan diri muncul dengan *citta duniawi*, *kāmāvacara kusala citta*, mereka muncul sesekali, hanya ketika ada sesuatu untuk ditahan. Ketika mereka muncul, mereka muncul satu per satu. Ketika ada ucapan benar, maka tidak ada perbuatan benar atau penghidupan benar. Ketika ada perbuatan benar, maka tidak ada ucapan benar atau penghidupan benar. Jika ada penghidupan benar, dua yang lainnya tidak akan muncul. Namun dalam *lokuttara citta* hal itu berbeda. Itu merupakan kekuatan dari *lokuttara citta*. Ketika suatu *lokuttara citta* muncul, ia menyingkirkan semua kotoran batin. Ketika ia menyingkirkan semua kotoran batin, ia menyingkirkan semua kecenderungan terhadap pelanggaran semua kondisi yang baik. Ketika suatu kesadaran adiduniawi muncul dan menyingkirkan semua kotoran batin, itu sebenarnya merupakan penahanan diri dari semua kejahatan tidak hanya dengan melakukan perbuatan jahat melalui jasmani, perbuatan jahat melalui ucapan, penghidupan salah. Itulah sebabnya ketika *virati* muncul dengan *lokuttara citta*, mereka muncul dalam semua metode penghancuran kecenderungan terhadap kejahatan dan mereka muncul bersama, dan mereka selalu muncul. Kapan pun suatu kesadaran adiduniawi muncul, maka ketiga hal ini muncul. Mereka muncul bersama pada waktu yang bersamaan dan ketika mereka muncul, mereka muncul dalam metode penghancuran semua kecenderungan terhadap

perbuatan jahat. Itu sedikit sulit untuk dipahami di sini karena jika penahanan diri muncul dengan kesadaran-kesadaran duniawi, *kāmāvacara kusala citta*, mereka muncul sesekali, hanya ketika ada sesuatu untuk ditahan. Ketika mereka muncul, mereka hanya muncul satu per satu. Ketika ada ucapan benar, maka tidak ada perbuatan benar atau penghidupan benar. Ketika ada perbuatan benar, maka tidak ada ucapan benar atau penghidupan benar. Jika ada penghidupan benar, dua yang lainnya tidak akan muncul. Namun dalam *lokuttara citta* hal itu berbeda. Itu merupakan kekuatan dari *lokuttara citta*. Ketika suatu *lokuttara citta* muncul, ia menghancurkan semua kotoran batin. Ketika ia menghancurkan semua kotoran batin, ia menyingkirkan semua kecenderungan terhadap pelanggaran dari kondisi-kondisi yang baik. Ketika suatu kesadaran adiduniawi muncul dan menghancurkan semua kotoran batin, ia sebenarnya menahan diri dari semua kejahatan tidak hanya dari perbuatan jahat melalui jasmani, perbuatan jahat melalui ucapan, perbuatan jahat melalui penghidupan. Itulah sebabnya ketika *virati* muncul dengan *lokuttara citta*, mereka muncul dalam semua metode penghancuran kecenderungan terhadap kejahatan dan mereka muncul bersama dan mereka selalu muncul. Namun ketika mereka muncul bersama dengan *kāmāvacara kusala citta*, mereka muncul satu per satu dan kadang-kadang saja. Itulah perbedaannya.

Ketiga *virati cetāsika* muncul dalam delapan *kāmāvacara kusala citta*, kadang-kadang saja dan secara terpisah. Hanya ketika menahan diri dari ucapan jahat, atau perbuatan jahat atau penghidupan salah, dan bukan pada waktu lain, maka itu

merupakan *virati*. Jadi mereka tidak muncul setiap saat. Ketika muncul dalam kesadaran-kesadaran duniawi, mereka muncul satu per satu, secara terpisah.

“Di Jalan adiduniawi dan kesadaran-kesadaran Buah, penahanan diri selalu bersamaan sebagai ucapan benar, perbuatan benar dan penghidupan benar dari Jalan Mulia Berunsur Delapan.” (CMA, II, §15, hal.97)

Ketika *virati* muncul dengan kesadaran-kesadaran adiduniawi, mereka muncul bersama dan selalu. Kapan pun suatu *lokuttara citta* muncul, mereka akan muncul. Ketika mereka muncul, mereka muncul ketiganya sekaligus, tidak seperti dalam *kāmāvacara citta* di mana mereka muncul satu per satu. Itulah perbedaannya. Ketika mereka muncul dengan *lokuttara citta*, mereka tidak harus menahan diri dari ucapan salah pada suatu waktu, atau memfitnah pada suatu waktu. Mereka menyingkirkan kecenderungan terhadap semua perbuatan jahat ini dan penghidupan salah. Dengan *lokuttara citta* mereka muncul bersama dan mereka selalu muncul. Namun dengan *kāmāvacara kusala citta* mereka hanya muncul kadang-kadang saja dan ketika mereka muncul, mereka muncul satu per satu.

Kelompok selanjutnya adalah *appamaññā*, yang tanpa batas. Di sini ada dua hal yang tanpa batas—*karuṇā* dan *muditā*. Mereka muncul dengan berapa banyak *citta*? Mereka muncul bersama dengan delapan *kāmāvacara kusala*, delapan *sahetuka kāmāvacara kiriya*, tiga *rūpāvacara jhāna* pertama, tiga *jhāna* kedua, tiga *jhāna* ketiga, dan tiga *jhāna* keempat. Jadi semuanya ada 28 jenis kesadaran—delapan ditambah delapan ditambah

dua belas. *Karuṇā* muncul bersama dengan 28 jenis kesadaran dan *muditā* juga muncul dengan 28 jenis kesadaran. Di sini mereka muncul dengan *kusala* dan mereka muncul dengan *kiriya* dan mereka juga muncul dengan *jhāna* pertama, kedua, ketiga dan keempat. Mereka tidak muncul dengan *jhāna* kelima karena ketika seseorang mencapai *jhāna* kelima, ia disertai oleh *upekkhā* dan bukan *somanassa*. Ketika kalian mempraktikkan *karuṇā* dan *muditā* maka ada *somanassa*.

Ada perbedaan pendapat antara para guru tentang kedua hal ini. Itu merupakan pendapat umum dari para guru bahwa *karuṇā* dan *muditā* muncul dengan 28 jenis kesadaran. Lihatlah pada delapan *kāmāvacara kusala*. Empat disertai oleh *somanassa*. Empat disertai oleh *upekkhā*. Mereka berpikir bahwa jika kalian mempraktikkan *karuṇā* dan *muditā* mereka harus selalu disertai oleh *somanassa*. Mereka tidak bisa disertai oleh *upekkhā*. Menurut mereka, kalian harus mengeluarkan empat ini.

Namun pengarang dari buku *Manual*, Yang Mulia Ācariya Anuruddha, tidak menyukai pendapat itu. Jadi beliau mengatakan dalam buku *Manual*,

“Namun, beberapa (guru), mengatakan bahwa belas kasih (*karuṇā*) dan simpati (*muditā*) tidak ada dalam jenis kesadaran yang disertai oleh keseimbangan batin (*upekkhā*).” (CMA, II, §15, hal.97)

Beliau mengatakan demikian. Kita harus memahami dari gaya penulisan beliau bahwa beliau tidak menyetujui pendapat dari beberapa guru. Kapan pun para pengarang menggunakan 'beberapa' dalam bahasa Pāli '*keci*', itu berarti 'Saya tidak

menyukainya'. Itu tidak bisa diterima. Itu tidak baik. Itulah sebabnya sangat sulit untuk benar-benar memahami ketika kita membaca kitab-kitab komentar. Mereka tidak mengatakan secara tegas, "Saya tidak menyukainya." Mereka berpikir, "Saya berada di atas itu", namun mereka akan meletakkan beberapa tanda di sini dan di sana. Kapan pun mereka menggunakan kata 'keci' (beberapa), maka kita tahu bahwa pengarang itu tidak menyukainya. Di sini juga pengarang dari buku *Manual* menggunakan kata 'keci' (beberapa)—beberapa guru mengatakan hal ini dan itu. Itu berarti beliau tidak menyukainya.

Mengapa beliau tidak menyukainya? Ketika kalian mempraktikkannya, katakanlah *muditā*, pada permulaannya harus disertai oleh *somanassa*. Hanya ketika ada *somanassa* maka *muditā* bisa muncul. Kalian merasa bahagia dengan keberhasilan orang lain. Kalian merasa bahagia dengan harta benda orang lain, kesejahteraan orang lain. Itu pasti merupakan *somanassa*. Jadi itu benar bahwa pada permulaan dari praktik *karuṇā* dan *muditā* bahwa mereka harus disertai oleh *somanassa*. Namun setelah kalian memiliki pengalaman dalam mempraktikkan *karuṇā* dan *muditā* kadang-kadang kalian mungkin akan mempraktikkannya, kalian mungkin mengembangkannya dengan *upekkhā*. Itu bisa dikembangkan demikian.

Mereka memberikan dua contoh. Contoh pertama adalah bahwa kalian bisa membaca sebuah bagian yang dipelajari secara menyeluruh tanpa benar-benar memberi perhatian padanya. Misalnya, kalian bisa menyanyikan sebuah lagu dan mungkin sambil memikirkan hal-hal lainnya. Kalian bisa membacakan beberapa doa atau beberapa hal lain dan kemudian kalian bisa

mengatakannya. Hal itu sering terjadi pada diri kita. Ketika kalian mempraktikkan meditasi *vipassanā*—*vipassanā* merupakan *paññā*. Secara logika *vipassanā* harus selalu disertai oleh *ñāṇa*, kebijaksanaan. Kita bisa mempraktikkan *vipassanā* dengan kesadaran yang disertai oleh *ñāṇa* saja? Salah. Kita mempraktikkan *vipassanā* dengan *ñāṇa-sampayutta citta*. Namun ketika kita sangat terbiasa dengan memahami karakteristik dari fenomena, kadang kita mungkin mempraktikkan dengan *ñāṇa-vippayutta citta* karena kekuatan dari kebiasaan. Demikian pula, ketika kalian telah menjadi sangat terbiasa dengan praktik dari *karuṇā* dan *muditā*, kadang-kadang kalian mungkin mengembangkannya dengan *citta* yang disertai oleh *upekkhā*. Hal itu terjadi sebelum kalian mencapai tingkat *jhāna*. Ketika kalian mencapai tingkat *jhāna*, ketika *jhāna* muncul, ia pasti harus disertai oleh *somanassa*; tidak ada *upekkhā* pada saat itu. Di sini dikatakan,

“Tentu saja dalam proses kognitif *jhāna* mereka hanya muncul dengan *somanassa-sahagata citta* sehingga tidak mungkin ada kondisi *āsevana* (repetisi) terhadap hal-hal yang memiliki dasar yang berbeda.”

Untuk memahami hal ini kalian harus memahami *Paṭṭhāna* dan juga beberapa proses kognitif.

Saya pikir kalian sudah terbiasa dengan proses kognitif. Saya telah membahasnya berkali-kali. Biasanya ada tujuh momen *javana* dalam proses kognitif dalam lima-pintu-indra. Ketika seseorang mencapai *jhāna*, maka ada suatu proses kognitif *jhāna*. Dalam proses kognitif *jhāna* itu, ada empat *kāmāvacara javana* dan kemudian satu *rūpāvacara kusala* atau mungkin ada jutaan *rūpāvacara kusala*. Momen-momen *jhāna* ini menikmati kondisi

repetisi (*āsevana*) ini. Itu berarti momen sekarang diperkuat oleh momen yang sebelumnya. Itu adalah sesuatu yang menyerupai momen yang mendahului memberikan beberapa dari sifatnya kepada momen yang selanjutnya. Hal itu hanya bisa dilakukan terhadap hal-hal yang memiliki tipe yang sama, perasaan yang sama. Jika empat *kāmāvacara javana* disertai oleh *upekkhā, jhāna* tidak bisa disertai oleh *somanassa*. Tidak akan bisa ada kondisi repetisi di antara mereka. Dikatakan dalam *Paṭṭhāna* bahwa mereka memiliki kondisi repetisi ini. Jadi itulah sebabnya dalam proses berpikir *Jhāna* mereka harus selalu disertai oleh *Somanassa*. Sebelum proses kognitif *jhāna* itu, ketika kalian sedang mengembangkan batin kalian untuk mencapai tingkat itu, kalian bisa mengembangkan *karuṇā* dan *muditā* yang kadang-kadang disertai oleh *upekkhā*. Jadi karena *karuṇā* dan *muditā* bisa disertai oleh perasaan *upekkhā*, pendapat dari beberapa guru dikatakan tidak bisa diterima. Itulah sebabnya dikatakan, “beberapa mengatakan”. Dengan mengatakan “beberapa mengatakan”, beliau menunjukkan bahwa beliau tidak menerima pendapat mereka. Menurut hal ini, kita bisa mengatakan bahwa *upekkhā* muncul bersama dengan 28 *Citta*.

Bagaimana dengan *mettā*? Jika itu merupakan *mettā*, ia disertai oleh 28 *citta* ini. Jika itu merupakan *adosa*, ia menyertai semua 59 kesadaran yang indah. Ada perbedaan antara *adosa* yang dikembangkan seperti *mettā* dan *adosa* semata. Ketika ia dikembangkan sebagai *mettā*, ia menyertai 28 *citta*. Ketika ia hanya berupa *adosa* biasa, ia menyertai 59 jenis kesadaran. *Tatramajjhattatā* juga merupakan sesuatu yang menyerupai hal itu. Jika ia merupakan *upekkhā*, ia tidak akan menyertai *jhāna* pertama, kedua, ketiga dan keempat, namun ia akan menyertai *jhāna* kelima. Jika ia merupakan keseimbangan batin biasa, ia

akan menyertai semua 59 itu. *Tatramajjhattatā* yang biasa menyertai 59 *citta*. *Tatramajjhattatā* yang dikembangkan sebagai *upekkhā brahmavihāra* atau *upekkhā* di Kediaman Luhur menyertai delapan *kāmāvacara kusala* dan *kiriya* dan *Rūpāvacara jhāna* kelima. Kita harus memahami perbedaan-perbedaan ini—*Adosa* yang dikembangkan sebagai *mettā* menyertai 28; *adosa* biasa menyertai 59; *Tatramajjhattatā* biasa menyertai 59; *Tatramajjhattatā* ketika dikembangkan sebagai *upekkhā brahmavihāra*, ia menyertai *kāmāvacara kusala* dan *kiriya* dan kemudian *jhāna* kelima.

Yang terakhir adalah *paññā*. Ia tidak akan menyertai *citta* yang tidak berasosiasi dengan pengetahuan atau pemahaman. Ia akan menyertai dari *kāmāvacara kusala* 1, 2, 5, 6. Dari *sahetuka kāmāvacara vipāka* ia menyertai 1, 2, 5 & 6 dan dari *sahetuka kāmāvacara kiriya* juga ia menyertai 1, 2, 5 & 6. Berkaitan dengan *rūpāvacara*, *arūpāvacara* dan *lokuttara* ia menyertai semua karena mereka tidak bisa muncul tanpa *paññā* maupun *ñāṇa*. *Paññā* muncul bersama dengan 47 jenis kesadaran—empat dari *kāmāvacara kusala*, empat dari *sahetuka kāmāvacara vipāka*, empat dari *sahetuka kāmāvacara kiriya*, semua *mahaggata* dan *lokuttara citta*. Jadi kita mendapatkan 47. Jika kita menganggapnya sebagai 121, maka ia menyertai 79 jenis kesadaran. *Paññā* menyertai 47 atau 79 jenis kesadaran.

Kita menemukan apa yang disebut asosiasi pasti dan asosiasi tidak pasti. Apa yang merupakan asosiasi pasti? Di manakah mereka? Pada halaman 99 dari CMA untuk metode *sampayoga*, bagian bawah dari halaman itu, sebelas *aniyatayogi cetasika*. 'Niyata' berarti tetap. Jadi 'aniyata' berarti tidak tetap, tidak selalu. *Issā*, *macchariya* dan *kukkucca* muncul secara

terpisah dan sesekali. Itu berarti hanya satu yang bisa muncul pada satu waktu. Ketika *issā* muncul, maka *macchariya* tidak bisa muncul. *kukkucca* tidak bisa muncul. Jika *macchariya* muncul, *issā* dan *kukkucca* tidak bisa muncul dan seterusnya. Seperti yang saya katakan sebelumnya, *issā* memiliki satu jenis objek dan *kukkucca* juga memiliki jenis objek yang lain. Karena objek-objek mereka berbeda, mereka tidak bisa muncul pada waktu yang sama. Ketika mereka muncul, mereka muncul satu per satu. Juga ketika mereka muncul, mereka hanya muncul sesekali. Itu berarti, misalnya, hanya ketika kalian merasa iri dengan keberhasilan orang lain, maka *issā* bisa muncul. Kadang-kadang kalian hanya merasa marah. Jika kalian hanya merasa marah, mereka tidak akan muncul dengan *citta* itu. jadi mereka hanya muncul ketika kalian merasa iri dengan keberhasilan orang lain, atau ketika kalian tidak bisa membiarkan harta benda kalian sama dengan harta benda orang lain, atau ketika kalian memiliki rasa penyesalan tentang hal-hal yang telah dilakukan dan hal-hal yang belum dilakukan di masa lampau. Mereka muncul satu per satu dan hanya sesekali.

Selanjutnya adalah tiga *virati*, tiga penahanan diri. Ketika mereka muncul dengan kesadaran-kesadaran duniawi, mereka muncul secara terpisah. Itu berarti hanya satu pada satu waktu dan mereka hanya muncul ketika kalian menahan diri dari ucapan salah, perbuatan salah atau penghidupan salah.

*Appamaññā* juga muncul secara terpisah dan sesekali. Ketika ada *karuṇā*, maka tidak akan bisa ada *muditā*. Ketika ada *muditā*, maka tidak akan bisa ada *karuṇā*. *karuṇā* melibatkan para makhluk dalam kesulitan. *Muditā* melibatkan para makhluk dalam kebahagiaan. Objek-objek mereka itu berbeda, jadi mereka tidak bisa muncul pada saat yang bersamaan.

Kemudian ada *māna*, kesombongan. Meskipun dikatakan bahwa *māna* muncul dengan empat *lobhamūla citta*, ia tidak akan muncul dengan kesadaran-kesadaran itu setiap kali mereka muncul. Kita tidak bisa mengatakan, “secara terpisah” karena ia hanya ada satu. *Māna* muncul sesekali, hanya ketika kita memiliki perasaan bahwa saya lebih baik daripada orang lain atau sesuatu yang menyerupai hal itu. *Māna* hanya muncul sesekali.

Kemudian ada *thina* dan *middha*. Mereka selalu muncul bersama, namun mereka muncul sesekali. Kadang-kadang mereka mungkin tidak muncul. Mereka muncul dengan kesadaran-kesadaran yang dengan dorongan, namun hal itu bersifat sesekali.

Semuanya ada sebelas. Kesebelas ini disebut asosiasi yang tidak pasti, *aniyatayogi cetasika*. Sisa 41 *cetasika* lainnya disebut *niyatayogi cetasika*. Itu berarti 41 sisa *cetasika* lainnya muncul ketika kesadaran yang ditentukan untuk mereka muncul. Misalnya, *lobha* akan muncul ketika salah satu dari delapan *lobhamūla citta* muncul. Hal itu tidak demikian untuk *issā*, *macchhariya* dan sebagainya. Mereka disebut *aniyatayogi*, asosiasi yang tidak pasti, dan yang lainnya disebut *niyatayogi*.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

Murid: *Virati* itu tetap untuk adiduniawi dan tidak tetap untuk duniawi?

Sayādaw: Ya, benar. Untuk adiduniawi mereka bersifat tetap dan selalu serta mereka muncul bersama.

## **Metode *Saṅgaha* dan Gabungan dari Kedua Metode**

### **Metode *Saṅgaha***

Hari ini kita akan mempelajari kombinasi dari *citta* dan *cetasika*, metode *saṅgaha*. Metode *saṅgaha* merupakan kombinasi dari *citta-cetasika*. Pertama-tama kalian memiliki *citta* dan kemudian kalian menemukan berapa banyak *cetasika* yang berasosiasi dengan *citta* itu. Jika kalian merasa terbiasa dengan metode *sampayoga*, kombinasi *cetasika-citta*, maka metode *saṅgaha* tidaklah sulit. Jika kalian memiliki skema ini, itu akan jauh lebih mudah. Untuk metode *saṅgaha* kalian bacalah skema itu secara melintang (lihat CMA, II, Tabel 2.4, hal.112-113).

Dalam buku *Manual* (yaitu, dalam *Abhidhammatthasaṅgaha*) metode *saṅgaha* dijelaskan dengan dimulai dari kesadaran adiduniawi. Kemudian ia kembali pada *mahaggata citta*, *kāmāvacara citta*, *akusala citta* dan *ahetuka citta* (lihat juga CMAK, II, Tabel 2.3, hal.101). lebih mudah untuk mengikuti skema pada halaman 112-113, karena skema ini mengikuti urutan penyajian di dalam kelas.

Marilah kita temukan berapa banyak *cetasika* yang berkaitan dengan suatu *citta* tertentu. Pertama-tama kalian harus membuat diri kalian terbiasa dengan *citta*. Saya pikir kalian telah terbiasa dengan *lobhamūla citta*. Kemudian *cetasika*, *sabbacitta-sādhāraṇa* (yang bersifat universal), dan kemudian *vitakka*, *vicāra* dan seterusnya kalian harus terbiasa dengan mereka.

Marilah kita temukan berapa banyak *cetasika* yang berkaitan dengan *lobhamūla citta* pertama. *Lobhamūla citta* disertai dengan perasaan apa? Ia disertai oleh perasaan *somanassa*. Ia berkaitan dengan pandangan apa? Ia berkaitan dengan pandangan salah. *Citta* pertama itu tanpa dorongan atau dengan dorongan? Ia tanpa dorongan. Marilah lihat pada *cetasika*. Tujuh yang bersifat universal akan ada bersama setiap *citta*. Kita tidak perlu mengkhawatirkan tentang mereka dan kemudian *vitakka*, *vicāra*, *adhimokkha*, *vīriya*, *pīti* dan *chanda* itu juga ada. Semua 13 *aññasamāna cetasika* berkaitan dengan *lobhamūla citta* pertama. Di antara 14 *akusala cetasika*, empat yang pertama—*moha*, *ahirika*, *anottappa* dan *uddhacca*—itu apa? Mereka merupakan *akusala* yang bersifat universal. Jadi mereka akan muncul dengan setiap jenis dari *akusala citta*. Jadi kita mengambil keempat hal itu, dan kemudian apa yang muncul selanjutnya? *Lobha* muncul selanjutnya. Karena *citta* pertama itu merupakan *lobhamūla citta*, ia harus disertai oleh *lobha*. Kemudian bagaimana dengan *ditṭhi*? Karena ia disertai oleh pandangan salah, kita mendapatkan *ditṭhi* dan kemudian apakah ada *māna*? Tidak. Mengapa? *Māna* dan *ditṭhi* tidak bisa muncul pada saat yang bersamaan secara bersamaan. Mengapa? Berikan saya sebuah kiasan? *Māna* dan *ditṭhi* tidak bisa muncul bersama. Mengapa? Itu dikarenakan mereka itu seperti dua singa dengan kekuatan yang sama yang tidak bisa hidup dalam gua yang sama. Kita tidak mendapatkan *māna*. Bagaimana tentang *dosa*, *issā*, *macchhariya* dan *kukkucca*? Mereka muncul dengan dua *dosamūla citta* saja. Selanjutnya ada *thina* dan *middha*. Mereka tidak akan menyertai hal-hal yang tanpa dorongan dan di manakah *vicikicchā*, keraguan, muncul? *Vicikicchā* hanya

menyertai satu jenis kesadaran dari 89 atau 121. Jadi kita tidak mendapatkan *vicikicchā*. Kemudian apakah kita mengkhawatirkan tentang *sobhana cetasika*? Tidak, karena ini merupakan *akusala citta*. Kita tidak perlu melihat pada 25 *cetasika* yang indah. Kita hanya perlu melihat pada 13 yang pertama dan 14 yang kedua, jadi semuanya ada 27. Dari 27, kita harus menemukan yang mana yang berasosiasi dan yang mana yang tidak berasosiasi dengan *lobhamūla citta* pertama. Dengan *lobhamūla citta* pertama, ada berapa *cetasika* yang ada? Ada 19 *cetasika*. Jika kita mendapatkan 19, maka yang lain akan menjadi mudah. Kalian bisa menambahkan satu atau mengurangi sesuatu, hanya itu.

*Citta* kedua disertai oleh perasaan apa? Ia disertai oleh perasaan *somanassa*. Ia berasosiasi dengan pandangan salah. Apakah ia dengan dorongan atau tanpa dorongan? Ia dengan dorongan. Jika ia dengan dorongan, ia mungkin disertai oleh *thina* dan *middha*. Jadi ada 19 ditambah dua (*thina* dan *middha*). Kita mendapatkan 21. *Lobhamūla citta* kedua disertai oleh 21 *cetasika* – 13 *aññasamāna*, *moha*, *ahirika*, *anottappa*, *uddhacca*, *lobha*, *diṭṭhi* dan kemudian *thina* dan *middha*. Itu mudah.

Apakah *citta* ketiga? Perasaan apakah yang ia miliki? Itu merupakan perasaan *somanassa*. Apakah ia dengan atau tanpa pandangan salah? Ia adalah tanpa pandangan salah. Jadi kalian tidak akan mendapatkan *diṭṭhi* di sini. Jika kalian tidak mendapatkan *diṭṭhi*, apa yang akan muncul? *Māna* akan muncul. Jadi kita masih mendapatkan 19 – 13 *aññasamāna*, *moha*, *ahirika*, *anottappa*, *uddhacca*, *lobha*, tidak ada *diṭṭhi*, namun ada *māna*. Jadi itulah semuanya, 19.

Kemudian yang keempat dengan dorongan atau tanpa dorongan? Ia dengan dorongan. Jadi dengan yang keempat kita menambahkan *thina* dan *middha*. Jadi kita mendapatkan 21 lagi. Sejauh ini kita mendapatkan 19, 21, 19, 21.

Sekarang kita sampai pada *citta* kelima. *Citta* kelima disertai oleh perasaan apa? Ia disertai oleh perasaan *upekkhā*. Karena ia disertai oleh perasaan *upekkhā*, apakah kita bisa mendapatkan *pīti*? Tidak. Jadi kita mengeluarkan *pīti*. Jadi dari antara 13 *aññasamāna* kita hanya akan mendapatkan dua belas. Yang lain itu sama. Jadi *moha*, *ahirika*, *anottappa*, *uddhacca*, *lobha*, *diṭṭhi* akan muncul. Jadi kita mendapatkan 18. Itu berarti 19 dikurangi dengan *pīti* (satu)

*Citta* keenam dengan dorongan atau tanpa dorongan? Ia dengan dorongan. Jadi kalian harus menambahkan dua, *thina* dan *middha*. Jadi kalian akan mendapatkan dua puluh.

Kemudian yang ketujuh adalah dengan perasaan *upekkhā*. Ia adalah tanpa *diṭṭhi*. Apakah ia dengan dorongan atau tanpa dorongan? Ia dengan dorongan. Jadi dari antara 13 kita mendapatkan dua belas karena tidak ada *pīti*. Di sana ada *moha*, *ahirika*, *anottappa*, *uddhacca*, *lobha*, tidak ada *diṭṭhi*, namun ada *māna*. Jadi di sana ada 18.

Kemudian nomor delapan atau yang terakhir dari *lobhamūla citta* disertai oleh perasaan *upekkhā* dan tidak disertai oleh *diṭṭhi*. Ia dengan dorongan. Itu adalah dua belas ditambah empat ditambah satu dan kemudian *māna* dan *thina* dan *middha*. Jadi kita mendapatkan dua puluh. Itu sangatlah mudah sekarang. Jika kalian ingin menghafal 19, 21, 19, 21, 18, 20, 18, 20, itu bagus.

Dua yang selanjutnya adalah *dosamūla*. Jadi mereka memiliki *dosa* sebagai *mūla*. Karena mereka memiliki *dosa* sebagai *mūla*, mereka tidak akan memiliki *lobha*. Mereka tidak akan memiliki *diṭṭhi* maupun *māna*. Mereka akan memiliki *dosa*, *issā*, *macchariya* dan *kukkucca*. Apakah mereka akan memiliki *pīti*? Tidak. Jadi dari tiga belas kita mendapatkan dua belas. Kemudian ada *moha*, *ahirika*, *anottappa*, *uddhacca* karena mereka menyertai setiap tipe dari kesadaran *akusala*. Kemudian tidak ada *lobha*, tidak ada *diṭṭhi*, tidak ada *māna*. Namun kita memiliki *dosa*, *issā*, *macchariya* dan *kukkucca*. Semuanya ada dua belas ditambah delapan, jadi dua puluh karena *citta* ini tanpa dorongan.

Yang selanjutnya adalah yang dengan dorongan. Jadi kita menambahkan dua dan mendapatkan 22. Hal ini berlangsung sangat lancar hari ini.

*Mohamūla citta* pertama disertai oleh *upekkhā* dan apa lagi yang muncul atau tidak muncul? Keraguan (*vicikicchā*) muncul. Keraguan dan keputusan adalah kebalikan. Mereka tidak bisa muncul secara bersamaan. Jadi kita harus menyingkirkan *adhimokkha* (keputusan atau resolusi). Keraguan merupakan rasa bimbang. Mereka tidak kompatibel antara satu sama lainnya. Jadi kita menyingkirkan *adhimokkha*, dan juga *pīti* dan *chanda* (hasrat-untuk-melakukan). *Chanda* merupakan sesuatu yang aktif. *Mohamūla citta* merupakan *citta* yang sangat terdelusi dan sehingga mereka itu tidak kuat. Jadi dikatakan bahwa *chanda* tidak menyertai dua *mohamūla citta* dan semua *ahetuka citta*. Untuk *mohamūla citta* pertama kita hanya mendapatkan sepuluh dari tiga belas *aññasamāna*. Kita menyingkirkan *adhimokkha*, *pīti*

dan *chanda*. Kemudian muncullah empat *akusala* universal. *Lobha, diṭṭhi, māna, dosa, issā, macchariya, kukkucca, thina* dan *middha* tidak muncul. Namun ada *vicikicchā*. Jadi semuanya kita mendapatkan—sepuluh ditambah empat ditambah satu—15. *Mohamūla citta* pertama disertai oleh 15 *cetasika*.

Yang selanjutnya, yang terakhir dari *akusala citta*, disertai oleh perasaan apa? Ia disertai oleh perasaan *upekkhā*. Apakah ia disertai oleh keraguan? Tidak. Ia disertai oleh kebingungan (*uddhacca*). Di sini ada *adhimokkha*, namun tidak ada *pīti* dan tidak ada *chanda*. Dari tiga belas kita mendapatkan sebelas, ditambah empat *akusala* universal, kita hanya mendapatkan 15. Kedua *mohamūla citta* memiliki 15 *cetasika* masing-masing. Namun mereka tidaklah sama. Dengan *mohamūla citta* pertama, tidak ada *adhimokkha* namun ada *vicikicchā*. Dengan *mohamūla citta* kedua di sana ada *adhimokkha* namun tidak ada *vicikicchā*. Jadi baik *mohamūla citta* pertama maupun kedua disertai oleh 15 *cetasika*.

Berkaitan dengan *akusala citta* kita hanya harus melihat pada dua kelompok: *aññasamāna* dan *akusala*. Kita hanya harus melihat pada 27 *cetasika*. Kita tidak perlu mengkhawatirkan tentang 25 lainnya.

Sekarang kita sampai pada kesadaran tanpa akar. Ada berapa banyakkah *citta* tanpa akar di sana? Ada 18 *citta*. Bagaimana mereka dibagi? Saya sedang menyegarkan pikiran kalian. Di sana ada tiga kelompok. Kelompok pertama adalah *akusala-vipāka*. Yang kedua adalah *ahetuka kusala-vipāka*, hasil-hasil dari *kusala*. Kelompok ketiga adalah *ahetuka kiriya*. Dua kelompok pertama adalah *vipāka* dan yang terakhir adalah *kiriya*.

Apakah itu *dvipañcaviññāṇa citta*? Mereka adalah sepuluh *citta* yang berkaitan dengan indra-indra—melihat, mendengar, mencium, merasakan dan menyentuh. Masing-masing memiliki dua, jadi di sana ada sepuluh. 'Dvi' berarti dua. 'Pañca' berarti lima. Jadi itu merupakan dua-lima kesadaran.

Kesadaran-mata baik yang merupakan hasil dari *kusala* maupun *akusala* disertai oleh berapa banyak *cetasika*? Hanya tujuh, yang bersifat universal menyertai dua kesadaran-mata. Mereka tidak disertai oleh *cetasika* lain apa pun.

Hal yang sama berlaku untuk kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah dan kesadaran-tubuh. Dengan semua sepuluh *citta* ini hanya ada tujuh *cetasika* untuk masing-masing. Jadi kesadaran-mata memiliki tujuh *cetasika*. Kesadaran-telinga memiliki tujuh *cetasika* dan seterusnya.

Yang selanjutnya adalah *sampañicchana*. Di sana ada dua, satu dari *akusala-vipāka* dan satu dari *ahetuka kusala-vipāka*. Perasaan apakah yang mereka miliki? Mereka memiliki perasaan *upekkhā*. Dua *sampañicchana* disertai oleh sepuluh *cetasika*—tujuh ditambah *vitakka*, *vicāra* dan *adhimokkha*. *Pīti*, *vīriya* dan *chanda* tidak muncul bersama mereka. *Vīriya* itu kuat dan aktif. *Ahetuka citta* tidak cukup kuat. Mereka itu adalah tanpa akar. Mereka itu seperti sebuah pohon tanpa akar, jadi mereka itu tidak kuat. Karena mereka disertai oleh perasaan *upekkhā*, maka tidak akan bisa ada *pīti*. Karena mereka itu lemah, *chanda* tidak menyertai mereka. Dengan dua *sampañicchana citta*, di sana hanya ada sepuluh *cetasika*—tujuh yang bersifat universal, *vitakka*, *vicāra* dan *adhimokkha*.

Selanjutnya muncullah *santīraṇa citta*. Ada tiga *santīraṇa citta*. Satu disertai oleh *somanassa* dan dua disertai oleh *upekkhā*. Sekarang dua yang disertai oleh *upekkhā* disertai oleh berapa banyak *cetasika*? Sepuluh yang sama, tujuh universal, *vitakka*, *vicāra* dan *adhimokkha*, menyertai *santīraṇa citta*. Namun dengan *somanassa*, *santīraṇa* di sana ada berapa banyak *cetasika*? Apa yang kalian miliki? Karena ada *somanassa*, maka akan ada *pīti*. Jadi kita menambahkan *pīti* dan kita mendapatkan sebelas *cetasika*.

Selanjutnya adalah *pañcadvārāvajjana*, yang mengarah ke pintu-pancaindra. Ia disertai oleh perasaan apa? Ia disertai oleh *upekkhā*. *Pañcadvārāvajjana* hanya memiliki sepuluh *cetasika*—tujuh yang bersifat universal, *vitakka*, *vicāra* dan *adhimokkha*.

Yang selanjutnya adalah *manodvārāvajjana*, yang mengarah ke pintu-batin. Dengan mengarah ke pintu-batin, di sana ada sebelas *cetasika*. *Vīriya* menyertai *manodvārāvajjana*. *Manodvārāvajjana* memiliki dua fungsi. Kita masih belum sampai pada fungsinya. Itu akan dijelaskan dalam bab ketiga. *Manodvārāvajjana* memiliki dua fungsi. Ketika ia muncul dalam lima pintu indra, ia berfungsi sebagai *voṭṭhabbana*, kesadaran yang memutuskan. Kalian mungkin belum mengetahuinya karena ia melibatkan proses kognitif, namun saya pikir kalian sudah terbiasa dengan setidaknya satu proses kognitif. Ia memiliki dua fungsi. Ketika ia muncul melalui lima pintu indra, ia disebut menentukan. Ketika ia muncul melalui pintu-batin, ia disebut *manodvārāvajjana* dan ia memiliki fungsi mengarah kepada objek. Ia memiliki fungsi mengarahkan.

*Manodvārāvajjana* disertai oleh *vīriya*. Hal-hal yang muncul dalam *manadvāra* itu lebih kuat daripada hal-hal yang muncul di *pañcadvāra*.

Yang terakhir adalah *hasituppāda*, kesadaran yang memproduksi senyuman. Kalian akan tersenyum, maka akan ada *pīti*. Jadi ada tujuh universal, *vitakka*, *vicāra adhimokkha*, *vīriya* dan *pīti*. Hanya *chanda* yang hilang di sana. Semuanya ada dua belas *cetasika* yang muncul dengan *hasituppāda*, kesadaran yang memproduksi senyuman. Kesadaran yang memproduksi senyuman ini muncul dalam batin para Buddha, para *paccekabuddha* dan para *arahanta* saja.

*Ahetuka citta* memiliki jumlah *cetasika* yang paling sedikit yang muncul bersama mereka dibandingkan dengan *akusala citta* atau *kāmāvacara sobhana citta* dan sebagainya. Berkaitan dengan *ahetuka citta*, kita hanya harus melihat pada, kelompok *aññasamāna* dari *cetasika*. Kita tidak perlu mengkhawatirkan tentang *akusala cetasika* dan *sobhana cetasika*. Kita hanya melihat pada tiga belas *cetasika* dan melihat yang mana yang menyertai *ahetuka citta* tertentu. Mereka itu tidak sulit. Segala sesuatu tidak sulit pada hari ini.

Selanjutnya kita sampai pada *kāmāvacara sobhana citta*. Ada berapa banyakkah mereka di sana? Ada 24—delapan *kusala*, delapan *vipāka* dan delapan *kiriya*. Di sini yang pertama dan kedua diletakkan bersama, dan kemudian yang ketiga dan yang keempat, yang kelima dan yang keenam, yang ketujuh dan yang kedelapan (lihat CMA, II, Tabel 2.4, hal.112-113)

Jadi *kāmāvacara kusala* pertama dan kedua, *kāmāvacara kusala* pertama disertai oleh perasaan apa? Ia disertai oleh perasaan *somanassa* dan ia berkaitan dengan pengetahuan, *paññā* karena ia merupakan *somanassa-sahaḡata ñāḡa-sampayutta*. Apakah ia dengan dorongan atau tanpa dorongan? Ia tanpa dorongan.

*Citta* kedua juga disertai oleh *somanassa*. Apakah ia dengan *ñāḡa* atau tanpa *ñāḡa*? Ia adalah dengan *ñāḡa*. Kedua *citta* ini, berapa banyak *cetasika* yang muncul bersama mereka? Tiga puluh delapan *cetasika* muncul bersama mereka. Apakah 38 itu? Tiga belas *aññasamāna* (yang bersifat netral terhadap yang lain) dan semua 25 *sobhana cetasika* muncul dengan *kāmāvacara kusala citta* pertama dan kedua. Mereka disertai oleh *ñāḡa*, jadi *paññindriya* juga ada bersama mereka.

Kita mengatakan *kāmāvacara kusala citta* pertama dan kedua disertai oleh 38 *cetasika*. Namun bisakah semua 38 *cetasika* muncul pada waktu yang bersamaan? Tidak. Mengapa? Bagaimana dengan *virati*? Bagaimana dengan *appamañña*? Mereka merupakan asosiasi yang tidak pasti. Itu berarti mereka hanya muncul ketika ada kesempatan bagi mereka.

Ketika ada kesempatan untuk menahan diri dari melakukan perbuatan salah, *virati* akan muncul. Jadi tiga *virati* mungkin atau mungkin tidak muncul bersama dengan kedua *citta* ini. Di sini kita menghitung semua yang bisa muncul dengan *citta* ini. Pada satu waktu, pada waktu tertentu *citta* ini tidak bisa disertai oleh semua 38 *cetasika*. Tiga *virati* mungkin tidak muncul dengan semua ini sama sekali. Ketika kalian sedang memberi

hormat kepada Buddha, mereka tidak akan muncul dalam pikiran kalian. Hanya ketika kalian menahan diri dari pembunuhan, hanya ketika kalian menahan diri dari berkata bohong, hanya ketika kalian menahan diri dari penghidupan salah maka mereka muncul dan ketika mereka muncul, mereka hanya muncul satu per satu. Ketika ada ucapan benar, maka tidak ada perbuatan benar dan penghidupan benar. Bahkan ketika mereka muncul, mereka hanya bisa muncul satu per satu dalam *kāmāvacara citta*.

Dua *appamañña* selanjutnya, *karuṇā* dan *muditā*, mungkin atau mungkin tidak muncul dengan kedua *citta* ini, *karuṇā* dan *muditā* hanya muncul ketika kalian mempraktikkan *karuṇā* atau hanya ketika kalian mempraktikkan *muditā*. Ketika kalian sedang belajar seperti ini, ketika kalian sedang memberi penghormatan kepada Buddha, maka tidak ada *karuṇā* dan *muditā*. Mereka mungkin atau mungkin tidak muncul bersama dengan *kāmāvacara kusala citta*. Bahkan ketika *karuṇā* dan *muditā* muncul, bisakah mereka muncul bersama? Tidak. Ketika *karuṇā* muncul, *muditā* tidak bisa muncul. Ketika *muditā* muncul, maka *karuṇā* tidak bisa muncul. Mengapa? Itu dikarenakan mereka memiliki objek-objek yang berbeda. *Karuṇā* melibatkan para makhluk dalam penderitaan, para makhluk dalam kesedihan sebagai objek. *Muditā* melibatkan para makhluk dalam keberhasilan, para makhluk dalam kebahagiaan sebagai objek. Objek-objek mereka itu berbeda. Ketika objek-objek itu berbeda, mereka tidak bisa muncul bersama pada waktu yang bersamaan. Jadi meskipun mereka mungkin muncul, mereka hanya akan muncul satu per satu. Jadi bisakah kalian memberitahu saya

berapa banyak *cetasika* yang selalu muncul dengan *kāmāvacara kusala citta* satu dan dua? 38 dikurangi lima, hanya 33 *cetasika* akan muncul. Itu adalah 38 dikurangi tiga *virati* dan dua *appamaññā*, jadi 33 *cetasika* selalu muncul dengan *kāmāvacara kusala citta* satu dan dua.

Murid: Bagaimana tentang yang dengan dorongan dan yang tanpa dorongan?

Sayādaw: Tidak ada yang akan berubah berkaitan dengan *cetasika* karena tidak ada *thina* dan *middha* untuk dihiraukan.

Baik dengan dorongan maupun tanpa dorongan, jumlah *cetasika* selalu sama. Hanya 33 *cetasika* yang selalu muncul dengan kedua *citta* ini.

Pada satu waktu berapa banyak *cetasika* terbanyak yang bisa muncul? 34 *cetasika* bisa muncul. Itu berarti salah satu dari kelima itu mungkin muncul. Ketika ada ucapan benar, maka hanya ada ucapan benar, tidak ada perbuatan benar, tidak ada penghidupan benar, tidak ada *karuṇā* (belas kasih), dan tidak ada *muditā* (simpati). Di antara kelima ini hanya satu yang bisa muncul pada satu waktu. Paling banyak hanya bisa ada 34 *cetasika* yang ada bersama kedua *citta* ini. Selalu ada 33 *cetasika* bersama mereka. Jika kalian menambahkan semua *cetasika* yang mungkin muncul, kalian akan mendapatkan 38. Kalian harus memahami hal ini.

Sisanya itu mudah. *Kāmāvacara kusala citta* ketiga dan keempat tidak disertai oleh *paññā*. Mereka adalah *ñāṇa-vippayutta*. Jika mereka merupakan *ñāṇa-vippayutta*, kita harus

mengurangi atau menghilangkan *paññindriya*, yang terakhir. Jadi hanya ada 37 *cetasika* yang muncul bersama mereka. Di sini juga ketiga *virati* dan dua *appamaññā* hanya kadang-kadang muncul dan ketika mereka muncul, mereka muncul satu per satu.

Kemudian *kāmāvacara kusala citta* kelima dan keenam memiliki perasaan apa? Mereka memiliki perasaan *upekkhā*. Karena mereka disertai oleh perasaan *upekkhā*, maka tidak ada *pīti*. 38 dikurangi *pīti*, sekali lagi kita mendapatkan 37. Nomor tiga dan empat muncul dengan 37 *cetasika*, dan nomor lima dan enam juga muncul dengan 37 *cetasika*. Meskipun angkanya sama 37, *cetasika* individual itu berbeda. Apakah perbedaannya? Perbedaannya adalah *pīti* tanpa *ñāṇa* dan *ñāṇa* tanpa *pīti*.

Kemudian yang ketujuh dan yang kedelapan disertai oleh *upekkhā*. Jadi tidak ada *pīti*. Apakah mereka disertai oleh *ñāṇa*? Tidak. Kita harus menghilangkan keduanya. Jadi tanpa *pīti* dan *ñāṇa* kalian hanya mendapatkan 36 *cetasika*. *Kāmāvacara kusala* tujuh dan delapan disertai oleh 36 *cetasika*. Itu adalah 38 dikurangi *pīti* dan *ñāṇa* atau *paññindriya*.

*Sahetuka kāmāvacara vipāka* sekali lagi dibagi menjadi satu dan dua, tiga dan empat, lima dan enam, tujuh dan delapan (lihat CMA, Tabel 2.4, hal.112-113). Satu dan dua disertai oleh *ñāṇa*. Tiga dan empat adalah tanpa *ñāṇa*. Lima dan enam adalah dengan *ñāṇa*, namun tanpa *pīti*. Tujuh dan delapan adalah tanpa *ñāṇa* dan *pīti*. Untuk *sahetuka kāmāvacara citta* pertama dan kedua ada tiga belas *aññasamāna cetasika*, 19 *sobhana sādharmaṇa*, namun tidak ada *virati*, tidak ada *appamaññā*. Mengapa? Dikatakan bahwa jika *virati* itu bersifat duniawi, mereka memiliki sifat *kusala*. Kapankah mereka muncul? Hanya

ketika kalian menahan diri dari melakukan perbuatan salah, hanya ketika kalian menahan diri dari pembunuhan, ketika kalian menahan diri dari berkata bohong, ketika kalian menahan diri dari penghidupan salah maka mereka muncul. Ketika kalian menahan diri dari pembunuhan, kalian mendapatkan *kusala*, bukan *vipāka*. *Virati*, ketika mereka muncul dengan kesadaran-kesadaran duniawi, memiliki sifat *kusala*. Itulah sebabnya mereka tidak muncul dengan *vipāka citta*.

Bagaimana dengan *appamaññā*, *karuṇā* dan *muditā*? Apakah mereka muncul? Tidak. Mengapa? Dikatakan bahwa *sahetuka kāmāvacara vipāka citta* menggunakan objek-objek *kāmāvacara* saja. Ketika kita sampai pada bab ketiga, bagian tentang objek-objek, kita akan memahaminya. *Sahetuka kāmāvacara vipāka citta* hanya menggunakan objek-objek yang disebut *kāmāvacara*. Itu berarti 54 *kāmāvacara citta*, 52 *cetasika* dan 28 *rūpa*. Mereka hanya menggunakan hal-hal itu sebagai objek. *kāmāvacara kusala* bisa menggunakan lebih banyak objek. *Sahetuka kāmāvacara vipāka* hanya bisa menggunakan hal-hal yang disebut objek-objek *kāmāvacara*. Karena mereka hanya menggunakan objek-objek *kāmāvacara*, *karuṇā* dan *muditā* tidak bisa muncul bersama mereka. Objek apakah yang digunakan oleh *karuṇā*? Apa yang digunakan belas kasih sebagai objek? Di sini 'para makhluk' berarti konsep tentang para makhluk, *paññati*, bukan realitas hakiki. *Karuṇā* dan *muditā* menggunakan *paññati* atau konsep sebagai objek. *Sahetuka kāmāvacara vipāka* menggunakan objek-objek *kāmāvacara* yang merupakan realitas hakiki sebagai objek. Objek-objek mereka itu berbeda. Kita

membagi objek-objek menjadi objek-objek *kāmāvacara*, objek-objek *rūpāvacara*, objek-objek *arūpāvacara*. *Sahetuka kāmāvacara vipāka citta* hanya menggunakan objek-objek *kāmāvacara*. Objek-objek *kāmāvacara* berarti 54 *citta*, 52 *cetasika* dan 28 *rūpa*. *Karuṇā dan muditā* menggunakan konsep tentang makhluk-makhluk. Ketika kalian menggunakan para makhluk sebagai objek, para makhluk itu bukan merupakan realitas hakiki. Apa yang nyata dalam makhluk itu adalah *nāma* dan *rūpa* atau lima agregat. Ketika kita menggunakan makhluk sebagai suatu objek, atau seorang pria, atau seorang wanita sebagai suatu objek, kita sedang menggunakan konsep sebagai suatu objek dan bukan realitas. Jadi *karuṇā dan muditā* menggunakan konsep sebagai objek, namun *sahetuka kāmāvacara vipāka citta* menggunakan objek-objek *kāmāvacara*. Jadi objek-objek mereka itu berbeda. Itulah sebabnya *karuṇā dan muditā* tidak bisa muncul bersama dengan *sahetuka kāmāvacara vipāka citta*. Jadi *virati* maupun *appamaññā cetasika* tidak bisa muncul bersama dengan *sahetuka kāmāvacara vipāka citta*? Hanya ada 33 —tiga belas *aññasamāna cetasika*, 19 *sobhana sādharma cetasika* dan yang terakhir, *paññā* atau *paññindriya*.

Nomor tiga dan nomor empat, kalian tahu apa yang harus dikurangi. Tidak ada *paññā*. Jadi di sana ada 32 *cetasika*.

Nomor lima dan nomor enam adalah tanpa *pīti*, namun dengan *paññā*. Jadi sekali lagi di sana ada 32 *cetasika*.

Kemudian nomor tujuh dan nomor delapan adalah tanpa *pīti* dan tanpa *paññā* juga. Jadi di sana ada 31 *cetasika* yang menyertai mereka. Jadi di sana ada 33, 33, 32, 32, 32, 32, 31, 31.

Selanjutnya adalah *sahetuka kāmāvacara kiriya*. Sekali lagi mereka disebutkan sebagai satu dan dua, tiga dan empat, lima dan enam, tujuh dan delapan (lihat CMA, II, tabel 2.4, hal.112-113). Dengan *sahetuka kāmāvacara kiriya* saja *virati* tidak muncul. *Karuṇā* dan *muditā* bisa muncul bersama mereka. Para *arahanta* bisa mempraktikkan *karuṇā dan muditā*, bukan hanya bisa mempraktikkan namun mereka juga mempraktikkan *karuṇā dan muditā*. Jadi *karuṇā dan muditā* muncul dengan *sahetuka kāmāvacara kiriya citta*. Objek-objek dari *sahetuka kāmāvacara kiriya citta* tidak terbatas pada objek-objek *kāmāvacara* saja seperti *sahetuka kāmāvacara vipāka citta*.

*Sahetuka kāmāvacara kiriya citta* pertama dan kedua disertai oleh berapa banyak *cetasika*? Mereka disertai oleh 35 *cetasika*. Hanya tiga *virati* yang hilang. Untuk alasan yang sama mereka tidak muncul dengan *sahetuka kāmāvacara kiriya*. Mereka memiliki sifat dari *kusala*. Apakah ada kesempatan bagi seorang *arahanta* untuk menahan diri dari pembunuhan? Tidak. Mereka telah memutuskan kecenderungan terhadap perbuatan jahat semuanya. Jadi mereka tidak perlu menahan diri dari melakukan yang dilakukan oleh orang lain. *Virati* tidak muncul dengan *Sahetuka kāmāvacara kiriya citta*. *Virati* tidak memiliki sifat dari *kiriya*. Mereka memiliki sifat dari *kusala*. Mereka tidak muncul dengan *Sahetuka kāmāvacara kiriya citta*. Tiga puluh lima *cetasika* muncul dengan *Sahetuka kāmāvacara kiriya citta* pertama dan kedua. Ada 13 *aññasamāna* ditambah 19 *sobhana cetasika* yang bersifat universal, dan kemudian dua *appamaññā* dan *paññindriya*. *Sahetuka kāmāvacara kiriya citta* pertama dan kedua disertai oleh 35 *cetasika*—38 dikurangi tiga.

Yang ketiga dan keempat disertai oleh 34 *cetasika*. Kita mengurangi *paññā*.

*Citta* yang kelima dan keenam adalah tanpa *pīti* namun dengan *paññā*. Jadi sekali lagi jumlahnya adalah 34.

*Citta* yang ketujuh dan kedelapan adalah tanpa *pīti* dan *paññā*. Jadi kita mendapatkan 33.

Selanjutnya adalah *rūpāvacara citta*. Di sini kita mengikuti *jhāna* dan bukan *kusala*, *vipāka* dan *kiriya*. Jika kita ingin mengikuti *kusala*, *vipāka* dan *kiriya*, kita bisa melakukan hal itu. Dalam cara pembagian dari kesadaran-kesadaran ini, kelompok pertama adalah *kusala*, kelompok kedua adalah *vipāka*, dan kelompok ketiga adalah *kiriya*. Masing-masing dari kelompok ini memiliki lima komponen. Kelompok *rūpāvacara kusala* terdiri dari satu *rūpāvacara jhāna citta* pertama, satu *rūpāvacara jhāna citta* kedua, satu *rūpāvacara jhāna citta* ketiga, satu *rūpāvacara jhāna citta* keempat dan satu *rūpāvacara jhāna citta* kelima. Kelompok *rūpāvacara vipāka* juga memiliki lima komponen, satu *citta* dari tiap-tiap tingkat *jhāna*. *Rūpāvacara kiriya citta* juga tersusun dari satu *citta* dari tiap-tiap tingkat *jhāna*. Jika kita membagi kesadaran-kesadaran menurut pencapaian *jhāna*, maka ada tiga *rūpāvacara jhāna citta* pertama — satu *kusala*, satu *vipāka*, satu *kiriya*. Demikian pula di sana ada tiga *rūpāvacara jhāna citta* kedua, tiga *rūpāvacara jhāna citta* ketiga, tiga *rūpāvacara jhāna citta* keempat, dan tiga *rūpāvacara jhāna citta* kelima.

*Rūpāvacara jhāna citta* pertama disertai oleh berapa banyak *cetasika*? 35. Tiga puluh lima yang manakah? Mereka

adalah 13 *aññasamāna cetasika*, 19 *sobhana-sādhāraṇa cetasika*, namun, tidak ada *virati*. Sekali lagi mengapa? Itu dikarenakan objek-objek mereka itu berbeda. Apa yang merupakan objek dari *jhāna* pertama? Kalian belum sampai pada bagian tentang objek-objek. Jadi kalian masih belum tahu. *Jhāna* menggunakan konsep sebagai objek. Misalnya, seseorang mempraktikkan meditasi dengan suatu objek *kaṣiṇa*. Ia mengingat *kaṣiṇa* dan ketika ia mengingatnya, ia bisa melihatnya dengan jelas dalam pikirannya. Itu menjadi suatu konsep. Konsep itu menjadi objek dari *jhāna* pertama. *Jhāna* pertama menggunakan tanda *kaṣiṇa* atau konsep dari *kaṣiṇa* sebagai objek. Di sana ada objek-objek lain juga. Mereka semua merupakan *paññatti*. *Virati* menggunakan apa? Di sana pasti ada sesuatu untuk dilanggar, misalnya membunuh, berbohong atau memiliki penghidupan salah. Jadi mereka menggunakan suatu objek yang berbeda daripada *jhāna*. *Jhāna* menggunakan konsep sebagai objek. *Virati* menggunakan sesuatu untuk dilanggar sebagai objek. Karena objek-objek mereka itu berbeda, mereka tidak bisa muncul bersama. Jadi tidak ada *virati* dengan *jhāna citta*. Hanya dengan mencapai konsentrasi, kalian akan mencapai *jhāna*. Kalian tidak perlu dengan sengaja menahan diri dari pembunuhan, berbohong dan penghidupan salah. Kalian tidak memerlukan *virati* untuk mencapai *jhāna*. Jadi *virati* tidak muncul bersama *jhāna*.

*Karuṇā* dan *mudita* muncul dengan *jhāna citta*. Kalian bisa mencapai *jhāna* pertama dengan mempraktikkan *karuṇā*, mempraktikkan *mudita*. Kalian bisa mencapai *jhāna* kedua, ketiga, keempat dengan mempraktikkan *karuṇā* dan *mudita*. Kedua *appamaññā* muncul dengan *jhāna citta*, namun *virati*

tidak muncul dengan *jhāna citta*. Di sana ada 13 *aññasamāna* ditambah 19 *sobhana-sādhāraṇa* ditambah dua (*karuṇā* dan *mudita*) ditambah satu (*paññā*). *Paññā* selalu menyertai semua *citta* ini—*jhāna citta* dan *lokuttara citta*. Jadi di sana ada 35 *cetasika* yang muncul dengan *Rūpāvacara jhāna* pertama. Dengan *Rūpāvacara jhāna* kedua ada berapa banyak *cetasika* yang ada? Tiga puluh empat *cetasika* muncul, kurang satu. Yang manakah itu? *Vitakka* tidak muncul karena orang itu tidak menginginkan *vitakka*. Jadi ia mempraktikkan meditasi dan menyingkirkan *vitakka*. Sebagai akibatnya *jhāna*-nya adalah tanpa *vitakka*. *Jhāna* kedua memiliki 34 *cetasika*.

Kemudian *jhāna* ketiga telah menyingkirkan baik *vitakka* maupun *vicāra*. *Jhāna* ketiga memiliki 33 *cetasika*.

*Jhāna* keempat menyingkirkan *vitakka*, *vicāra* dan *pīti*. Itu agak aneh di sini. *Jhāna* keempat disertai oleh *somanassa*, namun tidak ada *pīti* di sini. Itu dikarenakan orang yang telah mencapai *jhāna* ketiga itu ingin mencapai *jhāna* keempat. Untuk mencapai *jhāna* keempat ia harus mencari kesalahan dari *pīti*. Sebagai hasil dari meditasinya, *jhāna* keempat muncul tanpa *pīti*, namun disertai oleh *somanassa*. Meskipun *jhāna* keempat disertai oleh *somanassa*, tidak ada *pīti* yang bersamanya. Di sini *pīti* disingkirkan oleh kekuatan meditasi, dengan kekuatan praktik, bukan oleh sifatnya sendiri. Itulah sebabnya *pīti* tidak bisa muncul dengan *jhāna* keempat. Ada berapa banyak *cetasika* yang muncul? Hanya 32 *cetasika* yang muncul.

Kemudian tiga *jhāna citta* kelima muncul dengan berapa banyak *cetasika*? Tiga puluh *cetasika* muncul dengan *jhāna*

kelima. *Karuṇā* dan *muditā* telah hilang di sini. *Jhāna* kelima disertai oleh *upekkhā*. *Karuṇā* dan *muditā* disertai oleh *somanassa*, jadi mereka tidak bisa muncul dengan *jhāna* kelima. Jadi kalian mengurangi dua dari 32 dan kalian mendapatkan 30 *cetasika*.

Ada empat kediaman luhur atau *brahmavihāra*. Ketika kalian mempraktikkan *mettā*, *Jhāna* apakah yang akan kalian capai? Kalian mungkin mencapai *jhāna* pertama, kedua, ketiga dan keempat. Ketika kalian mempraktikkan *karuṇā*, ada berapa banyak *jhāna*? Itu sama saja; kalian mungkin mencapai *jhāna* pertama, kedua, ketiga dan keempat. Dengan *muditā*, *jhāna* apakah yang mungkin muncul? *Jhāna* pertama, kedua, ketiga dan keempat mungkin muncul. Dengan *upekkhā*, *jhāna* apakah yang akan muncul? *Jhāna* kelima muncul. *Jhāna* kelima disertai oleh *upekkhā*. Jadi tidak ada *pīti* dan juga tidak ada *karuṇā* dan *muditā*. Jadi ia hanya disertai oleh 30 *cetasika*.

*Jhāna* kelima disertai oleh *upekkhā*. *Upekkhā* itu merupakan perasaan *upekkhā*. *Upekkhā* di antara *brahmavihāra* adalah *tatramajjhataṭṭā*. *Jhāna* kelima disertai oleh perasaan *upekkhā* dan di sana juga ada *tatramajjhataṭṭā*. *Tatramajjhataṭṭā* itu begitu berkembang sehingga ia menjadi suatu *brahmavihāra*.

*Arūpāvacara citta*, dua belas semuanya diletakkan bersama. Jika kalian ingin membahas satu per satu, kalian bisa. Berapa banyak *arūpāvacara citta* yang ada? Di sana ada dua belas *arūpāvacara citta*—empat *kusala*, empat *vipāka* dan empat *kiriya*. Bisakah kalian memberitahu saya nama-nama masing-masing dalam bahasa Indonesia? Ruang tanpa batas merupakan

*arūpāvacara citta* pertama. Kesadaran tanpa batas merupakan kesadaran *arūpāvacara* kedua. Kekosongan merupakan kesadaran *arūpāvacara* ketiga. Bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi merupakan kesadaran *arūpāvacara* keempat. Kedua belas *arūpāvacara citta* dianggap sebagai *jhāna* kelima. Mengapa? Kalian akan mendengar juga banyak 'mengapa' hari ini. Jadi mengapa demikian? Mereka termasuk dalam *jhāna* kelima karena mereka hanya memiliki dua faktor *jhāna*. Kita akan melihatnya sekarang. Apa yang merupakan dua faktor *jhāna*? Dua faktor *jhāna* adalah *upekkhā* dan *ekaggatā*. Kita akan menemukan *upekkhā* dan *ekaggatā* dalam *cetasika*. Semua *arūpāvacara citta* disertai oleh tiga puluh *cetasika*. Mereka semua disertai oleh perasaan *upekkhā*. Mereka juga disertai oleh faktor *jhāna ekaggatā*. Di manakah kalian menemukan *upekkhā* dan *ekaggatā* di antara kelompok-kelompok *cetasika*? *Ekaggatā* berada di antara *sabbacitta-sādhāraṇa cetasika*, tujuh yang pertama. Di manakah *upekkhā*, perasaan *upekkhā*? Ia juga berada di antara *sabbacitta-sādhāraṇa cetasika*. Kalian menemukan mereka berdua di antara tujuh *cetasika* pertama. Kedua faktor *jhāna* ini berada di antara *sabbacitta-sādhāraṇa*, tujuh *cetasika* universal. Mereka itu seperti *rūpāvacara jhāna* kelima, jadi mereka disertai oleh tiga puluh *cetasika*. Ketiga puluh ini merupakan *aññasamāna* dikurangi *vitakka*, *vicāra* dan *pīti*, dan kemudian 19 faktor-faktor-mental universal yang indah, tanpa *virati*, tanpa *appamaññā*, namun dengan *paññā*. Jadi kita mendapatkan tiga puluh *cetasika*.

Kelompok selanjutnya adalah *sotāpatti-magga*, *sukadāgāmī-magga*, *anāgāmī-magga*, *arahatta-magga* dan

kemudian (*jhāna* kedua, ketiga, keempat dan kelima). Saya telah memberitahukan kepada kalian bagaimana membaca bagian ini. Jadi di sana ada *jhāna* pertama *sotāpatti-magga*, *jhāna* kedua *sotāpatti-magga*, *jhāna* ketiga *sotāpatti-magga*, *jhāna* keempat *sotāpatti-magga* dan *jhāna* kelima *sotāpatti-magga*. Kemudian di sana ada *jhāna* pertama *sakadāgāmī* sampai *jhāna* kelima. Di sana ada *jhāna* pertama *anāgāmī* sampai *jhāna* kelima dan akhirnya ada *jhāna* pertama *arahatta-magga* sampai *jhāna* kelima. Hanya ada satu *jhāna citta* pertama *sotāpatti-magga*. Berapa banyak *cetasika* yang ada bersamanya? Tiga puluh enam *cetasika* ada bersamanya. Semua 13 *aññāsamāna*, 19 *sobhana-sādhāraṇa*, tiga *virati* akan menyertai *citta* itu. Apakah kalian ingat ketika *virati* muncul dengan *lokuttara*, bagaimana mereka muncul? Mereka muncul bersama dan mereka selalu muncul. Kapan pun suatu *lokuttara citta* muncul, mereka akan muncul. Jadi mereka muncul bersama dan mereka selalu muncul. Itu sangatlah aneh. Ketika mereka muncul dengan *kāmāvacara citta*, mereka muncul satu per satu. Namun ketika mereka muncul dengan *lokuttara citta*, mereka muncul semuanya karena pencapaian pencerahan atau *magga* menghancurkan semua kecenderungan terhadap perbuatan-perbuatan salah ini sekali waktu. Jadi tidak ada kesempatan untuk menyingkirkan mereka satu per satu. Itulah sebabnya ketiga hal ini muncul bersama dengan *lokuttara citta*. Ketika *magga citta* benar-benar muncul, seseorang tidak sedang menahan diri dari perbuatan salah apa pun. Namun pada saat itu, semua kecenderungan, semua kecondongan terhadap kejahatan-kejahatan ini dihancurkan. Karena semua kecenderungan terhadap kejahatan-kejahatan ini dihancurkan, mereka muncul bersama. Dengan *lokuttara citta* di sana akan selalu ada tiga *virati*. *Jhāna* pertama *sotāpatti-magga*

memiliki 36 *cetasika*. Mereka adalah tiga belas *aññasamāna*, sembilan belas *sobhana-sādhāraṇa*, tiga *viratī*, tidak ada *appamaññā* dan satu *paññā*, jadi 36.

*Jhāna* pertama *rūpāvacara* memiliki 35 *cetasika*. *Jhāna* pertama *magga-citta* memiliki 36 *cetasika*. Perbedaannya adalah *viratī* dan *appamaññā*. Dengan *jhāna* maka ada *appamaññā*, namun tidak ada *viratī*. Dengan *lokuttara* maka ada *viratī* namun tidak ada *appamaññā*. *Viratī* ada tiga dan *appamaññā* ada dua, jadi di sana ada satu perbedaan. *Jhāna* pertama *sotāpatti-magga* memiliki 36 *cetasika*.

*Jhāna* kedua *sotāpatti-magga* itu mudah. Kalian menghilangkan *vitakka*. *Jhāna* ketiga kalian menyingkirkan *vitakka* dan *vicāra*. *Jhāna* keempat kalian menyingkirkan *vitakka*, *vicāra* dan *pīti*. *Jhāna* kelima juga sama. Kalian menyingkirkan *vitakka*, *vicāra* dan *pīti*. Karena *viratī* muncul dengan semua *lokuttara citta*, maka tidak ada perbedaan antara *jhāna citta* keempat dan kelima. Di sana ada 33 *cetasika* untuk *jhāna citta* keempat dan kelima. Jadi kita mendapatkan 36, 35, 34, 33 dan 33.

Hal yang sama berlaku untuk *sakadāgāmi-magga*. Di sana ada lima *jhāna* untuk *sakadāgāmi-magga* juga. *Cetasika* itu juga sama—36, 35, 34, 33 dan 33. Hal yang sama berlaku untuk *anāgamī-magga* pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima. Hal yang sama juga berlaku untuk *arahatta-magga* pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima.

Kemudian kita akan membahas *phala citta*, kesadaran Buah. Di sana juga kita memiliki *jhāna* pertama *sotāpatti-phala*, *jhāna* kedua, *jhāna* ketiga, *jhāna* keempat dan *jhāna* kelima dan kemudian di sana ada *jhāna* pertama *sakadāgāmī*, *jhāna* kedua,

*jhāna* ketiga, *jhāna* keempat dan *jhāna* kelima. Kemudian kita memiliki *anāgāmi jhāna* pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima dan akhirnya ada *arahatta jhāna* pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima.

Dengan *jhāna* pertama *sotāpatti-phala*, berapa banyak *cetasika* yang ada? Di sana ada 36 *cetasika*—13 *aññasamāna*, 19 *sobhana-sādhāraṇa*, tiga *virati* dan satu *paññā*. Untuk *jhāna citta* kedua kita harus menyingkirkan *vitakka*. Untuk *jhāna* ketiga kita harus menyingkirkan *vitakka* dan *vicāra*. Untuk *jhāna* keempat kita harus menyingkirkan *vitakka*, *vicāra* dan *pīti* dan *jhāna* kelima juga sama. Jadi di sini jumlahnya itu sama—36, 35, 34, 33 dan 33.

Kita telah sampai pada akhir dari metode *saṅgaha*. Itu mungkin sulit untuk diingat, namun jika kalian memiliki skema itu, itu akan menjadi mudah (lihat CMA, II, Tabel 2.4, hal.112-113). Jika kalian ingin mengingatnya, kalian boleh melakukannya. Mohon bacalah buku *Manual* (lihat CMA, II, §§18-30, hal.100-110) juga.

### **Gabungan dari Kedua Metode**

Ada satu metode lagi. Metode ini tidak disebutkan dalam buku *Manual*. Jadi ia tidak diajarkan di dalamnya. Ini merupakan campuran dari metode *sampayoga* dan *saṅgaha*. Di sini itu seperti menyentuh jari kalian dengan jari kalian, dikatakan demikian. Itu sangatlah sulit karena itu merupakan campuran dari metode *sampayoga* dan *saṅgaha*. Dengan kata lain, kita menemukan berapa banyak *cetasika* yang muncul dengan

*cetasika* tertentu, bukan *cetasika* dengan *citta*, bukan *citta* dengan *cetasika*, namun *cetasika* dengan *cetasika*. Untuk menemukan hal itu, kita harus mencampur kedua metode. Kita harus menemukan terlebih dahulu berapa banyak *citta* yang menyertai *cetasika* itu dan berapa banyak *cetasika* yang menyertai *citta* itu. Jadi di sana ada dua langkah. Jika kalian tidak terbiasa dengan dua metode pertama, hal ini akan menjadi sangat sulit.

Namun marilah kita mencoba sedikit. Berapa banyak *cetasika* yang ada bersama *phassa*. *Phassa* merupakan suatu *cetasika* dan kita ingin mengetahui berapa banyak *cetasika* yang bisa muncul dengan *phassa*. Untuk mengetahui hal ini kita harus mengetahui berapa banyak *citta* yang disertai *phassa*. Kalian tahu bahwa *phassa* menyertai semua 89 *citta*. Berapa banyak *cetasika* yang muncul dengan 89 *citta*? Semua 52 mungkin muncul bersama dengan 89 *citta*. Jadi kita mendapatkan 52 *cetasika*. Namun *phassa* tidak bisa muncul dengan *phassa*, jadi kalian bisa menyingkirkan *phassa*. *Cetasika* yang tertinggal adalah 51. Jadi kita mengatakan *phassa cetasika* bisa muncul dengan 51 *cetasika*. Ini merupakan campuran dari kedua metode. Itu tidaklah begitu sulit seperti yang terlihat sebelumnya. *Phassa* muncul dengan 89 *citta*. Itu merupakan metode *sampayoga*. Delapan puluh sembilan *citta* muncul dengan 52 *cetasika*. Itu merupakan metode *saṅgaha*. *Phassa* muncul dengan 51 *cetasika*, yaitu 52 dikurangi dirinya sendiri.

Jika kalian mengetahui tentang *phassa*, kalian juga mengetahui tentang *vedanā*. Berapa banyak *cetasika* yang muncul dengan *vedanā*? 51 *cetasika* muncul dengan *vedanā*—52

dikurangi *vedanā*. Dengan semua tujuh universal, maka itu merupakan jawaban yang sama.

Marilah kita bahas lebih lanjut. *Vitakka* muncul dengan berapa banyak *citta*? Ia muncul dengan 55 *citta*. Berapa banyak *cetasika* yang muncul dengan 55 *citta* itu? kalian bisa membayangkan bahwa di antara 55 *citta*, di sana ada *akusala citta*, di sana ada *kusala citta*, di sana ada *jhāna citta* dan di sana ada *lokuttara citta*. Jadi hanya dengan menebak kalian bisa mengatakan bahwa di sana ada 52 *cetasika* semuanya dan itu benar. Kemudian kalian menyingkirkan *vitakka* karena *vitakka* tidak bisa muncul dengan *vitakka*. Jadi *vitakka* muncul dengan 51 *cetasika*. Hal yang sama berlaku untuk *vicāra*. *Vicāra* muncul dengan 51 *cetasika*.

Sekarang kita sampai pada *adhimokkha*. *Adhimokkha* muncul dengan 50 *cetasika*, bukan 51. *Adhimokkha* dan *vicikicchā* itu tidak kompatibel. Jadi *adhimokkha* muncul hanya dengan 50 *cetasika*. Kalian juga bisa menemukan dengan metode *sampayoga* dan metode *saṅgaha*. *Adhimokkha* tidak muncul dengan *mohamūla citta* pertama, *vicikicchā-sampayutta citta*.

Kemudian *vīriya* sama dengan *phassa*. Ia muncul dengan 51 *cetasika*. *Vīriya* tidak muncul dengan *dvipañcaviññāṇa*, *sampaṭicchana*, *santīraṇa* dan *pañcadvārāvajjana*. Ia muncul dengan *akusala citta*, *kusala citta*, *Jhāna citta* dan *citta* lain. Semua 52 *cetasika* muncul dengan *citta* itu. Jadi *vīriya* muncul dengan 51 *cetasika*.

Selanjutnya mari kita pertimbangkan tentang *pīti*. Bisakah *pīti* muncul dengan *domanassa*? Tidak. *Dosa*, *issā*, *macchariya* dan

*kukkucca* hanya muncul dengan *dosamūla citta*. Mereka tidak akan pernah bisa muncul dengan *pīti* dan kemudian *vicikicchā* muncul dengan *mohamūla citta* pertama saja dan *citta* itu disertai oleh *upekkhā*. Jadi 52 dikurangi enam, kita mendapatkan 46.

Sekarang yang terakhir, *chanda* tidak muncul dengan *vicikicchā-sampayutta*, *mohamūla citta* pertama. Ia juga tidak muncul dengan *ahetuka citta*. Namun ia muncul dengan *akusala* dan *kusala citta*. Jadi ia muncul dengan hampir semua *cetasika* kecuali *vicikicchā*. Jadi ia muncul dengan 50 *cetasika*. Itu berarti 52 dikurangi *vicikicchā* dan *chanda* itu sendiri.

Ini merupakan cara kalian bisa menemukan berapa banyak *cetasika* yang bisa muncul dengan suatu *cetasika* tertentu. Ia disebut campuran dari dua metode. Metode ini diperkenalkan oleh seorang guru Myanmar yang sangat bijaksana yang dikenal sebagai Mahāvissuddhārama Sayādaw. Ia menulis sebuah buku tentang *Abhidhammatthasaṅgaha* dan memperkenalkan metode ini. Itu sangatlah bagus untuk mereka yang ingin membiasakan diri sepenuhnya dengan kombinasi *citta* dan *cetasika*. Dua metode pertama itu bagus. Jika kalian bisa menjadi terbiasa dengan campuran dari dua metode, maka kalian menjadi sepenuhnya terbiasa dengan kombinasi *citta* dan *cetasika*.

Kita telah sampai pada akhir dari bab kedua hari ini. *Cetasika* ini sangatlah menyenangkan. Dalam CMA, karakteristik, fungsi, manifestasi dan sebab-terdekat dari tiap-tiap *cetasika* diberikan. Mereka sangatlah menarik. Di antara mereka sebab-terdekatnya merupakan yang paling menarik. Apa yang kita sebut sebagai emosi pada masa sekarang semua berada di antara 52 *Cetasika* ini—*lobha*, *dosa*, dan lain-lain. Kalian harus berurusan dengan emosi-emosi ini. Kalian menemukan apa yang

menyebabkan mereka dan kemudian menghilangkan penyebab-penyebab itu. pengetahuan tentang sebab-terdekat dari beberapa *cetasika* bisa membantu kalian dalam kehidupan sehari-hari dan akan memberikan kalian hasil yang baik. Jadi mereka itu sangatlah menarik. Bahkan jika kalian tidak bisa mempelajari keempat hal itu, kalian seharusnya mengetahui setidaknya dua dari mereka—karakteristik dan sebab-terdekat. Jika kalian tidak bisa mempelajari sebab-terdekatnya, kalian harus mengetahui tentang karakteristiknya. Kalian harus memahami karakteristik dari tiap-tiap *cetasika*. *Phassa* memiliki karakteristik tentang objek itu. *Vedanā* memiliki karakteristik tentang mengalami atau menikmati objek itu dan sebagainya. Setidaknya mohon cobalah untuk mengingat karakteristik dari semua *cetasika* ini. Jika kalian bisa melakukan sedikit lebih banyak, pelajasilah tentang sebab-terdekatnya. Jika kalian masih bisa melakukan lebih banyak, pelajasilah keempat hal itu.

*Sādhū! Sādhū! Sādhū!*

Hari ini kalian akan melihat kedua *bhikkhu* ini. Mereka berasal dari Wihara Taungpulu. Ada dua pria di balik ruangan itu yang berpakaian putih. Mereka berasal dari Meksiko dan mereka datang ke sini untuk mempelajari *Abhidhamma* dengan saya dan saya sedang mengajarkan mereka *Abhidhamma*, sebuah kursus kilat. Pertama-tama saya berencana untuk mengajarkan mereka di wihara, namun sekarang kita tidak bisa memiliki kelas atau pertemuan di wihara. Jadi saya memberikan mereka pilihan tentang di mana mereka bisa memiliki kelas, baik di Pusat Meditasi Tathāgata atau di Taungpulu. Mereka lebih menyukai Taungpulu. Jadi saya tadi berada di sana dan datang ke sini pada hari ini.

Sekarang mereka semua berjumlah sepuluh orang. Bayangkan orang-orang dari Meksiko tertarik (Mereka telah menjadi umat Buddha) dengan *Abhidhamma* dan *vipassanā*. sebenarnya bukan hanya tertarik, mereka telah mempraktikkan *vipassanā* selama bertahun-tahun dari guru-guru Thailand. Sekarang mereka ingin mempelajari lebih banyak tentang *Abhidhamma*. Jadi saya sedang mengajari mereka *Abhidhamma* sekarang. Jadi saya akan kembali ke Taungpulu dan minggu depan saya akan kembali lagi. Yang ingin saya katakan adalah bahwa *Abhidhamma* sedang menyebar. Pertama-tama ia menyebar di antara kalian. Kebanyakan dari kalian adalah orang-orang Vietnam. Sekarang ia menyebar ke bagian Selatan dari Amerika Serikat. Saya merasa sangat bahagia tentang hal itu. Saya merasa beruntung memiliki *bhikkhu* ini, Yang Mulia U Nandisena, bersama saya. Beliau berasal dari Argentina. Jadi ia berbicara dengan bahasa yang sama dengan yang mereka bicarakan, bahasa Spanyol. Jadi saya mengajar melalui beliau karena ada beberapa orang yang tidak mengerti bahasa Inggris. Jadi dengan penerjemah, saya mengajarkan mereka *Abhidhamma*. Mungkin mereka akan melebihi kalian karena saya mengajari mereka dua kali sehari, tidak ada akhir minggu, tidak ada hari libur. Hari ini saya mengajarkan mereka dua belas *akusala citta* dan saya meminta mereka menyebutkannya satu per satu seolah-olah mereka masih anak-anak. Saya harap kalian bisa menyebutkan *citta* itu sekarang.

*Sādhū! Sādhū! Sādhū!*



[Akhir dari Bab Dua]

## Bab Tiga

### *Vedanā, Hetu & Kicca*

**H**ari ini kita akan membahas bab ketiga dari buku *Manual*. Bab pertama berkaitan dengan kesadaran—89 atau 121 jenis kesadaran. Bab kedua berkaitan dengan 52 *cetasika* dan kemudian kombinasi dari *citta* dan *cetasika* dengan dua cara. Bab ketiga berkaitan dengan *citta* dan *cetasika* dalam cara lain

#### **Enam Bagian**

Bab ini dibagi menjadi enam bagian.

- Bagian pertama merupakan suatu “analisis tentang *vedanā*”, analisis tentang kesadaran-kesadaran melalui perasaan.
- Bagian kedua merupakan “analisis melalui *hetu*”, akar-akar.
- Yang ketiga merupakan “analisis melalui *kicca*”, fungsi.
- Yang keempat merupakan “analisis melalui *dvāra*”, pintu-pintu.

- Yang kelima merupakan “analisis melalui *ārammaṇa*”, objek-objek.
- Yang keenam merupakan “analisis melalui *vatthu*”, landasan-landasan.

### Tentang Perasaan

Yang pertama merupakan “analisis melalui perasaan”. Kalian telah mengetahui tentang perasaan pada bab pertama dan juga pada bab kedua. Ada pembagian-pembagian berbeda tentang perasaan. Kadang-kadang perasaan dikatakan ada lima, kadang-kadang tiga, kadang-kadang dua dan kadang-kadang hanya satu. Menurut kualitas efektif mereka (Itu berarti menurut sifat atau karakteristik mereka), perasaan dikatakan terdiri dari tiga jenis. Kadang-kadang perasaan dianggap ada tiga, yaitu *sukha*, *dukkha* dan *upekkhā*. Buddha mengajarkan tentang perasaan-perasaan di antara indria-indria juga. Dalam bab ketujuh kalian akan menemukan 22 indria (lihat CMA, VII, §18, hal.273). Di antara 22 indria ini ada tentang perasaan-perasaan. Di sana Buddha mengajarkan lima jenis perasaan atau lima indria perasaan. Dalam ajaran indria itu, ada lima jenis perasaan. Mereka adalah *sukha*, *dukkha*, *somanassa*, *domanassa* dan *upekkhā*. Kalian sudah sangat terbiasa dengan kelima atau ketiga perasaan ini. Ketika Buddha mengatakan bahwa ada tiga perasaan, maksud Beliau adalah *sukha* dan *somanassa* merupakan *sukha*, dan *dukkha* dan *domanassa* merupakan *dukkha*. Sebenarnya lima perasaan dan tiga perasaan itu sama saja. Ketika tiga perasaan diajarkan, Buddha menggunakan kata '*sukha*'. Di sana *sukha* tidak hanya berarti *sukha* di antara lima

jenis *vedanā*. *Sukha* di sana berarti *sukha* dan *somanassa*. *Dukkha* juga tidak hanya berarti *dukkha* namun *dukkha* dan *domanassa*. *Upekkhā* adalah *upekkhā*.

Kadang-kadang Buddha berkata, “Para *bhikkhu*, hanya ada dua jenis perasaan saja.” Mereka adalah *sukha* dan *dukkha*. Dalam hal itu *sukha* meliputi *sukha* dan *upekkhā* di antara tiga *vedanā* dan *dukkha* hanya meliputi, *dukkha*.

Kadang-kadang Buddha mengatakan apa pun yang merupakan perasaan, itu semua merupakan *dukkha*. Itu berarti hanya ada satu perasaan dan itu adalah *dukkha*. Buddha berkata, “Perkataan Saya ini diucapkan dalam kaitannya dengan ketidakkekalan dari hal-hal berkondisi.” Karena segala sesuatu itu berkondisi, segala sesuatu itu tidak kekal. Semua yang tidak kekal, apakah *sukha* atau *dukkha*? Itu adalah *dukkha*. Apa pun yang bersifat tidak kekal itu merupakan *dukkha*. Jadi hanya ada satu *vedanā*, *dukkha*. Kita menemukan *vedanā* disebutkan dalam berbagai cara yang berbeda. Dalam beberapa *Sutta*, *vedanā* dikatakan ada lebih dari lima. Namun marilah kita merasa puas dengan *vedanā* sebagai satu perasaan, dua perasaan, tiga perasaan dan lima perasaan.

Karena perasaan ada lima menurut ajaran tentang indria, kita harus memahami karakteristik dari tiap-tiap perasaan. Perasaan memiliki karakteristik tentang menikmati—tidak benar-benar menikmati—merasakan rasa dari objek tersebut. Ini merupakan karakteristik umum tentang perasaan. Perasaan *sukha* memiliki karakteristik merasakan sentuhan yang diinginkan. Kita berurusan dengan lima *vedanā*; *Dukkha* memiliki karakteristik tentang merasakan sentuhan yang tidak diinginkan. Perasaan *somanassa* memiliki karakteristik

merasakan objek yang menyenangkan. *Domanassa vedanā* memiliki karakteristik tentang merasakan objek yang tidak menyenangkan. *Upekkhā vedanā* memiliki karakteristik tentang merasakan objek yang netral.

Marilah kita mencari tahu jenis kesadaran yang mana yang disertai oleh perasaan yang mana. Jika kalian terbiasa dengan bab pertama, maka tidak ada kesulitan. Kesadaran-kesadaran manakah yang disertai oleh perasaan *sukha*? Ada berapa banyak? Hanya satu *citta* yang disertai oleh *sukha*, *sukha-sahagata kāya-viññāṇa*. Yang mana yang disertai oleh perasaan *dukkha*? Sekali lagi hanya ada satu, *dukkha-sahagata kāya-viññāṇa*. Jenis kesadaran mana yang disertai oleh *somanassa*? Ada berapa banyak dari mereka? Ada 62. Kemudian berapa banyak yang disertai oleh perasaan *domanassa*? Hanya dua yang disertai oleh perasaan *domanassa*, dua *dosamūla citta*. Perasaan *upekkhā* muncul dalam berapa banyak jenis kesadaran? Semuanya ada 55 *citta* yang muncul dengan perasaan *upekkhā*. Marilah kita bahas dengan lebih terperinci. Dengan perasaan *somanassa* semuanya ada 62—empat dari *akusala citta*, dua dari *ahetuka citta*, dua belas dari kesadaran lingkup indriawi yang indah (*kāmāvacara sobhana citta*), dua belas lainnya dari *rūpāvacara citta* dan 32 dari *lokuttara* (adiduniawi) *citta*. Semuanya kita mendapatkan 62 jenis kesadaran. Untuk *upekkhā* kita mendapatkan enam dari *akusala*, empat belas dari *ahetuka*, dua belas dari kesadaran lingkup indriawi yang indah (*kāmāvacara sobhana*), tiga dari *rūpāvacara*, dua belas dari *arūpāvacara* dan kemudian delapan dari *lokuttara citta*. Jadi semuanya ada 55. Satu *citta* disertai oleh perasaan *dukkha*. Satu *citta* disertai oleh perasaan *sukha*. 62 *citta*

disertai oleh perasaan *somanassa*. Dua *citta* disertai oleh perasaan *domanassa* dan 55 *citta* disertai oleh perasaan *upekkhā*. Itu menurut lima perasaan.

Sekarang menurut tiga perasaan, ada berapa banyak yang disertai oleh perasaan *sukha*? 62 ditambah satu, jadi kita mendapatkan 63. Berapa banyak yang disertai oleh perasaan *upekkhā*? Sama juga, 55 disertai oleh *upekkhā*. Berapa banyak yang disertai oleh perasaan *dukkha*? Dua *domanassa-sahagata citta* dan satu perasaan *dukkha* jasmani yang disertai oleh *dukkha*. Sekali lagi berapa banyak yang disertai oleh perasaan *sukha*? Di sini 63 disertai oleh perasaan *sukha*. Berapa banyak yang disertai oleh perasaan *dukkha*? Tiga disertai oleh *dukkha*. Berapa banyak yang disertai oleh perasaan *upekkhā*? Sama juga, 55 disertai oleh *upekkhā*.

Kalian boleh mempelajari tabel tentang perasaan di CMA (lihat CMA, III, Tabel 3.1, hal.118). Mengapa kesadaran-mata dan sebagainya disertai oleh *upekkhā* dan kesadaran-tubuh oleh *sukha* atau *dukkha*, saya telah menjelaskan kepada kalian. Kalian ingatlah itu. Jika kalian tidak ingat, kalian bisa membacanya dalam CMA (lihat CMA, III, Panduan untuk §4, hal.117-119). Ketika benturan mereka adalah antara materialitas lembut, maka ada *upekkhā*. Ketika ada benturan antara yang lembut dengan yang keras, maka ada perasaan *sukha* atau perasaan *dukkha*. Analogi berikut diberikan. Ketika kalian meletakkan sebuah bola kapas di atas sebuah landasan dan kalian memukulnya dengan bola kapas lainnya, maka tidak ada begitu banyak dampak. Dampaknya lembut atau lemah. Di sana ada perasaan *upekkhā*. Namun ketika kalian memukul bola itu dengan sebuah palu, palu

itu akan menembus bola kapas itu hingga ke landasannya, sehingga di sana ada dampak yang besar. Jika hal itu diinginkan, maka ada perasaan *sukha*. Jika hal itu tidak diinginkan, maka ada perasaan *dukkha*. Jika kalian merasa terbiasa dengan bab pertama dan kedua, analisis tentang perasaan ini sangatlah mudah.

### **Tentang Akar**

Bagian berikutnya merupakan “analisis melalui *hetu*”, “Analisis melalui akar-akar”. Ada berapa banyak akar yang ada? Ada enam akar. Mereka muncul dalam bahasa Pāḷi: *lobha*, *dosa*, *moha* dan *alobha*, *adosa*, *amoha*. Kalian bisa menemukan keenam ini di antara 52 *cetasika*. Di manakah kalian menemukan *lobha*? Ia ditemukan di antara *cetasika* yang tidak baik. Di manakah *dosa* ditemukan? Ia ditemukan di antara *cetasika* yang tidak baik. Di manakah *moha* ditemukan? Ia juga ditemukan di antara *cetasika* yang tidak baik. Di manakah kalian menemukan *alobha*? Ia ditemukan di antara 19 universal yang indah. *Adosa* juga ditemukan di antara 19 universal yang indah dan *amoha* disajikan secara terpisah sebagai *paññindriya*. *Lobha*, *dosa*, dan *moha* merupakan *akusala*. *Alobha*, *adosa*, dan *amoha* merupakan kebalikan dari *Lobha*, *dosa*, dan *moha*. Apakah mereka merupakan *kusala*, *akusala* atau hal lainnya? Apakah mereka hanya merupakan *kusala* karena mereka muncul dengan *sobhana citta*? Di antara *sobhana citta* ada *vipāka citta* dan ada *kiriya citta*. *Lobha*, *dosa*, dan *moha* merupakan akar-akar *akusala*. *Alobha*, *adosa*, dan *amoha* merupakan akar-akar *kusala* dan juga akar-

akar *vipāka* dan *kiriya*. *Vipāka* dan *kiriya* secara keseluruhan disebut *abyākata*. Itu merupakan suatu istilah *Abhidhamma*. *Abyākata* berarti secara harfiah tidak dinyatakan—tidak dinyatakan sebagai *kusala* atau *akusala*. Jika ia bukan merupakan *kusala* maupun *akusala*, ia pasti merupakan *vipāka* atau *kiriya*. *Vipāka* dan *kiriya* disebut *abyākata*. *Rūpa* (materi) juga disebut *abyākata*. Tiga akar pertama merupakan *akusala*. Tiga akar kedua merupakan *kusala* dan *abyākata*. Itu berarti *kusala*, *vipāka* dan *kiriya*. Tiga yang pertama merupakan akar-akar yang buruk. Tiga yang kedua merupakan akar-akar yang baik atau indah.

Kata '*hetu*' dalam bahasa Pāḷi secara umum mungkin berarti suatu kondisi, atau suatu alasan atau suatu penyebab. Dalam *Abhidhamma*, *hetu* memiliki suatu makna khusus. *Hetu* hanya berarti enam *cetasika* yang disamakan dengan akar-akar. Ketika ada akar-akar, sebuah pohon itu kukuh, sebuah pohon itu stabil, sebuah pohon itu kuat. Jika sebuah pohon tidak memiliki akar, ia akan terjatuh dengan sangat mudah. Jadi ketika sebuah pohon tidak memiliki akar, ia dikatakan lemah, tidak stabil. Ketika kesadaran-kesadaran disertai oleh akar-akar, mereka dikatakan kukuh. Mereka dikatakan kuat. Itulah sebabnya *ahetuka citta* dikatakan lemah karena mereka tidak memiliki akar-akar.

Sekarang kita akan menemukan berapa banyak *citta* yang disertai oleh berapa banyak akar. Ada sebuah tabel dalam CMA. Saya masih belum membuat tabel saya sendiri. Silakan lihat pada tabel itu (lihat CMA, III, Tabel 3.2, hal 121). Tabel-tabel atau diagram ini sangatlah membantu. Kalian bisa dengan mudah memahami hanya dengan melihatnya. Izinkan saya bertanya

kepada kalian tentang *akusala citta*. Berapa banyak *hetu* menyertai delapan *lobhamūla citta*? Dua akar, *lobha* dan *moha*, menyertai *lobhamūla citta*. Berapa banyak menyertai *dosamūla citta*? Dua, *dosa* dan *moha*, menyertai *dosamūla citta* dan berapa banyak akar menyertai dua *mohamūla citta*? Hanya satu akar menyertai dua *mohamūla citta*. Apakah satu akar itu? Itu adalah *moha*. Delapan *lobhamūla citta* disertai oleh *lobha* dan *moha*. Dua *dosamūla citta* disertai oleh *dosa* dan *moha*. Dua *akusala citta* terakhir disertai oleh *moha* saja.

Delapan belas *citta* selanjutnya tidak perlu kita pertimbangkan, karena mereka itu adalah tanpa akar. Mereka merupakan *ahetuka*. Di antara 24 *kāmāvacara sobhana citta*—delapan yang pertama, katakanlah *kusala citta*, dua yang pertama disertai oleh berapa banyak *hetu*? Apakah ada *alobha*? Ya, ada *alobha*. Apakah ada *adosa*? Ya, ada *adosa*. Apakah ada *amoha*? Ya, ada *amoha*. *Amoha* merupakan *paññā*, pengetahuan. *Citta* pertama dan kedua disertai oleh pengetahuan, *nāṇa-sampayutta*. Dua yang pertama disertai oleh tiga akar. Nomor tiga dan empat disertai oleh dua akar saja. Tidak ada *amoha*. Nomor lima dan enam disertai oleh tiga akar—*alobha*, *adosa* dan *amoha*. Nomor tujuh dan delapan disertai oleh dua akar—*alobha* dan *adosa*. Delapan *sahetuka kāmāvacara vipāka citta* itu sama saja. Nomor satu dan dua disertai oleh tiga akar. Nomor tiga dan empat disertai oleh dua akar. Lima dan enam disertai oleh berapa banyak akar? Mereka disertai oleh tiga akar. Tujuh dan delapan disertai oleh berapa banyak akar? Mereka disertai oleh dua akar. Hal yang sama berlaku untuk *sahetuka kāmāvacara kiriya*. Satu dan dua memiliki tiga akar. Tiga dan empat memiliki dua akar.

Lima dan enam memiliki tiga akar. Tujuh dan delapan memiliki dua akar. Sangat bagus.

Sisanya — *rūpāvacara*, *arūpāvacara* dan *lokuttara*—disertai oleh berapa banyak akar? Mereka disertai oleh tiga akar. Tidak ada *citta* dua-akar di antara *rūpāvacara*, *arūpāvacara* dan *lokuttara citta*. Mereka semua merupakan *citta* dengan tiga-akar.

Kalian boleh melihat ke tabel di halaman 121 dari CMA. Akar-akar itu adalah keserakahan, kebencian, delusi, tanpa-keserakahan, tanpa-kebencian, tanpa-delusi. Di sana ada enam akar. *Citta* itu dinyatakan sebagai berakar-keserakahan. Itu berarti *lobhamūla citta*. Yang berakar pada kebencian adalah *dosamūla citta*. Yang berakar pada delusi adalah *mohamūla citta*. Yang tanpa akar adalah *ahetuka citta*. Lingkup indriawi yang indah dengan pengetahuan, yaitu yang kesatu, dua, lima, enam. Lingkup indriawi yang indah tanpa pengetahuan, yaitu yang ketiga, empat, tujuh, delapan. Mereka semuanya ada dua belas, masing-masing ada empat. Luhur berarti *mahaggata*, *rūpāvacara* dan *arūpāvacara* semuanya. Mereka berjumlah 27 *citta*. Adiduniawi (*lokuttara*) seharusnya ada delapan di sini, jadi ada delapan kesadaran adiduniawi. Pada bagian bawah dari tabel di buku, kalian melihat angka-angka dua, dua dan seterusnya. Dua berarti apa? Mereka disertai oleh dua akar. Tiga berarti disertai oleh tiga akar.

Berapa banyak *citta* yang disertai oleh satu akar? Dua, dua *mohamūla citta*, disertai oleh satu akar. Berapa banyak yang disertai oleh dua akar? Delapan *lobhamūla citta*, dua *dosamūla*

*citta*, dan dua belas *kāmāvacara sobhana citta* (tanpa pengetahuan) yang disertai oleh dua akar. Apakah kedua akar itu? Kalian harus membedakan. Dengan *lobhamūla* itu merupakan *lobha* dan *moha*. Dengan *dosamūla* itu merupakan *dosa* dan *moha*. Dengan *kāmāvacara sobhana* itu merupakan *alobha* dan *adosa*. Berapa banyak yang disertai oleh tiga akar? Ada 12 ditambah 27 ditambah 8 yang sama dengan 47. Empat puluh tujuh disertai oleh tiga akar. Berapa banyak yang tidak disertai oleh akar? 18 *ahetuka citta* adalah tanpa akar. Itu harus dipahami bahwa 18 adalah tanpa akar, dua adalah dengan satu akar, 22 adalah dengan dua akar dan 47 adalah dengan tiga akar. Jika kalian merasa terbiasa dengan kombinasi *citta-cetasika*, itu sangatlah mudah. Hari ini kita sedang mempelajari bagian yang sangat mudah. Bagian pertama dan kedua itu tidak sulit jika kalian merasa terbiasa dengan bab pertama dan kedua, jika kalian merasa terbiasa dengan kombinasi *citta-cetasika*. Bagian pertama berkaitan dengan perasaan. Bagian kedua berkaitan dengan apa yang disebut akar-akar, *hetu*.

### **Tentang Fungsi**

Kita akan membahas bagian selanjutnya. Bagian selanjutnya berkaitan dengan fungsi-fungsi. Tiap-tiap *citta* dari 89 atau 121 memiliki fungsinya sendiri. Ketika mereka muncul. Mereka muncul dan melakukan fungsi mereka lalu lenyap.

Fungsi-fungsi ini dikatakan ada berapa banyak? Berapa banyak fungsi yang ada? Ada 14 fungsi. Semua 89 *citta* berfungsi setidaknya dalam salah satu dari 14 cara ini. Fungsi pertama

adalah fungsi penyambung kelahiran-kembali atau fungsi menghubungkan kembali, atau fungsi menghubungkan kelahiran-kembali. Kata dalam bahasa Pāli adalah *paṭisandhi*. '*Paṭisandhi*' berarti menyambungkan, menghubungkan.

Untuk memahami hal ini, kalian harus memahami *citta* pertama dalam satu kehidupan. Marilah kita membahas tentang manusia. Untuk seorang manusia, kehidupannya berawal dengan konsepsi. Konsepsi itu disebut sebagai kelahiran kembali di sini. Pada saat konsepsi, pada saat kelahiran kembali sebagai manusia, di sana muncullah satu jenis kesadaran, kesadaran *vipāka*. Bersamaan dengan kesadaran itu, muncullah *cetasika*. Dengan *citta* dan *cetasika* itu muncullah beberapa sifat materi yang bersumber dari *kamma*. Yang kita sebut sebagai kelahiran-kembali adalah suatu kelompok dari ketiga hal ini—kesadaran penyambung kelahiran-kembali, *cetasika* dan beberapa *rūpa*.<sup>21</sup>

Kesadaran-kelahiran kembali selalu merupakan suatu *vipāka citta*. Ia mungkin berupa *sahetuka kāmāvacara vipāka*; ia mungkin berupa *rūpāvacara vipāka*; ia mungkin berupa *arūpāvacara vipāka* atau ia mungkin berupa *vipāka* dari *ahetuka*—bukan semua *ahetuka*, namun dua *upekkhā santīraṇa*, dua kesadaran yang menginvestigasi.

Dalam suatu kehidupan, kesadaran *vipāka* itulah yang muncul terlebih dahulu. Kemudian kesadaran jenis yang sama ini sebenarnya muncul berulang-ulang di sepanjang hidup. Kesadaran *vipāka* ini merupakan hasil dari *kamma*. *Kamma* itu sangatlah berkuasa dan sangat kuat. Ia bisa memberikan hasil ini sepanjang kehidupan, bukan hanya sekali. Pada saat kelahiran

<sup>21</sup> Itu disebut *rūpa* yang bersumber dari *kamma*.

kembali, ia disebut kesadaran- penyambung kelahiran-kembali. Selanjutnya dalam kehidupan ia disebut dengan nama lain dan ketika seseorang meninggal, kesadaran-kematiannya adalah sama dengan kesadaran ini. Dalam satu kehidupan, kesadaran penyambung kelahiran-kembali, faktor-kehidupan dan kesadaran-kematian itu adalah satu dan sejenis. Ketika ia muncul untuk pertama kalinya dalam kehidupan, fungsinya adalah untuk menyambung dua kehidupan bersama. Itulah sebabnya ia disebut menyambung, menyambungkan kembali, *paṭisandhi*, menghubungkan bersama. Meskipun ia disebut 'penyambung', *paṭisandhi* termasuk dalam kehidupan selanjutnya. Ketika kita mengatakan sesuatu sebagai suatu penyambung, kita berpikir bahwa sesuatu tidak tercakup dalam yang sebelumnya atau yang selanjutnya. Ia berada di bagian tengah. Di sini meskipun kita menyebut hal ini sebuah penyambung, ia termasuk dalam kehidupan selanjutnya.

Kesadaran itu ketika ia muncul berulang kali dalam suatu kehidupan, ia disebut dengan nama lain. Pada saat itu fungsinya adalah untuk mempertahankan kehidupan. Jika ia tidak muncul sama sekali, kehidupan kita akan berakhir sesaat setelah proses penyambungan kembali. Karena kesadaran ini muncul berulang kali, kehidupan kita terus berlangsung sampai akhir dari suatu kehidupan tertentu. Sebenarnya suatu kehidupan tertentu itu diikuti oleh suatu kehidupan tertentu lainnya. Jadi dalam satu kehidupan, kesadaran ini muncul berulang kali. Ketika ia muncul selama hidup, ia disebut suatu unsur pembentuk kehidupan atau alasan hidup. Dalam bahasa Pāli ia disebut *bhavaṅga*. Ketika kesadaran *vipāka* itu muncul berulang kali semasa hidup, ia

melakukan fungsi dari *bhavaṅga*, mempertahankan kehidupan. Itu merupakan kesadaran yang sama seperti kesadaran *paṭisandhi*, namun ia memiliki fungsi yang berbeda. Kesadaran *bhavaṅga* ini terus berlangsung dalam kehidupan kita ketika tidak ada kesadaran aktif yang muncul. Kesadaran aktif berarti ketika kita melihat sesuatu maka ada kesadaran-mata dan seluruh proses kognitif. Ketika kita mendengar sesuatu, ada suatu kesadaran-telinga dan seluruh proses kognitif. Ketika proses kognitif demikian muncul, *bhavaṅga* berhenti. Di tempat *bhavaṅga* tipe-tipe kesadaran ini muncul. Setelah 17 momen kognitif (dalam proses kognitif pintu-pancaindra) atau sepuluh momen kognitif (dalam proses kognitif pintu-batin) mereka berhenti, mereka selesai. Setelah mereka berhenti, *bhavaṅga* berlanjut lagi. Momen-momen *bhavaṅga* terus berlangsung dalam kehidupan kita di antara momen-momen kognitif yang aktif ini, proses-proses kognitif yang aktif ini. Saya menyebut *bhavaṅga* daerah penyangga antara momen-momen kognitif yang aktif. Ia terus berlangsung seperti itu. Kemunculan *bhavaṅga citta* itu paling jelas ketika kita berada dalam kondisi tidur yang lelap, tidur tanpa mimpi. Ketika kita sedang tertidur, maka di sana hanya ada momen-momen *bhavaṅga* yang terus berlangsung—tidak ada momen-momen kognitif yang aktif.

Jadi *citta* pertama dalam kehidupan kita memiliki fungsi menyambung kembali, *paṭisandhi*. Ketika ia pertama kali muncul dalam kehidupan kita, ia melakukan fungsi menyambung kembali. Ketika ia muncul kemudian di sepanjang kehidupan, ia memiliki fungsi *bhavaṅga*, mempertahankan kehidupan. Ketika kita sedang sekarat, ia muncul dan memiliki fungsi kematian.

Sekarang kita mendapatkan tiga fungsi dari *citta*—menyambung kembali (*paṭisandhi*), faktor-kehidupan (*bhavaṅga*) dan kematian (*cuti*).

Untuk memahami fungsi-fungsi lain kalian harus memahami proses kognitif. Saya pikir kalian merasa terbiasa dengan proses kognitif. Saya memberitahu kalian tentang proses kognitif ketika kita mempelajari *ahetuka citta*—melihat, menerima, menginvestigasi dan seterusnya. Ketika sebuah objek memunculkan dirinya untuk indra-indra, kemunculan itu disebut benturan. Katakanlah, ketika suatu objek bentuk muncul dalam jangkauan dari mata kita, maka objek bentuk itu berbenturan dengan mata maupun *bhavaṅga*. Ketika objek itu muncul dalam jangkauan dari mata kita, *bhavaṅga* akan terganggu. *Bhavaṅga* bergetar atau berguncang untuk sesaat. Kemudian setelah muncul untuk momen yang kedua, ia berhenti. Ia segera diikuti oleh kesadaran lainnya. Kesadaran itu mengarahkan batin menuju objek tersebut. Pengarahan itu merupakan salah satu fungsi. Fungsi itu dilakukan oleh *citta* yang mana? Sebenarnya itu dilakukan oleh dua *citta*—*pañcadvārāvajjana* (yang mengarahkan ke pintu-pancaindra) dan *manodvārāvajjana* (yang mengarahkan ke pintu-batin). Di sana ada fungsi pengalihan atau fungsi mengarahkan. Sejak momen itu berlangsung, batin diarahkan menuju objek tersebut. Ia juga disebut mengarahkan karena dengan momen itu, momen kognitif yang aktif mulai. Momen-momen *bhavaṅga* merupakan momen-momen yang tidak aktif. Setelah *bhavaṅga* berhenti, maka ada momen kognitif yang mengarahkan ini. Dengan hal itu maka ada perubahan pikiran.

Itulah sebabnya itu juga disebut mengarahkan, beralih pada yang aktif. Fungsi mengarahkan itu dilakukan oleh dua *citta*. Kita akan menemukannya nanti. Dalam bahasa Pāli fungsi itu disebut *āvajjana*. Kalian memiliki kata itu dalam *pañcadvārāvajjana* dan *manodvārāvajjana*. Itu merupakan satu fungsi, fungsi *āvajjana*.

Setelah batin diarahkan pada objek tersebut, maka ada proses penglihatan atau pendengaran, atau penciuman, atau pengecapan atau penyentuhan. Jenis-jenis kesadaran ini memiliki fungsi mereka masing-masing. Jadi kesadaran-mata memiliki fungsi melihat. Kesadaran-telinga memiliki fungsi mendengar. Kesadaran-hidung memiliki fungsi menghidu. Kesadaran-lidah memiliki fungsi mengecap. Kesadaran-tubuh memiliki fungsi menyentuh. Kita mendapatkan tambahan lima fungsi—melihat, mendengar, menghidu, mengecap dan menyentuh.

Setelah melihat dalam proses kognitif apakah yang muncul? Jika kalian memiliki diagram dari proses kognitif, kalian bisa melihatnya. Apakah kalian ingat tentang kiasan mangga? Setelah melihat mangga, pria itu mengambilnya—menerima. Setelah menerima maka ada investigasi dan kemudian ada memutuskan. Setelah melihat, maka ada proses menerima. Itu merupakan satu fungsi; menerima objek merupakan satu fungsi dan kemudian menginvestigasi objek itu merupakan fungsi lain. Memutuskan objek itu merupakan fungsi lain. Apa yang mengikuti proses memutuskan? *Javana* mengikuti proses memutuskan.

Di sini Bhikkhu Bodhi berkata,

“*Javana* merupakan suatu istilah teknis dari *Abhidhamma* bahwa yang paling baik dibiarkan tidak diterjemahkan.” (CMA, III, Panduan untuk §8, hal.124)

Jadi jangan mencoba untuk menerjemahkan *javana*. Kalian tidak akan mendapatkan terjemahan yang memuaskan. Itu diterjemahkan sebagai impuls. Namun kita tahu apakah impuls itu. Itu paling baik dibiarkan tidak diterjemahkan. Makna harfiah dari kata '*javana*' adalah bergerak dengan cepat dengan kekuatan atau sesuatu yang menyerupai hal itu. Setelah tahap memutuskan maka ada tahap *javana* ini. Pada tahap ini kesadaran sepenuhnya merasakan objek tersebut. Jadi saya menyebutnya pengalaman sepenuhnya tentang objek. Saya tidak ingin mengatakan menikmati objek karena jika objek itu tidak diinginkan, kalian tidak bisa menikmatinya. Pengalaman penuh tentang objek hanya muncul pada tahap *javana*. Sebelum tahap *javana*, ada fungsi-fungsi tentang mengarahkan, menerima, menginvestigasi dan memutuskan. Fungsi-fungsi ini dilakukan oleh *ahetuka citta*. Mereka itu lemah. Mereka bukanlah kesadaran-kesadaran yang kuat. Pengalaman mereka tentang objek tidaklah sekuat seperti tahap *javana*.

Hanya pada tahap *javana* maka bisa ada *kusala* atau *akusala*. Kalian melihat sebuah objek. Selama tahap-tahap mengarahkan, melihat, menerima, menginvestigasi dan memutuskan, mereka semua merupakan *vipāka citta* kecuali untuk *pañcadvārāvajjana* dan *voṭṭhabbana* yang merupakan suatu *kiriya citta*. Hanya pada momen-momen *javana*<sup>22</sup> maka

<sup>22</sup> Di sana hampir selalu ada tujuh momen.

objek itu sepenuhnya dirasakan. Itulah sebabnya *kusala* atau *akusala* muncul pada momen-momen *javana*. Jika kalian memiliki perilaku yang benar terhadap hal-hal, maka momen *Javana* akan menjadi baik atau *Kusala*. Jika kalian memiliki perhatian yang tidak bijaksana terhadap hal-hal, maka *javana* akan menjadi *akusala*. *Javana* merupakan satu fungsi. Sepenuhnya merasakan objek merupakan satu fungsi. Fungsi itu dilakukan oleh sejumlah *citta*. Kita akan membahas tentang mereka nanti.

Setelah pengalaman sepenuhnya tentang objek, muncullah dua momen yang disebut sebagai yang mempertahankan objek, *tadārammaṇa*, mungkin mengikuti *javana*. Kata dalam bahasa Pāḷi adalah *tadārammaṇa*. Makna harfiah dari *tadārammaṇa* adalah memiliki objek itu. '*Tad*' berarti itu. '*Ārammaṇa*' berarti objek. '*Tad*' dan '*ārammaṇa*' bergabung dan itu berarti sesuatu yang memiliki objek itu. 'Objek itu' berarti objek yang digunakan oleh *javana*. Dua momen dari *tadārammaṇa* menggunakan objek yang sama seperti yang digunakan oleh *javana*. *Tadārammaṇa*, fungsi mempertahankan-objek, disamakan dengan air yang mengikuti perahu. Kalian mendayung sebuah perahu dan air mengikuti perahu itu dari belakang. Itu adalah sesuatu yang menyerupai hal itu. Itu juga disebut sebagai "*after-taste*". Apakah kalian ingat tentang kiasan mangga? Orang yang menelan mangga dan ludah dan seterusnya. Itu merupakan *tadārammaṇa*, satu fungsi.

Berapa banyak fungsi yang kalian miliki? Ada penyambung kelahiran-kembali, faktor-kehidupan (*bhavaṅga*), kematian dan kemudian mengarahkan, melihat, mendengar, menghidu,

mengecap, menyentuh, menerima, menginvestigasi, memutuskan, *javana*, mempertahankan-objek (*tadārammaṇa*). Jadi kita memiliki 14 fungsi. Empat belas fungsi ini dilakukan oleh 89 atau 121 jenis kesadaran.

Ada perbedaan antara fungsi-fungsi dan apa yang disebut tahap. 'Tahap' sebenarnya berarti tempat fungsi, tempat di mana fungsi-fungsi itu muncul. Meskipun ada 14 fungsi, tempat-tempat di mana mereka berfungsi itu dikatakan hanya ada sepuluh. Tempat berarti tempat kejadian dari fungsi-fungsi ini. Setelah mengarahkan maka ada proses melihat. Ketika ada proses melihat, maka mungkin tidak ada pendengaran dan seterusnya. Proses melihat langsung diikuti oleh proses menerima. Di antara proses mengarahkan dan proses menerima, ada fungsi-fungsi melihat, mendengar, menghidu, mengecap dan menyentuh. Jadi untuk kelima hal ini hanya ada satu tempat, satu tahap. Jika kita membagi fungsi-fungsi menurut tempat kemunculan, kita hanya mendapatkan sepuluh. Ada sepuluh tahap fungsi atau sepuluh tempat fungsi. Kata dalam bahasa Pāḷi yang digunakan adalah *ṭhāna* yang berarti suatu tempat. Dalam CMA itu diterjemahkan sebagai tahap (CMA, III, Panduan untuk §8, hal.124). Di sana ada sepuluh tahap atau tempat, namun ada 14 fungsi.

Sekarang kita akan mencari tahu fungsi mana yang dilakukan oleh kesadaran tertentu. Ada sebuah tabel pada halaman 127 dari CMA (lihat CMA, III, Tabel 3.3, hal.127). Ini sebenarnya merupakan tabel-tabel saya, namun ia menggunakan bahasa Inggris. Saya ingin kalian mempelajari istilah-istilah itu dalam bahasa Pāḷi maupun dalam bahasa Indonesia. Ada 14

fungsi yang tercatat dari atas ke bawah. Ada penyambung kelahiran-kembali, *bhavaṅga* dan kematian, kemudian proses mengarahkan, melihat, mendengar, menghidu, mengecap, menyentuh, menerima, menginvestigasi, memutuskan, *javana* dan mempertahankan objek. Ini merupakan 14 fungsi. Kemudian ada *citta*—*citta* yang tidak baik, kesadaran-mata dan sebagainya.

Fungsi penyambung kelahiran-kembali, *bhavaṅga* dan kematian dilakukan oleh yang menginvestigasi dengan perasaan netral,<sup>23</sup> *kāmāvacara sobhana vipāka* (hasil-hasil lingkup indriawi)—*kāmāvacara sahetuka vipāka*—ada berapa banyak? Ada delapan dan kemudian sembilan resultan yang lebih tinggi (*mahaggata vipāka*) yang melakukan fungsi dari *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti* juga. Jadi 8 ditambah 9 ditambah 2, maka ada 19 *citta* yang melakukan fungsi dari penyambung kelahiran-kembali, *bhavaṅga* dan kematian. Jika kesadaran penyambung kelahiran-kembali kalian merupakan *kāmāvacara sobhana vipāka* pertama, maka *bhavaṅga* kalian akan selalu menjadi *kāmāvacara sobhana vipāka* pertama. Kesadaran-kematian kalian juga akan menjadi *kāmāvacara sobhana vipāka* pertama. Sembilan belas *citta* ini memiliki tiga fungsi ini. Ketika salah satu dari *citta* khusus ini muncul sebagai suatu fungsi penyambung kelahiran-kembali, ia juga berfungsi sebagai fungsi *bhavaṅga* dan fungsi kematian. Ada 19 *citta* yang memiliki fungsi penyambung kelahiran-kembali, *bhavaṅga* dan kematian. Saya ingin kalian melihat pada skema itu. Yang mana yang merupakan jenis kesadaran yang memiliki fungsi penyambung kelahiran-kembali,

<sup>23</sup> Itu berarti *santīraṇa* disertai oleh *upekkhā*.

*bhavaṅga* dan kematian? Kedua hal ini (*upekkhā santīraṇa*), delapan hal ini (*kāmāvacara sobhana vipāka*), kelima hal ini (*rūpāvacara vipāka*) dan keempat hal ini (*arūpāvacara vipāka*) memiliki fungsi penyambung kelahiran-kembali, *bhavaṅga* dan kematian. Kalian harus memahami urutan-urutan *citta* dalam proses kognitif dan juga mengetahui *citta* mana yang bisa muncul pada tiap-tiap momen dalam proses kognitif. Kalian harus melihat hal ini agar bisa melihat dengan jelas. Jadi sekali lagi ada dua *santīraṇa* yang disertai oleh *upekkhā*, delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*, lima *rūpāvacara vipāka* dan empat *arūpāvacara vipāka*. Empat ditambah lima ditambah delapan ditambah dua sama dengan 19. Semuanya ada 19 yang memiliki fungsi-fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*.

Tahap atau tempat selanjutnya dalam proses kognitif adalah mengarahkan. Mengarahkan ke pintu-pancaindra atau mengarahkan ke pintu-batin muncul di sini. Dalam bahasa Pāli mereka disebut *pañcadvārāvajjana* dan *manodvārāvajjana*. Kedua *citta* ini termasuk dalam kelompok ketiga dari *ahetuka citta*, tiga *kiriya ahetuka citta*. *Pañcadvārāvajjana* dan *manodvārāvajjana* memiliki fungsi *āvajjana*, mengarahkan.

*Citta* manakah yang memiliki fungsi melihat? Dua *citta*, di antara *ahetuka citta*, dua jenis kesadaran-mata memiliki fungsi melihat. *Citta* manakah yang memiliki fungsi mendengar? Dua jenis kesadaran-telinga memiliki fungsi mendengar. Menghidu? Dua jenis kesadaran-hidung memiliki fungsi menghidu. Mengecap? Dua jenis kesadaran-lidah memiliki fungsi mengecap. Menyentuh? Dua jenis kesadaran-tubuh memiliki fungsi menyentuh.

Setelah salah satu dari *dvipañcaviññāṇa citta* muncul, ia diikuti oleh satu momen *sampaṭicchana* atau kesadaran menerima. Ada dua *citta* yang bisa menerima objek tersebut, satu yang merupakan hasil dari *kamma* baik dan satu yang merupakan hasil dari *kamma* tidak baik.

Lalu apa yang muncul selanjutnya? Kesadaran yang menginvestigasi akan muncul selanjutnya. Ada berapa di sana? Ada tiga *citta* yang memiliki fungsi menginvestigasi. Ada tiga *santīraṇa citta*, satu berkaitan dengan perasaan menyenangkan dan dua berkaitan dengan perasaan netral.

Kesadaran yang memutuskan mengikuti kesadaran yang menginvestigasi dalam proses kognitif. Fungsi yang memutuskan dilakukan oleh yang mengarahkan ke pintu-batin.

Sekarang *javana* merupakan yang selanjutnya. Semuanya ada 55. Fungsi *javana* dilakukan oleh *kusala*, *akusala*, *magga*, *phala* dan *kiriya* (*kiriya* kecuali dua *āvajjana*). Sekali lagi apa yang merupakan *javana*? *Kusala*, *akusala*, *magga*, *phala* dan *kiriya* kecuali dua *ahetuka upekkhā kiriya* (*manodvārāvajjana* dan *pañcadvārāvajjana*). Itu berarti dua belas *akusala citta*, satu *hasituppāda citta* (kesadaran yang memproduksi senyuman), delapan *kāmāvacara kusala*, delapan *sahetuka kāmāvacara kiriya*, lima *rūpāvacara kusala*, lima *rūpāvacara kiriya*, empat *arūpāvacara kusala*, empat *arūpāvacara kiriya*, empat *magga citta* (Mereka adalah *kusala*) dan empat *phala citta*. (Jadi semuanya delapan *lokuttara citta*). Ikuti saya saja. Jangan menambahkannya. Kalian menambahkannya? Berapa banyak? Ada 55. Kalian hanya bisa mengatakan ada 55. Kalian harus

mengetahui yang mana 55 itu. kalian harus mengetahui bahwa *javana* merupakan *kusala*, *akusala*, *magga*, *phala* dan *kiriya* tanpa *manodvārāvajjana* dan *pañcadvārāvajjana*. Jika kalian mengingatnya, kalian bisa menghitung *javana* itu. jadi ada dua belas *akusala citta*, satu *citta* yang memproduksi senyuman (*hasituppāda*), delapan *kāmāvacara kusala citta*, delapan *sahetuka kāmāvacara kiriya citta*, lima *rūpāvacara kusala citta*, lima *rūpāvacara kiriya citta*, empat *arūpāvacara kusala citta*, empat *arūpāvacara kiriya citta*, empat *magga citta* dan empat *phala citta*. Jadi semuanya ada 55. Lima puluh lima *citta* ini memiliki fungsi *javana*.

Sekarang kita telah sampai pada fungsi yang mempertahankan objek (lihat CMA, III, Tabel 3.3, hal.127). Hal-hal yang berfungsi sebagai yang mempertahankan objek adalah *santīraṇa upekkhā*, *santīraṇa somanassa* dan kemudian delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*. Ada dua *santīraṇa upekkhā*, satu *santīraṇa somanassa* dan kemudian delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*. Semuanya ada sebelas. Sebelas *citta* memiliki fungsi yang mempertahankan objek, *tadārammaṇa*.

Sekarang kita ingin mengetahui hal ini dari sudut lain. Kita ingin mengetahui *citta* manakah yang memiliki satu fungsi, *citta* manakah yang memiliki dua fungsi dan sebagainya. Kalian boleh memeriksa jumlah fungsi dari tiap-tiap *citta* dalam buku *Manual* (lihat CMA, III, Tabel 3.3, hal.127). di sana kalian melihat satu, satu, lima, dua dan seterusnya. Jika kita ingin menemukan berapa banyak *citta* yang memiliki satu fungsi, maka kita harus menambahkan jumlah-jumlah di bagian baris bawah di bawah angka—dua belas ditambah dua ditambah dua dan seterusnya.

Berapa banyak? Ada banyak sekali. 68 memiliki satu fungsi. Itu benar. Dalam buku *Manual* kita bisa mendapatkannya.

“Dinyatakan bahwa hal-hal yang melakukan satu fungsi ada 68; ...” (CMA, III, §11, hal.129)

Hal itu ada pada halaman 129. Jadi jangan lihat lebih jauh. Hal-hal dengan dua fungsi hanya ada dua. Kemudian periksalah dengan buku. Kemudian ada sembilan yang memiliki tiga fungsi. Ada delapan yang memiliki empat fungsi. Ada dua yang memiliki lima fungsi. Itu saja. Bagus. Jadi *citta* dengan satu fungsi ada 68. *Citta* dengan dua fungsi ada dua. *Citta* dengan tiga fungsi ada sembilan. *Citta* dengan empat fungsi ada delapan. *Citta* dengan lima fungsi ada dua.

Marilah kita gunakan *citta* dengan lima fungsi. Apa yang merupakan *citta* dengan lima fungsi? Mereka adalah dua *upekkhā santīraṇa citta*. Apa yang merupakan lima fungsi? Lima fungsi adalah *paṭisandhi*, *bhavaṅga*, *cuti*, yang menginvestigasi dan yang mempertahankan objek. *Santīraṇa* yang disertai oleh *upekkhā* memiliki kelima fungsi ini. Ia melakukan lima fungsi ini tidak pada satu momen. Pada momen-momen yang berbeda, ia melakukan fungsi-fungsi yang berbeda. Pada momen menyambungkan kembali, ia melakukan proses menyambungkan kembali dan sebagainya. Dalam proses kognitif ia melakukan fungsi yang menginvestigasi dan juga yang mempertahankan objek.

Sekarang *citta* dengan empat fungsi adalah delapan *kāmāvacara sobhana vipāka citta*. Apa yang merupakan empat

fungsi? Mereka adalah *paṭisandhi*, *bhavaṅga*, *cuti* dan yang mempertahankan objek.

*Citta* dengan tiga fungsi adalah sembilan hasil-hasil yang luhur. Itu berarti lima *rūpāvacara vipāka citta* dan empat *arūpāvacara vipāka citta*. Mereka memiliki tiga fungsi—*paṭisandhi*, *bhavaṅga*, *cuti*.

*Citta* yang memiliki dua fungsi adalah *santīraṇa* yang disertai oleh *somanassa*. Ia memiliki fungsi yang menginvestigasi dan yang mempertahankan objek. Kemudian ada satu *citta* lagi yang memiliki dua fungsi—yang mengarahkan ke pintu-batin. Apa yang merupakan fungsinya? Fungsinya adalah mengarahkan dan memutuskan. Ketika *manodvārāvajjana* muncul melalui pancaindra, ia memiliki fungsi memutuskan. Ketika ia muncul melalui pintu-batin, ia memiliki fungsi mengarahkan.

Baiklah, *citta* dengan satu fungsi merupakan yang selanjutnya. Fungsi apakah yang dimiliki oleh *akusala citta*? Mereka memiliki fungsi *javana*. Kesadaran-mata memiliki fungsi apa? Ia memiliki fungsi melihat. Kesadaran-telinga memiliki fungsi apa? Ia memiliki fungsi mendengar. Kesadaran-hidung memiliki fungsi apa? Ia memiliki fungsi menghidu. Kesadaran-lidah memiliki fungsi apa? Ia memiliki fungsi mengecap. Kesadaran-tubuh memiliki fungsi apa? Ia memiliki fungsi menyentuh. Kesadaran menerima memiliki fungsi apa? Ia memiliki fungsi menerima. Yang mengarahkan ke pintu-pancaindra memiliki fungsi apa? Ia memiliki fungsi mengarahkan dan kemudian *hasituppāda* (kesadaran yang memproduksi senyuman) memiliki fungsi apa? Ia memiliki

fungsi *javana*; dan kemudian lingkup indriawi yang baik (*kāmāvacara kusala*) memiliki fungsi apa? Ia memiliki fungsi *javana*; dan kemudian *saHetuka kāmāvacara kiriya citta* memiliki fungsi apa? Mereka memiliki fungsi *javana* dan kemudian apakah ini? *Citta* luhur yang baik (*rūpāvacara* dan *arūpāvacara kusala*) memiliki fungsi apa? Mereka memiliki fungsi *javana*. Delapan *lokuttara citta* memiliki fungsi apa? Mereka memiliki fungsi *javana*. Sekarang kita mengetahui jenis-jenis fungsi yang berbeda yang dilakukan oleh tipe-tipe kesadaran yang berbeda. Mereka memiliki fungsi masing-masing untuk dilakukan. Itu seperti orang-orang yang bekerja di sebuah kantor. Orang-orang yang berbeda memiliki fungsi yang berbeda-beda. Seseorang melakukan pengetikan. Seseorang menyimpan akun dan sebagainya. Dengan cara yang sama, 89 atau 121 jenis kesadaran ini memiliki fungsi-fungsi yang berbeda untuk dilakukan. Mereka melakukan fungsi-fungsi mereka sendiri.

Kesadaran-kesadaran yang memiliki fungsi penyambung kelahiran-kembali, *bhavaṅga* dan *cuti* ada berapa? Ada 19. Yang mana yang merupakan 19 itu? Mereka adalah *santīraṇa upekkhā*, *kāmāvacara sobhana vipāka*, *rūpāvacara vipāka* dan *arūpāvacara vipāka*. 19 ini melakukan fungsi-fungsi dari *paṭisandhi*, *bhavaṅga*, *cuti*.

Kemudian proses mengarahkan dilakukan oleh berapa banyak *citta*? Dua melakukan fungsi mengarahkan, mengarahkan ke pintu-pancaindra dan mengarahkan ke pintu-batin.

Proses melihat dilakukan oleh dua. Proses mendengar, menghidu, mengecap, menyentuh hanya dilakukan oleh dua

masing-masing. Fungsi menerima juga dilakukan oleh dua *citta*. Fungsi menginvestigasi dilakukan oleh tiga. Fungsi memutuskan dilakukan oleh satu, *manodvārāvajjana*. Fungsi *javana* dilakukan oleh 55 *citta*. Fungsi yang mempertahankan objek dilakukan oleh sebelas.

Saya ingin kalian bisa menyebutkan fungsi-fungsi. Sekali lagi *akusala citta* memiliki fungsi *javana*. Kemudian *cakkhu-viññāṇa citta* memiliki fungsi melihat. *Sota-viññāṇa citta* memiliki fungsi mendengar. *Ghāna-viññāṇa citta* memiliki fungsi menghidu. *Jivhā-viññāṇa citta* memiliki fungsi mengecap. *Kāya-viññāṇa citta* memiliki fungsi menyentuh. *Sampaṭicchana citta* memiliki fungsi menerima. *Somanassa santīraṇa* memiliki dua fungsi—yang menginvestigasi dan yang mempertahankan objek. Dua *upekkhā santīraṇa* memiliki lima fungsi. Apa yang merupakan lima fungsi? Mereka adalah *paṭisandhi*, *bhavaṅga*, *cuti*, *santīraṇa* dan *tadārammaṇa*. *Pañcadvārāvajjana* memiliki fungsi mengarahkan. *Manodvārāvajjana* memiliki fungsi mengarahkan (*āvajjana*) dan menentukan (*voṭṭhabbana*). *Hasituppāda* memiliki fungsi *javana*. Sangat bagus. Delapan *kāmāvacara sobhana kusala citta* berfungsi sebagai *javana*. *Sahetuka kāmāvacara vipāka* memiliki empat fungsi—*paṭisandhi*, *bhavaṅga*, *cuti*, dan yang mempertahankan objek. Kemudian *sahetuka kāmāvacara kiriya citta* memiliki fungsi *javana*. *Rūpāvacara kusala citta* memiliki satu fungsi, *javana*. *Rūpāvacara vipāka citta* memiliki tiga fungsi. Apakah mereka?

Murid: *Paṭisandhi*, *bhavaṅga*, dan *cuti*.

Sayādaw: Sangat bagus. Kemudian *rūpāvacara kiriya citta* memiliki fungsi *javana*. Sekarang *arūpāvacara*

*kusala citta* memiliki fungsi apa? Mereka memiliki fungsi *javana* dan kemudian *arūpāvacara vipāka citta* memiliki tiga fungsi. Karena mereka merupakan *vipāka*, mereka memiliki fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*. *arūpāvacara kiriya citta* memiliki fungsi *javana*. Semua *lokuttara citta* memiliki fungsi *javana*.

Kita telah sampai pada akhir dari bab ketiga, “analisis melalui cara fungsi”. Kita hanya akan melihat pada ketiga bagian ini pada hari ini. Topik selanjutnya adalah pintu-pintu, dan kemudian objek-objek dan landasan-landasan akan mengikuti. Bagian objek itu sedikit lebih rumit.

*Sādhū! Sādhū! Sādhū*

## ***Dvāra, Pintu***

### **Tentang Pintu**

Ketika kesadaran muncul, ia bergantung pada beberapa kondisi yang berbeda. Agar kesadaran-mata atau kesadaran untuk melihat bisa muncul, maka harus ada empat kondisi. Di sana harus ada mata. Di sana harus ada objek bentuk. Di sana harus ada cahaya. Di sana harus ada perhatian. Jadi kesadaran bergantung pada berbagai kondisi yang berbeda untuk muncul. Salah satu kondisi agar kesadaran bisa muncul disebut pintu-pintu atau *dvāra*. Jadi mata, telinga dan seterusnya disebut *dvāra* dalam *Abhidhamma*. Di sini ia digunakan dalam pengertian tentang sebuah pintu biasa. Sebuah pintu adalah sebuah tempat di mana orang-orang masuk dan keluar. Jika kita ingin keluar dari rumah, kita menggunakan pintu. Kita pergi melalui pintu. Jika kita ingin masuk ke dalam rumah, kita masuk melalui pintu. Mata, telinga, hidung, lidah, tubuh dan batin disebut pintu-pintu atau *dvāra* dalam *Abhidhamma* karena kesadaran muncul melalui mereka. Berbicara secara kiasan, kesadaran masuk melalui mata, telinga kita dan sebagainya. Objek-objek muncul pada batin melalui pintu-pintu ini. Itulah sebabnya mereka disebut pintu.

Ada enam pintu yang diajarkan dalam *Abhidhamma*. Kalian telah mengetahui tentang lima pintu. Pintu pertama adalah pintu-mata. Yang kedua adalah pintu-telinga. Yang ketiga adalah pintu-hidung. Yang keempat adalah pintu-lidah. Yang kelima adalah pintu-tubuh. Pintu-mata berarti bagian yang sensitif dalam mata. Ia disebut materi transparansi mata. Ia bukanlah merupakan seluruh bola mata. Ia merupakan bagian yang sensitif

dari mata di mana objek-objek yang terlihat muncul. Ia mungkin berada pada bagian retina. Ada banyak partikel materi yang ada di sana. Mereka disebut sensitivitas.

Kemudian pintu-telinga juga berarti bukan seluruh telinga, namun bagian telinga di dalam. Ada sesuatu seperti sebuah cincin di mana getaran suara berbunyi dan menyebabkan kita bisa mendengar.

Pintu-hidung juga bukan berarti seluruh hidung, namun bagian-bagian sensitif dari hidung yang melaluinya kita merasakan bau. Pintu-lidah juga berarti bagian-bagian sensitif di lidah yang melaluinya kita menikmati rasa, yaitu bagian pengecap pada lidah.

Pintu-tubuh itu berbeda. Pintu-mata hanya berada di dalam mata. Pintu-telinga hanya berada di dalam telinga. Pintu-hidung hanya berada di dalam hidung. Pintu-lidah hanya berada di dalam lidah. Namun pintu-tubuh berada di seluruh tubuh kecuali ujung rambut, ujung kuku dan kulit kering. Selain itu materi transparansi tubuh berada di seluruh tubuh. Itulah sebabnya dalam bagian apa pun dari tubuh yang kita sentuh, kita merasakan sensasi sentuhan.

Kemudian ada pintu-batin. Pintu-batin itu berbeda. Apakah itu pintu-batin? Buku *Manual* menyatakan bahwa *bhavaṅga* merupakan pintu-batin. Berbeda dengan lima pintu pertama, pintu-batin itu bukan materi namun batin. Pintu-mata merupakan materi. Pintu-telinga, pintu-hidung, pintu-lidah, pintu-tubuh semuanya merupakan materi. Pintu-batin bukanlah merupakan materi. Batin ada *nāma*. Apakah *nāma* itu? Di sini ia

merupakan kesadaran *bhavaṅga*. Berapa banyak jenis *citta* yang memiliki fungsi *bhavaṅga*? 19 memiliki fungsi *bhavaṅga*—dua *santīraṇa* yang disertai oleh *upekkhā*, delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*, lima *rūpāvacara vipāka* dan empat *arūpāvacara vipāka*. Mereka memiliki fungsi-fungsi penyambung kelahiran-kembali, faktor-kehidupan dan kematian. Di antara mereka pintu-batin adalah *bhavaṅga*. Jadi di sana ada 19 *citta*.

Ketika objek masa lampau atau objek masa mendatang membentur batin, ia muncul melalui pintu-batin ini. Ketika kita memikirkan sesuatu di masa lampau, objek itu muncul dalam pikiran kita melalui pintu-batin. Ia tidak muncul melalui mata, tidak melalui telinga karena objek itu tidak ada pada saat sekarang. Jadi kita tidak dapat melihat dengan mata kita atau mendengar dengan telinga kita. Namun kita melihat dan kita mendengar dengan pikiran kita. Ketika kita mengalami hal-hal seperti itu, objek-objek itu dibawa oleh pintu-batin ini. Dalam buku *Manual* asli hanya dikatakan bahwa *bhavaṅga* adalah pintu-batin.

Salah satu kitab komentar dalam buku *Manual* menjelaskan bahwa itu berarti momen setelah *bhavaṅga* yang bergetar. Itu berarti penghentian faktor kehidupan (*bhavaṅgupaccheda*).<sup>24</sup> Penghentian faktor kehidupan adalah sesuatu yang harus kita pahami sebagai *bhavaṅga* di sini. Pintu-batin berarti momen dari penghentian faktor kehidupan itu. Jika kalian ingat tentang proses kognitif, itu akan membantu. Katakanlah, ada sebuah objek bentuk. Ketika objek bentuk itu

<sup>24</sup> Penerbit: Penerjemahan istilah mengikuti buku Ashin, Kheminda. *Manual Abhidhamma Bab 4: Proses Kognitif* (Jakarta: Dhammavīhāri Buddhist Studies. 2018).

masuk dalam batin, pertama-tama di sana ada *bhavaṅga* masa lampau, kemudian *bhavaṅga* yang bergetar dan kemudian penghentian faktor kehidupan. Penghentian faktor kehidupan berarti momen ketika *bhavaṅga* berhenti. Kitab Komentar itu menjelaskan bahwa penghentian faktor kehidupan merupakan momen yang setelahnya kualitas dari *citta* itu berubah. Sebelum momen itu, *citta* itu bersifat tidak aktif dan kemudian dengan kemunculan dari yang mengarahkan ke pintu-pancaindra atau yang mengarahkan ke pintu-batin, kualitas dari *citta* berubah menjadi aktif. Kitab Komentar menjelaskan bahwa karena itu merupakan pintu di mana objek masuk atau melaluinya di mana berbagai jenis kesadaran muncul, di sini kita harus menganggap bahwa itu merupakan penghentian faktor kehidupan.

Namun ada guru-guru yang mengajar secara berbeda. *Leḍī Sayādaw* dan para guru lainnya juga tidak menganggapnya demikian. Menurut para guru ini, karena buku *Manual* hanya mengatakan *bhavaṅga* dan bukan penghentian faktor kehidupan, *bhavaṅga* apa pun tanpa perbedaan dianggap sebagai *mano-dvāra*. Dalam kitab-kitab komentar untuk buku kedua dari *Abhidhamma* dan juga dalam *Visuddhimagga* ada sebuah pernyataan oleh Yang Mulia Buddhaghosa bahwa pintu dari kelompok kesadaran keenam merupakan bagian dari landasan-batin (*manāyatana*) yang merupakan faktor-kehidupan (*bhavaṅga*) (lihat *Visuddhimagga*, XV, §10, hal.489)

Jadi dalam buku kedua dari *Abhidhamma* dan dalam *Visuddhimagga* Yang Mulia Buddhaghosa hanya mengatakan *bhavaṅga*. Beliau tidak mengatakan bahwa itu merupakan penghentian faktor kehidupan atau *bhavaṅga* yang bergetar.

Namun dalam *Ṭīkā*, kitab komentar untuk *Visuddhimagga*, pengarang menjelaskan bahwa karena tidak mungkin ada *āvajjana*, tidak ada yang mengarahkan tanpa *bhavaṅga* yang bergetar, kita harus menerima bahwa apa yang dimaksud di sini adalah *bhavaṅga* yang bergetar dan penghentian faktor kehidupan. Menurut guru tersebut, kita bisa menganggap bahwa penghentian faktor kehidupan adalah *mano-dvāra*. Jadi kita bisa menganggap apa pun yang kita sukai di sini—*bhavaṅga* tanpa perbedaan adalah *mano-dvāra* atau penghentian faktor kehidupan adalah *mano-dvāra*.

Dalam Buddhisme atau dalam *Abhidhamma*, ada enam pintu yang melaluinya kesadaran muncul. 'Yang melaluinya' sebenarnya berarti bergantung padanya maka kesadaran muncul. Seperti yang kalian ketahui, kesadaran tidak tersimpan di dalam mata, tidak tersimpan dalam objek yang terlihat, tidak tersimpan di mana pun. Ketika kondisi-kondisi ini muncul bersama, maka kesadaran akan muncul. Itu seperti ketika kalian meletakkan sebuah kaca pembesar di matahari. Ketika sinar matahari terkonsentrasi dan di sana ada bahan bakar, maka api akan muncul. Api tidak tersimpan di dalam bahan bakar, dalam kaca pembesar atau dalam sinar matahari. Dengan cara yang sama, kesadaran muncul ketika kondisi-kondisi ini bertemu.

Untuk kesadaran-mata di sana ada empat kondisi. Untuk kesadaran-telinga di sana juga ada empat kondisi. Jadi kesadaran muncul dengan bergantung pada keenam pintu ini.

Ada enam indra di dalam *Abhidhamma*, bukan hanya lima indra. Indra keenam dalam *Abhidhamma* berbeda dari apa yang dipahami secara umum sebagai indra keenam. Dalam bahasa umum, indra keenam berarti sesuatu yang menyerupai intuisi.

Namun di sini dalam *Abhidhamma* indra keenam berarti pintu-batin, yang merupakan *bhavaṅga*, faktor-kehidupan.

Sekarang kita mengetahui tentang enam pintu. Sekarang kita akan mencari tahu berapa banyak *citta* yang muncul melalui suatu pintu tertentu. Jika kalian ingat tentang proses kognitif, itu akan menjadi lebih mudah (lihat CMA, IV, Tabel 4.1, hal.155). Proses kognitif berlangsung seperti ini: *bhavaṅga* masa lampau, *bhavaṅga* bergetar, penghentian *bhavaṅga*, yang mengarahkan ke pintu-pancaindra (*pañcadvārāvajjana*), kesadaran-mata, menerima, menginvestigasi, memutuskan, dan kemudian tujuh momen *javana* dan dua momen *tadārammaṇa*. Kemudian ada *bhavaṅga* lagi. Itu merupakan proses kognitif dari kesadaran-mata. Proses kognitif dari kesadaran-mata muncul melalui pintu-mata.

Berapa banyak *citta* yang muncul melalui pintu-mata? Marilah kita lihat pada skema pada halaman 133 di buku (lihat CMA, III, Tabel 3.4, hal.133). Ketika kalian memiliki skema itu, maka saya tidak perlu lagi menjelaskannya. Kalian telah mengetahuinya. Berapa banyak *citta* yang muncul atau melalui pintu-mata? Pertama-tama dikatakan yang mengarahkan ke pintu-pancaindra muncul. Kalian harus bisa menemukan dengan tepat kesadaran itu pada skema. Jadi di sana ada yang mengarahkan ke pintu-pancaindra dan kemudian kesadaran-mata. Berapa banyak tipe kesadaran-mata yang ada? Di sana ada dua. Kemudian apa yang muncul? Dua tipe kesadaran yang menerima akan muncul selanjutnya. Kemudian ada dua tipe kesadaran yang menginvestigasi yang disertai oleh perasaan netral (*upekkhā*) dan kemudian ada satu kesadaran yang

menginvestigasi yang disertai oleh *somanassa*. Kemudian ada satu kesadaran yang memutuskan. Kemudian ada *javana*, *kāmāvacara sobhana citta*, jadi 29 *kāmāvacara javana*—dua belas *akusala*, satu *hasituppāda*, delapan *kāmāvacara kusala* dan delapan *kāmāvacara sobhana kiriya*. Dua puluh sembilan itu disebut *kāmāvacara javana*. Kemudian apa yang muncul selanjutnya? Kemudian ada resultan, delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*. *Citta* ini muncul melalui pintu-mata. Semuanya kalian mendapatkan 46 *Citta*.

Haruskah saya memberitahu kalian suatu metode singkat untuk memahami hal ini atau biarkan kalian memahaminya sendiri? Jawabannya adalah 54 *kāmāvacara citta* dikurangi delapan. Melalui pintu-telinga juga ada 46. Kalian bisa mengganti kesadaran-telinga untuk kesadaran-mata. Kalian mendapatkan dua yang kedua, bukannya dua yang pertama. Empat puluh enam *citta* muncul melalui pintu-telinga. Demikian pula 46 *citta* muncul melalui pintu-hidung, pintu-lidah dan pintu-tubuh.

Ketika kita mengatakan 46 *citta* muncul melalui pintu-telinga, kita tidak bermaksud bahwa mereka muncul pada satu waktu. Beberapa mungkin tidak muncul pada satu waktu. Kita akan membahas hal itu nanti.

Marilah kita mengambil kesadaran-mata sebagai suatu contoh. Dua jenis kesadaran-mata tidak bisa muncul pada waktu yang bersamaan. Jika kalian melihat suatu objek yang menyenangkan, maka akan ada *kusala-vipāka*. Jika kalian melihat suatu objek yang tidak menyenangkan, maka akan ada *akusala-vipāka*. Jika kalian menambahkan semua *citta* yang muncul

melalui pintu-mata, kita mendapatkan 46. Namun tidak semua 46 *citta* ini muncul pada satu waktu.

Jika kalian mengetahui hal ini, kalian tahu bahwa dalam proses kognitif ada berapa banyak *citta* yang diwakili oleh tiap-tiap momen? Berapa banyak *citta* yang diwakili oleh *pañcadvārāvajjana*? Hanya ada satu. Berapa banyak *citta* yang berfungsi sebagai *cakkhu-viññāṇa* atau kesadaran-mata? Di sana ada dua karena objek itu mungkin diinginkan atau tidak diinginkan. Berapa banyak yang mungkin muncul sebagai kesadaran yang menerima? Di sana ada dua yang mungkin muncul. Kesadaran yang menginvestigasi diwakili oleh berapa banyak *citta*? Tiga *Citta* melakukan fungsi menginvestigasi. Berapa banyak *citta* yang berfungsi sebagai *javana*? Dua puluh sembilan *citta* berfungsi sebagai *javana*. Berapa banyak *citta* berfungsi sebagai *tadārammaṇa* atau yang mempertahankan objek? Sebelas *citta* melakukan fungsi yang mempertahankan objek—tiga yang menginvestigasi dan delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*. Jadi melalui pintu-mata di sana ada 46 *citta*. Melalui pintu-hidung di sana ada 46 *citta*. Kalian memasukkan kesadaran-hidung daripada kesadaran-telinga. Melalui pintu-lidah maka ada 46 dan melalui pintu-tubuh maka ada 46. Sampai sekarang hal itu masih mudah.

Sekarang marilah kita membahas pintu-batin. Ketika *citta* muncul melalui pintu-batin, mereka tidak muncul melalui pintu-pancaindra. Itulah yang terjadi ketika kalian mengingat sesuatu, ketika kalian memikirkan sesuatu yang berada di masa lampau atau di masa mendatang dan sebagainya. Berapa banyak *citta* yang muncul melalui pintu-batin? 67 *citta* muncul melalui pintu-

batin. Apa yang merupakan yang pertama? Yang menginvestigasi dengan dua keseimbangan batin, dan kemudian yang menginvestigasi yang disertai oleh *somanassa* (sukacita) dan kemudian kesadaran yang memutuskan, 29 *kāmāvacara javana* (dua belas *akusala*, *hasituppāda*, delapan *kāmāvacara sobhana kusala* dan delapan *kāmāvacara sobhana kiriya*) muncul dalam proses kognitif lingkup indriawi dan kemudian 26 *javana* yang lebih tinggi dan adiduniawi muncul melalui pintu-batin dalam proses kognitif yang lebih tinggi dan adiduniawi. *Javana* yang lebih tinggi dan adiduniawi merupakan lima *rūpāvacara kusala*, lima *rūpāvacara kiriya*, empat *arūpāvacara kusala*, empat *rūpāvacara kiriya* dan delapan *lokuttara citta*. Jadi semuanya ada 26.

Mohon buat catatan bahwa nanti kita akan menyebut 26 *citta* ini '*appanā*'. Jika kita ingin merujuk kepada mereka sebagai suatu keseluruhan, kita akan menyebutnya *appanā javana*, 26 *appanā javana*.

Kemudian kelompok terakhir adalah delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*, resultan lingkup indriawi. Jadi semuanya kita mendapatkan 67.

Marilah kita lihat pada skema di mana hal-hal itu muncul melalui pintu-batin (lihat CMA, III, Tabel 3.4, hal.133). Kita telah menunjukkan *citta* itu. Mereka merupakan yang menginvestigasi yang disertai oleh keseimbangan batin, yang menginvestigasi yang disertai oleh sukacita, kesadaran yang memutuskan, *kāmāvacara javana* dan kemudian *appanā javana* (*javana* yang lebih tinggi dan adiduniawi), dan kemudian delapan *kāmāvacara*

*sobhana vipāka*. Jadi semuanya ada 67 jenis kesadaran. Enam puluh tujuh jenis kesadaran ini muncul melalui pintu-batin.

Kemudian ada jenis-jenis kesadaran yang terbebas dari pintu-pintu. Itu berarti mereka tidak muncul melalui pintu mana pun. Mereka tidak muncul melalui pintu-mata, pintu-telinga dan sebagainya. Tanpa pintu-pintu, mereka muncul. Mengapa? Kesadaran bisa muncul tanpa pintu-pintu. Ini merupakan 19 *citta* yang memiliki fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*. Kita mengatakan pintu-batin sebagai *bhavaṅga*. Mereka sendiri merupakan pintu-pintu. Jadi sebuah pintu tidak akan muncul melalui sebuah pintu.

Ada tiga alasan yang diberikan dalam kitab-kitab komentar. Alasan pertama yang diberikan adalah bahwa *citta* ini tidak muncul melalui lima pintu karena mereka muncul melalui pintu-batin. Karena mereka sendiri merupakan pintu-pintu, mereka tidak memerlukan pintu lainnya. Mereka tidak menggunakan objek khusus apa pun. Mereka menggunakan objek-objek yang dibawa dari kehidupan lampau. Untuk hal ini kalian harus memahami *kamma*, *kamma-nimitta* dan *gati-nimitta*. Karena mereka menggunakan objek-objek yang diambil oleh *javana* pada saat di kehidupan lampau, mereka tidak menggunakan objek apa pun dalam kehidupan ini. Karena mereka tidak menggunakan objek apa pun dalam kehidupan ini, jadi mereka tidak membutuhkan suatu *dvāra*. Mereka tidak memerlukan suatu pintu. Jadi *citta* yang memiliki fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti* ini dikatakan terbebas dari pintu-pintu. Mereka merupakan pintu-pintu itu sendiri, jadi mereka tidak muncul melalui pintu-pintu. Ada 19 *citta* yang terbebas dari pintu-pintu. 19 *citta* yang manakah itu? Dua kesadaran yang menginvestigasi

disertai oleh *upekkhā*, dan kemudian delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*, lima *rūpāvacara vipāka*, empat *arūpāvacara vipāka* atau sembilan *vipāka* yang Luhur—sembilan *mahaggata vipāka*—merupakan *citta* yang terbebas dari pintu. Jadi semuanya ada 19 *citta*. Jika kalian kembali pada fungsi-fungsi, kalian bisa mengetahui bahwa 19 *citta* ini memiliki fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*.

Satu bagian membantu bagian lainnya. Itulah sebabnya saya memberitahu kalian agar terbiasa dengan bab sebelumnya atau bagian sebelumnya sehingga kalian bisa memahami dengan mudah apa yang akan diajarkan selanjutnya.

Marilah kita kembali kepada kesadaran pintu-mata yang muncul melalui pintu-mata. Tidak semua 46 *citta* akan muncul pada satu momen. Kalian mengetahui hal itu. berkaitan dengan beberapa *citta* di antara itu, katakanlah kesadaran-mata. Jika objek itu tidak diinginkan, maka *akusala vipāka* akan muncul. Jika objek itu diinginkan, maka *kusala vipāka* akan muncul. Jadi dengan bergantung pada sifat dari objek, jenis-jenis kesadaran ini muncul satu pada satu waktu. Sekali lagi jika objek itu tidak diinginkan, kesadaran yang menerima akan menjadi *akusala vipāka*. Jika hal itu diinginkan, ia akan menjadi *kusala vipāka*.

Kita juga memiliki yang menginvestigasi. Dengan yang menginvestigasi maka ada sedikit perbedaan. Jika objek itu sangat diinginkan, kesadaran yang menginvestigasi akan disertai oleh *somanassa*. Jika ia diinginkan secara biasa-biasa saja, maka ia akan disertai oleh *upekkhā*. Saya pikir saya telah menjelaskan kepada kalian dalam bab pertama.

Marilah kita membahas *javana*. Ketika kita sampai pada

momen *javana*, kita mungkin memiliki *kusala*, *kiriya* atau *akusala javana*. Baik objek itu diinginkan atau tidak diinginkan, kita bisa memiliki *kusala* atau *akusala javana*. Kita memiliki *kusala*, *kiriya* atau *akusala citta* dengan bergantung pada apa? Itu bergantung pada perilaku kita terhadap segala sesuatu. Dalam bahasa Pāḷi, itu disebut *yoniso-manasikāra*. Jika kita memiliki perhatian-yang-bijaksana (Itu berarti jika kita memiliki perilaku yang benar terhadap segala sesuatu), maka kita akan memiliki *kusala* meskipun objek itu mungkin tidak diinginkan. Meskipun kita melihat sesuatu itu jelek, meskipun kita melihat apa yang tidak ingin kita lihat, momen *javana* bisa menjadi *kusala* jika kita memiliki *yoniso-manasikāra*. Dengan adanya *yoniso-manasikāra* atau tidak adanya *yoniso-manasikāra*, maka akan ada *kusala javana* maupun *akusala javana*.

Ketika tipe-tipe kesadaran ini muncul dalam bumi *kāmāvacara*, maka *tadārammaṇa* juga muncul. Dalam bumi *rūpāvacara* dan bumi *arūpāvacara*, *tadārammaṇa* tidak akan muncul. Dalam hal ini kesadaran-mata hanya akan muncul di bumi *rūpāvacara* karena tidak ada materi di bumi *arūpāvacara*, namun tidak akan ada *tadārammaṇa* dalam proses kognitif dari para makhluk itu.

Dengan bergantung pada kualitas dari individu—jika *citta* ini muncul dalam pikiran para *puthujjana* dan orang-orang dengan tiga kemuliaan yang lebih rendah (para *sekkha*) *javana* apakah yang akan muncul, *akusala*, *kusala* atau *kiriya javana*? *Kusala javana* atau *akusala javana* akan muncul. Namun bagi para *arahanta* ketika kesadaran-kesadaran ini muncul, di sana hanya akan ada *kiriya javana*. Dengan bergantung pada jenis objek,

bergantung pada di mana, di bumi apa, di dunia apa jenis-jenis kesadaran ini muncul, dan dalam diri individu-individu apa kesadaran-kesadaran ini muncul, dan dengan bergantung pada adanya atau tidak adanya *yoniso-manasikāra*, kesadaran itu bisa berbeda.

Marilah kita membahas pintu-batin. Ada 67 jenis kesadaran yang muncul melalui pintu-batin. Mohon ingatlah tentang fungsi-fungsi. Yang pertama adalah kesadaran-yang menginvestigasi yang disertai oleh *upekkhā*. Kesadaran itu muncul melalui pintu-batin ketika ia memiliki fungsi apa? Pertama-tama kalian harus mengetahui berapa banyak fungsi yang dimiliki oleh kesadaran itu. Ia memiliki lima fungsi. Mereka adalah yang menyambung kelahiran-kembali (*paṭisandhi*), *bhavaṅga*, *cuti*, yang menginvestigasi (*santīraṇa*) dan yang mempertahankan objek (*tadārammaṇa*). Namun ketika ia muncul melalui pintu-batin, berapa banyak fungsi yang ia miliki? Apakah ia memiliki fungsi-fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*? Tidak. Ketika kita mengatakan bahwa kesadaran yang menginvestigasi disertai oleh *upekkhā* muncul melalui pintu-batin, maksud kita adalah ketika ia memiliki fungsi yang mempertahankan objek. Ketika ia berfungsi sebagai *santīraṇa*, ia muncul melalui pintu-pancaindra.

Marilah kita membahas tentang *kāmāvacara sobhana vipāka*. Berapa banyak fungsi yang dimiliki oleh *kāmāvacara vipāka citta*? Mereka memiliki empat fungsi—*paṭisandhi* (penyambung kelahiran-kembali), *bhavaṅga* dan *cuti*, mereka tidak muncul di pintu-batin. Hanya ketika mereka memiliki fungsi yang mempertahankan objek, maka mereka muncul melalui pintu-batin.

Ada 67 jenis kesadaran yang muncul melalui pintu-batin, namun kita harus memahami dalam kaitannya dengan fungsi mereka. Ketika kita mengatakan kesadaran yang menginvestigasi yang disertai oleh perasaan netral muncul melalui pintu-batin, maksud kita adalah ketika mereka memiliki fungsi yang mempertahankan objek. Ketika mereka berfungsi sebagai *santīraṇa*, mereka muncul melalui pintu-pancaindra. Hal itu mirip dengan *kāmāvacara sobhana vipāka citta*.

Marilah kita membahas tentang yang terbebas dari pintu. Kesadaran yang menginvestigasi yang disertai dengan perasaan netral kadang-kadang terbebas dari pintu. Ketika mereka terbebas dari pintu, mereka memiliki fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*. Meskipun *kāmāvacara sobhana vipāka citta* memiliki empat fungsi, ketika mereka terbebas dari pintu mereka memiliki fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*. Kesadaran yang menginvestigasi yang disertai dengan perasaan netral dan *kāmāvacara sobhana vipāka citta* harus dipahami dalam kaitannya dengan fungsi mereka. Yang terakhir adalah sembilan *citta* resultan yang lebih tinggi. Mereka hanya memiliki tiga fungsi, jadi mereka selalu terbebas dari pintu. Kesadaran-kesadaran yang menginvestigasi yang disertai oleh *upekkhā* dan *kāmāvacara sobhana vipāka citta* kadang-kadang terbebas dari pintu dan kadang-kadang mereka muncul melalui pintu-batin atau pintu-pancaindra. Kadang-kadang mereka muncul melalui pintu-batin dan kadang-kadang tidak melalui pintu sama sekali.

Sekarang kita akan mencari tahu kesadaran-kesadaran manakah yang muncul hanya melalui satu pintu, kesadaran-kesadaran manakah yang melalui lima pintu, kesadaran-

kesadaran manakah yang melalui enam pintu dan kesadaran-kesadaran manakah yang muncul tidak melalui pintu. Buku *Manual* mengatakan,

“36 jenis kesadaran muncul melalui satu pintu, ...” (CMA, III, §15, hal.134)

Untuk kesadaran satu-pintu, di sana harus ada 36. Bisakah kalian menemukannya? Semuanya ada 36. Tiga puluh enam tipe kesadaran ini muncul hanya pada satu pintu saja. Kesadaran-mata muncul dalam pintu-mata saja. Kesadaran-telinga muncul dalam pintu-telinga saja dan sebagainya. Kesadaran-tubuh muncul dalam pintu-tubuh saja dan 26 *javana* yang lebih tinggi dan adiduniawi muncul melalui pintu-batin saja. Mereka merupakan kesadaran-kesadaran yang muncul melalui satu pintu saja. Satu pintu itu berbeda antara satu *citta* dengan yang lainnya. Namun mereka muncul hanya melalui satu pintu saja—pintu-mata, pintu-telinga dan sebagainya. Berapa banyak *citta* yang muncul melalui satu pintu? Tiga puluh enam *citta* muncul melalui satu pintu. Berapa banyak muncul pada dua pintu? Tidak ada yang muncul melalui dua pintu. Berapa banyak yang muncul pada tiga pintu? Tidak ada yang muncul melalui tiga pintu. Pada empat pintu? Tidak ada yang muncul pada empat pintu. Berapa banyak *Citta* yang muncul melalui lima pintu? Hanya tiga yang muncul melalui lima pintu. Apakah ketiga hal itu? Mereka adalah yang mengarahkan ke pintu-pancaindra dan dua kesadaran yang menerima. Ketiga hal ini muncul melalui pintu-pancaindra.

Jika kita telah mempelajari tentang proses kognitif pintu-batin, itu akan menjadi lebih jelas. Dalam proses kognitif pintu-batin tidak ada *pañcadvāravajjana* dan tidak ada *sampaṭicchana*

(lihat CMA, IV, Tabel 4.3, hal.166). Tiga jenis kesadaran muncul melalui lima pintu. 'Lima pintu' berarti mata, telinga, hidung, lidah dan tubuh. Ketiga hal ini merupakan *pañcadvārāvajjana* dan *duasampaṭicchana*.

Ketiga hal ini secara keseluruhan disebut *mano-dhātu*. Mohon perhatikan hal itu. Nanti kita mungkin menggunakan istilah itu untuk ketiga jenis kesadaran ini. Kapan pun kita menyebutkan *mano-dhātu*, mohon dipahami bahwa ketiga jenis kesadaran inilah—*pañcadvārāvajjana* dan dua *sampaṭicchana citta*.

Kemudian ada hal-hal yang muncul melalui enam pintu. Di sini kita akan membedakan antara hal-hal yang selalu muncul melalui enam pintu dan hal-hal yang kadang-kadang muncul melalui enam pintu. Buku *Manual* mengatakan,

“Tiga puluh enam jenis kesadaran muncul melalui satu pintu, tiga melalui lima pintu, 31 muncul melalui enam pintu, ...” (CMA, III, §15, hal.134).

Itu berarti 31 *citta* selalu muncul melalui enam pintu. Yang menginvestigasi yang disertai oleh sukacita, yang memutuskan dan 29 *kāmāvacara javana* selalu muncul melalui enam pintu. 31 *citta* ini selalu muncul melalui enam pintu.

Kemudian berapa banyak *citta* yang kadang-kadang muncul melalui enam pintu? Itu berarti kadang-kadang mereka muncul melalui enam pintu dan kadang-kadang mereka terbebas dari pintu. *Kāmāvacara sobhana vipāka citta* dan *upekkhā santīraṇa citta* kadang-kadang muncul melalui enam pintu.

Berapa banyak *citta* yang tidak muncul melalui pintu atau terbebas dari pintu? Sekali lagi kita harus berkaitan dengan

kadang-kadang dan selalu. Berapa banyak yang kadang-kadang muncul? Sepuluh yang kadang-kadang muncul. Sekali lagi mereka merupakan dua *upekkhā santīraṇa* dan delapan *kāmāvacara sobhana vipāka citta*. Berapa banyak *citta* yang selalu terbebas dari pintu? Sembilan *citta* selalu terbebas dari pintu, sembilan resultan yang lebih tinggi—*rūpāvacara vipāka* dan *arūpāvacara vipāka*.

Kita akan membahasnya sekali lagi. Berapa banyak *citta* yang muncul hanya melalui satu pintu saja? 36 *citta* muncul hanya melalui satu pintu saja. Berapa banyak *citta* dengan lima-pintu yang ada? Ada tiga *citta* yang muncul melalui lima pintu. Berapa banyak *citta* yang selalu muncul melalui enam pintu? 31 *citta* selalu muncul melalui enam pintu. Berapa banyak *citta* kadang-kadang muncul melalui enam pintu? Sepuluh *citta* kadang-kadang muncul melalui enam pintu. Berapa banyak *citta* yang selalu terbebas dari pintu? Sembilan *citta* selalu terbebas dari pintu. Berapa banyak *citta* yang kadang-kadang terbebas dari pintu? Sepuluh *citta* kadang-kadang terbebas dari pintu.

Marilah kita lihat pada kesadaran yang memutuskan. Berapa banyak pintu di mana kesadaran yang memutuskan muncul? Ia muncul melalui semua enam pintu. Apa yang merupakan *citta* yang memutuskan? Itu adalah yang mengarahkan ke pintu-batin. Berapa banyak fungsi yang ia miliki? Ia memiliki dua fungsi—mengarahkan dan memutuskan. Ketika ia memiliki fungsi mengarahkan, ia muncul melalui pintu-batin. Itulah perbedaannya. Meskipun kita mengatakan bahwa ia muncul melalui semua enam pintu, ia memiliki suatu fungsi yang berbeda. Ketika ia muncul melalui lima pintu (pintu-mata, pintu-

telinga, pintu-hidung, pintu-lidah, pintu-tubuh), ia memiliki fungsi memutuskan. Ketika ia muncul melalui pintu-batin, ia memiliki fungsi mengarahkan, ia menggantikan *pañcadvārāvajjana*. Dalam proses kognitif pintu-batin, kita tidak memiliki *pañcadvārāvajjana*. Sebaliknya kita memiliki *manodvārāvajjana*, perhatian pada pintu-batin.

OK. Ada 36 *citta* dengan satu-pintu. Bisakah kalian menemukan mereka? Kesadaran-mata, kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah, kesadaran-tubuh dan kemudian *appanā javana* (*javana* yang lebih tinggi dan adiduniawi) merupakan *citta* yang muncul melalui satu pintu. Semuanya ada 36 *citta* dengan satu-pintu. Itu berarti *dvipañcaviññāṇa* dan 26 *appanā javana*.

Hanya ada tiga *citta* dengan lima-pintu. Mereka adalah *pañcadvārāvajjana* dan dua *sampaticchana*.

Enam-*dvāra citta* selalu ada 31. Yang menginvestigasi yang disertai oleh sukacita, *manodvārāvajjana*, 29 *kāmāvacara javana* selalu muncul melalui enam pintu.

Hal-hal yang kadang-kadang muncul melalui enam pintu ada sepuluh—yang menginvestigasi yang disertai oleh *upekkhā* dan delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*.

Hal-hal yang selalu tidak muncul melalui pintu ada sembilan. Mereka adalah lima *rūpāvacara vipāka* dan empat *arūpāvacara vipāka*.

Hal-hal yang kadang-kadang tidak memiliki pintu ada sepuluh. Mereka adalah yang menginvestigasi yang disertai oleh *upekkhā* dan delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*.

Jadi kita mendapatkan semua *citta* dengan *dvāra* mereka masing-masing. Ini merupakan *citta* yang dianalisis melalui *dvāra* (melalui pintu).

### **Tentang Objek**

Mari kita membahas tentang objek. Analisis melalui pintu-pintu tidaklah begitu sulit. Itu tidak terlalu rumit. Jika kalian mengingatnya, itu mudah saja. Yang penting adalah bahwa kalian mengingat tentang apa yang telah kalian pelajari. Sekarang kita akan mengacu kembali kepada fungsi-fungsi. Untuk memahami analisis melalui pintu-pintu, kita harus merasa terbiasa dengan fungsi-fungsi. Jika kita mengetahuinya, bagian ini menjadi mudah.

Bagian selanjutnya adalah tentang objek-objek. Objek-objek itu rumit. Objek-objek disebut *ārammaṇa* atau *ālambana*. Ada dua kata yang berarti hal yang sama, yang berarti objek. Kalian bisa melihat kata '*ārammaṇa*' dalam buku *Manual*. *Ārammaṇa* berarti sesuatu di mana *citta* dan *cetasika* menyenangkannya. Ketika ada suatu objek, *citta* selalu muncul. *Citta* tidak bisa ada tanpa objek. Karena *citta* tidak bisa ada tanpa suatu objek, dikatakan bahwa ia menyenangi objek-objek.

Kata lain adalah *ālambana*. Itu berarti berpegangan pada atau bertahan pada. Tanpa suatu objek, *citta* tidak bisa muncul karena definisi *citta* adalah kesadaran terhadap objek. Karena itu merupakan kesadaran terhadap objek, ia tidak bisa muncul tanpa suatu objek. Karena ia memerlukan suatu objek untuk dipegang untuk kemunculannya, objek itu dalam bahasa Pāḷi disebut

'*ālambana*'. Itu disamakan dengan sebuah tongkat yang digunakan oleh seorang pria tua. Jika kalian tidak bisa berjalan dengan baik, kalian menggunakan sebuah tongkat untuk menyokong diri kalian sendiri atau itu disamakan dengan sebuah tali yang direntangkan di antara dua tempat. Jika kalian buta atau jika kalian memiliki kesulitan dalam berjalan, maka kalian berpegangan pada tali itu dan berjalan. Jadi objek-objek itu adalah hal-hal yang dipegang oleh *citta* dan *cetasika*. Oleh karena itu mereka disebut *ālambana*. Kedua kata ini digunakan dalam buku-buku *Abhidhamma*.

Menurut *Abhidhamma*, ada enam jenis objek. Lima yang pertama telah kalian ketahui. Apa yang merupakan lima yang pertama? Mereka adalah objek-objek bentuk atau bentuk yang terlibat, suara, ganda (bau), rasa dan sentuhan. Objek bentuk merupakan suatu materi. Ada 28 materi yang dijelaskan dalam bab keenam. Objek bentuk merupakan suatu materi. Suara merupakan materi lainnya. Ganda adalah yang lain. Rasa itu adalah yang lain. Sentuhan itu berbeda. Objek sentuhan dikenali dari tiga dari empat unsur dasar yang besar atau utama. Empat unsur dasar yang besar adalah elemen tanah, elemen air, elemen api, elemen angin. Di antara keempat unsur ini, elemen air tidak dapat disentuh. Ia tidak dapat disentuh. Kalian tidak bisa menyentuh elemen air. Yang kita maksud dengan objek sentuhan, yang kita maksud dengan sesuatu yang dapat disentuh hanyalah kombinasi dari tiga unsur lainnya—elemen tanah, elemen api, dan elemen angin. Ketika kita mengatakan objek sentuhan, ketika kita mengatakan sentuhan, maksud kita adalah ketiga hal itu. Ketiga hal itu disebut unsur dasar yang besar atau unsur penting.

Materi-materi lainnya disebut *upādā-rūpa*, sifat yang bergantung. Mereka menggunakan kata 'berasal'. Dan saya tidak suka dengan kata 'berasal'. Kita seharusnya menyebut mereka materi-materi yang bergantung. Jadi bentuk, suara, ganda dan rasa termasuk dalam yang bergantung. Mereka ada di antara 24 hal yang bergantung. Namun sentuhan atau objek sentuhan termasuk dalam tiga unsur dasar yang besar. Jadi menurut *Abhidhamma*, elemen air tidak dapat disentuh.

“... menurut *Abhidhamma*, (elemen air) tidak dapat dirasakan sebagai suatu fakta tentang sentuhan namun hanya bisa dikenali melalui pintu-batin.” (CMA, III, Panduan untuk §16, hal.136)

Karakteristik dari elemen air itu berupa menetes atau kohesi. Menetes atau kohesi itu tidak bisa kita sentuh. Ketika kita memasukkan tangan kita ke dalam air, kita merasakan sentuhan air. Itu bukanlah elemen air, namun tiga unsur lainnya. Kita merasakan air itu panas atau dingin. Yang kita rasakan adalah elemen api. Namun sifat kohesi tidak dapat kita sentuh. Hal itu hanya bisa dipahami melalui pikiran. Jadi sekarang ada objek bentuk, suara, ganda, rasa dan sentuhan. Kelima hal ini merupakan materi saja.

Yang terakhir disebut 'objek *dhamma*'. Dalam buku ini, CMA, itu diterjemahkan sebagai 'objek mental'. Itu tidaklah begitu akurat, namun saya pikir kita bisa mempertahankan kegunaannya jika kita menjelaskan 'objek mental' di sini dengan arti selain dari lima objek-indra. Kemudian kita bisa menggunakan objek mental. Namun saya lebih suka

membiarkanannya tidak diterjemahkan dan hanya menyebutnya objek *dhamma*.

Objek *dhamma* bukan hanya ada satu. Ada berapa banyak objek *dhamma*? Ada enam jenis objek *dhamma*. Yang pertama disebut materi-transparansi. Pintu-mata merupakan materi-transparansi. Pintu-mata berarti materi-transparansi-mata. Jadi ada materi-transparansi-mata, materi-transparansi-telinga, materi-transparansi-hidung, materi-transparansi-lidah, materi-transparansi-tubuh. Mereka disebut objek-objek *dhamma*. Materi-transparansi-mata dan sebagainya tidak bisa dilihat dengan mata. Kita bisa merasakan mereka hanya melalui pikiran.

Kemudian jenis objek *dhamma* kedua itu adalah materi yang lembut. Di antara 28 materi, dua belas dikatakan yang kasar dan enam belas dikatakan yang lembut. Salah satu dari mereka adalah elemen air. Elemen air dikatakan sebagai materi yang lembut. Maskulinitas, feminitas, landasan-jantung, nutrisi termasuk di antara yang lain yang dikatakan sebagai materi yang lembut. Ada enam belas materi yang lembut dan dua belas materi yang kasar. Di sini yang termasuk adalah materi yang halus.

Kemudian *citta*, semua jenis *citta*, merupakan objek *dhamma*. Sekarang berbagai jenis materi yang berbeda, baik materi-transparansi atau lembut atau kasar, selalu merupakan objek. Mereka tidak bisa menggunakan objek karena mereka sendiri merupakan objek dan mereka tidak memiliki kemampuan kognitif. Dengan *citta* ia menjadi berbeda. *Citta* bisa menjadi sesuatu yang menggunakan suatu objek dan ia juga bisa dianggap sebagai suatu objek. Di sini *citta* termasuk dalam objek-

objek *dhamma*. Karena kalian semua adalah meditator, saya tidak perlu menjelaskan secara terperinci. Kalian mempraktikkan meditasi dan kalian mencoba untuk menyadari pikiran kalian yang mengembara ke sana dan kemari. Dengan demikian salah satu *citta* merupakan objek dari *citta* lainnya. Sekarang kalian sedang memperhatikan. Itu merupakan satu *citta*, *citta* yang memperhatikan dan kemudian *citta* yang diperhatikan, itu merupakan *citta* lainnya, *citta* yang diperhatikan. Jadi *citta* bisa menjadi subjek dan objek namun tidak pada waktu yang bersamaan. Suatu *citta* tertentu tidak bisa menjadi subjek dan objek pada waktu yang bersamaan. Jadi *citta* termasuk dalam objek-objek *dhamma* karena ia tidak termasuk dalam lima objek-indra lainnya (bentuk, suara, ganda, rasa, sentuhan).

*Cetasika* dapat menjadi objek-objek *citta* juga. Ketika mereka menyertai *citta* yang mengarahkan, mereka termasuk dalam subjek. Ketika mereka termasuk dalam *citta* yang diperhatikan, mereka juga merupakan objek. Ketika kalian mempraktikkan meditasi, kalian menyadari pelekatan atau amarah kalian, atau kalian menyadari beberapa emosi atau perasaan. Kemudian *cetasika* menjadi objek dari *citta* kalian. *Cetasika* hanya bisa dirasakan melalui pintu-batin.

Yang selanjutnya adalah *Nibbāna*. *Nibbāna* hanya bisa dilihat melalui pintu-batin. Itu juga merupakan suatu objek *dhamma*.

Yang selanjutnya adalah *konsep*. Itu berarti kebenaran konvensional, kebenaran konvensional seperti pria, wanita, rumah, mobil dan sebagainya. Semua hal ini disebut konsep-

konsep. Konsep-konsep ini juga dirasakan atau diketahui melalui pintu-batin, bukan melalui pintu-mata. Hal itu sangatlah aneh. Saya melihat ini dan saya tidak melihat ini. Saya tidak melihat mikrofon atau saya melihat mikrofon—yang mana yang benar? Keduanya benar. Dalam pengertian konvensional, itu benar bahwa saya melihat mikrofon. Dalam pengertian tertinggi tidak ada mikrofon namun hanyalah partikel-partikel materi. Suatu mikrofon merupakan suatu konsep. Konsep-konsep hanya bisa dipahami melalui pintu-batin, bukan melalui pintu-mata.

Untuk melihat sesuatu, kalian memerlukan berbagai jenis proses kognitif yang berbeda. Kalian memerlukan lima jenis proses kognitif. Dua yang pertama menggunakan realitas hakiki sebagai objek. Tiga lainnya menggunakan konsep sebagai objek. Hanya setelah lima proses kognitif ini atau hanya pada momen proses kognitif yang kelima kalian bisa mengetahui—saya melihat sebuah mikrofon; saya melihat sebuah mobil; saya melihat seorang pria. Konsep-konsep tentang pria, wanita, mobil atau mikrofon diketahui melalui pintu-batin, bukan melalui pintu-mata, pintu-telinga dan sebagainya.

Keenam hal ini merupakan objek-objek *dhamma*. Jika kalian ingin menyebutnya objek mental, itu baik-baik saja, selama kalian memahami objek mental terdiri dari apa. Sekali lagi berapa banyak jenis objek mental yang ada? Ada enam jenis 'objek mental' atau objek *Dhamma*. Mereka adalah materi transparansi, materi yang lembut, *citta*, *cetasika*, *Nibbāna* dan konsep.

Mari kita berhenti di sini. Ada enam objek. Mohon pahami tentang keenam objek ini. Objek pertama adalah objek bentuk.

Kalian mengetahuinya. Objek kedua adalah suara. Hal itu sudah jelas. Kemudian ada ganda, rasa, sentuhan. Mereka itu mudah untuk dipahami. Kemudian objek-objek *Dhamma* merupakan materi transparansi, materi yang lembut, *citta*, *cetasika*, *Nibbāna* dan konsep. Minggu depan kita akan mempelajari tentang *citta* apa yang menggunakan objek apa.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

Murid: Kita memiliki 19 *citta* yang melakukan fungsi dari *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*. Kita memiliki delapan *kāmāvacara sobhana vipāka citta*, empat yang berasosiasi dengan pengetahuan dan empat yang tidak berasosiasi dengan pengetahuan. Apakah kitab-kitab komentar ada menyebutkan lebih banyak tentang apa yang terjadi ketika kita memiliki *paṭisandhi* yang berasosiasi dengan pengetahuan atau *paṭisandhi* yang tidak berasosiasi dengan pengetahuan? Kita juga memiliki dua yang menginvestigasi dengan *upekkhā*, satu dengan *kusala* dan satu dengan *akusala*, bisakah kita mengatakan ketika seseorang memiliki *paṭisandhi* dengan *kusala* atau yang dengan *akusala*? Apakah kitab-kitab komentar memberikan perincian yang lebih banyak?

Sayādaw: Bisakah kalian menunggu? Jika kalian tidak bisa menunggu, kalian harus membaca bab kelima. Di sana hal itu dijelaskan. Jika seseorang dilahirkan di empat bumi tanpa-kebahagiaan, kemudian *paṭisandhi*-nya akan berupa *akusala vipāka upekkhā santīraṇa*. Jika seseorang dilahirkan sebagai seorang manusia namun dilahirkan buta atau tuli atau lainnya, maka *paṭisandhi*-nya mungkin merupakan *akusala vipāka upekkhā santīraṇa*. Mereka dijelaskan semua di sana.

Murid: Ketika kalian memiliki suatu ingatan dan kalian melihatnya dalam pikiran kalian, kalian tidak melihatnya melalui pintu-mata? Namun jika kita sedang melihatnya—Saya tidak mengerti.

Sayādaw: Itu benar. Itu dikarenakan kalian tidak sedang melihat dengan mata kalian. Bahkan ketika kalian menutup mata kalian, kalian bisa melihat bayangan itu dalam pikiran kalian. Itu berarti kalian tidak melihat dengan mata kalian.

Murid: Jadi yang mana dari keenam objek itu yang sedang Anda lihat?

Sayādaw: Itu bisa berupa objek apa pun. Jadi sesuatu yang kalian lihat, kalian bisa mengingatnya kembali dalam pikiran kalian atau sesuatu yang kalian dengar. Jadi seseorang telah mengatakan

sesuatu dan sekarang kalian mendengarnya bukan di dalam telinga, namun dalam pikiran kalian. Sebenarnya melalui pintu-batin tidak ada objek yang tidak bisa dirasakan, kecuali objek bentuk masa kini dan sebagainya. Mereka bisa dirasakan melalui lima indra dan juga pintu-batin.

Murid: [Tidak terdengar]

Sayādaw: Lima objek ini termasuk dalam tiga waktu—masa lampau, masa sekarang dan masa mendatang. Objek masa sekarang adalah objek dari proses kognitif pintu-mata, proses kognitif pintu-telinga dan sebagainya. Objek bentuk dari masa lampau atau masa mendatang, misalnya, merupakan objek-objek dari pintu-batin. Melalui pintu-batin kalian melihat atau mendengar objek itu. Ketika mereka dibawa melalui pintu-batin, kebanyakan mereka berasal dari masa lampau atau masa mendatang. Namun jika kalian memiliki *abhiññā*, maka kalian bisa melihat segala sesuatu yang jauh dari pikiran kalian atau kalian bisa mendengar segala sesuatu yang jauh dari pikiran kalian. Dalam hal itu apa yang kalian lihat dan apa yang kalian dengar juga merupakan masa sekarang. Kadang-kadang objek-objek itu berasal dari masa lampau atau masa mendatang, dan kadang-

kadang mereka berasal dari masa sekarang.

Murid: *Bhante*, kita tidaklah sama seperti diri kita sendiri pada waktu tujuh tahun lalu. Dari sudut pandang Buddhisme, kita itu berbeda. Persepsi kita mungkin benar atau itu mungkin salah. Masing-masing dari kita ketika kita melihat Anda, mengetahui bahwa itu adalah Yang Mulia U Silānanda. Apakah ada sesuatu di sana yang memberikan kita identifikasi tentang Yang Mulia U Silānanda?

Sayādaw: Itu adalah *saññā*. *Saññā* diidentifikasi sebagai sesuatu yang membantu pemahaman kemudian. Itu berarti kalian membuat suatu tanda dalam pikiran kalian. Dengan *saññā* itu kalian mengenali ketika kalian melihatnya lagi. Kalian melihat saya dan kalian telah membuat tanda bahwa wajah ini adalah milik U Silānanda. *Saññā* ini dibawa dalam kelangsungan pikiran kalian. Ketika kalian melihat saya lagi atau ketika kalian mengingat saya dalam pikiran kalian lagi, kalian mengenali bahwa ini adalah U Silānanda. Ini sebenarnya merupakan kerja dari *saññā*.

Murid: Biarkan saya menjelaskannya dengan cara ini. Seandainya saya melihat sesuatu dan saya memiliki *saññā* yang salah. Sesuatu itu adalah tali namun saya berpikir bahwa itu adalah

seekor ular. Saya memiliki *saññā* yang salah. Namun teman saya memiliki *saññā* yang benar. Kita tidak bisa mengatakan bahwa hal itu dikarenakan *saññā* saja. Pasti ada sesuatu tentang objek itu agar kita bisa mengenalinya. Pertanyaan saya adalah apa yang ada di dalam objek, bukan hanya *saññā* karena *saññā* mungkin salah atau benar? Terlepas dari bagaimana kita memahami suatu hal, hal itu adalah hal itu. Kita mengetahui hal itu berbeda dan tidak sama persis. Bagaimana kita bisa mengenali hal itu karena ia sudah berbeda sekarang, tidak sama lagi?

Sayādaw: Suatu hal adalah suatu hal. Namun *saññā* kita berbeda. Ini adalah sebuah kartu, namun saya berpikir itu adalah daun dari sebuah pohon. *Saññā* saya membuat saya berpikir itu adalah sebuah daun dan itu bukanlah sesuatu dalam kartu. Ketika saya mengingat hal ini dalam pikiran saya lagi, saya akan memahami ini sebagai suatu daun. Saya telah menciptakan sesuatu dalam pikiran saya bahwa itu adalah daun. *Saññā* yang salah itu membuat kita mengingat segala sesuatu dengan salah.

Murid: Apakah *vipāka* yang dihasilkan yang telah menyebabkan *saññā* kita menjadi salah?

Sayādaw: Hal itu tidak ada kaitannya dengan *vipāka*. Itu

merupakan reaksi kita terhadap objek itu. Kita memberikan reaksi dengan cara yang salah. Meskipun itu adalah sebuah kartu, kita bereaksi terhadapnya seolah-olah itu adalah sebuah daun. Reaksi itu adalah apa yang disebabkan oleh *saññā* di sini. Gambaran itu telah membekas di dalam pikiran saya sebagai sebuah daun. Jadi ketika memikirkannya di kemudian hari, gambaran yang sama muncul dalam diri saya, gagasan yang sama bahwa itu adalah sebuah daun muncul dalam diri saya. Jadi saya tidak berpikir itu adalah objeknya karena objek itu tetap sama baik ketika *saññā* kalian itu benar atau salah. Gambaran yang kita ciptakan dalam pikiran kita adalah apa yang ada bersama kita. Gambaran itu bergantung pada *saññā* kita.

Murid: *Bhante*, saya tidak merasa yakin tentang *citta* yang berkaitan dengan mereka itu merupakan *kusala* atau *akusala*. Saya akan memberikan sebuah contoh. Mungkin ada sebagian musik yang ingin kalian dengarkan. Pada suatu waktu kalian menikmatinya dan kalian ingin mendengarnya. Pada waktu lain kalian tidak ingin mendengarnya, jadi itu menciptakan suatu sensasi yang tidak menyenangkan karena kalian tidak ingin mendengarkannya. Itu merupakan musik yang sama. Dikatakan

bahwa ini merupakan objek-objek yang menyenangkan dan yang tidak menyenangkan, namun kalian masih bisa memberikan reaksi yang berbeda terhadap objek yang sama.

Sayādaw: Sifat dari suatu objek pertama kali ditentukan oleh orang-orang pada umumnya. Namun beberapa orang mungkin berpikir suatu objek yang pada umumnya dianggap menyenangkan itu tidak diinginkan atau suatu objek yang tidak menyenangkan itu diinginkan. Hal itu bergantung pada reaksi kita. Pada suatu waktu saya menyukai hal ini. Pada waktu yang lain saya merasa muak dengannya dan tidak menyukainya. Jadi pada suatu waktu ia diinginkan dan saya bereaksi dengan *lobha*. Pada waktu lain saya tidak menyukainya, jadi saya bereaksi dengan kebencian. Jadi pada berbagai waktu yang berbeda, *citta* yang berbeda mungkin muncul. Saya juga mungkin memiliki *yoniso-manasikāra*. Sifat dari objek bisa beragam sesuai dengan individu dan juga antara hewan dan manusia. Beberapa objek diinginkan oleh hewan namun tidak diinginkan oleh manusia. Objek yang menyenangkan atau tidak menyenangkan kebanyakan bergantung pada individu. Dalam kitab komentar dikatakan bahwa sifat dari objek ditentukan oleh orang-orang pada umumnya.

Murid: Apa yang menentukan reaksi saya? Apakah kondisi batin saya sebelumnya yang menentukan *kusala citta* akan muncul alih-alih *akusala citta*?

Sayādaw: *Yoniso-manasikāra* itulah yang menentukan apakah *javana* akan menjadi *kusala* atau *akusala*. Ini adalah objek yang menyenangkan. Ini adalah objek yang menyenangkan seperti yang ditentukan oleh orang-orang pada umumnya. Namun saya mungkin tidak menyukainya atau saya tidak menyukainya. Saya memiliki proses kognitif melihat. Momen melihat, menerima dan menginvestigasi dan sebagainya akan bergantung pada sifat dari objek itu, sifat alamiah dari objek itu. Itu berarti sifat rata-rata dari objek itu. *Javana* saya tidak akan bergantung pada sifat alamiah dari objek itu, namun pada reaksi saya terhadap objek itu. Pada musim dingin, panas itu diinginkan. Pada musim panas, panas itu tidak diinginkan—bukan di San Francisco, namun di negara-negara kita. Jadi itu bergantung pada waktu juga.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

## *Ārammaṇa*

Hari ini kita telah sampai pada “Analisis tentang Objek-Objek”. Ada enam jenis objek. Kalian semua mengetahui enam jenis objek ini. Yang pertama adalah objek bentuk. Yang kedua adalah objek suara. Yang ketiga adalah objek ganda. Yang keempat adalah objek rasa. Yang kelima adalah objek sentuhan. Dengan kata lain mereka adalah bentuk, suara, ganda, rasa dan sentuhan dan sentuhan hanyalah kombinasi dari ketiga unsur penting—elemen tanah, elemen api dan elemen angin.

Kemudian yang terakhir adalah objek-objek *dhamma*. Ada enam jenis objek *dhamma*. Apakah satu itu? Lima materi-transparansi—materi-transparansi-mata, materi-transparansi-telinga, dan sebagainya—merupakan satu jenis objek *dhamma*. Selanjutnya ada 16 jenis materi yang lembut. Kemudian yang ketiga adalah *citta* dan yang keempat adalah *cetasika*. Yang kelima adalah *Nibbāna*. Yang keenam adalah konsep atau *paññatti*. Keenam jenis objek ini secara keseluruhan disebut objek-objek *dhamma*.

Marilah kita lihat “Pengelompokan melalui pintu-pintu” pada halaman 136 dari CMA. Berapa banyak *citta* yang muncul melalui pintu-mata? 46 *citta* mungkin muncul melalui pintu-mata. Semua jenis kesadaran yang muncul melalui pintu-mata menggunakan objek bentuk sebagai objek. Objek bentuk tidak hanya digunakan oleh kesadaran-mata namun juga oleh jenis-jenis kesadaran lainnya dalam proses kognitif. Mohon visualisasi proses kognitif (lihat CMA, IV, Tabel 4.1, hal.155). Ada yang

mengarahkan ke pintu-pancaindra, kesadaran mata, kesadaran menerima, kesadaran menginvestigasi, memutuskan, *javana*, dan *tadārammaṇa*. Semua *citta* ini menggunakan objek bentuk sebagai objek. Kita melihat dengan kesadaran-mata, namun kita menggunakan objek bentuk dengan jenis-jenis kesadaran lain juga. Objek dari proses kognitif kesadaran-mata adalah objek bentuk atau penglihatan. Objek bentuk itu bersifat masa sekarang. Jadi kesadaran-mata menggunakan objek bentuk masa sekarang sebagai objek.

Dalam proses kognitif pintu-mata, objek bentuk selalu ada di sana selama ada momen-momen kesadaran. Itu berarti objek yang terlihat itu ada atau ia telah muncul dan tetap ada ketika proses kognitif itu muncul.

Semua jenis kesadaran yang muncul melalui pintu-mata menggunakan objek bentuk sekarang sebagai objek. Semua jenis kesadaran yang muncul melalui pintu-telinga menggunakan objek yang terdengar atau suara masa sekarang sebagai objek. Semua jenis kesadaran yang muncul melalui pintu-hidung menggunakan ganda atau objek berbau masa sekarang sebagai objek. Semua jenis kesadaran yang muncul melalui pintu-lidah menggunakan rasa masa sekarang atau objek rasa sebagai objek. Semua jenis kesadaran yang muncul melalui pintu-tubuh menggunakan objek yang dapat disentuh atau sentuhan masa sekarang sebagai objek.

Objek-objek dari *citta* ini yang muncul melalui lima pintu-indra selalu masa sekarang. Jika mereka berasal dari masa lampau atau jika merasa berasal dari masa mendatang, mereka

digunakan oleh proses kognitif pintu-batin, bukan oleh proses kognitifpintu-pancaindra.

Ada jenis-jenis kesadaran yang muncul melalui pintu-batin. Ada berapa banyak dari mereka? Ada 67 *citta* yang mungkin muncul melalui pintu-batin. Jenis-jenis kesadaran ini menggunakan semua enam jenis objek. Itu berarti mereka menggunakan bentuk, suara, ganda, rasa, sentuhan dan juga objek-objek *dhamma*. Jadi jenis-jenis kesadaran ini menggunakan enam jenis objek.

Ini bisa berupa masa sekarang, masa lampau atau masa mendatang dan juga kekal, tidak bergantung pada waktu. Proses berpikir pintu-batin atau jenis kesadaran yang muncul melalui proses berpikir pintu-batin sebenarnya bisa menggunakan semua objek. Mereka bisa menggunakan enam jenis objek itu. Keenam jenis objek ini bisa termasuk dalam tiga waktu dan mereka juga bisa termasuk bebas waktu.

Ada berapa banyak jenis kesadaran yang terbebas dari pintu? Ada 19—dua yang menginvestigasi (*upekkhā santīraṇa*), delapan lingkup indriawi *sobhana vipāka* (resultan), lima resultan lingkup materi halus dan empat resultan lingkup nonmateri. Sembilan belas *citta* ini memiliki berapa banyak fungsi? Seperti *citta* yang terbebas dari pintu, mereka memiliki tiga fungsi—penyambung kelahiran kembali, *bhavaṅga* dan *cuti*.

Jenis-jenis kesadaran ini, ketika mereka muncul tanpa bergantung pada pintu, biasanya menggunakan enam jenis objek ini. Mereka bisa berasal dari masa sekarang maupun masa lampau. Dikatakan bahwa di sana tidak ada masa mendatang.

Mereka bisa menjadi konsep juga. Jenis-jenis objek ini ketika mereka ditunjukkan untuk 19 tipe kesadaran ini bisa berupa *kamma*, atau *kamma-nimitta* atau *gati-nimitta*. '*Kamma*' berarti karma, yaitu *kamma* yang berasal dari masa lampau. '*Kamma-nimitta*' berarti sesuatu yang berkaitan dengan *kamma* itu atau instrumen tertentu yang digunakan ketika melakukan *kamma* itu. '*Gati-nimitta*' berarti tanda tujuan. Itu berarti beberapa simbol atau tanda kehidupan ke mana seseorang akan dilahirkan kembali. Ketiga hal ini secara teknis disebut *kamma*, *kamma-nimitta* dan *gati-nimitta*. Kalian bisa menemukan istilah-istilah ini pada halaman 138 dari CMA. *Kamma*, *kamma-nimitta* dan *gati-nimitta* sebenarnya merupakan enam jenis objek ini. Namun di sini berkaitan dengan 19 kesadaran, mereka disebut *kamma*, *kamma-nimitta* dan *gati-nimitta*. '*Kamma-nimitta*' berarti tanda *kamma*. '*Gati-nimitta*' berarti tanda tujuan. Itu berarti tanda atau simbol dari bumi di mana orang sekarat akan dilahirkan kembali. Kita akan mempelajari hal-hal ini lagi pada akhir dari bab kelima, dalam bagian terakhir dari bab kelima.

'*Kamma*' berarti *kusala* atau *akusala kamma* yang dilakukan di masa lampau. '*Kamma-nimitta*' atau '*tanda kamma*' berarti suatu objek atau gambar yang berkaitan dengan suatu perbuatan baik atau buruk atau suatu instrumen yang digunakan untuk melakukan *kamma* itu akan segera menentukan kelahiran kembali. Misalnya, seorang umat yang taat mungkin melihat gambaran seorang *bhikkhu* atau wihara. Seseorang yang merupakan dokter mungkin melihat gambaran para pasien. Seorang tukang daging mungkin mendengar erangan hewan yang disembelih atau melihat gambaran dari pisau tukang

daging. Hal-hal inilah yang disebut *kamma-nimitta*. '*Gati-nimitta*' berarti tanda dari bumi ke mana orang yang mendekati kematian akan dilahirkan kembali. Jika seseorang akan terlahir kembali di alam dewa atau alam surgawi, maka ia mungkin melihat rumah surgawi atau bidadari surgawi. Jika seseorang akan segera terlahir kembali sebagai seekor hewan, ia mungkin melihat hutan. Jika seseorang akan terlahir kembali di Neraka, ia mungkin melihat api Neraka atau anjing-anjing mengejanya dan sebagainya. Hal-hal ini disebut tanda-tanda tujuan. Salah satu dari ketiga hal ini menunjukkan wujudnya dalam batin seseorang yang akan segera meninggal—baik *kamma*, atau tanda *kamma* atau tanda tujuan.

Berkaitan dengan jenis-jenis kesadaran yang terbebas dari pintu ini dikatakan dalam buku *Manual* bahwa objek-objek itu ada enam jenis. Jadi di sana ada enam jenis objek. Menurut situasi itu, objek itu ditangkap melalui salah satu dari enam pintu seketika di kehidupan sebelumnya baik sebagai objek masa sekarang maupun masa lampau, atau sebagai suatu konsep.

Marilah kita pertimbangkan tentang proses kognitif yang dekat dengan kematian. proses kognitif yang dekat dengan kematian berlangsung seperti ini: Ada *bhavaṅga* masa lampau, *bhavaṅga* yang bergetar, penghentian *bhavaṅga*, dan kemudian yang mengarahkan ke pintu-pancaindra, kesadaran-mata, menerima, menginvestigasi, memutuskan dan kemudian lima momen *javana*. Hanya ada lima *javana* karena pada saat mendekati kematian, orang itu akan menjadi sangat lemah dan sehingga *javana* hanya muncul lima kali. Setelah *javana* muncul, di sana mungkin ada atau tidak ada momen-momen yang

mempertahankan objek. Tidak lama setelah *javana* muncul, yang mempertahankan objek mungkin muncul atau tidak. Kemudian *bhavaṅga* kematian (*cuti*) muncul. *Bhavaṅga citta* yang mengakhiri satu kehidupan disebut *cuti citta* di sini.

Tidak lama setelah kesadaran-kematian itu, muncullah kesadaran penyambung kelahiran kembali. Jadi tidak ada rentang waktu antara kematian dalam satu kehidupan dan kelahiran kembali di kehidupan lain. Betapa pun jauh tempat-tempat itu mungkin berada, tidak ada rentang waktu antara kesadaran-kematian dan kesadaran penyambung kelahiran kembali. Seseorang mungkin meninggal di sini dan terlahir kembali di Benua Asia. Dalam hal itu kesadaran-kematian langsung diikuti oleh kesadaran penyambung kelahiran atau yang menghubungkan kembali.

Kesadaran-kematian sebenarnya sama dengan kesadaran *bhavaṅga* dan kesadaran penyambung kelahiran kembali. Dalam suatu kehidupan tertentu, kesadaran-penyambung kelahiran kembali, kesadaran *bhavaṅga* dan kesadaran-kematian itu sama saja, jenis kesadaran yang sama. Seketika yang mengikuti kesadaran-kematian adalah kesadaran penyambung kelahiran kembali. Apa yang merupakan objek dari kesadaran penyambung kelahiran kembali? Dikatakan bahwa kesadaran penyambung kelahiran kembali menggunakan objek yang digunakan oleh *javana* dalam proses kognitif menjelang kematian. *Javana-Javana* itu bisa berupa *javana* pintu-pancaindra atau pintu-batin. Namun apa pun mereka itu, kesadaran penyambung kelahiran kembali menggunakan objek yang digunakan oleh *javana* dalam proses kognitif yang dekat dengan kematian.

Dalam buku *Manual* dikatakan,

“... dan sesuai dengan semestinya (objek itu) biasanya ditangkap di (salah satu dari) enam pintu seketika dalam kehidupan sebelumnya, ...” (CMA, III, §17, hal.137)

Itu berarti hanya itu. Itu berarti objek yang digunakan oleh kesadaran penyambung kelahiran kembali merupakan objek yang digunakan oleh *javana* dalam proses kognitif saat seseorang sekarat. Objek-objek itu dapat berasal dari masa sekarang, masa lampau atau suatu konsep.

Ada sebuah kata dalam bahasa Pāḷi 'Yebhuyyena' (CMA, III, §17, hal.136) yang dalam bahasa Inggris berarti sesuai dengan semestinya. Maksudnya adalah bahwa ada makhluk-makhluk yang dikatakan tidak memiliki batin. Mereka adalah makhluk-makhluk tanpa batin. Makhluk-makhluk tanpa batin adalah mereka yang mencapai *jhāna* kelima dalam kehidupan mereka sebagai manusia atau sebagai dewa. Mereka mengembangkan suatu jenis *jhāna* kelima yang khusus. Sebagai hasilnya, mereka terlahir kembali sebagai makhluk-makhluk tanpa batin. Meskipun mereka itu tanpa batin, pada suatu hari mereka pasti akan meninggal. Jadi setelah kematian mereka, kesadaran penyambung kelahiran kembali pasti muncul. Dalam hal itu kesadaran penyambung kelahiran kembali setelah kehidupan dari makhluk tanpa batin itu tidak bisa menggunakan objek yang digunakan oleh *javana* dalam kehidupan sebelumnya hanya karena tidak ada *javana* atau aktivitas batin apa pun dalam kehidupan dari makhluk-makhluk tanpa batin itu. Itulah sebabnya dikatakan 'sesuai dengan semestinya'. Dalam hal itu,

kesadaran penyambung kelahiran kembali menggunakan objek yang ditunjukkan oleh suatu *kamma* masa lampau yang sangat kuat. Jika kalian tidak memahami dengan begitu jelas, jangan merasa tertekan. Kita akan mempelajarinya lagi dalam bagian terakhir dari bab kelima. Di sini cukup perhatikan bahwa objek dari jenis-jenis kesadaran yang terbebas dari pintu merupakan enam jenis objek. Itu berarti bentuk, suara dan sebagainya. Objek-objek itu bisa berasal dari masa lampau atau masa sekarang dan merupakan hal-hal yang digunakan oleh *javana* dalam proses kognitif yang dekat dengan kematian dalam kehidupan lampau. Mereka disebut *kamma*, *kamma-nimitta* (tanda *kamma*) atau *gati-nimitta* (tanda tujuan). Salah satu dari mereka akan menjadi objek dari kesadaran penyambung kelahiran kembali. Mereka bisa merupakan konsep juga.

Sekarang mohon perhatikan skema (lihat CMA, III, Tabel 3.5, hal.141). Kita akan mencari tahu kesadaran mana yang menggunakan objek tertentu. Ada dua kesadaran-mata. Satu merupakan hasil dari *kamma* yang baik dan satu lagi merupakan hasil dari *kamma* yang tidak baik. Kedua jenis kesadaran ini menggunakan objek bentuk masa sekarang atau objek yang terlihat pada masa sekarang. Dua kesadaran-telinga menggunakan suara masa sekarang sebagai objek. Dua kesadaran-hidung menggunakan ganda masa sekarang sebagai objek. Dua kesadaran-lidah menggunakan rasa masa sekarang sebagai objek. Dua kesadaran-tubuh menggunakan objek sentuhan masa sekarang sebagai objek. Hal itu mudah.

Apa yang merupakan hal selanjutnya? Yang selanjutnya adalah elemen batin. Kata Pāli untuk elemen batin adalah *mano-*

*dhātu*. *Mano-dhātu* merupakan nama untuk dua *sampaticchana* dan satu *pañcadvārāvajjana*. Ketiga jenis kesadaran ini secara keseluruhan disebut *mano-dhātu*, elemen batin. Nanti jika kita ingin mengacu kepada jenis-jenis kesadaran ini secara keseluruhan, kita akan menggunakan kata '*mano-dhātu*' atau 'elemen batin'. Ketika kita mengatakan elemen batin, mohon dipahami bahwa itu merupakan satu yang mengarahkan ke pintu-pancaindra dan dua kesadaran yang menerima. Hal-hal inilah yang disebut *mano-dhātu*.

Kesadaran-kesadaran *mano-dhātu* menggunakan lima objek pada masa sekarang sebagai objek. Ketika kita mengatakan mereka menggunakan lima objek yang ada pada masa sekarang di sini, maksud kita adalah bahwa mereka menggunakan satu objek pada satu waktu, bukan semua lima objek pada satu waktu. Dalam proses kognitif melihat ada yang mengarahkan ke pintu-pancaindra dan kesadaran yang menerima. Demikian pula dalam proses kognitif mendengar dan proses kognitif menyentuh *pañcadvārāvajjana* dan *sampaticchana* muncul. Mereka bukan hanya menggunakan objek bentuk masa sekarang, bukan hanya suara pada masa sekarang, namun mereka menggunakan semua lima objek indra. Itu berarti mereka bisa menggunakan semua lima jenis objek, namun tidak semuanya pada satu waktu. Waktu dari objek-objek mereka adalah masa sekarang. Mereka menggunakan objek-objek pada masa sekarang sebagai objek.

Dalam kelompok *citta* selanjutnya (lihat CMA, III, Tabel 3.5, hal.141) di sana ada tiga yang menginvestigasi, satu yang memproduksi senyuman dan delapan yang resultan lingkup indriawi yang indah. Tiga yang menginvestigasi merupakan tiga *santīraṇa*. Ada berapa banyak *citta* semuanya? Ada dua belas.

Kedua belas ini menggunakan apa sebagai objek? Mereka menggunakan semua 54 *kāmāvacara* (lingkup indriawi) *citta*, 52 *cetasika* dan 28 *rūpa* sebagai objek.

Di antara tiga kesadaran yang menginvestigasi ada dua yang disertai oleh *upekkhā*. Mereka memiliki berapa fungsi? Mereka memiliki lima fungsi—penyambung kelahiran kembali, *bhavaṅga*, kematian, *santīraṇa* dan *tadārammaṇa*. Ketika mereka melakukan fungsi yang mempertahankan objek, mereka menggunakan beberapa objek. Kesadaran yang memproduksi senyuman juga menggunakan beberapa objek lainnya. Objek-objek mereka selalu merupakan *kāmāvacara*. Mereka menggunakan 54 *kāmāvacara citta*, 52 *cetasika* dan 28 *rūpa* sebagai objek.

Marilah kita membahas kelompok selanjutnya. Ada dua belas kesadaran yang tidak baik dan kemudian delapan kesadaran lingkup indriawi yang tidak berasosiasi dengan pengetahuan. Mereka adalah empat *kāmāvacara sobhana kusala ñāṇa-vippayutta citta* dan empat *kāmāvacara sobhana kiriya ñāṇa-vippayutta citta*. Jadi di sana ada dua puluh. Dua puluh ini menggunakan 81 *lokiya citta*, 52 *cetasika* dan 28 *rūpa* dan *paññatti* (konsep-konsep) sebagai objek. *Akusala* (tidak baik) *citta* tidak bisa mengambil hal-hal *lokuttara* sebagai objek. Mereka hanya menggunakan objek-objek *lokiya*, hal-hal yang berkaitan dengan duniawi saja.

Pada halaman 141 dari CMA,

“Sembilan kondisi adiduniawi—empat Jalan, Buahnya dan *Nibbāna*—karena kemurnian dan kedalaman mereka yang ekstrem, tidak bisa dipahami oleh *citta* yang tidak baik mana pun

maupun *citta* yang baik dan fungsional yang tidak memiliki pengetahuan.” (CMA, III, Panduan untuk §18, hal.141)

Itu berarti *citta* yang tidak baik tidak bisa menggunakan *Nibbāna* dan kesadaran-kesadaran ini sebagai objek karena mereka itu begitu murni dan begitu mendalam. Mereka juga tidak bisa digunakan oleh kesadaran-kesadaran yang tidak disertai oleh pengetahuan. Untuk mengambil *lokuttara citta* atau *Nibbāna* sebagai objek, *citta* itu harus disertai oleh *paññā* atau pengetahuan. Hal-hal yang tidak disertai oleh pengetahuan baik *kusala* maupun *kiriya* tidak bisa menggunakan hal-hal adiduniawi sebagai objek. Jadi mereka menggunakan objek-objek duniawi. Objek-objek itu adalah 81 *citta* duniawi, 52 *cetasika*, 28 *rūpa* dan konsep-konsep.

Para *puthujjana* dan *sekkha* tidak bisa mengetahui kesadaran Jalan dan Buah dari seorang *arahanta* karena mereka belum mencapai tahap-tahap ini dengan sendirinya. Hal itu akan muncul selanjutnya.

Kelompok selanjutnya adalah kesadaran lingkup indriawi yang indah yang berasosiasi dengan empat pengetahuan (*ñāṇa-sampayutta*) dan satu *kusala abhiññā*. 'Abhiññā' berarti *jhāna* kelima. *Abhiññā* dianggap satu saja di sini. Semuanya ada lima *citta* dalam kelompok ini—empat *kāmāvacara kusala sobhana citta* yang disertai oleh *ñāṇa* dan *kusala abhiññā*. Mereka bisa menggunakan 87 *citta* sebagai objek. Itu berarti semua *citta* kecuali *arahatta-magga* dan *arahatta-phala*. Jadi mereka menggunakan 87 *citta*, 52 *cetasika*, 28 *rūpa*, *Nibbāna* dan *paññatti*. Hampir semua objek bisa mereka gunakan. Satu-satunya hal yang tidak bisa mereka gunakan adalah *arahatta-magga citta* dan *arahatta-phala citta*.

Jika kalian melihat pada kesadaran-kesadaran dalam kelompok ini, mereka hanya merupakan *kusala citta*. Mereka tidak muncul dalam diri para *arahanta*. Mereka muncul dalam diri para *puthujjana*, *sotāpanna*, *sakadāgāmī*, *anāgāmī*. Kesadaran yang muncul dalam diri para *puthujjana*, *sotāpanna*, *sakadāgāmī*, *anāgāmī* tidak bisa mengambil batin seorang *arahanta* sebagai objek. Itulah sebabnya *arahatta-magga* dan *arahatta-phala citta* dihilangkan. Seorang *puthujjana* tidak bisa mengambil batin seorang *arahanta* sebagai objek dan juga seorang *sotāpanna*, *sakadāgāmī*, *anāgāmī* tidak bisa mengambil batin seorang *arahanta* sebagai objek. Mengapa? Itu hanya dikarenakan mereka belum mencapai kesadaran-kesadaran ini. Jika mereka telah mencapai kesadaran-kesadaran ini, mereka mungkin bisa menggunakan kesadaran-kesadaran ini sebagai objek. Karena mereka belum mencapainya, mereka tidak bisa mengambil mereka sebagai objek.

Itu berarti seorang *puthujjana* tidak bisa menggunakan *sotāpatti-magga* atau *sotāpatti-phala* sebagai objek hanya karena ia belum mencapai kesadaran-kesadaran itu. Bagaimana tentang *sotāpanna*? Bisakah ia menggunakan *sakadāgāmī-magga* dan *phala* sebagai objek? Tidak, ia tidak bisa menggunakan tahap-tahap yang lebih tinggi itu sebagai objek. Orang-orang suci yang lebih rendah tidak bisa mengambil kesadaran dari orang-orang suci yang lebih tinggi. Orang-orang suci yang lebih tinggi bisa mengambil kesadaran dari orang-orang suci yang lebih rendah.

Di sini juga 'mengambil objek' berarti mengambil *magga*, *phala*, *Nibbāna*, dan sebagainya, seketika setelah proses kognitif

pencerahan. Seketika setelah pencerahan muncullah dalam diri mereka yang telah mencapai pencerahan proses kognitif yang disebut proses kognitif penelaahan-kembali. Setelah proses kognitif pencerahan, proses kognitif penelaahan-kembali muncul dalam diri orang-orang mulia ini. Mereka merupakan penelaahan-kembali pada *magga* (Jalan), dan penelaahan-kembali pada *phala* (Buah), penelaahan-kembali pada *Nibbāna*, penelaahan-kembali terhadap kotoran batin yang telah disingkirkan dan penelaahan-kembali terhadap kotoran batin yang masih tersisa. Di sana bisa ada lima jenis proses kognitif penelaahan-kembali yang muncul mengikuti proses kognitif pencerahan. *Kāmāvacara sobhana citta* disertai oleh *ñāṇa*, disertai oleh *paññā*, muncul dalam proses-proses kognitif itu. Jadi dalam proses-proses kognitif itu *kāmāvacara sobhana kusala citta* disertai oleh *ñāṇa* bisa menggunakan *magga* diri sendiri sebagai objek, *phala* diri sendiri sebagai objek, *Nibbāna* sebagai objek dan kemudian kotoran batin sebagai objek. *Kāmāvacara sobhana citta* disertai oleh *ñāṇa* bisa menggunakan semua 87 *citta*, 52 *cetasika*, 28 *rūpa*, *Nibbāna* dan *paññatti* sebagai objek.

*Kusala abhiññā*—*Abhiññā* berarti pengetahuan langsung atau pengetahuan supernormal. *Abhiññā* merupakan sebuah nama untuk *jhāna* kelima. Jika seseorang ingin mencapai *abhiññā*, ia harus mencapai sembilan *jhāna* semuanya. Kemudian ia mempraktikkan beberapa lebih banyak dan mencapai jenis pengetahuan supernormal. Di antara jenis-jenis pengetahuan supernormal, ada satu yang melaluinya seseorang bisa mengetahui kesadaran dari orang lain.

Kadang-kadang kita mengatakan bahwa kita bisa membaca pikiran orang lain. Kita tidak benar-benar mengetahui pikiran

mereka. Kita hanya menarik kesimpulan dari apa yang tampak sedang dipikirkan oleh seseorang. Jika kalian melihat wajah seseorang itu berwarna merah dan sebagainya, kalian mungkin menyimpulkan bahwa ia sedang marah. Jenis pengetahuan itu adalah dengan dugaan dan bukan karena penglihatan langsung.

Namun orang-orang yang memiliki *abhiññā* bisa menggunakan pikiran atau kesadaran dari orang lain. Itulah perbedaannya. *Abhiññā* adalah penglihatan langsung. Apa yang kita lakukan ketika kita mengatakan, saya membaca pikirannya, berarti sampai pada kesimpulan dengan dugaan. Jika seseorang memperoleh *abhiññā*, ia bisa menggunakan kesadaran orang lain sebagai objek.

Marilah kita mengambil suatu contoh. Seorang *sakadāgāmi* jika ia telah mencapai *abhiññā* juga akan bisa menggunakan *magga citta* dari para *sakadāgāmi* dan *sotāpanna* lain. Namun kita para *puṭhujjana* tidak bisa melakukan hal ini. Para *puṭhujjana* tidak bisa menggunakan *magga citta* dari orang yang mulia. Ketika seseorang telah menjadi seorang *sotāpanna* dan telah memperoleh *abhiññā*, maka dengan *abhiññā* itu ia bisa menggunakan kesadaran *sotāpatti-magga* dari orang lain. Itulah perbedaannya.

*Nibbāna* bisa digunakan oleh empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kusala* dan *kusala abhiññā*. Apakah *kāmāvacara sobhana kusala* yang disertai oleh *ñāṇa citta* muncul dalam pikiran kita? Ya. Ya, mereka kadang-kadang muncul dan kadang-kadang mereka tidak muncul. Lalu bisakah kita menggunakan *Nibbāna* sebagai objek? Karena kita belum merealisasi *Nibbāna*, kita tidak bisa menggunakan *Nibbāna*

sebagai objek. Ketika *kāmāvacara sobhana kusala citta* yang disertai oleh *ñāṇa* muncul dalam diri para manusia, mereka tidak bisa menggunakan *Nibbāna* sebagai objek. Hanya mereka yang telah mencapai pencerahan yang bisa menggunakan *Nibbāna* sebagai objek.

K a d a n g - k a d a n g k i t a m e m b u a t s u a t u permohonan—"Semoga saya mencapai *Nibhāna*". Saya ingin mencapai *Nibbāna* jadi saya melakukan kebajikan-kebajikan. Saya melakukan meditasi sehingga pikiran saya diarahkan pada pencapaian *Nibbāna*. *Nibbāna* itu bukanlah *Nibbāna* yang sebenarnya. *Nibbāna* itu sebenarnya hanyalah merupakan suatu konsep. Orang-orang mengatakan bahwa mereka ingin mencapainya. Mereka ingin pergi ke sana. *Nibbāna* yang digunakan oleh orang-orang atau *puthujjana* bukanlah merupakan *Nibbāna* sebenarnya.

*Paññatti* itu mudah. *Paññatti* itu merupakan konsep-konsep. *Paññatti* bisa digunakan oleh jenis-jenis kesadaran ini.

Kelompok selanjutnya adalah kesadaran lingkup indriawi yang indah yang berasosiasi dengan pengetahuan dan yang berjenis fungsional, yaitu *kāmāvacara kiriya* yang disertai oleh *ñāṇa*. Ada berapa banyak tipekah mereka? Ada empat. Di sana juga ada *abhiññā kiriya*. Itu berarti suatu *rūpāvacara kiriya citta* kelima yang khusus. Kemudian di sana juga ada *voṭṭhabbana*, yang mengarahkan ke pintu-batin. Semuanya ada enam. Mereka mengambil semua objek sebagai objek, yaitu, 89 *citta*, 52 *cetasika*, 28 *rūpa*, *Nibbāna* dan *paññatti*.

Di sini juga tidak semua *kāmāvacara sobhana kiriya citta* yang disertai oleh pengetahuan bisa mengambil semua objek.

Hanya kesadaran *nāṇa-sampayutta kiriya* yang muncul dalam diri para Buddha yang mengambil semua objek itu. Hanya para Buddha yang bisa mengetahui segalanya. Untuk orang lain, kesadaran-kesadaran ini tidak dapat mengambil semua objek sebagai objek.

*Kiriya abhiññā* adalah *abhiññā* yang muncul dalam diri para Buddha dan para *arahanta*. *Kiriya abhiññā* bisa mengambil semua jenis kesadaran, semua *citta*, semua *cetasika*, semua *rūpa*, *Nibbāna* dan *paññatti*. Di sini *arahatta-magga* dan *arahatta-phala* termasuk dalam objek-objek. Misalnya, seseorang menjadi seorang *arahanta*, seketika setelah proses kognitif pencerahan di sana muncul proses kognitif penelaahan-kembali. Ketika proses kognitif penelaahan-kembali muncul, makhluk itu telah menjadi seorang *arahanta*. Dalam hal itu *kiriya citta* muncul di sana, bukan *kusala citta*. *Kiriya citta* yang muncul dalam proses kognitif penelaahan-kembali itu akan mengambil *arahatta-magga* dan *arahatta-phala* sebagai objek. Di sini objek-objek itu tidak terkecuali. Mereka diambil sebagai objek-objek. Jadi ada 89 *citta* dan sebagainya yang diambil oleh enam jenis kesadaran ini.

*Voṭṭhabbana* juga merupakan bagian dari kelompok ini. Hal itu sangatlah aneh. *voṭṭhabbana* tidak disertai oleh *nāṇa*. *Voṭṭhabbana* termasuk dalam kelompok *ahetuka* (tanpa akar). Namun dikatakan di sini bahwa ia bisa menggunakan semua objek. Itu berarti ia bisa menggunakan *Nibbāna* sebagai objek. Hal itu sangatlah aneh. Benarkah itu? Ya atau tidak? Karena hal itu berada dalam buku (lihat CMA, III, §§18-19, hal.140-143), maka itu benar. Mohon jangan disesatkan oleh nama '*Voṭṭhabbana*'. *Voṭṭhabbana* adalah *manodvārāvajjana*.

*Manodvārāvajjana* muncul dalam pintu-batin ketika ia melakukan fungsi mengarahkan. Ketika ia berfungsi dalam hal memutuskan, ia muncul dalam pintu-pintu lima indra. Di sini ia muncul melalui pintu-batin. Ketika ia muncul melalui pintu-batin atau ketika ia muncul dalam proses kognitif pintu-batin, ia sedang mengarahkan. Ia bisa mendahului kesadaran kebijaksanaan Buddha yang mengetahui segalanya. Misalnya, Buddha ingin mengetahui tentang sesuatu. Buddha bisa mengetahui segala sesuatu. Ketika para Buddha mengetahui sesuatu, maka ada proses kognitif pintu-batin ini. Dalam proses kognitif pintu-batin, *citta* aktif pertama adalah yang mengarahkan ke pintu-batin. Karena setiap jenis kesadaran dalam satu proses kognitif harus mengambil objek yang sama, *manodvārāvajjana* bisa menggunakan objek yang sama seperti kebijaksanaan yang mengetahui semuanya.

Meskipun yang mengarahkan ke pintu-batin disebutkan di sini, kita harus memahami bahwa tidak setiap kesadaran yang mengarahkan ke pintu-batin bisa menggunakan semua objek. Hanya kesadaran yang mendahului proses kognitif kebijaksanaan yang mengetahui semuanya yang bisa menggunakan semua objek.

Yang lain itu mudah. *Arūpāvacara citta* kedua dan keempat—apa yang merupakan *arūpāvacara citta* kedua dan keempat? Kita mengambil dua dari *kusala*, dua dari *vipāka* dan dua dari *kiriya*. Nama Pāḷi untuk *citta* kedua itu apa? *Viññāṇañcāyatana* merupakan nama dari *arūpāvacara citta* kedua. Mari kita sebut itu kesadaran tanpa batas. Apa nama dari yang keempat? *Nevasaññānāsaññāyatana* (bukan-persepsi-dan-

bukan-pula-nonpersepsi) merupakan nama dari *arūpāvacara citta* keempat. Kesadaran-kesadaran ini menggunakan objek-objek *mahaggata* sebagai objek. Objek-objek yang lebih tinggi atau *mahaggata* di sini berarti hanya *arūpāvacara citta* pertama dan *arūpāvacara citta* ketiga.

Jika kalian mengingat bab pertama, dinyatakan bahwa di sana ada empat *arūpāvacara kusala citta*. Yang pertama menggunakan ruang tanpa batas sebagai objek. Yang kedua menggunakan kesadaran *arūpāvacara* pertama sebagai objek. Yang ketiga menggunakan ketiadaan dari kesadaran *arūpāvacara* pertama sebagai objek. Yang keempat menggunakan kesadaran *arūpāvacara* ketiga sebagai objek. Mohon ingatlah hal itu. Sekali lagi apa yang merupakan objek dari *arūpāvacara jhāna* pertama? Objeknya adalah ruang tanpa batas. Apa yang merupakan objek dari *arūpāvacara jhāna* kedua? Objek dari kesadaran *arūpāvacara* kedua adalah kesadaran *arūpāvacara* pertama. Objek dari kesadaran *arūpāvacara* ketiga adalah ketiadaan dari kesadaran *arūpāvacara* pertama. Objek dari kesadaran *arūpāvacara* keempat adalah kesadaran *arūpāvacara* ketiga. Jadi objek dari yang kedua dan keempat masing-masing adalah kesadaran *arūpāvacara* pertama dan ketiga.

Semua kesadaran *rūpāvacara* dan *arūpāvacara* disebut *mahaggata*, Luhur. Namun di sini *mahaggata* dalam konteks ini tidak berarti semua *mahaggata citta*. Ada berapa banyak *mahaggata citta*? Ada 27 *mahaggata citta*—15 *rūpāvacara* dan 12 *arūpāvacara citta*. Di sini *mahaggata* atau yang lebih tinggi hanya berarti yang pertama dan yang ketiga, tiga kesadaran

*arūpāvacara* yang pertama dan tiga kesadaran *arūpāvacara* yang ketiga. Hanya ada enam dari mereka di sini.

Semua bab itu saling berkaitan. Bab pertama membantu kalian memahami di sini. Kalian harus memahami beberapa *citta* dan objek yang disebutkan di sini dalam kaitannya dengan proses-proses kognitif dan juga dalam kaitannya dengan kesadaran penyambung kelahiran kembali dan sebagainya. Semua bab itu saling berkaitan.

Yang selanjutnya adalah 15 kesadaran lingkup materi-halus (*rūpāvacara*) dan 6 kesadaran *arūpāvacara* yang pertama dan ketiga. Semuanya ada 21. Dua puluh satu *citta* ini menggunakan *paññatti* (konsep-konsep) sebagai objek. *Rūpāvacara citta* menggunakan konsep-konsep sebagai objek. *Arūpāvacara citta* pertama dan ketiga menggunakan konsep-konsep sebagai objek.

Apa yang merupakan konsep-konsep? Bukalah halaman 142 dari CMA. Objek-objek itu merupakan konsep-konsep: sepuluh *kaṣiṇa* (itu berarti tanda-tanda *kaṣiṇa* yang merupakan konsep-konsep), pembusukan mayat (itu berarti hal yang menjijikkan dari tubuh seperti yang terlihat dalam sepuluh tingkat pembusukan dalam mayat), dan bagian-bagian tubuh (itu berarti rambut kepala, rambut tubuh, kuku, gigi, kulit dan sebagainya. Ada 32 bagian dari tubuh), napas dan kemudian semua makhluk (makhluk yang merupakan objek dari *mettā* (cinta kasih), *karuṇā* (belas kasih), *muditā* (simpati) dan *upekkhā* (keseimbangan batin), dan kemudian ruang tanpa batas (ini juga merupakan sebuah konsep), dan ketiadaan apa pun dari kesadaran *arūpāvacara* pertama (ini juga merupakan sebuah

konsep). Di sana dikatakan semua ada 28 jenis konsep—sepuluh konsep *kasīṇa*, sepuluh konsep pembusukan mayat, satu konsep tubuh, satu konsep napas, empat konsep untuk kelompok para makhluk—satu kelompok dari tiap-tiap makhluk untuk *mettā*, *karuṇā*, *muditā* dan *upekkhā*, dan kemudian ruang tanpa batas dan ketiadaan apa pun dari kesadaran *arūpāvacara* pertama.

Tiga *jhāna citta* pertama mengambil 25 konsep sebagai objek. Mereka adalah sepuluh *kasīṇa*, sepuluh pembusukan mayat, satu tubuh, satu napas, makhluk-makhluk dari *mettā*, *karuṇā*, dan *muditā*. Semuanya ada 25 objek.

Objek-objek dari *jhāna* kedua hanyalah 14 konsep. Mereka adalah sepuluh konsep *kasīṇa*, napas dan tiga jenis makhluk.

Konsep pembusukan mayat dan konsep tubuh dikatakan begitu kasar sehingga kesadaran membutuhkan *vitakka* untuk mempertahankannya pada objek. Ketika arus itu begitu kuat, kalian memerlukan sebuah tiang untuk menjaga perahu itu tetap stabil. Dengan cara yang sama, objek-objek ini merupakan objek-objek yang kasar. Pembusukan mayat adalah di mana seseorang menatap sebuah mayat yang bernanah atau mayat di mana darah sedang mengalir keluar. Mereka itu begitu kasar sehingga kalian membutuhkan *vitakka* untuk mempertahankan pikiran kalian pada objek-objek ini. Jadi hal-hal yang tidak ada bersama *vitakka*, tidak bisa mengambalnya sebagai objek. *Jhāna* kedua tidak bisa mengambil konsep-konsep pembusukan mayat dan konsep tubuh sebagai objek. 25 dikurangi 11 menyisakan 14 konsep untuk kita.

Tiga *jhāna citta* ketiga bisa mengambil 14 konsep ini. Tiga *jhāna citta* keempat juga bisa mengambil 14 konsep ini.

*Jhāna citta* kelima hanya bisa mengambil 12 jenis konsep. Mereka adalah sepuluh konsep *kaṣiṇā*, napas dan makhluk-makhluk yang diliputi oleh konsep keseimbangan batin.

*Arūpāvacara jhāna* pertama mengambil ruang tanpa batas sebagai objek saja. *Arūpāvacara jhāna* ketiga hanya mengambil ketiadaan apa pun dari kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek. Mereka masing-masing hanya mengambil satu jenis konsep.

Ketika dikatakan bahwa ada, misalnya 25 konsep, kita harus memahaminya secara terperinci. Semuanya ada 28 jenis konsep dan konsep yang beragam digunakan oleh *jhāna-jhāna* yang berbeda. Semuanya yang hanya mengambil *paññatti* sebagai objek ada 21—15 *rūpāvacara citta* dan *arūpāvacara citta* pertama dan ketiga.

Sekarang kita sampai pada yang terakhir, delapan atau empat puluh *lokuttara citta*. Mereka mengambil *Nibbāna* sebagai objek. Kesadaran adiduniawi mengambil *Nibbāna* sebagai objek.

Kita harus membiasakan diri kita dengan jenis-jenis kesadaran tertentu yang menggunakan jenis-jenis objek tertentu. Kita harus membahasnya berulang kali. Itu tidaklah mudah.

Pertama-tama marilah kita membagi objek-objek menjadi empat jenis. Ada banyak lainnya lagi, namun itu akan menjadi terlalu rumit. Di sana ada objek-objek *kāmāvacara*, objek-objek *rūpāvacara*, objek-objek *arūpāvacara* dan objek-objek *lokuttara*, dan kita bisa menambahkan satu lagi yaitu konsep. Katakanlah, di sana ada lima objek—objek-objek *kāmāvacara*, objek-objek

*rūpāvacara*, objek-objek *arūpāvacara*, objek-objek *lokuttara* dan konsep-konsep. Objek-objek *rūpāvacara* dan *arūpāvacara* disebut *mahaggata*. Jadi di sana ada objek-objek *kāmāvacara*, objek-objek *mahaggata*, objek-objek *lokuttara* dan konsep-konsep.

Jika kalian melihat Tabel 3.5 pada halaman 141 dari CMA, *cakkhaviññāṇa* menggunakan apa sebagai objek? Ia menggunakan *kāmāvacara* sebagai objek. Kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah dan kesadaran-tubuh menggunakan objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek.

Apa yang merupakan objek-objek *kāmāvacara*? Mereka adalah 54 *kāmāvacara citta*, 52 *cetasika* dan 28 *rūpa*. Mereka disebut objek-objek *Kāmāvacara*.

Apa yang merupakan objek-objek *mahaggata* (yang lebih tinggi)? Di sini dalam konteks ini mereka adalah kesadaran *arūpāvacara jhāna* pertama dan kesadaran *arūpāvacara jhāna* ketiga. Mereka disebut *mahaggata* di sini.

Objek *lokuttara* berarti *Nibbāna*. Sebenarnya *lokuttara citta* juga termasuk dalam objek-objek *lokuttara*. Kemudian di sana ada 28 jenis konsep.

Marilah kita mempertimbangkan *dvipañcaviññāṇa* lagi. Kesadaran-mata menggunakan objek apa sebagai objek? Ia menggunakan objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek karena objeknya (objek bentuk) merupakan salah satu dari 28 *Rūpa*. Demikian pula dengan kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah dan kesadaran-tubuh menggunakan objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek.

Elemen-batin (*manodhātu*) menggunakan objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek.

Ada dua belas jenis kesadaran (tiga *santīraṇa*, *hasituppāda*, dan delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*) yang juga menggunakan objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek.

Ada sebuah kelompok dari dua puluh jenis kesadaran (dua belas *akusala citta*, empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kusala citta*, dan empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kiriya citta*) yang menggunakan *kāmāvacara*, *mahaggata* dan konsep-konsep sebagai objek.

Kemudian kelompok dari lima (empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kusala citta* dan satu *rūpāvacara kusala abhiññā citta*), kelompok selanjutnya menggunakan *kāmāvacara*, *mahaggata*, *Nibbāna* dan *paññatti* sebagai objek-objek.

Enam jenis kesadaran (empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kiriya citta*, satu *rūpāvacara kiriya abhiññā* dan *manodvārāvajjana*) mengambil semua. Semua berarti semua *citta*, semua *cetasika*, semua *rūpa*, *Nibbāna* dan konsep-konsep.

Enam selanjutnya (tiga *jhāna arūpāvacara citta* kedua dan tiga *jhāna arūpāvacara citta* keempat) hanya menggunakan *mahaggata* sebagai objek.

Dua puluh satu jenis kesadaran (lima belas *rūpāvacara jhāna citta*, tiga *jhāna arūpāvacara citta* pertama dan tiga *jhāna arūpāvacara citta* ketiga) menggunakan konsep-konsep.

Delapan *Lokuttara* menggunakan *Nibbāna* sebagai objek.

Apakah kalian merasa terbiasa dengan hal ini sekarang? Apakah hal-hal yang hanya menggunakan objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek? Mereka harus menggunakan objek-objek *kāmāvacara* saja. Ada berapa banyakkah itu? Semuanya ada 25 (sepuluh *dvipañcaviññāṇa*, tiga *manodhātu*, tiga *santīraṇa*, satu *hasituppāda* dan delapan *kāmāvacara sobhana vipāka citta*). 25 ini hanya menggunakan objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek—tidak ada objek-objek *mahaggata*, tidak ada *lokuttara*, tidak ada konsep-konsep (lihat CMA, III, Tabel 3.5, hal.141).

Apakah hal-hal yang hanya menggunakan *mahaggata* sebagai objek? Mereka ada enam. Mereka merupakan kesadaran *arūpāvacara* kedua dan keempat.

Apakah hal-hal yang hanya menggunakan konsep-konsep sebagai objek? Mereka ada 21, 15 *rūpāvacara citta*, 3 *arūpāvacara citta* pertama dan 3 *arūpāvacara citta* ketiga.

Apakah hal-hal yang hanya menggunakan *Nibbāna* sebagai objek? Mereka adalah 8 atau 40 *lokuttara citta*.

Kemudian apakah hal-hal yang menggunakan *kāmāvacara* maupun objek-objek lainnya? Di antara *lokiya citta* apakah ada objek-objek *kāmāvacara*? Ya. Di antara *lokiya citta* ada 54 *kāmāvacara citta*. Dalam kelompok 20, ada 81 *citta* duniawi sebagai objek-objek dan sebagainya. Objek-objek *kāmāvacara* termasuk di dalamnya. Dalam 87 *citta* ada objek-objek *kāmāvacara* yang termasuk di dalamnya. Dalam *mahaggata* tidak ada objek-objek *kāmāvacara*. Dalam *paññatti* tidak ada objek-objek *kāmāvacara*. Dalam *Nibbāna* tidak ada objek-objek

*kāmāvacara*. Hal-hal yang mengambil *kāmāvacara* sebagai objek ada 20 (12 *akusala citta*, 4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kusala citta*, 4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kiriya citta*), ditambah 5 (4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kusala citta* dan 1 *rūpāvacara kusala abhiññā citta*), ditambah 6 (4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kiriya citta*, 1 *rūpāvacara kiriya abhiññā citta* dan 1 *manodvārāvajjana citta*). Delapan puluh satu jenis kesadaran ini mengambil *kāmāvacara* dan yang lain sebagai objek. Dua puluh lima yang lain hanya mengambil *kāmāvacara* sebagai objek.

Apakah hal-hal yang hanya menggunakan *mahaggata* sebagai objek? Ada enam *citta* (3 *arūpāvacara citta* kedua dan 3 *arūpāvacara citta* keempat) yang hanya menggunakan *mahaggata* sebagai objek. Apakah hal-hal yang menggunakan *mahaggata* maupun objek-objek lainnya? Untuk kelompok dari 20, di sana ada kesadaran-kesadaran duniawi. Jadi di sana ada *mahaggata*. Di antara 87 *citta* ada *mahaggata citta*. Di antara 89 *citta* ada *mahaggata citta*. Jadi hal-hal yang menggunakan *mahaggata* dan juga objek-objek lainnya ada 20 (12 *akusala citta*, 4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kusala citta*, 4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kiriya citta*), ditambah 5 (4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kusala citta* dan 1 *rūpāvacara kusala abhiññā citta*), ditambah 6 (4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kiriya citta*, 1 *rūpāvacara kiriya abhiññā citta* dan 1 *manodvārāvajjana citta*).

Hal-hal yang menggunakan *Nibbāna* maupun objek-objek lainnya, apakah mereka itu? Mereka ada 5 (4 *sobhana kusala citta* dengan *paññā* dan *kusala abhiññā*) dan 6 (4 *sobhana kiriya citta* dengan *paññā*, *kiriya abhiññā* dan *voṭṭhabbana*), jadi ada 11.

Apakah hal-hal yang hanya menggunakan *Paññatti* sebagai objek? 21 *citta* hanya menggunakan *paññatti* sebagai objek. Apakah hal-hal yang menggunakan *paññatti* dan objek-objek lainnya juga? Mereka ada 20 (12 *akusala citta*, 4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kusala citta*, 4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kiriya citta*), ditambah 5 (4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kusala citta* dan 1 *rūpāvacara kusala abhiññā citta*), ditambah 6 (4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kiriya citta*, 1 *rūpāvacara kiriya abhiññā citta* dan 1 *manodvārāvajjana citta*).

Itu sedikit membingungkan. Ada lebih banyak lagi. Saya tidak akan membuat kalian lebih bingung. Saya rasa kalian seharusnya membuat diri kalian terbiasa dengan Tabel 3.5 dan 3.6 pada halaman 141 dan 142 dari CMA. Kalian harus bisa mencari tahu tentang hal-hal ini dengan melihat pada tabel-tabel ini.

*Citta* itu tidak pernah tanpa sebuah objek. Sifat yang sangat alami dari *citta*, karakteristik dari *citta* adalah menyadari suatu objek. Ia harus memiliki suatu objek. Kapan pun *citta* muncul, ia harus memiliki suatu objek. Dalam bagian ini kita memahami jenis objek mana yang digunakan oleh jenis kesadaran tertentu. Mereka dijelaskan dengan sangat jelas di sini.

Misalnya, kesadaran-mata hanya menggunakan objek bentuk masa sekarang. Kesadaran-telinga hanya menggunakan objek suara masa sekarang dan sebagainya. Bagi hal-hal yang muncul melalui proses kognitif pintu-pancaindra, maka tidak ada kesulitan karena mereka hanya menggunakan lima objek pada masa sekarang sebagai objek.

Untuk hal-hal yang muncul melalui pintu-batin, di sana ada banyak objek. Itu sangatlah luas dan rumit. Kita hanya akan memperhatikan di sini bahwa objek-objek dari jenis-jenis kesadaran itu yang muncul melalui pintu-batin adalah segalanya. Mereka bisa termasuk dalam enam jenis objek. Mereka bisa termasuk dalam tiga masa waktu. Mereka juga bisa termasuk dalam tanpa masa waktu sama sekali.

*Nibbāna* dan *paññatti* disebut tidak tergantung pada waktu. *Nibbāna* itu bukanlah masa sekarang, bukan masa lampau, bukan masa mendatang. Konsep bukanlah masa sekarang, bukan masa lampau, bukan masa mendatang. *Nibbāna* dan *paññatti* dikatakan bersifat abadi. Itu berarti mereka terbebas dari waktu. Kita tidak bisa menetapkan waktu apa pun terhadap mereka.

Mengapa demikian? *Nibbāna* berada di luar jangkauan waktu karena sifat intrinsiknya adalah tanpa kemunculan, tanpa kesinambungan dan tanpa peruraian. *Nibbāna* tidak memiliki kemunculan. Itulah sebabnya tidak ada peruraian untuk *Nibbāna*. Itulah sebabnya *Nibbāna* disebut abadi. Kita tidak bisa mengatakan kapan *Nibbāna* muncul. Jika kita mengatakan *Nibbāna* muncul atau *Nibbāna* itu ada, kita menyiratkan bahwa *Nibbāna* itu tidak kekal karena di mana ada kemunculan pasti ada peruraian. Itulah karakteristik alamiah. *Nibbāna* adalah *kālavimutta*, tidak bergantung pada waktu karena ia tidak memiliki kemunculan, tidak ada kesinambungan atau perubahan, tidak ada peruraian.

Konsep-konsep itu abadi karena mereka tidak memiliki sifat intrinsik mereka sendiri. Kita menyebut seseorang sebagai

seorang pria. Apa yang kita sebut 'seorang pria' adalah suatu konsep. Itu bukanlah realitas hakiki. Konsep itu tidak memiliki sifat intrinsik karena jika kita menganalisis suatu makhluk, jika kita menganalisis seorang pria, kita akan berakhir dengan lima agregat. Ketika kita mengecilkannya hingga ke partikel-partikel kecil, yang ada hanyalah sifat-sifat materi, kesadaran-kesadaran dan faktor-faktor-mental. Yang kita sebut 'seorang pria' atau 'seorang wanita' hanyalah suatu penyebutan untuk kemudahan berkomunikasi. Konsep-konsep tidak memiliki sifat intrinsik mereka sendiri.

Kita tidak bisa mengatakan bahwa suatu konsep muncul pada waktu ini dan kemudian lenyap pada waktu lain. Karena kita tidak bisa mengatakan seperti itu dalam kaitannya dengan konsep-konsep, konsep-konsep dianggap abadi. Konsep itu mungkin dilupakan oleh orang-orang. Itu tidak berarti bahwa ia lenyap semuanya. Di waktu lain ia mungkin muncul lagi. Nama 'Sumedha' merupakan nama seorang petapa yang bercita-cita mencapai tingkat ke-Buddha-an. Ia bercita-cita mencapai tingkat ke-Buddha-an pada empat waktu yang tak terhitung lamanya dan 100.000 eon yang lalu. Katakanlah bermiliar-miliar tahun yang lalu. Kemudian pada masa waktu antara aspirasi untuk tingkat ke-Buddha-an dan kelahiran Siddhattha Gotama, nama 'Sumedha' dilupakan. Tidak ada yang tahu tentang beliau. Kemudian Buddha Gotama muncul. Buddha Gotama mengajarkan kita bahwa ada seorang petapa bernama Sumedha yang hidup banyak tahun yang lalu. Sehingga Buddha Gotama seperti menghidupkan kembali *paññatti* itu. Sebenarnya *paññatti* itu tidak ada, jadi kita tidak bisa mengatakan bahwa

*paññatti* telah lenyap semuanya. Ia tidak memiliki sifat intrinsik, tidak memiliki sifatnya sendiri, tidak memiliki karakteristiknya sendiri. Oleh karena itu, konsep-konsep disebut abadi.

*Nibbāna* dan konsep-konsep itu abadi. Kesadaran, faktor-faktor-mental dan *rūpa* mengandung konsep waktu. Jadi mereka bisa berupa masa lampau, atau masa sekarang atau masa mendatang. Bagaimana tentang *mahaggata*? *Arūpāvacara citta* kedua dan keempat menggunakan *mahaggata* sebagai objek. *Mahaggata* di sini berarti *arūpāvacara citta* pertama dan ketiga. Marilah kita mengambil sebuah contoh. *Arūpāvacara citta* kedua menggunakan *arūpāvacara citta* pertama sebagai objek. Apa yang merupakan *arūpāvacara citta* pertama yang digunakan? Apakah itu masa sekarang? Apakah itu masa lampau? Apakah itu masa mendatang? Itu adalah masa lampau. Hanya setelah kalian mencapai *arūpāvacara jhāna* pertama maka kalian bisa mencapai *arūpāvacara jhāna* kedua. Setelah mencapai *arūpāvacara jhāna* pertama, kalian mencoba untuk mencapai *arūpāvacara jhāna* kedua. Ketika kalian mempraktikkan meditasi, kalian menggunakan *arūpāvacara jhāna* pertama sebagai objek. Pada waktu itu *Arūpāvacara Jhāna* pertama sudah merupakan masa lampau. Jadi objek dari *arūpāvacara jhāna* kedua dan keempat itu merupakan masa lampau, bukan masa sekarang, bukan masa mendatang.

Kesadaran-kesadaran, faktor-faktor-mental dan materi-materi termasuk dalam masa lampau, masa sekarang dan masa mendatang. Kesadaran-kesadaran dan faktor-faktor-mental mungkin menggunakan objek pada masa sekarang sebagai objek, objek masa lampau sebagai objek atau objek masa mendatang

sebagai objek. Berkaitan dengan *Nibbāna* juga kita tidak bisa mengatakan apakah itu masa sekarang, masa lampau atau masa mendatang. Ia berada di luar kerangka waktu ini.

Mohon bacalah buku *Manual*. Jika kalian tidak memahami buku *Manual* dengan jelas, tunggu saja sampai kalian membaca bab kelima.

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*

Murid: Objek untuk kesadaran yang terbebas dari pintu itu sama untuk *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*. Kemudian *paṭisandhi* berikutnya apakah menggunakan objek yang sama seperti sebelumnya...

Sayādaw: Tidak. *Paṭisandhi citta* dalam kehidupan baru tidak menggunakan objek yang sama. Kalian perlu memahami proses kognitif yang dekat dengan kematian.

Murid: Dikatakan pada halaman 138 dari CMA, "Objek dari kesadaran yang terbebas dari pintu dalam suatu kehidupan tertentu biasanya identik dengan objek dari proses kognitif terakhir di kehidupan lampau sebelum yang sekarang."

Sayādaw: Ya.

Murid: Hal itu terdengar seperti itu, merupakan objek yang sama.

Sayādaw: Tidak, tidak. Kamu dibingungkan oleh *cuti* dan *javana*. Sebelum ada *cuti*, ada *javana*. Kamu harus melihat proses kognitif itu. Katakanlah, ada yang mengarahkan ke pintu-pancaindra, melihat, menerima, menginvestigasi, memutuskan, lima *javana* dan mungkin ada atau tidak ada *tadārammaṇa*, dan kemudian ada *cuti*. *Cuti* itu mengambil objek yang diambil oleh kesadaran-penyambung kelahiran kembali dalam kehidupan itu. Kelahiran kembali selanjutnya menggunakan objek yang diambil oleh *javana*, bukan objek dari *cuti*. Jadi mereka itu berbeda. Bukankah itu benar?

Murid: Saya memercayai perkataan Anda.

Sayādaw: Mohon lihatlah pada halaman 225 dari CMA (CMA, V, Tabel 5.6, hal.225). Kalian melihat kehidupan lampau berakhir dengan kematian. Seketika setelah itu muncullah penyambung kelahiran kembali. Dari sana sebuah kehidupan baru dimulai. Jadi kehidupan lama itu adalah nomor satu dan kehidupan baru adalah nomor dua. Objek dari penyambung kelahiran kembali merupakan objek dari *javana* yang seketika mendahuluinya. Objek dari kematian juga sama—apakah kalian melihat objek lampau di atas kematian dan kemudian objek lampau di sisi kiri? Jadi objek dari kematian itu sama seperti *paṭisandhi* di sana. Namun objek dari

*paṭisandhi* dalam kehidupan baru itu tidak sama. Ia mengambil objek yang diambil oleh *javana* yang seketika mendahului kesadaran-kematian. Jadi ada perbedaan dalam objek-objek untuk kematian dalam satu kehidupan dan kelahiran kembali di kehidupan lain. Dalam satu kehidupan, objek untuk yang menyambung kelahiran kembali, *bhavaṅga* dan *cuti* itu sama. Jika tidak sama, satu objek akan berlangsung terus-menerus. Itu adalah sebuah pertanyaan yang bagus. Kita akan sampai pada proses itu lagi pada akhir dari bab kelima.

- Murid: Elemen-batin atau *manodhātu* adalah dua yang menerima dan satu yang mengarahkan ke pintu-batin.
- Sayādaw: Tidak. Elemen-batin itu adalah dua yang menerima dan yang mengarahkan ke pintu-pancaindra.
- Murid: Kesadaran-kesadaran tidak melewati pintu-batin. Mengapa kita menyebutnya elemen-batin? Mengapa mereka memiliki nama seperti itu? Mereka tidak melewati pintu-batin.
- Sayādaw: Tidak, tidak. Kamu dibingungkan oleh pintu-batin dengan batin. Di sini kita mengatakan elemen-batin, bukan elemen pintu-batin. Itu hanyalah sebuah nama untuk jenis-jenis kesadaran ini. Jika kamu melihat pada dua kata

itu secara terpisah, kata dalam bahasa Pāli 'mano' berarti kesadaran dan 'dhātu' hanya berarti elemen. Jadi sebenarnya *manodhātu* bisa berarti semua jenis kesadaran, namun dalam *Abhidhamma* penggunaan nama 'manodhātu' terbatas hanya pada tiga jenis kesadaran ini.

### ***Ārammaṇa (lanjutan) & Vatthu***

Marilah kita mengulas objek-objek lagi. Kalian boleh melihat tabel (lihat CMA, III, Tabel 3.5, hal.141). Dalam buku itu hanya bahasa Inggris yang digunakan, namun saya ingin kalian mempelajari istilah dalam bahasa Pāli juga.

Dalam bahasa Pāli objek disebut *ārammaṇa*. Kesadaran-kesadaran dan faktor-faktor-mental yang mengambil objek disebut *ārammaṇika*. Jadi *ārammaṇika* merupakan subjek dan *ārammaṇa* merupakan objek.

Yang pertama kita lihat adalah *cakkhaviññāṇa*. Apakah itu *cakkhaviññāṇa*? *Cakkhaviññāṇa* adalah kesadaran-mata. Ada dua jenis kesadaran. Mereka mengambil objek bentuk pada masa sekarang atau penglihatan sebagai objek.

Kemudian *sotaviññāṇa* adalah kesadaran-telinga. Dua jenis kesadaran-telinga mengambil objek yang terdengar pada masa sekarang atau suara sebagai objek.

Ada dua jenis *ghānaviññāṇa* (kesadaran-hidung). Mereka mengambil ganda pada masa sekarang sebagai objek.

Ada dua jenis *jivhāviññāṇa* (kesadaran-lidah). Mereka mengambil rasa pada masa sekarang sebagai objek.

Ada dua jenis kesadaran-tubuh (*dukkha kāyaviññāṇa* & *sukha kāyaviññāṇa*). Dua jenis kesadaran-tubuh mengambil objek sentuhan pada masa sekarang sebagai objek.

Kemudian kita sampai pada *manodhātu*. Saya berharap kalian mengingat apa itu *manodhātu*. *Manodhātu* adalah yang mengarahkan ke pintu-pancaindra dan dua kesadaran yang menerima. Ketiga ini secara keseluruhan disebut *manodhātu*. Mereka mengambil lima objek pada masa sekarang. 'Mengambil lima objek pada masa sekarang' berarti kadang-kadang mereka mengambil objek bentuk pada masa sekarang, kadang-kadang mereka mengambil objek suara pada masa sekarang dan sebagainya. Jika kalian ingat tentang proses kognitif, hanya *cakkhaviññāṇa* yang diberikan (lihat CMA, IV, Tabel 4.1, hal.155). Di tempat *cakkhaviññāṇa* kalian bisa meletakkan *sotaviññāṇa*, atau *ghānaviññāṇa*, atau *jivhāviññāṇa*, atau *kāyaviññāṇa*. Namun ketiga *manodhātu* ini (yang mengarahkan ke pintu-pancaindra dan dua yang menerima) berada di masing-masing dari lima proses kognitif ini. *Pañcadvārāvajjana* dan *sampaṭicchana* mengambil lima objek pada masa sekarang. Namun *cakkhaviññāṇa* hanya mengambil objek bentuk pada masa sekarang dan seterusnya.

Selanjutnya ada tiga *santīraṇa*, *hasituppāda* dan delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*. Ada tiga *santīraṇa citta*—satu yang

disertai oleh *somanassa* (kesenangan) dan dua yang disertai oleh *upekkhā* (perasaan acuh tak acuh). Kemudian ada *hasituppāda* (kesadaran yang memproduksi senyuman) dan *kāmāvacara sobhana vipāka* bisa kita lihat pada skema (lihat CMA, III, Tabel 3.5, hal.141). Dua belas ini mengambil 54 *kāmāvacara citta*, 52 *cetasika* dan 28 *rūpa* sebagai objek.

Dalam kelompok selanjutnya ada dua belas *akusala citta*, empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kusala citta* dan empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kiriya citta*. *Ñāṇa-vippayutta* adalah tanpa pengetahuan. Mereka ada delapan ditambah dua belas *akusala*, jadi kita mendapatkan dua puluh. Dua puluh *citta* ini mengambil 81 *lokiya* (duniawi) *citta*, 52 *cetasika*, 28 *rūpa* ditambah *paññatti* (konsep-konsep) sebagai objek. Jadi mereka mengambil objek-objek duniawi sebagai objek. Objek-objek duniawi berarti *citta* dan *cetasika* duniawi, *rūpa* dan *paññatti*. Dua belas *akusala citta*, 4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kusala citta* dan 4 *kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta kiriya citta* tidak bisa mengambil kesadaran adiduniawi dan faktor-faktor-mental mereka yang berkaitan, dan *Nibbāna* sebagai objek. Mereka tidak bisa mengambil objek-objek demikian hanya karena mereka adalah tanpa *ñāṇa* (kebijaksanaan). Dalam Kitab Komentar dikatakan bahwa mereka tidak bisa mengambil objek-objek demikian karena mereka bodoh. Kata 'bodoh' digunakan untuk menggambarkan mereka. Karena mereka tidak disertai oleh kebijaksanaan atau pengetahuan mereka tidak bisa mengambil objek-objek *lokuttara* sebagai objek. Jadi mereka hanya mengambil objek-objek *lokiya* (duniawi) sebagai objek.

Kelompok selanjutnya memiliki empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kusala* dan satu *kusala abhiññā*. *Abhiññā* merupakan *jhāna* kelima, sebuah *jhāna* kelima yang dikembangkan secara khusus. Ketika kita mengatakan *abhiññā*, maksud kita adalah *jhāna* kelima. Lima *citta* ini mengambil 87 *citta*. Itu merupakan semua *citta* dikurangi *arahatta-magga* dan *arahatta-phala*. Mereka dihilangkan karena *arahatta-magga* dan *arahatta-phala* merupakan milik para *arahanta* saja. *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kusala* dan satu *kusala abhiññā* hanya merupakan milik para non-*arahanta*. Kesadaran-kesadaran ini tidak bisa mengambil *arahatta-magga* dan *arahatta-phala* sebagai objek hanya dikarenakan mereka belum mencapai *arahatta-magga* dan *arahatta-phala*. Mereka mengambil semua objek kecuali *arahatta-magga* dan *arahatta-phala*—87 *citta*, 52 *cetasika*, 28 *rūpa*, *Nibbāna* dan *paññatti*.

Kelompok selanjutnya terdiri dari empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kiriya citta*, satu *kiriya abhiññā* dan satu *voṭṭhabbana*. *Citta* manakah yang merupakan *voṭṭhabbana*? *Manodvārāvajjana* adalah *voṭṭhabbana*. Keenam ini mengambil semua objek sebagai objek—89 *citta*, 52 *cetasika*, 28 *rūpa*, *Nibbāna* dan *paññatti*. Meskipun kita mengatakan bahwa *citta* ini mengambil semua objek sebagai objek, hal itu berlaku hanya ketika mereka muncul dalam batin seorang Buddha. Jika tidak mereka tiba bisa mengambil semua objek. *Voṭṭhabbana* ini bukanlah merupakan *voṭṭhabbana* biasa. Itu merupakan *voṭṭhabbana* yang berkaitan dengan kemahatahuan Buddha. Itu berarti *voṭṭhabbana* yang muncul dalam proses kognitif dari kematahuan dalam batin Buddha. *Voṭṭhabbana* biasa tidak bisa mengambil semua objek.

*Arūpāvacara citta* kedua dan keempat, tiga yang kedua dan tiga yang keempat, mengambil *mahaggata* atau objek-objek yang lebih tinggi. Objek-objek *mahaggata* di sini berarti *arūpāvacara citta* pertama dan ketiga. Apa yang merupakan objek-objek *mahaggata*? Objek-objek *mahaggata* berarti 27 *mahaggata citta*, yaitu lima belas *rūpāvacara citta* dan dua belas *arūpāvacara citta* dan *cetasika* yang ada bersama mereka. Ada berapa banyak *cetasika* yang ada di sana? Ada 35 *cetasika*. Lima belas *rūpāvacara citta*, dua belas *arūpāvacara citta*, dan 35 *cetasika* yang disebut objek-objek *mahaggata*. Di sini karena kita berkaitan dengan *arūpāvacara citta* kedua dan keempat, *mahaggata* di sini berarti hanya *arūpāvacara citta* pertama dan ketiga.

Kelompok selanjutnya adalah *rūpāvacara citta* (ada lima belas) dan kemudian *arūpāvacara citta* pertama dan ketiga. Semuanya ada 21. Mereka mengambil *paññatti* atau konsep sebagai objek. Kalian bisa melihat pada Tabel (lihat CMA, III, Tabel 3.5, hal.141). Saya rasa kita telah membahas tabel itu minggu lalu. Jadi mereka mengambil *paññatti* sebagai objek. *Rūpāvacara citta—jhāna* pertama, kedua, ketiga, keempat, kelima—mengambil *kaṣiṇa paññatti*, pembusukan dari tubuh *paññatti* dan sebagainya. *Arūpāvacara citta* pertama mengambil objek apa? Ia mengambil ruang tanpa batas sebagai objek dan *arūpāvacara citta* ketiga mengambil ketiadaan dari *arūpāvacara citta* pertama sebagai objek. Karena mereka bukan merupakan realitas hakiki, mereka disebut *paññatti*. Dua puluh satu *citta* ini mengambil *paññatti* sebagai objek; *paññatti* yang berbeda digunakan oleh jenis-jenis kesadaran *jhāna* yang berbeda.

Ada delapan atau empat puluh *lokuttara citta*. Mereka mengambil *Nibhāna* sebagai objek.

Marilah kita membahas *santīraṇa*, *hasituppāda* dan *kāmāvacara sobhana vipāka*. Mereka hanya mengambil objek-objek *kāmāvacara*. *Santīraṇa citta* muncul dalam proses kognitif dari melihat, mendengar dan sebagainya. Jadi mereka hanya mengambil objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek dan *hasituppāda* berarti memproduksi-senyum. Ketika seorang *arahanta* melihat sesuatu atau mendengar sesuatu, objek itu mungkin menghasilkan kesadaran senyuman dalam diri seorang *arahanta*. Jadi *hasituppāda* dikatakan mengambil objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek. Kemudian *kāmāvacara sobhana vipāka citta*, ketika mereka berfungsi sebagai *tadārammaṇa*, mengambil objek-objek *kāmāvacara* sebagai objek.

Kemudian *akusala citta* bisa mengambil *jhāna citta* sebagai objek karena *lokiya citta* meliputi *jhāna citta*. Itu aneh jika *akusala* bisa mengambil *jhāna* sebagai objek. Kadang-kadang seseorang mungkin memiliki suatu pandangan salah tentang *jhāna*—menganggap *jhāna* sebagai yang kekal dan sebagainya. Ia mungkin juga melekat pada *jhāna* itu. Mereka yang telah mencapai *jhāna* mungkin melekat pada mereka. Jadi *akusala citta* bisa mengambil *jhāna citta* sebagai objek. Kadang-kadang seseorang kehilangan *jhāna*-nya dan ia merasa menyesal dengan hal itu. Dalam hal itu *dosamūla citta* mengambil *jhāna citta*—sebagai objek. Meskipun mereka merupakan *akusala citta*, mereka bisa mengambil *kāmāvacara* dan *jhāna citta* sebagai objek.

*Kāmāvacara sobhana ñāṇa-vippayutta*, empat *kusala* dan empat *kiriya*, bisa mengambil semua *lokiya citta*—*kāmāvacara citta* dan *mahaggata citta*. Mereka juga bisa mengambil 28 *rūpa* dan *paññatti* sebagai objek, semuanya.

Kadang-kadang seseorang mungkin melakukan suatu kebajikan, namun ia mungkin melakukannya tanpa memperhatikan banyak hal. Dalam hal itu kesadarannya tidak disertai oleh *ñāṇa*. Dalam hal itu *kāmāvacara sobhana kusala* atau *kāmāvacara sobhana kiriya* bisa tanpa pengetahuan dan ia bisa mengambil semua *lokiya citta* dan yang lainnya sebagai objek. Menurut Kitab-Kitab Komentari, bahkan seorang *arahanta* mungkin melakukan suatu kebajikan tanpa banyak keseriusan. Ketika seseorang merasa sangat terbiasa dengan *jhāna* dan merenungkan tentang *jhāna*, maka kesadaran seseorang mungkin tidak disertai oleh pengetahuan. Meskipun mereka itu adalah tanpa pengetahuan, mereka bisa mengambil *jhāna* sebagai objek.

*Abhiññā* merupakan *jhāna* kelima namun itu merupakan *jhāna* kelima yang dikembangkan secara khusus. Bukan *jhāna* kelima biasa yang disebut *abhiññā*. Untuk memperoleh *abhiññā*, seseorang terlebih dahulu harus memiliki semua sembilan *jhāna*. Kemudian orang itu kembali pada *jhāna* kelima dan mengembangkannya dengan cara yang berbeda sehingga *jhāna* kelimanya menjadi *abhiññā*. *Abhiññā* diterjemahkan sebagai pengetahuan langsung atau pengetahuan supernormal. Ketika seseorang memperoleh *abhiññā*, ia bisa mengingat tentang masa lampau atau ia bisa membaca pikiran orang lain dan sebagainya.

Di sini kita memiliki empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kusala*. Karena mereka merupakan *kusala*, mereka muncul dalam orang-orang apa? Mereka muncul dalam para *puthujjana* dan para *ariya* yang lebih rendah (*sekkha*), orang-orang tercerahkan yang bukan *arahanta*. Jadi *ñāṇa-sampayutta*

bisa mengambil *sotāpatti-magga*, *sotāpatti-phala*, *sakadāgāmī-magga*, *sakadāgāmī-phala*, *anāgāmī-magga*, *anāgāmī-phala* sebagai objek. Bagaimana itu bisa mungkin? *Ñāṇa-sampayutta kusala* dari seorang manusia yang belum tercerahkan tidak bisa mengambil *sotāpatti-magga*, *sotāpatti-phala*, dan sebagainya sebagai objek hanya karena ia belum mencapai tingkat pencapaian itu. Namun setelah menjadi seorang *sotāpanna*, seketika setelah proses kognitif *magga*, ia meninjau kembali lima hal. Apakah kalian ingat? Apa yang ditelaah kembali oleh seorang yang Telah Tercerahkan? Orang itu mungkin menelaah kembali *magga*, *phala*, *Nibbāna*, kotoran-kotoran batin yang dihancurkan dan kotoran-kotoran batin yang tersisa. Ketika ia menelaah kembali *magga* dan *phala*-nya sendiri, kesadaran yang menelaah kembali merupakan salah satu dari *ñāṇa-sampayutta citta* ini. Jadi, katakanlah, *ñāṇa-sampayutta kusala sobhana citta* dari seorang *sotāpanna* bisa mengambil *magga* dan *phala citta*-nya sebagai objek dalam proses menelaah kembali. Mari kita anggap dia memperoleh *abhiññā*. Dengan *abhiññā* ia bisa mengambil *sotāpatti-magga* dan *sotāpatti-phala* dari orang-orang lain sebagai objek karena mereka berada pada tingkat yang sama. Namun seorang *sotāpanna* tidak bisa mengambil *sakadāgāmī-magga* dan *sakadāgāmī-phala* atau *anāgāmī-magga* dan *anāgāmī-phala* dan sebagainya sebagai objek hanya karena ia belum mencapai tingkat pencapaian itu. Demikian pula dengan seorang *sakadāgāmī*, seseorang yang telah mencapai tingkat kedua, menelaah kembali *Sakadāgāmī-magga* dan *Sakadāgāmī-phala*-nya sendiri. Ketika sedang meninjau kembali ia bisa mengambil *sakadāgāmī-magga* dan *sakadāgāmī-phala*-nya

sendiri sebagai objek dan melalui *abhiññā* ia juga bisa mengambil *sotāpatti-magga*, *sotāpatti-phala*, *sakadāgāmī-magga* dan *sakadāgāmī-phala* dari orang lain.

Seketika sebelum *abhiññā* yang sebenarnya, di sana ada yang disebut proses kognitif pendahuluan. Selama proses kognitif pendahuluan itu, ada *ñāṇa-sampayutta citta* ini. Kalian mengetahui bahwa *abhiññā* bukanlah merupakan *kāmāvacara citta*. *Abhiññā* merupakan *rūpāvacara citta*. Sebelum proses berpikir *abhiññā* itu, ada suatu proses kognitif pendahuluan. Selama proses kognitif itu pikirannya diarahkan terhadap suatu objek. Katakanlah, ia ingin melihat *citta* dari orang lain. Jadi seketika sebelum proses kognitif *abhiññā*, *citta* diarahkan terhadap proses melihat *citta* orang lain. Ia mengambil *citta* itu sebagai objek. Jadi *ñāṇa-sampayutta kusala citta* dari seorang *sakadāgāmī* bisa mengambil *magga citta* dan *phala citta*-nya sendiri ketika sedang menelaah kembali. Ia bisa mengambil *sotāpatti-magga*, *sotāpatti-phala*, *sakadāgāmī-magga*, *sakadāgāmī-phala* dari orang lain pada proses kognitif pendahuluan dan ia juga bisa mengambil kesadaran-kesadaran itu dengan *jhāna* kelima *abhiññā*, dalam proses kognitif dari pengetahuan langsung. Itu mungkin bisa sedikit membingungkan.

Saya akan mengulangi. Seketika setelah seseorang telah menjadi tercerahkan, ia menelaah kembali *magga*, *phala*, *Nibbāna*, kotoran-kotoran batin yang dihancurkan dan kotoran-kotoran batin yang tersisa. Ketika ia meninjau kembali, ada proses kognitif penelaahan kembali. Dalam proses kognitif penelaahan kembali itu, salah satu dari empat *kāmāvacara ñāṇa-*

*sampayutta* akan muncul. Kesadaran-kesadaran itu mengambil *magga* dan *phala citta*-nya sendiri sebagai objek. Selanjutnya, mari kita menganggap ia memperoleh *abhiññā*. Dengan *abhiññā* itu ia mencoba untuk melihat *magga citta* dan *phala citta* dari orang lain. Ketika ia mencoba untuk melihat hal itu, di sana ada dua proses kognitif. Pertama-tama ada proses kognitif pendahuluan dan kemudian di sana ada proses kognitif pengetahuan langsung. Selama proses kognitif pendahuluan salah satu dari empat *kāmāvacara ñāṇa-sampayutta kusala citta* bisa mengambil *magga* dan *phala citta* dari orang lain sebagai objek. Ketika ia masuk ke dalam *abhiññā*, di sana ada *rūpāvacara kusala citta* kelima. Dengan *rūpāvacara kusala citta* kelima itu ia juga bisa mengambil *magga* dan *phala citta* dari orang lain sebagai objek. Jadi *kāmāvacara citta* yang disertai oleh empat *ñāṇa* dan *kusala abhiññā* bisa mengambil semua *citta* kecuali *arahatta-magga* dan *arahatta-phala*. Karena mereka bukan merupakan para *arahanta*, mereka masih belum mencapai *arahatta-magga* dan *arahatta-phala* dan tidak bisa mengambil kesadaran-kesadaran itu sebagai objek.

Ketika seseorang menjadi seorang *arahanta*, seketika setelah pencerahan di sana juga ada suatu proses kognitif penelaahan kembali. Dalam hal itu ada berapa banyak hal yang ditelaah kembali? *Magga*, *phala*, *Nibbāna* dan kotoran-kotoran batin yang dihancurkan itu ditelaah kembali, namun tidak dengan kotoran-kotoran batin yang tersisa karena tidak ada yang tersisa. Keempat proses kognitif ini muncul. Selama empat proses kognitif ini, kesadaran merupakan salah satu dari *kiriya ñāṇa-sampayutta citta*. Sekali lagi itu adalah satu, dua, lima dan

enam *citta*. Jenis-jenis kesadaran itu bisa mengambil *arahatta-magga* dan *arahatta-phala*-nya sendiri sebagai objek. Selanjutnya jika seseorang memiliki *abhiññā*, ia bisa mengambil *magga citta* dan *phala citta* dari orang lain dalam proses kognitif pendahuluan sebagai objek dengan *kāmāvacara kiriya*. Dalam proses kognitif *abhiññā* seseorang bisa mengambil *magga* dan *phala citta* itu dengan kesadaran *jhāna* kelima. Jadi empat *kāmāvacara sobhana ñāṇa-sampayutta kiriya* dan *kiriya Abhiññā* bisa mengambil semua *citta* sebagai objek. Bahkan *arahatta-magga* dan *arahatta-phala* juga diambil.

Seperti yang saya katakan sebelumnya, *voṭṭhabbana* atau *manodvārāvajjana* bisa mengambil semua objek. Hal itu terjadi hanya ketika ia berfungsi sebagai suatu kesadaran pendahuluan terhadap proses kognitif kemahatahuan. Hanya ketika ia muncul dalam batin Buddha maka ia bisa mengambil semua objek—*citta*, *cetasika*, *rūpa*, *Nibbāna* dan *paññatti*.

Apa yang merupakan objek-objek dari *akusala citta*? *Lokiya citta*, *cetasika*, *rūpa* dan *paññatti* merupakan objek-objek dari *akusala citta*. Apa yang merupakan objek dari dua jenis kesadaran mata? Kesadaran mata mengambil objek bentuk pada masa sekarang sebagai objek. Apa yang merupakan objek yang digunakan oleh kesadaran-telinga? Kesadaran-telinga mengambil objek suara pada masa sekarang. Dua jenis kesadaran-hidung mengambil objek apa? Mereka mengambil objek berbau atau ganda pada masa sekarang dan dua jenis kesadaran-lidah mengambil objek apa? Mereka mengambil rasa pada masa sekarang. Dua jenis kesadaran-tubuh mengambil objek apa? Mereka mengambil objek sentuhan pada masa sekarang.

Dua jenis kesadaran menerima mengambil objek apa? Mereka mengambil lima objek pada masa sekarang karena mereka berada di antara tiga *manodhātu*. Kemudian tiga *santīraṇa*, tiga kesadaran yang menginvestigasi mengambil objek apa? Apa yang merupakan objek dari ketiga *santīraṇa* ini? 54 *kāmāvacara citta*, 52 *cetasika*, 28 *rūpa* merupakan objek-objek dari *santīraṇa*.

Marilah kita membahas *kāmāvacara kusala*. Dua yang pertama, *kāmāvacara kusala* disertai oleh pengetahuan (*ñāṇa-sampayutta*), apa yang merupakan objek-objek dari kedua hal ini? Mereka mengambil semua objek kecuali *arahatta-magga* dan *arahatta-Phala*. Kemudian dua selanjutnya, *kāmāvacara kusala* yang tidak disertai oleh pengetahuan mengambil 81 *lokiya citta* (objek-objek duniawi), 52 *cetasika*, 28 *rūpa* dan *paññatti*. Dua selanjutnya adalah *kāmāvacara kusala* yang disertai oleh pengetahuan dan disertai oleh perasaan netral. Objek-objek apakah yang mereka gunakan? Mereka mengambil 87 *citta*, 52 *cetasika*, 28 *rūpa*, *Nibbāna* dan *paññatti*. Kemudian dua *kāmāvacara sobhana kusala citta* yang terakhir tidak disertai oleh *ñāṇa*. Mereka mengambil *lokiya citta*, *cetasika*, *rūpa* dan *paññatti*. Itu berarti mereka mengambil semua kecuali objek-objek *lokuttara*.

Marilah kita membahas tentang *kāmāvacara sobhana vipāka citta*. Objek-objek apakah yang mereka gunakan? Mereka mengambil 54 *kāmāvacara citta*, 52 *cetasika* dan 28 *rūpa*. Sangat bagus.

Sekarang kita akan membahas *kāmāvacara sobhana kiriya*. Dua yang pertama disertai oleh *ñāṇa*. Mereka mengambil semua

objek. Kemudian nomor tiga dan empat tidak disertai oleh *ñāṇa*. Mereka mengambil 81 *Lokiya Citta*, 52 *Cetasika*, 28 *Rūpa* dan *Paññatti*. Kemudian nomor lima dan enam mengambil semua objek. Yang ketujuh dan kedelapan mengambil 81 *lokiya citta*, 52 *cetasika*, 28 *rūpa* dan *paññatti*.

Yang lain itu mudah. Lima belas *rūpāvacara citta* mengambil *paññatti* dan kemudian tiga *arūpāvacara jhāna citta* yang pertama mengambil *paññatti*. *Paññatti* apa yang mereka gunakan? Mereka mengambil ruang tanpa batas. Kemudian tiga *arūpāvacara jhāna* yang kedua mengambil objek apa? Mereka mengambil objek *mahaggata*. Objek *mahaggata* apakah di sini yang mereka gunakan? Mereka mengambil kesadaran *arūpāvacara jhāna* yang pertama. Tiga *arūpāvacara jhāna citta* yang ketiga juga mengambil *paññatti*. *Paññatti* apakah yang mereka gunakan? Mereka mengambil ketiadaan apa pun. Kemudian *arūpāvacara* yang keempat mengambil objek *mahaggata*. Apa yang merupakan objek *mahaggata* di sini? Itu adalah kesadaran *arūpāvacara jhāna* yang ketiga. Kemudian *lokuttara citta* yang tersisa mengambil *Nibbāna* sebagai objek.

Jika kalian tidak mengingatnya, kalian bisa kembali ke buku (CMA, III, Tabel 3.5, hal.141) dan menemukan kesadaran apa mengambil objek apa. Jika kalian mencoba untuk menerapkan pengetahuan tentang objek-objek ini terhadap 121 jenis kesadaran, kalian akan lebih mengenal objek-objek itu dan kesadaran yang mengambil objek-objek itu. Kesadaran-kesadaran yang berbeda mengambil objek-objek yang berbeda. Tidak semua *citta* hanya mengambil satu objek. Semuanya ada berapa banyak objek? Di sana ada enam jenis objek. Apakah

keenam itu? Bentuk, suara, ganda, rasa, sentuhan dan objek-objek *dhamma* merupakan enam jenis objek. Apa yang merupakan objek-objek *dhamma*? Objek-objek *dhamma* merupakan materi transparansi, materi yang lembut, *citta*, *cetasika*, *Nibbāna* dan *paññatti*. Sangat bagus.

Sekarang buku *Manual* menyatakan pada akhir dari subbagian,

“25 jenis kesadaran berkaitan dengan objek-objek yang lebih rendah; ...” (CMA, III, §19, hal.143)

'Objek-objek yang lebih rendah' berarti objek-objek *kāmāvacara*. 25 jenis kesadaran hanya mengambil objek-objek *kāmāvacara*. Yang manakah 25 itu? Dua puluh lima berarti dua kesadaran-mata, dua kesadaran-telinga, dua kesadaran-hidung, dua kesadaran-lidah, dua kesadaran-tubuh dan kemudian *manodhātu*, tiga *santīraṇa*, *hasituppāda* dan delapan *kāmāvacara sobhana vipāka*. Jadi semuanya ada 25. Dua puluh lima *citta* hanya mengambil objek-objek *kāmāvacara*. Mereka tidak mengambil objek-objek lain; mereka hanya mengambil objek-objek *kāmāvacara*.

Sekarang delapan *kāmāvacara kusala*, apakah mereka mengambil objek-objek *kāmāvacara*? Ya. *Kāmāvacara citta* termasuk dalam 87 *citta* atau *lokiya citta*. Kesadaran-kesadaran ini mengambil objek-objek *kāmāvacara* maupun objek-objek lainnya. Namun 25 sebelumnya hanya mengambil objek-objek *kāmāvacara*. Hal yang sama berlaku untuk *kāmāvacara kiriya citta* dan sebagainya.

“... enam dengan yang luhur; ...” (CMA, III, §19, hal.143)

Hal-hal yang hanya mengambil objek-objek *mahaggata*, ada berapa banyakkah mereka? Di sana ada enam dari mereka. Yang manakah itu? Mereka adalah tiga *arūpāvacara jhāna* yang kedua dan tiga *arūpāvacara jhāna* yang keempat. Mereka hanya mengambil yang lebih tinggi sebagai objek. Mereka tidak mengambil objek-objekapa punlainnya.

“... dua puluh satu dengan konsep; ...” (CMA, III, §19, hal.143)

Dua puluh satu hanya mengambil konsep-konsep sebagai objek. Apakah 21 itu? Lima belas *rūpāvacara citta*, tiga *arūpāvacara citta* yang pertama dan tiga *arūpāvacara citta* yang ketiga—21 *citta* ini mengambil konsep-konsep sebagai objek. *Rūpāvacara jhāna* pertama mengambil berapa banyak konsep? Pada Tabel itu menunjukkan bahwa ia mengambil 25 jenis konsep sebagai objek (lihat CMA, III, Tabel 3.6, hal.142). *Jhāna citta* kedua mengambil empat belas jenis konsep sebagai objek dan sebagainya.

“... delapan dengan *Nibbāna*.” (CMA, III, §19, hal.143)

Itu berarti delapan hanya mengambil *Nibbāna* sebagai objek. Mereka merupakan delapan *lokuttara citta* atau empat puluh *lokuttara citta*.

Jadi sekarang kalian melihat jenis-jenis kesadaran yang berbeda yang memiliki objek-objek yang berbeda. Suatu kesadaran itu tidak pernah tanpa suatu objek. Jika tidak ada objek, maka tidak bisa ada kesadaran, hanya karena kesadaran merupakan kesadaran terhadap objek. Jika tidak ada objek, maka tidak bisa ada kesadaran. Jadi tidak akan bisa ada kesadaran. Jadi

kesadaran selalu memiliki beberapa jenis objek.

Objek-objek ini dapat dibagi menjadi kelompok-kelompok yang berbeda. Mereka bisa dibagi menjadi enam jenis objek atau menjadi *kāmāvacara*, *lokuttara*, *paññatti* atau kita bisa membahas lebih terperinci. Saya tidak akan membahas hal-hal ini sekarang karena hal itu mungkin membingungkan kalian. Ada hal-hal yang hanya mengambil objek-objek pada masa sekarang saja, hal-hal yang mengambil objek-objek masa lampau, masa sekarang dan masa mendatang, hal-hal yang hanya mengambil realitas hakiki saja, hal-hal yang hanya mengambil *paññatti* saja dan sebagainya. Hal itu berlangsung terus-menerus. Jika kalian tidak merasa cukup terbiasa, kalian mungkin akan merasa bingung. Sekarang kita bisa mengetahui tentang jenis kesadaran mana yang mengambil objek tertentu.

## ***Vatthu-sañgaha***

### **Tentang Landasan**

Marilah kita membahas bagian selanjutnya. Bagian selanjutnya adalah tentang landasan, *vatthu*. Apakah enam landasan itu? Mereka adalah landasan-mata, -telinga, -hidung, -lidah, -tubuh dan -jantung. Jika kalian membandingkan keenam

ini dengan enam pintu, kalian akan mengetahui bahwa lima landasan dan lima pintu itu sama saja. Materi-transparansi mata itu merupakan pintu maupun landasan. Materi-transparansi telinga itu merupakan pintu dan landasan dan sebagainya.

Pintu keenam dan landasan keenam itu berbeda. Pintu keenam itu bukan merupakan materi, itu bukan merupakan *rūpa*. Apa yang merupakan pintu keenam? (*manodvāra*)? Apa yang merupakan pintu-batin? Pintu-batin adalah *bhavaṅga citta*. Pintu-batin bukan merupakan *rūpa*. Namun landasan keenam adalah landasan-jantung dan itu merupakan *rūpa*. Di sini semua landasan merupakan materi. Dalam pintu-pintu, kelima pintu itu merupakan materi, namun pintu keenam bukan merupakan materi. Itu adalah batin.

Ketika suatu jenis kesadaran muncul dalam makhluk-makhluk yang memiliki lima agregat, maka kesadaran selalu membutuhkan suatu landasan materi atau dukungan fisik untuk kemunculannya. Marilah kita menggunakan kesadaran melihat sebagai suatu contoh. Hanya ketika ada mata atau materi-transparansi mata maka kesadaran melihat bisa muncul. Kesadaran melihat bergantung pada materi-transparansi mata untuk kemunculannya. Oleh karena itu, materi-transparansi mata dikatakan, merupakan landasan dari kesadaran-mata. Kesadaran-mata ini muncul melalui pintu mata. Jadi materi-transparansi mata berfungsi sebagai pintu dan sebagai dukungan, yaitu dukungan fisik untuk kesadaran-mata. Hal yang sama berlaku untuk kesadaran-telinga dan sebagainya.

Apa yang merupakan perbedaan ketika kita mengatakan suatu kesadaran muncul melalui pintu-mata atau ketika kita

mengatakan suatu kesadaran bergantung pada landasan-mata? Jika kalian memikirkan tentang proses kognitif melihat, semua jenis kesadaran termasuk dalam proses kognitif itu muncul melalui pintu-mata (lihat CMA, IV, Tabel 4.1, hal.155). Mereka menggunakan pintu-mata untuk muncul. Namun tidak semua dari mereka bergantung pada materi-transparansi mata. Hanya salah satu di antara mereka yang bergantung pada materi-transparansi mata. Yang lainnya bergantung pada landasan-jantung. Itulah perbedaannya. Semua jenis kesadaran dalam proses pintu-mata muncul melalui pintu-mata. Mereka melewati pintu mata. Namun hanya salah satu dari mereka yang bergantung pada mata untuk kemunculannya. Yang lain bergantung pada landasan-jantung. Itulah perbedaannya.

Karena landasan-landasan ini merupakan *rūpa*, mereka hanya bisa ditemukan di bumi-bumi di mana ada agregat *rūpa*. Keenam landasan ini ditemukan dalam hewan-hewan, para manusia, para dewa, dan beberapa dari mereka ditemukan dalam para brahma juga. Semua enam landasan bisa ditemukan dalam *kāmāvacara loka*, kehidupan lingkup indriawi. Itu berarti empat alam yang menyedihkan, satu Bumi Manusia dan enam alam dewa.

Namun di bumi brahma atau *rūpāvacara loka* ada tiga yang hilang. Mereka adalah landasan-hidung, landasan-lidah dan landasan-tubuh. Mereka yang mempraktikkan *jhāna* harus menjaga diri mereka dari objek-objek indra. Mereka yang mempraktikkan *jhāna* sebenarnya harus menjaga diri mereka agar tidak merasa tertarik terhadap objek-objek indra, mereka juga tidak memiliki minat terhadap organ-organ yang

menggunakan objek-objek indra itu sebagai objek. Jadi biasanya kita harus mengatakan bahwa mereka tidak tertarik terhadap objek indra apa pun. Hal ini bukan seperti itu. Mereka tidak tertarik dalam kesadaran-hidung, kesadaran-lidah, kesadaran-tubuh, karena mereka mempertahankan atau bersifat kondusif untuk pertumbuhan *lobha*, *dosa* dan *moha*, kotoran-kotoran batin. Mereka tertarik dalam melihat dan mendengar karena dengan mata mereka bisa melihat Buddha dan dengan telinga mereka bisa mendengar *Dhamma*. Untuk melihat Buddha dan mendengar *Dhamma* mereka membiarkan kedua hal ini tetap utuh. Ketika mereka terlahir kembali sebagai para brahma, ketiga materi-transparansi hidung, lidah dan tubuh ini tidak dihasilkan. Mereka terlahir kembali tanpa ketiga jenis materi-transparansi ini. Itu tidak berarti bahwa para brahma tidak memiliki hidung, lidah dan tubuh. Mereka memiliki hidung, lidah dan tubuh, namun mereka tidak memiliki materi-transparansi. Jadi mereka tidak merasakan ganda. Mereka tidak mengecap rasa. Mereka tidak merasakan sentuhan. Mereka memiliki tubuh yang hampir mirip dengan manusia. Jadi mereka memiliki hidung. Mereka memiliki lidah atau jika tidak mereka tidak bisa berbicara. Mereka memiliki tubuh. Karena mereka tidak memiliki materi-transparansi dalam organ-organ ini, mereka tidak memiliki indra ganda, rasa dan sentuh. Ketiga hal ini tidak ada dalam para brahma. Itu merupakan *rūpāvacara brahma*.

Bagaimana dengan *arūpāvacara brahma*? Mereka tidak memiliki landasan atau tanpa landasan. Itu dikarenakan mereka merupakan orang-orang yang membenci semua jenis *rūpa* dan segala sesuatu yang berkaitan dengan *rūpa*. Jadi ketika mereka

terlahir kembali, mereka terlahir kembali sebagai *citta* dan *cetasika* saja. Jadi tidak ada *rūpa* yang muncul pada momen kelahiran kembali mereka dan sepanjang hidup mereka. Tidak ada satu dari enam landasan ini bisa ditemukan dalam *arūpāvacara brahma*. Dalam *kāmāvacara loka* keenam ini bisa ditemukan. Dalam *rūpāvacara brahma*, landasan-mata, landasan-telinga dan landasan-jantung bisa ditemukan. Hanya ketiga ini bisa ditemukan di sana. Namun di antara *arūpāvacara brahma* tidak ada yang ditemukan sama sekali.

Sekali lagi di antara para makhluk *kāmāvacara* kadang-kadang mungkin tidak semua enam landasan itu masih utuh. Mereka yang terlahir buta, mereka yang terlahir tuli mungkin kekurangan dalam landasan-mata atau landasan-telinga dan sebagainya. Mereka bisa saja berbeda. Pada umumnya seseorang yang dilahirkan dalam bumi *Kāmāvacara* akan memiliki semua enam landasan ini.

Keenam landasan ini berfungsi sebagai suatu dukungan fisik agar kesadaran bisa muncul. Jenis-jenis kesadaran yang berbeda bergantung pada landasan-landasan yang berbeda. Sekarang landasan keenam disebut landasan-jantung. Di sana selalu ada kesulitan dengan landasan-jantung. Kita akan memiliki sesuatu untuk dibicarakan ketika kita sampai pada bab keenam. Bahkan dalam *Abhidhamma* itu sendiri, dalam buku ketujuh dari *Abhidhamma* yang dianggap menjadi yang paling akurat, Buddha tidak menyebutkan kata 'jantung'. Beliau berkata,

“Materi itu yang dalam ketergantungan di mana elemen-batin dan elemen-kesadaran-batin terjadi.”

Beliau menggunakan frasa seperti itu dalam *Paṭṭhāna*. Itu berarti ketergantungan pada suatu materi tertentu, suatu sifat tertentu, elemen-batin dan elemen-kesadaran-batin pun muncul. Buddha tidak mengatakan dengan ketergantungan pada landasan-jantung. Beliau mengatakan pada ketergantungan terhadap suatu jenis materi tertentu. Frasa “suatu jenis materi tertentu” itu, diterjemahkan oleh para komentator untuk menunjukkan jantung. Selama masa Buddha saya rasa teori tentang jantung sebagai landasan untuk kesadaran itu diterima, mungkin tanpa keraguan. Jadi para komentator menganggap kata-kata “suatu jenis sifat materi tertentu”, untuk menunjukkan landasan-jantung.

Saya juga berpikir bahwa pasti ada alasan lain bagi mereka untuk menggunakan jantung sebagai landasan kesadaran. Ketika kalian merasa marah, kalian merasakan detakan jantung. Ketika kalian merasa sedih, kalian merasakan sesuatu yang berat di sana. Hal itu mungkin disebabkan oleh batin yang memengaruhi landasannya. Jantung diterjemahkan untuk menunjukkan suatu jenis sifat materi tertentu.

Dalam penggunaan umum kata 'jantung' digunakan untuk batin. Bahkan dalam bahasa Inggris kita mengatakan orang yang berhati-baik atau sesuatu yang menyerupai itu. Itu merupakan suatu hubungan antara jantung dan kesadaran pada zaman itu. Namun pada masa sekarang ada guru-guru yang mengatakan bahwa karena Buddha tidak mengatakan secara spesifik bahwa kesadaran bergantung pada jantung, kita boleh menganggap otak sebagai landasan fisik untuk kesadaran. Ini merupakan masalah yang belum terselesaikan. Kita tidak bisa sampai pada

suatu kesimpulan pasti.

Marilah kita menerima bahwa ada enam landasan untuk kesadaran—landasan-mata, landasan-telinga, landasan-hidung, landasan-lidah, landasan-tubuh dan landasan-jantung. Sekarang kita akan mencari tahu jenis kesadaran mana yang bergantung pada landasan tertentu. Itu tidaklah begitu sulit. Kalian bisa melihat skema (lihat CMA, III, Tabel 3.8, hal.147). Jenis kesadaran manakah yang bergantung pada landasan-jantung? Kalian telah mengetahui hal itu. Dua jenis kesadaran-mata bergantung pada landasan-mata. Dua jenis kesadaran-telinga bergantung pada landasan-telinga. Dua jenis kesadaran-hidung bergantung pada landasan-hidung. Dua jenis kesadaran-lidah bergantung pada landasan-lidah. Dua jenis kesadaran-tubuh bergantung pada landasan-tubuh. Sampai sekarang itu masih mudah.

Kemudian kita akan membahas landasan-jantung. Beberapa *citta* muncul dengan selalu bergantung pada landasan-jantung. Kesadaran-kesadaran lain kadang-kadang muncul dengan bergantung pada landasan-jantung (lihat CMA, III, Tabel 3.8, hal 147). Ada kesadaran-kesadaran yang selalu muncul dengan landasan-jantung. Apa yang kita temukan? Kita menemukan dua *dosamūla citta*. Dua *dosamūla citta* muncul dengan selalu bergantung pada landasan-jantung. Mengapa? Jika kalian melihat pada semua jenis kesadaran ini (Semuanya ada 33.), tidak ada satu pun dari mereka yang muncul di bumi *arūpāvacara*. Mereka yang tidak muncul di bumi *arūpāvacara* selalu bergantung pada landasan-jantung. Kemudian kita harus mencari tahu mengapa jenis-jenis kesadaran ini tidak muncul di bumi *arūpāvacara*. Dua *dosamūla citta* tidak muncul di bumi

*arūpāvacara*. *Dosa* merupakan suatu rintangan batin yang pasti. Untuk mencapai *jhāna*, bahkan *rūpāvacara jhāna*, seseorang harus mengatasi lima rintangan batin yang meliputi *dosa*. Itulah sebabnya bahkan dalam bumi *rūpāvacara*, kedua jenis kesadaran ini tidak muncul. Itu tidak disebabkan karena para brahma telah menyingkirkan dua *citta* ini semuanya, namun karena mereka terlahir kembali sebagai *brahma* dan dengan kekuatan dari *jhāna* mereka, kedua *citta* ini tidak muncul selama mereka berada di sana sebagai *brahma*. Jika mereka meninggal dari bumi itu dan menjadi seorang dewa atau seorang manusia, mereka mungkin mendapatkan *dosamūla* lagi. Selama mereka menjadi *brahma*, kedua *citta* ini tidak akan muncul dalam diri mereka. Bahkan dalam batin dari para *rūpāvacara brahma*, kedua *citta* ini tidak muncul apalagi dalam batin para *arūpāvacara brahma*. Karena dua *dosamūla citta* ini tidak muncul dalam batin pada *arūpāvacara brahma*, mereka selalu harus bergantung pada landasan-jantung.

Apa yang merupakan yang selanjutnya? Yang selanjutnya adalah tiga elemen-batin—*pañcadvārāvajjana* dan dua *sampaṭicchana*. Mereka muncul melalui pintu apa? Mereka muncul melalui pintu-mata, pintu-telinga, pintu-hidung, pintu-lidah, pintu-tubuh. Mereka muncul melalui lima pintu. Kelima pintu itu adalah lima *rūpa*. Tidak ada *rūpa* di bumi *arūpāvacara*. Jadi mereka tidak muncul di sana.

Bagaimana dengan yang menginvestigasi? Yang menginvestigasi memiliki fungsi-fungsi yang berbeda. Ketika *citta* ini sedang melakukan fungsi yang menginvestigasi, mereka muncul melalui lima pintu. Ketika mereka sedang melakukan

fungsi *tadārammaṇa*, maka mereka memerlukan objek *kāmāvacara*, *kāmāvacara javana* dan bumi *kāmāvacara*. Jadi *arūpāvacara* bukan merupakan *kāmāvacara*. Ketika dua *upekkhā santīraṇa* memiliki fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*, mereka hanya muncul di bumi *kāmāvacara*. Jadi mereka tidak muncul di bumi *arūpāvacara*. Oleh karena itu, mereka selalu bergantung pada landasan-jantung.

Kemudian kesadaran yang memproduksi senyuman itu sangat mudah untuk dipahami. Jika kalian tidak memiliki *rūpa*, kalian tidak bisa tersenyum. Jadi para *arūpāvacara brahma* atau brahma nonmateri tidak bisa tersenyum.

Kemudian delapan *kāmāvacara vipāka citta* memiliki fungsi *tadārammaṇa*, *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*. Ketika mereka memiliki fungsi *paṭisandhi*, *bhavaṅga* dan *cuti*, mereka muncul di bumi-bumi *kāmāvacara* saja dan jika mereka melakukan fungsi *tadārammaṇa*, mereka hanya akan muncul di bumi-bumi *kāmāvacara*. Kalian akan mengetahui lebih banyak tentang ini di bab selanjutnya. Agar *tadārammaṇa* bisa muncul, diperlukan tiga kondisi. Harus ada *kāmāvacara javana*, objek *kāmāvacara* dan ia harus berada di bumi *kāmāvacara*.

Lima belas *rūpāvacara citta* menggunakan tanda-tanda *kasiṇa* dan yang lain sebagai objek. Mereka menggunakan konsep-konsep sebagai objek, namun konsep-konsep ini berkaitan dengan *rūpa*. *Arūpāvacara brahma* membenci *rūpa*. Ketika mereka membenci *rūpa*, mereka membenci segala sesuatu yang berkaitan dengan *rūpa*. Jadi mereka tidak menginginkan *rūpāvacara citta* juga. *Rūpāvacara Citta* tidak bisa

muncul di bumi *arūpāvacara*. Setelah kalian terlahir kembali sebagai seorang *arūpāvacara brahma*, kalian tidak bisa masuk ke dalam *jhāna* pertama, *jhāna* kedua dan sebagainya. Jadi mereka selalu bergantung pada landasan-jantung.

Yang terakhir adalah Jalan Yang Sedang Memasuki Arus, *sotāpatti-magga citta*. *sotāpatti-magga citta* tidak muncul di bumi *arūpāvacara*. Mengapa? Agar seseorang bisa menjadi seorang *sotāpanna*, ia selalu memerlukan bimbingan dari orang lain—dari seorang Buddha, dari *arahanta* lain, atau dari seorang guru. Jika ia tidak mendapatkan bimbingan, ia tidak akan tahu bagaimana mempraktikkan meditasi. Lalu ia tidak akan bisa menjadi seorang *sotāpanna*. Agar seseorang bisa menjadi seorang *sotāpanna*, ia selalu membutuhkan seorang guru; ia selalu perlu mendengarkan bimbingan dari seorang guru, dari seorang Buddha atau *arahanta*. *Arūpāvacara brahma* tidak memiliki telinga. Jadi mereka tidak bisa mendengar. Karena mereka tidak bisa mendengar bimbingan, jika mereka terlahir kembali sebagai *puthujjana* di sana, mereka tidak akan menjadi yang tercerahkan di bumi-bumi itu.

Bagaimana dengan para Buddha dan *paccekabuddha*? Apakah mereka perlu mendengar sesuatu dari orang lain? Tidak. Benar bahwa para Buddha dan *paccekabuddha* tidak perlu mendengar apa pun dari siapa pun, namun para Buddha dan para *paccekabuddha* hanya muncul di Bumi Manusia. Hanya para manusia yang bisa menjadi para Buddha dan *paccekabuddha*. Para dewa tidak akan menjadi para Buddha atau *paccekabuddha*. Para brahma tidak akan menjadi para Buddha atau *paccekabuddha*. Jadi *sotāpatti-magga citta* tidak akan bisa muncul di bumi *arūpāvacara*.

Itulah sebabnya empat bumi *arūpāvacara* dikatakan sebagai *akkhaṇa* dalam bahasa Pāḷi. Itu berarti suatu tempat yang tidak sesuai. Itu berarti jika kalian terlahir kembali sebagai seorang *arūpāvacara brahma*, sebagai seorang *puthujjana*, kalian tidak akan menjadi seorang *ariya* di sana. Itu seharusnya tidak menjadi suatu tempat yang baik untuk terlahir kembali.

Ada 33 *citta* yang tidak bisa muncul dalam para *arūpāvacara brahma*. Mereka dikatakan selalu bergantung pada landasan-jantung. Kapan pun mereka muncul, mereka pasti memiliki landasan-jantung sebagai pendukung mereka.

Kesadaran-kesadaran lain yang memiliki landasan-jantung sebagai pendukung kadang-kadang mungkin muncul di bumi-bumi *arūpāvacara* maupun di bumi-bumi *rūpāvacara* dan bumi *kāmāvacara*. Mereka dikatakan kadang-kadang bergantung pada landasan-jantung. Itu berarti ketika mereka muncul di bumi-bumi *kāmāvacara* dan *rūpāvacara*, mereka akan bergantung pada landasan-jantung. Ketika mereka muncul di bumi-bumi *arūpāvacara*, mereka tidak akan bergantung pada landasan-jantung. Semuanya ada 42 jenis kesadaran yang kadang-kadang bergantung pada landasan-jantung. Mereka adalah *lobhamūla citta*, *mohamūla citta*, *manodvārāvajjana*, *kāmāvacara sobhana kusala*, *kāmāvacara sobhana kiriya*, *arūpāvacara kusala*, *arūpāvacara kiriya* dan kesadaran-kesadaran adiduniawi selain *sotāpatti-magga*. Empat puluh dua *citta* ini bergantung pada landasan-jantung ketika mereka muncul di bumi-bumi *kāmāvacara* dan *rūpāvacara* dan mereka tidak bergantung pada landasan-jantung ketika mereka muncul di bumi *arūpāvacara*.

Kemudian yang terakhir adalah tanpa landasan. *Arūpāvacara vipāka* hanya muncul di bumi *arūpāvacara*. Mereka tidak memiliki landasan sama sekali. *Arūpāvacara kusala* dan *arūpāvacara kiriya* kadang-kadang bergantung pada landasan-jantung ketika mereka muncul dalam diri manusia, dewa atau *rūpāvacara brahma*. Ketika mereka muncul dalam *arūpāvacara brahma*, mereka tidak bergantung pada landasan-jantung. Hanya empat *Arūpāvacara vipāka citta* itu tanpa landasan hanya karena tidak ada *rūpa* sama sekali.

Sekarang kalian tahu tentang landasan-landasan. Dalam bab pertama ketika kita belajar tentang *ahetuka citta*, saya memberikan kalian beberapa penjelasan mengenai bagaimana dua jenis kesadaran melihat disertai oleh *Upekkhā*. Apakah kalian ingat tentang itu? Kesadaran-kesadaran telinga, hidung, lidah disertai oleh *upekkhā* juga. Dua jenis kesadaran-tubuh itu disertai oleh *sukha* maupun *dukkha*. Saya rasa saya bisa menjelaskan hal itu. Apakah saya menjelaskan kepada kalian mengapa *pañcadvārāvajjana* disertai oleh *upekkhā*, dan mengapa dua *santīraṇa* disertai oleh *upekkhā* dan satu oleh *somanassa*? Saya tidak mengingatnya. Saya rasa saya tidak memberikan penjelasan kepada kalian pada waktu itu karena untuk memahami penjelasan itu kalian harus memahami tentang landasan-landasan.

Jika kalian mengingat tentang proses kognitif, kalian akan mengingat bahwa pada awalnya di sana ada tiga momen *bhavaṅga*. Seketika setelah momen *bhavaṅga*, ada yang mengarahkan ke pintu-pancaindra (*pañcadvārāvajjana*) dan kemudian kesadaran-mata, yang menerima, yang

menginvestigasi, yang memutuskan dan *javana citta*. Apa yang merupakan landasan dari *bhavaṅga citta*? *Bhavaṅga citta* memiliki landasan-jantung. Apa juga yang merupakan landasan dari *pañcadvārāvajjana*? *Pañcadvārāvajjana* memiliki landasan-jantung. Apa yang merupakan landasan dari kesadaran-mata? Kesadaran-mata memiliki landasan-mata. Apa yang merupakan landasan dari yang menerima, yang menginvestigasi dan sebagainya? Mereka memiliki landasan-jantung. Yang mengarahkan ke pintu-pancaindra (*pañcadvārāvajjana*) *citta* dan kesadaran-mata tidak bergantung pada landasan yang sama. Mereka bergantung pada landasan-landasan yang berbeda. Ketika suatu *citta* harus mendukung *citta* lain, ia hanya menjadi kuat ketika ia mendukung *citta* lain dengan landasan yang sama. Jika ia harus mendukung suatu *citta* dengan suatu landasan yang berbeda, ia dikatakan lemah. Jadi kemampuan *pañcadvārāvajjana* mencengkeram suatu benda itu lemah. Karena ia lemah, maka tidak bisa ada *somanassa* atau *domanassa*, hanya *upekkhā*. Seketika setelah *bhavaṅga* ia muncul terlebih dahulu dan harus menggunakan objek yang baru. Ada tiga alasan mengapa *pañcadvārāvajjana* disertai oleh *upekkhā*. Ia harus muncul terlebih dahulu. Ketika kalian terlebih dahulu sampai di suatu tempat, kalian masih belum kukuh. Kemudian kalian harus menggunakan suatu objek yang baru. Sekali lagi, ketika kalian sampai pada suatu tempat baru, kalian belum kukuh. Maka kalian harus mendukung suatu *citta* yang memiliki suatu landasan yang berbeda. Hal itu seperti mendukung seseorang dengan kebangsaan yang berbeda atau sesuatu yang menyerupai itu. Karena tiga alasan ini *pañcadvārāvajjana* tidak bisa disertai oleh *somanassa*. Ia disertai oleh *upekkhā*.

Sekali lagi setelah *pañcadvārāvajjana* di sana ada *cakkhuvīññāṇa*. *Cakkhuvīññāṇa* disertai oleh *upekkhā*. Hal itu telah saya jelaskan. Kesadaran yang menerima (*sampaṭicchana*) memiliki landasan-jantung. Kesadaran-mata memiliki landasan-mata. Mereka memiliki landasan-landasan yang berbeda. Jadi seseorang yang mendapatkan dukungan dari seseorang yang bukan dari rasnya tidak begitu kuat. Jadi *sampaṭicchana* disertai oleh *upekkhā*. Ia tidak bisa disertai oleh *somanassa* atau *domanassa*. Ia tidak mendapatkan dukungan yang kuat karena kesadaran yang mendahuluinya bergantung pada landasan yang berbeda.

Bagaimana tentang *santīraṇa*? Jika objeknya merupakan objek yang sangat diinginkan, *santīraṇa* disertai oleh *somanassa*. Jika objeknya hanya diinginkan secara biasa, ia disertai oleh *upekkhā*. *Santīraṇa* juga bergantung pada landasan-jantung. *Sampaṭicchana* juga bergantung pada landasan-jantung. Jadi ia sedikit kuat. Ia mendapatkan dukungan dari *sampaṭicchana* yang memiliki landasan yang sama, jadi ia sedikit kuat. Ketika ia merupakan hasil dari *akusala*, ia disertai oleh *upekkhā*. Ketika ia merupakan hasil dari *kusala*, ia disertai oleh *somanassa* atau *upekkhā*.

Selanjutnya ada *voṭṭhabbana*. *Voṭṭhabbana* adalah *manodvārāvajjana*. Ketika itu adalah *manodvārāvajjana*, ia harus menggunakan objek terlebih dahulu. Dalam proses kognitif pintu-batin alih-alih *pañcadvārāvajjana*, di sana ada *manodvārāvajjana*. Ia harus muncul terlebih dahulu dan menggunakan objek terlebih dahulu. Setelah *manodvārāvajjana* adalah *javana*. Meskipun mereka bergantung pada landasan yang

sama, mereka berasal dari kategori yang berbeda. *Manodvārāvajjana* termasuk dalam *Ahetuka*. *Javana* termasuk dalam *kusala*, *akusala* dan *kiriya*. Ia memiliki sejenis kepentingan untuk mendukung kesadaran yang mengikuti yang tidak berasal dari jenis yang sama. Ia tidak berasal dari ras yang sama. Jadi ia tidak begitu kuat. Ia juga disertai oleh *upekkhā*. *Manodvārāvajjana* dan *pañcadvārāvajjana* disertai oleh *upekkhā*. Untuk memahami penjelasan-penjelasan ini, kalian harus memahami landasan-landasan.

Dalam buku *Manual* pada halaman 148,

“Harus diketahui bahwa dalam bumi lingkup indriawi tujuh elemen bergantung pada enam landasan, ...” (CMA, III, §22, hal.148)

Kesadaran-kesadaran dibagi menjadi elemen-elemen—elemen-kesadaran-mata, elemen-kesadaran-telinga, elemen-kesadaran-hidung, elemen-kesadaran-lidah, elemen-kesadaran-tubuh, elemen-batin dan elemen-kesadaran-batin. Sungguh aneh untuk memiliki elemen-batin dan elemen-kesadaran-batin, namun mereka disebut demikian. Jadi semuanya ada tujuh jenis elemen. Dalam bahasa Pāḷi mereka disebut *viññāṇa-dhātu*. Istilah-istilah ini digunakan, jadi itu bagus untuk menjadi terbiasa dengan mereka. Dua jenis kesadaran mata disebut elemen-kesadaran-mata. Hal itu berlaku untuk telinga, hidung, lidah dan tubuh. Kita tahu bahwa dalam elemen-batin di sana ada tiga. Sisanya, semuanya ada 76, disebut elemen-kesadaran-batin. Mereka dalam bahasa Pāḷi *cakkhuvīññāṇa-dhātu*, *sotavīññāṇa-dhātu*, *ghānavīññāṇa-dhātu*,

*jivhāviññāṇa-dhātu*, *kāyaviññāṇa-dhātu*, *manodhātu* dan *manoviññāṇa-dhātu*. Ketujuh elemen ini bergantung pada enam landasan. Itu hanyalah merupakan suatu pernyataan umum. Itu berarti semua jenis kesadaran bergantung pada enam landasan.

“.. di bumi lingkup materi-halus, empat bergantung pada tiga landasan,...” (CMA, III, §22, hal.148)

Empat elemen bergantung pada tiga landasan. Apakah yang merupakan tiga landasan itu? Para brahma memiliki landasan-mata, landasan-telinga dan landasan-jantung. Apakah yang merupakan empat elemen itu? Empat elemen itu adalah elemen-kesadaran-mata, elemen-kesadaran-telinga, elemen-batin dan elemen-kesadaran-batin. Di bumi lingkup materi halus empat elemen bergantung pada tiga landasan.

“.. di bumi lingkup nonmateri ada satu elemen tunggal yang tidak bergantung pada apa pun.” (CMA, III, §22, hal.148)

Apakah satu elemen tunggal itu? Yang terakhir, elemen-kesadaran-batin merupakan satu elemen tunggal. Ia tidak bergantung pada apa pun. Jadi di sana tidak ada landasan.

“43 (jenis kesadaran) muncul dengan bergantung pada suatu landasan.” (CMA, III, §22, hal.148)

Suatu landasan bisa berupa landasan-mata, landasan-telinga dan sebagainya. Yang manakah yang merupakan 43 itu? 43 itu adalah kesadaran-mata, kesadaran-telinga, dan kemudian 33 jenis kesadaran yang bergantung pada landasan-jantung.

“42 muncul dengan atau tanpa suatu landasan.” (CMA, III, §22, hal.148)

Itu berarti 42 yang kadang-kadang muncul dengan landasan-jantung (lihat CMA, III, Tabel 3.8, hal.147).

“Resultan nonmateri muncul tanpa landasan apa pun.”  
(CMA, III, §22, hal.148)

*Arūpāvacara vipāka* itu adalah tanpa landasan.

Jadi kita telah sampai pada akhir dari bab ketiga. Bab ketiga berkaitan dengan perasaan (*vedanā*), akar (*hetu*), fungsi (*kiicca*), pintu (*dvāra*), objek (*ārammaṇa*) dan landasan (*vatthu*)

*Sādhu! Sādhu! Sādhu!*



[Akhir dari Bab Tiga]

# NAMA HARUM DONATUR DHAMMADĀTĀ

N a m a	Buku	N a m a	Buku
Sugandha Widjaja	20	Louw She Cok	3
Suyati Tandana	20	Magdalena	3
Grace Kandoly	10	Mutia Dewi Ali	3
Is Is	10	Oey Mulyadi	3
Chandra Lesmana	9	Rahma Junita Suryana	3
Yulia	8	Sandra Juda Widjaja	3
Rita	7	Susanto SE & Kenzia Aprilia	3
Herlina	5	Tan Gek Lian	3
Indra Alirusin	5	Yensiska	3
Juliana Thamrin	5	Agil	2
Juliani	5	Alwi Wirianata	2
Mariana Santy Yonata	5	Eva	2
Nurlia	5	Feronica Laksana	2
Ricky Subagya	5	Gren & Ianpin Family	2
Robby Sidharta	5	Halim Wijaya	2
Rosmawaty Sukiatto	5	Hartawan Setiawan	2
Sujanto	5	Indra Anggono	2
Sutanni	5	Lie Na	2
Tanti Sri Mayastuti S	5	Melissa Adiwinata	2
Tji Wan Halim	5	Meta Sari	2
Untung	5	Oei Yenny Winarto	2
Yus Wadi	5	Prita Natalia	2
Hasan Go & Kel.	4	Riki Setiawan	2
Jonika Permatasari	4	Rosalina	2
Pranoto Djojohadi K	4	Rosmawati Wijaya	2
Alwi Susanto	3	Suleman	2
Bobby	3	Yessica Sugianto	2
Chandra Susanto	3	Yuliasan	2
Farini	3	Agustina	1
Henny Setiawan	3	Damayanti	1
Heryanto Ang	3	Daniel Wijaya Kusuma	1
Jono Effendi	3	David Sungahandra	1
Lina Melani Tan	3	Dewi Sisilia Kulimno	1

# NAMA HARUM DONATUR DHAMMADĀTĀ

N a m a	Buku	N a m a	Buku
Dickinson Siddharta	1	Paulina	1
Donna	1	Rickie Guntoro	1
Elly	1	Rosna Chandra	1
Ery Kuwandy	1	Sen Yung	1
Emawati	1	Setiawan Husen	1
Farida	1	Shelley Siawira	1
Gerraldo Silakumaro	1	Shirley Ayu Widyaningsih	1
Candra		Siska Herawati	1
Gouw Tjeng Sun	1	Stella Angela	1
Ik Foeng Mansur	1	Su Tjhan Fu	1
Indra Susanto	1	Susie Hartati	1
Irawati Ignatius	1	Sutrisno	1
Julita	1	T Marianty Moerdani	1
Kumiawati	1	Tamil Selvan	1
Lenny Kamadjaya	1	Thomas Budiman	1
Lidya Winata	1	Tjong Mulyani Sari Dede	1
Lili Pratiwi	1	Vera Setiawan	1
Lim Lina Herawati	1	Victoria Vitanto	1
Mariana Halim	1	Viliawati Rusli	1
Mayati	1	Winda Jeania Purnama	1
Meliana	1	Winda Septiana	1
Novi Aprilita Tan	1	Yanni	1
Novie Wednesdayanti	1	Yunita Hadi Chandra	1
Olivia Djoharsjah	1	Yushitaka Erina	1



## DANA BUKU STUDI ABHIDHAMMA VOL.1

N a m a	Buku	N a m a	Buku
Kel. Benny Bunawan	50	Anton Teguh Atmaja	3
Rayin	35	Carla	3
Amin Hartono	18	Christian Chandra	3
Lie Fang	15	David Samsul	3
Reni Setiono	13	Dr Rustandi Suherman	3
Jonika Permatasari	10	Fu Hiung Wagimin	3
Lusiana Eka & Harjanto Prasetyo	10	Hartono Rahardjo	3
Piandi & Suyati	10	Henry J.S	3
Jogie Chandra	8	Herdy Pratioto	3
NN	8	Hoelwati Kartika	3
Benny B, Alm. Shirley B, Budi B	7	Indra Alirusin	3
Raden Roro Sri Redjeki	6	Jung Kian Halim	3
Andri Ciputera	5	Kalyana Putto Wina	3
Andy Wijaya	5	Kon Fi	3
Djong Kim Lun	5	Liauw Eng Lu	3
Jimmy Chandra Lie	5	Lily Karim	3
Losiani Losrita	5	Locie	3
Radjalimurni Isawati	5	Lucan Tansil	3
Sabar	5	Magdalena	3
Sanjaya Wilau	5	Natasha Tjie	3
Suyati Tandana	5	Pelimpahan Jasa a.n.	3
Ang Anggra Yuda	4	Almh. Sri Redjeki	
Celine Yansen & Kel.	4	Rusdi, Monic, Keilyn	3
Doni Tanutama	4	Stella & Family	3
Indra	4	Suryadi Wirawan	3
Jeffrey Lim	4	Tommy Hendra	3
Lim Bie Cong	4	Uppekha Dewi	3
Rico Sadha	4	Waslin	3
Roger Gunawan	4	Wendi	3
Setiadi Kusuma	4	Xiu Lie	3
Tanti Sri Mayastuti S	4	Benny, Shirley, Catherine	2
Wilson Wirya Drs	4	Boby Maksum	2
Adidharma Ekaputra	3	Citto Dhammo Herdy Pratioto	2

## DANA BUKU STUDI ABHIDHAMMA VOL.1

N a m a	Buku	N a m a	Buku
Deiki Irawan & Kel.	2	Yan Nata	2
Denny Wijaya	2	Yoser Thamtono	2
Devin Yuwenka	2	Yuliana Anggraria	2
Dody & Anjell	2	Aaron Vijay Lu, Ciledug,	1
Ewi Lettan	2	Tgerang - Tanto Setiady	
Hartono	2	Adi Rudi	1
Hendry	2	Amin	1
Hermandi Ali	2	Amir	1
Hermon	2	Andreas Tantono	1
I Made Wlra Satria	2	Anggerlani	1
Johandi Poetra	2	Ariasan	1
Loe Megawati	2	Armin Lani	1
Loekito Martono	2	Ayen	1
Lyana Kusniaty	2	Baharatmo Prawiro	1
Maliyana	2	Bee Soon Lieng	1
Marie & Asun	2	Bernice	1
Mayasanty	2	Billy	1
Noni Halip	2	Budi	1
Oey Mulyadi	2	Candri Lianto	1
Ong Fung Pin	2	Chandra Liestiawan	1
Pelimpahan jasa a.n.	2	Chung Mi Kiun	1
Almh. Liem Kwen Nio		Cindy Lestari	1
Pranoto Djojohadi	2	Citra	1
Rickie Guntoro	2	Daryanto	1
Ridawaty	2	David Anthony Louis,	1
Rio & Kel.	2	Ciledug,Tgr -Tanto Setiady	
Rosaline & Kosasih	2	Deasy Juwita	1
Rosnawaty	2	Deddy Setiawan	1
Stella Caroline, Rosjanto,	2	Dedy Suteno	1
Bravery, Fam		Desy	1
Tamy Taslim	2	Devina Angela	1
Tjoa Daliana	2	Dji Tjhiang Sengnova Erinna	1
Welly Suhardi Tjhai	2	Djoeng Lew & Kel.	1

## DANA BUKU STUDI ABHIDHAMMA VOL.1

N a m a	Buku	N a m a	Buku
Djuani Rosita Widjaja	1	Indra Yanna	1
Donna	1	Indrawaty	1
Edbert Lee Suhidin	1	Irene Lie & Kel.	1
Edo Setiawan	1	Isahito Norhatan	1
Eko Priyanto	1	Iwan Wijaya	1
Eric Wijaya Limota	1	James Kusuma Dewa Halim	1
Ericson	1	Jamin Hendra	1
Fadli Iswayudi	1	Janny Sutjiawan	1
Fatini	1	Jason Halim	1
Febry Sintoso	1	Jativati	1
Feily Hidajat	1	JessylN Tanaka	1
Felicia Valentina	1	Jhon Wijaya	1
Felisa Mettadevi	1	Joe Hoey Beng	1
Frida Bunawan, Catherine,	1	Johan Pukori	1
Gerrard		Johan Sanjaya	1
Gilbert & Galbrick	1	Juli	1
Guntur	1	Kartini	1
Han Lingga Hendrik	1	Kel. Ong & Alm. Leluhur	1
Handa Kartawidjaja	1	Kel. Khoe	
Handi Salim	1	Ketut Trisna Dyhan	1
He Sok Khui & Keluarga Lius	1	Khouw Pwe Phio Tanto	1
Effendy		Kudrati	1
Helin Adhyap	1	Kurniawati	1
Hendra	1	Lai Han Lian	1
Hendramin Rusli	1	Lani	1
Hendrik Sanjaya	1	Lannie Sjahrial	1
Hendris	1	Leopoldo Setiadi	1
Hendry Kuswandi	1	Lie Wen Sun	1
Herman	1	Lifenti	1
Herna Husin	1	Lily	1
Hery Hermanto	1	Lily Angrani	1
Indahwaty	1	Lim Erlina	1
Indra S Kom	1	Lius & Desilius Effendy	1

## DANA BUKU STUDI ABHIDHAMMA VOL.1

N a m a	Buku	N a m a	Buku
Lo Lian Hoa	1	Tgr - Tanto Setiady	
Louw Kwang Hui,	1	Para Leluhur & Semua Makhluk	1
Ciledug Tangerang		Paulus Oni	1
Louw Liak Hoei	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Louw Lie Hiang &	1	Alm. Angelyne F.R Rizaldie Ramali	
Sansan Lestari		Pelimpahan jasa a.n.	1
Luciani Sariputra	1	Alm. Lim Kim Lan	
Luis Hansen Tanto	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Martin Alexander	1	Alm. Ng Chin Bui Ki	
Martin Lai & Kel.	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Martin, Mira Bunawan,	1	Alm. Ong Ling Hong	
Melea Frida	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Meganita Imuk Cahy	1	Alm. Reneeze Jizzelle Kuswandi	
Meidina	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Meiliani Forin SE	1	Alm. Sim Tek Koen, Alm. Tan Lim Moy	
Melki	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Meri	1	Alm. Sung Nyap Khiun	
Meta Sarono	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Meyliana Wahyu	1	Alm. Tay Cin Hua	
Mini Sumini	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Nanang Liaw	1	Alm. Theng Siong Kwie	
Nicole Alexa	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Nie Nie	1	Alm. Tjhong Wei Pin	
Nini	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Nirwana	1	Almh. Kwang Sioe Lien	
NN Binjai	1	Pelimpahan jasa a.n.	1
Nova Erinna & Nuradi	1	Almh. Liliana Wijaya	
Nur Wulansari	1	Pelimpahan Jasa a.n.	1
Nyu Chun Chai	1	Mendiang Yansen Prayito	
O Hwa Nam	1	Phing & Richard Rosmina SE	1
Oey Soekmawihatchi	1	Pity Muliawan	1
Oey Swie Phie	1	Rarnaly Chairul	1
Owen Alexander Louis,Ciledug	1	Ratna Santoso	1

## DANA BUKU STUDI ABHIDHAMMA VOL.1

N a m a	Buku	N a m a	Buku
Refli Sundana	1	Tan An Sim & Family -	1
Reynold Andika	1	Tanto Setiady	
Reynold Sebastian	1	Tan Lie Im, Pontianak -	1
Ria Angelina	1	Tanto Setiady	
Rianto	1	Tanto Setiady	1
Ricky Aris Lesmana	1	Tejo Arief Taurusa	1
Ricky Salim	1	The Ali Andrias	1
Rina Willy	1	The Lie Lie, Ciledug, Tangerang	1
Robby Wijaya	1	- Tanto Setiady	
Ronny	1	Tk Mas Lily, Ps. Laris, Cengkareng	1
Rudi	1	- Tanto Setiady	
Ruly Kuswandi & Kel.	1	Tony Santoso	1
Sam Adhiputera Wij	1	Trevin & Tristan	1
Santy	1	Trisno Imlan SE	1
Selly	1	Veni Oktarina	1
Shelley Siawira	1	Vera Bali	1
Shi Thiam Ho	1	Wangto Ratta Halim	1
Sinta Kumala	1	Wendy Prasethio	1
Sokimman	1	Widya or Jwo Swe En	1
Steven Gunawan	1	Wirahadi	1
Suheni Adi	1	Yan Lina	1
Suliana	1	Yen Gum	1
Sumardy	1	Yenny Elyanti Hali	1
Sumini	1	Yessica Sugianto	1
Surya Adi	1	Yoyauseng, Khouwpweling, Irene	1
Susi Susanti	1	- Tanto Setiady	
Suvianti Tan	1	Yulia Suanda	1
		Yusuf, Priscillia Kwong & Felix	1



Yang Mulia Sayādaw U Silānanda (1927-2005) dinominasikan oleh Yang Mulia Mahāsi Sayādaw dari Myanmar untuk melaksanakan misi terhormat menyebarkan *Dhamma* di Barat lebih dari 30 tahun yang lalu. Beliau adalah Kepala Vihara Dhammānanda di California dan Direktur Spiritual dari Masyarakat Buddhis Theravāda Amerika, Pusat Meditasi Dhammachakka dan Pusat Meditasi Tathāgata di San Jose. Di Myanmar, beliau juga salah satu dari tiga Direktur Spiritual Pusat Meditasi Mahasi di Yangon.

Lahir dari keluarga Buddhis yang taat di Mandalay pada 16 Desember 1927, Yang Mulia Sayādaw menerima pendidikan awalnya di Sekolah Misionaris Baptis Amerika untuk anak laki-laki. Ia ditahbiskan sebagai sāmaṇera dan memulai pelatihan agama formal pada usia 16 tahun, menerima penahbisan bhikkhu penuh empat tahun kemudian.

Yang Mulia Sayādaw memegang dua gelar Dhammācariya dan pernah mengajar di Universitas Athithokdayone Pāli. Beliau adalah Penguji Eksternal di Departemen Studi Oriental, Universitas Seni dan Sains di Mandalay, Myanmar. Beliau adalah Kepala penyusun Kamus Tīpitaka Pāli-Myanmar dan merupakan salah satu editor terkemuka Kanon Pāli, Kitab Komentar, Subkomentar, dan Sub-subkomentar di Konsili Buddhis Keenam yang diadakan di Yangon dari tahun 1954 hingga 1956.

Yang Mulia Sayādaw adalah penulis tujuh Buku Buddhis Myanmar dan tiga dalam bahasa Inggris, yaitu: Empat Landasan Perhatian-penuh, Kehendak-Pengantar Hukum Kamma, dan Tanpa Inti Batin—Pengantar Doktrin Anatta.

Dihormati sebagai Guru yang welas asih dengan pengetahuan wawasan yang mendalam, Yang Mulia Sayādaw mengajarkan meditasi Vipassanā, Abhidhamma dan aspek lain dari Buddhisme Theravāda dalam bahasa Inggris, Myanmar, Pāli dan Sanskerta. Beliau memimpin retreat meditasi di seluruh AS, Jepang, Eropa dan Asia.

Pada tahun 1993, Yang Mulia Sayādaw dianugerahi gelar Agga Mahā Pandita oleh otoritas agama Myanmar dan pada tahun 1999, gelar Agga Mahā Saddhammā Jotikadhaja. Ia juga diangkat sebagai Rektor Universitas Misionaris Buddha Theravāda Internasional Yangon (ITEMU) di Myanmar dan dianugerahi gelar Doktor Kehormatan (D.Litt) oleh Universitas Yangon pada tahun 2000.

Yang Mulia Sayādaw U Silānanda meninggal dunia pada 13 Agustus 2005 pada usia 78 tahun.



**Dhammavihārī Buddhist Studies**

[www.dhammavihari.or.id](http://www.dhammavihari.or.id)