

Sekte-Sekte dan Paham Sektarian

Asal mula aliran-aliran Buddhisme

Bhikkhu Sujato



DhammaCitta Press

Aturan Penggunaan

Tidak diperjualbelikan. Isi buku ini boleh dipublikasi ulang, diformat ulang, dicetak ulang, dan didistribusi ulang dalam segala bentuk dan cara. Akan tetapi, atas kebijakan DhammaCitta Press, segala jenis publikasi dan distribusi ulang yang tersedia untuk umum, tidak diperjualbelikan, dan tanpa batas dan hasil tersebut serta turunan lainnya harus dinyatakan demikian juga.

DhammaCitta Press

Business Park Kebon Jeruk E2/5

Meruya Ilir Raya No. 88

Jakarta Barat 11620 - Indonesia

<https://dhammacitta.org>

Sekte-sekte dan Paham Sektarian

Asal mula aliran-aliran Buddhisme

Bhikkhu Sujato

Judul Asli

Sects & Sectarianism

The origins of Buddhist schools

© 2006 Bhikkhu Sujato

Hak cipta Terjemahan dan Penerbitan © DhammaCitta 2020

Alih Bahasa

Penyunting

Tata Letak

Ariyakumara

Fernando Lie

Hendra Susanto

Sampul dan interior: Lato 11pt



Untuk edisi online dan ebook dalam format pdf/epub bisa
didapatkan di <https://dhammacitta.org>

DAFTAR ISI

Prakata	1
Abstraksi	9
Bab 1 “Maklumat Persatuan”	21
Bab 2 Orang-Orang Suci dari Vedisa	44
Bab 3 Dīpavaṃsa	57
Bab 4 Monster atau Orang Suci?	84
Bab 5 Tiga Perbuatan Salah dan Lima Tesis	106
Bab 6 Lagi Tentang Vibhajjavādin	140
Bab 7 Vibhajjavāda vs. Sarvāstivāda?	158
Bab 8 Dharmagupta: Misi Yunani	168
Bab 9 Mūlasarvāstivādin dari Mathura	189
Kesimpulan	207
Lampiran Kronologi	213
Bibliography	216
Tentang DhammaCitta	227

Sangha bhikkhu dan bhikkhuni telah dibuat bersatu.

Sepanjang anak-anak dan cucu-cucuku masih hidup,
dan sepanjang matahari dan bulan masih bersinar,
siapapun bhikkhu atau bhikkhuni yang memecah-belah
Sangha akan dibuat memakai jubah putih dan tinggal
di luar vihara.

Apakah keinginanmu?

Agar kesatuan Sangha akan bertahan lama.

Raja Aśoka, Minor Pillar Edict, Sāñchī

Mahāsaṅghika Śāriputrapariṣcchā

Aliran Mahāsaṅghika dengan rajin mempelajari Sutta-Sutta yang sudah dikumpulkan dan mengajarkan makna sejatinya, karena mereka adalah sumber dan pusatnya. Mereka mengenakan jubah kuning.

Aliran Dharmaguptaka menguasai rasa dari jalan sejati. Mereka adalah para pemandu untuk kebaikan semua orang. Cara pengungkapan mereka spesial. Mereka mengenakan jubah merah.

Aliran Sarvāstivāda dengan cepat mendapatkan pengetahuan yang tak terhalangi, karena Dhamma adalah panduan mereka. Mereka mengenakan jubah hitam.

Aliran Kaśyapīya rajin dan bersemangat dalam menjaga makhluk-makhluk hidup. Mereka mengenakan jubah magnolia.

Aliran Mahīśāsaka mempraktekkan jhana, dan menembus dengan mendalam. Mereka mengenakan jubah biru.

(CB ETA, T24, no. 1465, p. 900, c12-18)

Theravāda Dīpavaṃsa

Ketujuh belas sekte ini bersifat memecah-belah, hanya satu sekte yang tidak bersifat memecah-belah.

Dengan sekte yang tidak bersifat memecah-belah, terdapat delapan belas keseluruhananya.

Seperti sebatang pohon banyan besar, Theravāda merupakan yang tertinggi,

Pengajaran dari Sang Penakluk, sempurna, tanpa kekurangan atau berlebih.

Sekte-sekte lainnya muncul bagaikan duri pada pohon tersebut.

(Dīpavaṃsa 4.90-91)

PRAKATA

DUA KUTIPAN INI, masing-masing berasal dari teks-teks yang penting, menyoroti perbedaan yang radikal terhadap perspektif perpecahan Buddhis. Apakah kita melihat aliran-aliran yang muncul sebagai kerusakan dari suatu kesatuan yang murni awal mulanya, atau sebagai perkembangan unik dari sifat potensial Dhamma?¹ Keyakinan saya sendiri bahwa kedua perspektif ini mungkin mengandung beberapa kebenaran, namun tidak ada dari keduanya yang mengandung kebenaran seluruhnya.

Jika kita merenungkan isu dasar yang memecah-belah aliran-aliran, kita menemukan banyak yang mengingatkan pada dialog Buddhis saat ini. Disayangkan bahwa sejarah pemikiran filosofis Buddhis yang rumit dan mendalam menjadi dengan sangat mudahnya dicitutkan menjadi penolakan simplistik aliran-aliran lain hanya karena mereka tidak sepaham dengan interpretasi kelompok pilihannya. Sebanyak yang dapat kita bayangkan bahwa semua jawaban terbungkus, sifat dasar filosofi adalah sedemikian sehingga isu dasar yang melahirkan aliran-aliran pemikiran tetap ada, dan muncul kembali dalam berbagai kedok dalam pembicaraan di dalam aliran itu sendiri.

Sebagai contoh, tesis dasar Mahāsaṅghika adalah sifat dasar Sang Buddha yang melampaui duniawi. Kita mungkin menganggap beberapa ekstrem pandangan ini lucu – seperti halnya gagasan bahwa kotoran tidak pernah melekat pada tubuh Sang Buddha, tetapi Beliau membersihkannya sesuai dengan kebiasaan sehari-hari – tetapi ini menunjukkan perhatian Buddhis sebenarnya: bagaimana kita membayangkan sifat Kebuddhaan, dengan sangat manusiawi tetapi juga sepenuhnya melampaui kehidupan kita yang penuh kecemasan dan ketakutan? Inilah isu yang masih ada sekarang dalam Theravāda modern. Sementara posisi ‘resmi’ (baca

1 Ini tanpa mengatakan bahwa klaim Śāriputrapariṣcchā tentang warna jubah dari berbagai aliran tidak seharusnya diartikan secara harfiah.

2 Sekte-sekte dan Paham Sektarian

'rasionalis, modernis, kelas menengah') adalah bahwa Sang Buddha adalah manusia yang telah sempurna, perspektif devosional dari banyak mayoritas Theravādin melihat Sang Buddha sebagai sesuatu sangat berbeda.

Sama halnya, Sarvāstivādin mengusung realisme filosofis yang cenderung memperlakukan objek-objek eksternal sebagai 'ada' dalam dan dari dirinya sendiri, sehingga bahkan sebuah hubungan abstrak seperti 'kepemilikan' dianggap sebagai sebuah substansi yang nyata. Ini terlihat naif, tetapi dalam membentuk filosofinya mereka menunjukkan suatu kesadaran terhadap masalah metafisik yang fundamental: jika kita mengizinkan 'keberadaan' satu hal maka akan sulit untuk menyangkal keberadaan segala hal. Maka Sarvāstivādin menganggap bahwa masa lampau dan masa depan 'ada' persis dalam pengertian yang sama seperti masa sekarang. Sarvāstivādin dengan sempurna menyadari bahwa ini menunjukkan aksioma Buddhis fundamental tentang ketidak-kekalan. Namun mereka berusaha menemukan penafsiran filosofis ketidak-kekalan yang koheren yang tidak berdasarkan ontologi, tetapi berdasarkan hubungan sebab akibat: masa sekarang 'ada' seperti halnya masa lampau dan masa depan 'ada', tetapi masa sekarang dibedakan dalam hal ia bersifat operatif atau fungsional. Mengambil analogi modern, bandingkan hal ini dengan tombol-tombol pada dokumen Word yang sedang saya ketik; mereka semuanya 'ada', tetapi hanya menjadi operatif ketika saya menempatkan kursor di atasnya: saat itulah 'masa sekarang'. Kita dapat mempertanyakan tentang rumusan detail gagasan ini, tetapi kita harus melakukannya seperti yang dilakukan Sarvāstivādin sendiri, yaitu, dalam konteks Buddhis, mencari cara terbaik untuk menyampaikan kebenaran-kebenaran Buddhis. Kita akan perlu menyampaikan pertanyaan yang sama yang dihadapi Sarvāstivādin; jika semuanya tidak kekal, apakah yang menghubungkan masa lampau, masa depan, dan masa sekarang? Pertanyaan ini lebih dari sebuah renungan abstrak. Dalam agama yang penuh ketaatan seperti Buddhisme, ini penting sekali dalam membentuk sikap emosional kita terhadap Sang Guru

yang kita cintai, yang hadir dalam kesadaran kita, tetapi sangat jauh dalam waktu. Theravādin, meskipun ajaran resmi yang kukuh tentang kesementaraan radikalnya, masih saja kebanyakannya menganggap Sang Buddha dalam cara tertentu masih tetap ada, yang mengakibatkan dikotomi yang menggelisahkan antara perspektif yang resmi dan yang populer. Pendekatan Sarvāstivādin akan mengakibatkan lebih sedikit pemahaman yang bercabang di seluruh komunitas, yang dapat menjadi salah satu alasan di belakang keberhasilan luar biasa mereka di India kuno.

Sebagai contoh lainnya, Puggalavādin mengambil posisi mereka berdasarkan pada tesis bahwa terdapat suatu 'pribadi' yang bukan sama ataupun bukan tidak sama dengan lima kelompok unsur kehidupan yang membentuk keberadaan empiris kita. 'Pribadi' ini tidak dapat dideskripsikan, tetapi bukan 'diri' dari pemahaman penganut ajaran non-Buddhis. Ini adalah 'pribadi' yang mengalami buah kamma dan yang mencapai pembebasan. Puggalavādin tidak buta terhadap kesulitan dalam merekonsiliasikan teori ini dengan ajaran 'bukan-diri'. Kebalikannya; upaya filosofis utama mereka sampai ke dalam penjelasan yang rumit tentang bagaimana 'pribadi' sesungguhnya adalah pemahaman yang benar atas 'bukan-diri'. Sekali lagi, ini adalah isu kunci dalam dialog Buddhis modern. Bagaimana kita merekonsiliasikan pengalaman empiris realita 'atomik' kita dengan pemahaman identitas pribadi yang tak dapat disangkal? Masalah ini sangat serius dalam hubungan antara pemikiran Buddhis dan pemikiran psikologis. Banyak psikologi berhubungan tentang membangun "diri" yang logis dan terpadu, suatu proyek yang tabu bagi penafsiran harafiah Buddhisme tradisional. Tetapi pendekatan psikologis telah berkembang dalam menanggapi masalah sesungguhnya, jiwa modern yang remuk dan terasing.

Ini adalah suatu konteks yang berbeda dengan apa yang dihadapi Sang Buddha ketika ia mengkritik ajaran Brahmanis atau Jainis tentang suatu inti yang kekal dan berlangsung terus yang bertahan saat kematian. Karena kita mengembangkan tanggapan yang

4 *Sekte-sekte dan Paham Sektarian*

modern pada pertanyaan semacam ini, tampaknya akan masuk akal untuk mengenali bahwa kita bukan generasi pertama yang bergulat dengan bagaimana menerapkan Buddhisme dalam suatu konteks historis yang jauh terpisah dari generasi Sang Buddha sendiri.

Dalam mengejar penyelidikan historis sepanjang karya ini, maka, saya menerima saja bahwa berbagai aliran semuanya berusaha menjelaskan dan menjalankan penafsiran yang sungguh-sungguh atas ajaran Sang Buddha. Ketika diselidiki dari dekat, ajaran aliran-aliran tersebut tidak dapat dijelaskan sebagai kesalahan sederhana, atau penyusupan asing, atau kerusakan yang disengaja. Ini akan mengikuti perspektif yang lebih simpatik dan lembut tentang aliran-aliran mungkin akan lebih objektif daripada catatan-catatan pendukung kuat yang sengit.

Tampaknya bagi saya terlalu banyak bobot yang telah diberikan pada *Dīpavaṃsa*, kronologi Sri Lanka yang paling awal. Versi kejadian ini, walaupun memaksakan kredibilitas dalam hampir setiap hal, terus mungusahkan pengaruh kuat tentang identitas komunal dalam pengertian Theravāda. Fakta bahwa beberapa sarjana modern mendukungnya hanya memperkuat kecenderungan ini.

Penelitian yang terkandung dalam karya ini terutama diinspirasi oleh keterlibatan saya dalam reformasi Sangha bhikkhuni dalam Theravāda. Sementara kita hanya akan memandangi sepintas terhadap isu ini di sini, salah satu pertanyaan utama dalam pembangkitan kembali silsilah bhikkhuni dari perspektif Theravādin adalah keabsahan silsilah penahbisan dalam aliran lain. Pandangan Theravādin tradisional akan mengatakan bahwa para bhikkhuni yang ada sekarang adalah "Mahāyāna". Mahāyāna, diklaim diturunkan dari Mahāsaṅghika, dan *Dīpavaṃsa* menyatakan bahwa Mahāsaṅghika tidak lain daripada para Vajjiputtaka yang "jahat", yang menganjurkan penggunaan uang oleh para bhikkhu, dan yang dikalahkan pada Konsili ke Dua, tetapi kemudian bereformasi dan membuat cerita baru. Oleh sebab itu Mahāyāna adalah perwakilan dari suatu tradisi yang prinsip dasarnya mendorong kelalaian dalam

Vinaya. Mereka “bersifat memecah-belah” dan tidak mungkin untuk menerima mereka sebagai bagian dari komunitas yang sama.

Tampaknya bagi saya bahwa pandangan ini, yang asalnya diinspirasi oleh Dīpavaṃsa, mendasari posisi yang diambil oleh banyak Theravādin aliran utama saat ini. Saya hendak menunjukkan bagaimana posisi Dīpavaṃsa tidak sesuai dan jelas-jelas tidak masuk akal, dan bahwa penggambaran asal mula aliran Buddhis yang lebih masuk akal dapat dibentuk dari pembacaan semua sumber secara simpatik.

Baru-baru ini saya sedang berada dalam suatu pertemuan di mana isu ini dibahas. Seorang bhikkhu Vietnam mengakui silsilahnya berasal dari Vinaya Dharmaguptaka; seorang bhikkhu Tibet mencatat warisannya dari Vinaya Mūlasarvāstivāda; tetapi Theravādin terusmenerus mengatakan seakan-akan mereka “Mahāyāna” semata. Situasi ini, walaupun patut disesali, dapat dipahami karena kebanyakan Theravādin tidak pernah mendengar tentang “Dharmagupta” atau “Mūlasarvāstivāda”. Sekali 17 aliran telah dijauhkan sebagai “yang bersifat memecah-belah” dan “duri” oleh Dīpavaṃsa, dan ajaran mereka telah disangkal oleh Kathāvātthu, tidak perlu lagi diberitahukan tentang aliran-aliran lain.

Tetapi kenyataannya bahwa tidak pernah ada secara khusus Vinaya atau silsilah penahbisan “Mahāyāna”. Alih-alih, beberapa bhikkhu dan bhikkhuni, setelah ditahbiskan dalam salah satu silsilah aliran awal, memilih untuk mempelajari dan menjalankan beberapa teks dan cita-cita etis yang dikenal sebagai “Mahāyāna”. Inilah, sejauh yang dapat kita katakan, masalah di India kuno dan tetap menjadi masalah saat ini. Saat ini, para bhikkhu dan bhikkhuni dari tradisi Asia Timur mengikuti aliran Dharmaguptaka, sedangkan tradisi Asia Tengah mengikuti Mūlasarvāstivāda. Oleh sebab itu, tidak ada seorang bhikkhu atau bhikkhuni “Mahāyāna” dari sudut pandang Vinaya. Vinaya sendiri bungkam sepenuhnya atas pertanyaan tentang aliran-aliran. Jika kita berharap untuk memahami hubungan antara Sangha yang masih ada dari berbagai

aliran, maka kita harus menyelidiki hubungan antara aliran Buddhisme awal di mana Vinaya dan silsilah penahbisan berasal.

Salah satu cara melakukan hal ini adalah dengan menyelidiki asal mula aliran-aliran yang dipertanyakan. Di sini kita memasuki dunia mitologi yang berputar-putar dan tidak menentu, di mana kekuasaan-kekuasaan tafsir berdaulat, dan prasangka sektarian tidak semata-mata diharapkan, tetapi merupakan motivasi yang menggerakkan. Dengan pertimbangan sifat kontradiktif, tidak lengkap, dan meragukan dari sumber-sumber tertulis, tidak jelas apakah kita dapat berharap untuk menemukan bahkan secercah cahaya redup kebenaran. Tetapi bukti kita yang paling meyakinkan berasal dari kesamaan yang menggembirakan dari catatan-catatan sejarah/mitos dan penemuan arkeologis, dan di sinilah kita memulai pencarian kita.

Saya sendiri telah menetapkan tugas yang mungkin mustahil dalam upaya mengomunikasikan gambaran pembentukan aliran-aliran yang lebih realistis kepada para praktisi Buddhis. Walaupun saya menggunakan metode dan hasil dari keserjanaan modern, saya tidak berharap untuk berbicara pada seorang pendengar akademik murni. Saya harap terdapat beberapa Buddhis yang bermaksud untuk menghabiskan waktu untuk meneliti sejarah dengan sedikit lebih cermat, dan tidak hanya menerima polemik dari aliran mereka berdasarkan persaingan sektarian kuno.

Akan lebih baik jika saya dapat mencerna karya mengagumkan dari para peneliti modern tentang topik ini dan hanya menyajikannya dalam suatu bentuk yang sesuai. Tetapi sayangnya, saya menemukan diri saya sendiri tidak dapat menerima banyak penemuan dari para peneliti modern, sebagaimana saya dapat menerima tradisi aliran-aliran. Kelihatannya bagi saya bahwa kebanyakan karya modern, sementara telah menyelesaikan suatu masalah besar, terhambat oleh masalah-masalah yang mengganggu studi Buddhis secara umum: penerimaan yang tidak kritis terhadap bukti tekstual melebihi penemuan arkeologis; prasangka dalam mendukung salah satu dari tradisi selatan atau utara; kepercayaan

pada pembacaan yang tidak tepat atau salah dari karya dan terjemahan sekunder; gagasan yang sederhana atau tidak realistis atas kehidupan beragama secara umum dan kehidupan monastik secara khusus; kurangnya pemahaman atas Vinaya; menerapkan interpretasi situasi yang belakangan ke dalam masa yang lebih awal; dan mungkin yang paling penting, kurangnya penghargaan terhadap mitos, sehingga informasi “historis” ter-pisahkan dari konteks mitos yang memberinya makna. Pembaca dapat menilai sendiri sampai tingkat mana saya telah dapat mengatasi ma-salah-masalah ini.

Terima kasih yang luar biasa kepada Bhikkhuni Samacitta, untuk bantuan beliau dalam terjemahan Mandarin, dan Bhikkhu Santidhammo yang membantu saya memahami sifat perpecahan dan komunitas. Terima kasih juga kepada Bhikkhu Bodhi, yang telah memberikan waktunya untuk membaca karya saya dan memberikan komentarnya. Marcus Bingenheimer, Bhikkhuni Thubten Chodren, Bhikkhuni Chi Kwang Sunim, Bhikkhuni Jampa Tsedron, Terry Waugh, Mark Allon, Rod Bucknell dan banyak lagi yang lainnya telah memberikan umpan balik dan dukungan. Saya juga ingin menyampaikan penghargaan saya kepada banyak donator yang telah mendukung kehidupan kebhikkhuan saya, dengan memberikan kebutuhan-kebutuhan fisik yang memungkinkan terciptanya karya ini: *sādhū, sādhū, anumodāmi!*

Sepanjang penelitian ini saya telah mendatangi beberapa wilayah yang layak diselidiki, walaupun tidak bersinggungan langsung dengan argumen utama buku ini. Dalam beberapa kasus ini hanya pernyataan teknis, sedangkan yang lain mengkritik beberapa penafsiran khusus dari isu-isu yang berkaitan, dan yang lain lagi merupakan sketsa terhadap studi yang lebih jauh. Esai ini, bersama dengan teks dari buku yang sekarang, dapat ditemukan pada situs jaringan: <http://sectsandsectarianism.googlepage>

ABSTRAKSI

KONSEP “ALIRAN” yang telah berevolusi dalam pikiran saya seraya saya mengejar karya ini telah memiliki suatu hubungan dengan gagasan sesuatu “yang berbeda sepenuhnya”: sekelompok Sangha yang melihat dirinya sendiri dalam pengertian tertentu, berbeda dari Sangha lainnya, dan yang memandang sistem mereka sendiri sebagai sesuatu yang lengkap, cukup untuk suatu kehidupan spiritual. Ini akan melibatkan suatu tradisi tekstual, pusat ketaatan, silsilah para guru, dukungan institusi, dst. Ketika faktor-faktor ini ada di sana dalam suatu tingkat yang cukup untuk bagian tertentu dari Sangha guna menyetujui bahwa mereka sendiri mengandung sesuatu “yang berbeda sepenuhnya”, kita dapat mengatakannya suatu aliran.

Marilah kita mempertimbangkan bukti utama untuk pembentukan sektarian, dengan membagi sumber kita menjadi dua kelompok, yang sebelum dan yang sesudah Masehi (sekitar 400-500 AN), dan melihat di mana sesuatu yang berbeda sepenuhnya itu dapat diamati. Dalam setiap kelompok saya akan menganggap bukti arkeologis pertama-tama, karena itu dapat dengan jelas ditetapkan waktunya. Masa semua sumber tekstual dapat dipertanyakan, dan kebanyakan darinya mungkin melebarkan pembagian kita. Namun demikian, saya berusaha menempatkannya sebaik -baiknya.

Periode Awal (Sebelum Masehi)

Di sini sumber utama kita adalah bukti arkeologis dari prasasti Aśoka serta prasasti dan stupa Vedisa, literatur doxografis [menggambarkan pendapat atau filosofis masa sebelumnya] (Kathāvattu dan Vijñānakāya), dan Komentari Vinaya Sinhala (yang mana kepastian hubungannya dengan bukti arkeologis dibuktikan berakar di periode ini). Kita dapat juga memasukkan legenda Aśoka yang, sementara tidak memiliki kepastian arkeologis yang nyata

seperti pada Komentar Vinaya, namun mungkin memiliki sedikitnya beberapa asal-usul dalam dalam periode ini.

Prasasti-prasasti Aśoka tidak menyebutkan aliran manapun atau kejadian perpecahan eksplisit manapun. Ketika maklumat-maklumat mengatakan Sangha telah “dibuat bersatu”, ini menyatakan bahwa terdapat beberapa konflik, tetapi ini jatuh pada sejenis pengembangan bahwa perpecahan telah terjadi. Dalam semua kasus, bahkan jika telah terjadi perpecahan, maklumat itu memastikan bahwa itu telah diselesaikan. Atau maklumat-maklumat Aśoka tidak menyebutkan ajaran, teks, atau apapun lainnya yang dapat memberi petunjuk keberadaan aliran-aliran. Faktor utama pembentuk aliran yang sedang bekerja di sini akan berupa penyebaran geografis Sangha, yang akan menjadi kekuatan yang besar dalam evolusi identitas sektarian yang berbeda.

Tulisan pada peti mati yang diambil dari stupa-stupa di Vedisa menyebutkan beberapa faktor pembentuk aliran, seperti para orang suci lokal, institusi lokal, dan nama Hemavata, yang sedikitnya pada beberapa waktu dianggap sebagai nama suatu aliran. Tetapi di sana tidak ada bukti yang jelas dan pasti atas keberadaan suatu aliran. Hemavata mungkin murni istilah geografis di sini. Seperti yang diteliti Cousins, tidak ada bukti jelas atas teks-teks Hemavata yang tertahan, maka status aliran ini meragukan dalam setiap hal. Munculnya identitas lokal merupakan perkembangan alami dari penyebaran geografis di bawah Aśoka, dan kita tidak memiliki bukti bahwa komunitas Vedisa melihat dirinya sendiri berbeda dari komunitas Buddhis lainnya.

Literatur doxografis juga sama membuktikan faktor-faktor pembentuk aliran, khususnya penjelasan atas ajaran-ajaran kontroversial yang mencirikan aliran-aliran tertentu. Tetapi tidak ada pengakuan eksplisit atas keberadaan aliran-aliran, dengan pengecualian tersendiri dari penyebutan Puggalavāda dalam *Vijñānakāya*.

Komentar Vinaya Sinhala diselesaikan sangat belakangan, tetapi terdapat bukti arkeologis yang pasti yang membuktikan bagian-

bagian yang sesuai pasti berasal dari catatan sejarah yang asli. Ini terutama benar dalam kasus Sudassanavinayavibhāsā, yang terbukti dibawa ke Cina dan diterjemahkan dari suatu teks yang lebih tua daripada revisi komentar Buddhaghosa pada abad ke-5 M. Teks ini menguraikan kejadian yang luas dari periode yang dipertanyakan, dan tidak menemukan alasan untuk menyebutkan bahkan sepintas keberadaan aliran manapun.

Hal yang sama dengan Aśokavadāna, Aśokarājasūtra, Divyavadāna, dst., menguraikan banyak kisah tentang Aśoka tanpa melibatkan aliran-aliran. Tentu saja karya legenda ini banyak ditambah sepanjang waktu, tetapi jika apapun tambahan ini memperkuat argumen kita: karena teks-teks ini tak diragukan lagi diselesaikan dalam masa sektarian, pasti ada usaha untuk secara eksplisit menghubungkan Aśoka dengan aliran mereka sendiri. Tetapi ini tidak dilakukan, setidaknya sejauh yang telah saya lihat.

Sebagai kesimpulan pada periode ini, tidak ada bukti pasti dari periode awal yang menyebutkan atau menunjukkan keberadaan aliran-aliran. Kita hanya menemukan penyebutan berbagai kekuatan yang membawa pada pembentukan aliran, bukan aliran-aliran itu sendiri yang adalah hasil dari kekuatan-kekuatan ini. Ini masih berlaku bahkan jika kita mempertimbangkan teks-teks yang sebenarnya diselesaikan belakangan, tetapi mungkin memiliki akar dalam periode ini.

Periode Pertengahan (Setelah Masehi)

Untuk periode ini sumber utama kita adalah bukti prasasti, berbagai kisah perpecahan, dan literatur śāstra/komentar.

Prasasti-prasasti, yang dimulai di Mathura sekitar tahun 100 M, secara teratur menyebutkan nama-nama aliran.

Śāstra (misalnya Abhidharmakośa, dst.) dan komentar-komentar (misalnya Kathāvatthu-aṭṭhakathā, Mahāvibhāsā, dst.) secara teratur menyebutkan aliran-aliran berdasarkan nama, dan membahas ajaran-ajaran mereka. Sumber tekstual bersesuaian

dengan sangat baik satu sama lainnya, dan juga dengan prasasti-prasasti.

Kisah perpecahan juga menyebutkan nama-nama yang sama dan kadangkala ajaran yang sama seperti sumber lainnya.

Kisah perpecahanlah yang harus kita bahas secara lebih detail, karena merupakan sumber utama di mana gagasan perpecahan awal berasal. Empat teks utama berhubungan erat dan harus dikembalikan pada asal mula yang sama dalam beberapa aspek. Namun dalam bentuk yang kita miliki sekarang, teks ini mewakili sudut pandang dari empat kelompok aliran utama. Beberapa daftar lainnya tidak dianggap di sini (seperti Bhavya I dan II) tetapi saya percaya daftar ini tidak akan mengubah masalah secara signifikan. Empat teks utama ini adalah:

- Śāriputrapariṣcchā (Mahāsaṅghika)
- Samayabhedoparacanacakra oleh Vasumitra (Sarvāstivāda: ini harus ditafsirkan bersama dengan Mahāvibhāṣā)
- Dīpavaṃsa (Mahāvihāra/Vibhajjavāda/Sthavira)
- Bhavya III (Puggalavāda)

Kisah-kisah ini lebih jauh dibagi ke dalam dua pasang berdasarkan masanya. Śāriputrapariṣcchā dan karya Vasumitra lebih awal, dan mungkin berasal dari masa sekitar tahun 200 M. Dīpavaṃsa dan Bhavya III lebih mungkin berasal dari tahun 400 M (walaupun teks Bhavya III masih lebih belakangan, 600 M+).

Śāriputrapariṣcchā, yang adalah kisah perpecahan yang paling awal atau ke dua paling awal, berasal dari Mahāsaṅghika. Kisah ini, yang menghubungkan perpecahan dengan usaha di pihak Sthavira untuk mengembangkan Vinaya kuno, memberikan waktu perpecahan sekitar satu abad setelah Aśoka. Seperti yang telah kita lihat, ini adalah catatan yang sangat cocok dengan bukti prasasti, dan dengan semua bukti tekstual awal. Teks ini telah diabaikan para sarjana yang telah menyatakan teks tersebut tidak jujur dan secara kronologis membingungkan. Namun, pemeriksaan dari dekat

terhadap teks ini tidak mendukung hal ini. Teks ini, tak dapat disangkal, suatu teks yang miskin dan sulit diterjemahkan, tetapi kronologi periode yang dipertanyakan sesuai secara koheren pada keseluruhan naratif. Perpecahan tidak dapat secara acak dimundurkan sebelum masa Aśoka tanpa menghancurkan konteks ini. Sesungguhnya, salah satu tujuan utama naratif adalah untuk mengklaim bagi aliran Mahāsaṅghika tentang mitos otoritas Upagupta, seorang tokoh yang berhubungan erat dengan Aśoka.

Vasumitra menempatkan perpecahan pada masa Aśoka, di mana untuk kronologis pendeknya adalah tahun 100+ AN. Versi ini, yang menghubungkan perpecahan pada suatu perselisihan tentang “lima poin” di Pāṭaliputta, yang berhubungan erat dengan Mahāvibhāṣā dan Bhavya III. Tetapi kita mencatat bahwa, sementara tiga sumber menggambarkan kejadian yang sama, hanya Vasumitra yang menghubungkan ini secara eksplisit dengan Aśoka. Disebabkan perbedaan cara menghitung tahun antara Sang Buddha dan Aśoka, penanggalan ini sangat membingungkan: Vasumitra menempatkan kejadian pada masa Aśoka, di mana teks tersebut mengatakan adalah tahun 100+ AN; Bhavya III menempatkan kejadian yang sama sebelum masa Aśoka, tetapi tahunnya adalah 137 AN. Mahāvibhāṣā tidak memberi nama raja, sehingga tidak menyediakan dukungan terhadap penanggalan tertentu. Sebagai tambahan, kisah tersebut, yang adalah suatu serangan polemik yang keras pada “Mahādeva”, hanya ditemukan pada Mahāvibhāṣā yang lebih besar dan diduga lebih belakangan, yang bertanggung jawab sekurangnya setengah milenium setelah kejadian itu. Dari Mahāvibhāṣā kita dapat melihat bagaimana aliran Sarvāstivāda menggunakan kejadian ini untuk mengembangkan mitos yang berbeda untuk menjelaskan bagaimana mereka dapat berkembang di Kaśmīr. Hal ini memberikan motivasi yang sangat cukup bagi Sarvāstivādin untuk menghubungkan perpecahan dengan Aśoka, terlepas dari fakta historis sesungguhnya.

Dīpavaṁsa disusun sesaat sebelum Buddhaghosa, dan oleh sebab itu sangat belakangan daripada Śāriputrapariṣcchā atau

Vasumitra. Bertanggalkan 700 tahun setelah kejadian, inilah teks pertama yang mengklaim bahwa perpecahan terjadi sebelum masa Aśoka, dengan menempatkannya segera setelah Konsili Kedua pada tahun 100 AN. Kisah perpecahan telah disisipkan dari teks bergaya Vasumitra. Namun, sebab perpecahan (penyimpangan teks), waktu, dan tempat (*Vesālī*) semuanya berbeda sepenuhnya. Teks ini dengan kasar ditambahkan ke dalam suatu penceritaan kembali kisah Konsili-Konsili selain yang dipertahankan dalam Komentar *Vinaya Sinhala*. Tidak perlu untuk menganggap bahwa konteks asal perpecahan yang ditambahkan menempatkan kejadian itu dalam konteks historis tertentu; sebaliknya, latarnya jelas ganjil. Penanggalan *Dīpavaṃsa* atas perpecahan segera setelah Konsili ke Dua mungkin suatu temuan penulis *Dīpavaṃsa* sendiri, yang tujuannya untuk membangun mitos eksklusif untuk *Mahāvihāra*. Kredibilitas sejarah kisah ini mendekati nol.

Akhirnya, seperti *Dīpavaṃsa*, *Bhavya III* menempatkan perpecahan sebelum masa Aśoka. Tetapi kejadian-kejadian itu tidak ada hubungannya dengan kisah dalam *Dīpavaṃsa*. Alih-alih *Bhavya III* menghubungkan perpecahan dengan “lima poin” seperti halnya *Vasumitra*, dengan penanggalan yang tidak konsisten seperti yang saya sebutkan di atas. Kurangnya konteks mitos membuat kisah ini sulit untuk dinilai, tetapi tanpa keraguan kisah ini ditekankan ke dalam tulisan guna mengukuhkan aliran *Puggalavāda*. Kita mencatat bahwa inilah dua sumber terakhir (*Bhavya III* dan *Dīpavaṃsa*) yang menempatkan perpecahan sebelum masa Aśoka. Tampaknya penanggalan perpecahan perlahan-lahan menjadi lebih awal, suatu ciri alami proses mitos.

Untuk merangkum periode ini, maka, kita memiliki bukti yang konsisten dan jelas atas penanggalan aliran-aliran Buddhis dari periode pertengahan (setelah Masehi). Dalam semua kisah kita tentang Buddhis dari periode ini, keberadaan dan sifat alami aliran-aliran diterima begitu saja dan menyusun suatu komponen penting. Persamaan dari sumber-sumber sejauh sampai nama-nama aliran, saling-terkaitnya, dan ajaran-ajaran mereka yang khas, semua hal

dipertimbangkan, adalah sangat mungkin, seperti yang dapat kita harapkan karena hal-hal ini menggambarkan kondisi saat itu. Tetapi kisah-kisah asal mula perpecahan, sudah jauh di masa lampau dari perspektif mereka sendiri, merupakan sekumpulan kontradiksi. Dari ketiga kisah perpecahan yang memberikan kita informasi yang cukup (*Śāriputrapariṣcchā*, *Vasumitra/Mahāvibhāṣā*, *Dīpavaṃsa*), tidak dapat bantah bahwa fungsi utama dari kisah-kisah tersebut bukan untuk mencatat sejarah tetapi mengukuhkan aliran mereka sendiri. Saya percaya hal ini memberikan alasan yang cukup untuk menjelaskan bagaimana aliran-aliran mendapatkan sistem penanggalan yang bervariasi.

Tentu saja, ini tidak membuktikan bahwa penanggalan dalam teks-teks ini semuanya salah. Sangat mungkin dan dalam kenyataannya sangat umum untuk membangun suatu mitologi berdasarkan kejadian sebenarnya. Tetapi dengan mempertimbangkan kontradiksi-kontradiksi yang nyata saya berpikir menggunakan penanggalan dalam teks-teks ini untuk mencapai kesimpulan historis sederhana apapun adalah sebuah keluguan belaka. Seperti semua mitos, mereka menggambarkan situasi pada masa mereka sendiri (suatu situasi Buddhisme sektarian) dan memberi penanggalan awal hal tersebut untuk mencari pembenaran kuno.

Membandingkan Bukti Sebelum Masehi dan Sesudah Masehi

Walaupun rumitnya situasi, di mana semua kisah termasuk kisah saya sendiri, tak terhindar dari distorsi oleh penyederhanaan, keseluruhan pola sungguh konsisten. Semua bukti dari periode awal (sebelum Masehi) kelihatannya cukup bahagia membicarakan Buddhisme tanpa menyebutkan aliran-aliran. Berlawanan sepenuhnya, dalam bahan-bahan periode pertengahan (sesudah Masehi) keberadaan aliran-aliran tak terpisahkan dari bagaimana cara Buddhisme dipahami. Bukti tekstual dan arkeologis sangat bersesuaian di sini.

Saya menyimpulkan bahwa berbagai kekuatan separatif berkumpul melalui periode awal dan bermanifestasi dalam kemunculan “aliran-aliran” pada akhir periode awal, seperti yang digambarkan dalam Śāriputrapariṣcchā (dan berbagai karya berbahasa Mandarin dan Tibet). Seraya pertanyaan atas identitas sektarian menjadi lebih nyata, kisah mitos tentang perpecahan muncul di periode pertengahan.

Mahāvihāravāsin

Untuk menemukan gambaran yang lebih realistis tentang bagaimana aliran-aliran dapat muncul, kita perlu melihat di tempat lain. Salah satu kisah yang paling lengkap tentang asal mula semua aliran ditemukan dalam Komentar Vinaya Sinhala, yang ada dalam versi Pali Samantapāsādikā, dan penerjemahan bahasa Mandarin Sudassanavinayavibhāsā (T 1462 善見律毘婆沙 Shan-Jian-Lu-Pi-Po-Sha). Komentar Vinaya Sinhala mengisahkan beberapa kejadian yang menentukan yang terjadi pada masa Aśoka. Terdapat konflik di dalam Sangha yang diselesaikan dengan mengeluarkan para bhikkhu yang jahat oleh Aśoka bersama dengan Moggaliputtatissa Thera, yang diikuti dengan “Konsili ke Tiga” yang diadakan untuk menetapkan kembali identitas bersama. Setelah itu Moggaliputtatissa mengatur pengiriman “misionaris” ke berbagai bagian India. Tujuan utama kisah ini adalah untuk membangun kepercayaan atas aliran Sinhala.

Saat ini kita menyebut aliran ini “Theravāda”, tetapi nama ini mengundang berbagai bentuk kebingungan. Secara khusus adalah suatu kesalahan mengidentifikasi aliran ini dengan “Sthavira” yang memisahkan diri dari Mahāsaṅghika pada perpecahan pertama. Alih-alih, Mahāvihāravāsin hanyalah satu cabang dari Sthavira yang berkembang di Sri Lanka dengan markas besar mereka di Mahāvihāra di Anuradhapura. Dalam teks-teks mereka sendiri mereka menyebut diri mereka sendiri sebagai Mahāvihāravāsin (“Yang Mendiami Vihara Besar”) dan saya akan mengambil istilah ini.

Harus dicatat bahwa ketika saya menunjuk pada teks-teks dari aliran ini, ini tidak menyatakan bahwa aliran tersebut memang membuat teks-teks tersebut; saya hanya memaksudkan teks-teks tersebut “sebagai yang diterima oleh” atau “yang diturunkan oleh” Mahāvihāra. Dalam beberapa kasus teks-teks ini disahkan oleh aliran tersebut, tetapi banyak darinya dipakai bersama secara umum dengan aliran lainnya, dengan perbedaan tingkat editorial yang berbeda-beda.

Terdapat dua buah bukti prasasti yang utama yang berasal dari periode awal Buddhisme India: maklumat Aśoka dan peninggalan kotak penyimpanan di Vedisa. Menariknya, keduanya memperkuat bukti yang ditemukan dalam Komentari Vinaya Sinhala. Prasasti Vedisa menyebutkan nama-nama beberapa bhikkhu di mana Komentari Vinaya Sinhala mengatakan mereka dikirimkan sebagai misionaris ke Himalaya segera setelah “Konsili ke Tiga”. Dan maklumat Aśoka yang disebut juga “maklumat perpecahan” (yang sebenarnya mengatakan bahwa Sangha telah bersatu, tidak terpecah belah!) menyebutkan pengusiran para bhikkhu yang jahat, di mana banyak sarjana mengidentifikasi kejadian ini sebelum “Konsili ke Dua”. Kita juga harus mencatat bahwa pengiriman misionaris oleh Moggaliputtatissa sering dibandingkan dengan pengiriman menteri-Dhamma oleh Aśoka; dan bahwa catatan arkeologis Sri Lanka bersesuaian secara umum dengan gambaran misi tersebut. Dua bukti ini, sementara tidak menentukan, menyediakan poin-poin persetujuan antara Komentari Vinaya Sinhala dan catatan arkeologis. Hubungan antara bukti prasasti dan tekstual ini mendorong kita untuk menganggap kisah [pengiriman] misi dalam Komentari Vinaya Sinhala benar-benar sebuah sumber untuk asal mula aliran-aliran.

Kisah [pengiriman] misi menggambarkan bagaimana aliran Sinhala dibangun oleh putra Aśoka Mahinda dan putrinya bhikkhuni Saṅghamittā. Beberapa guru lainnya digambarkan dikirim ke tempat-tempat yang berbeda. Sementara banyak dari misi ini yang tidak dapat dikonfirmasi, Frauwallner dan yang lainnya telah

menunjukkan bahwa terdapat pola umum hal yang masuk akal dalam kisah ini.

Dalam konteks membangkitkan kembali silsilah bhikkhuni saat ini dalam Theravāda, patut diingat misi Soṇa dan Uttara ke Suvannabhūmi, yang dipercaya orang Burma menunjuk pada Burma, dan oleh orang Thai menunjuk pada Thailand. Misi ini, yang sampai hari ini membentuk kisah penting tentang identitas diri bagi umat Buddhis di daerah-daerah ini, dikatakan menghasilkan penahbisan 1500 orang wanita. Dengan demikian penahbisan bhikkhuni bersifat intrinsik bagi Buddhisme Asia Tenggara dari awalnya.

Dharmaguptaka

Salah satu dari misionaris lainnya adalah Yonaka Dhammarakkhita. Ia adalah, seperti yang ditunjukkan namanya, seorang bhikkhu Yunani, penduduk asli “Alasanda” (Alexandria). Salah seorang tokoh utama dalam kisah [pengiriman] misi, ia menonjol dalam tradisi Pali sebagai seorang ahli kekuatan batin dan ahli Abhidhamma. Ia pergi ke wilayah yang diduduki bangsa Yunani di timur India. Dahulu kala Pryzluski, yang kemudian diikuti oleh Frauwallner, menyatakan Dhammarakkhita dapat diidentifikasi dengan pendiri aliran Dharmaguptaka, karena dhammarakkhita dan dhammagutta memiliki makna yang sama. Sejak waktu itu dua potong bukti menjadi titik terang yang membuat pernyataan ini sangat masuk akal. Salah satunya adalah identifikasi positif atas manuskrip yang sangat awal milik Dharmaguptaka di wilayah Gandhāra, tepat di mana kita berharap menemukan Yonaka Dhammarakkhita. Yang kedua adalah penerjemahan fonetik namanya dalam Sudassanavinayavibhāsā (versi Mandarin dari komentar Vinaya Sinhala) dengan jelas menerjemahkan “Dharmagutta” alih-alih “Dhammarakkhita”. Kita juga mencatat beberapa teks yang mengatakan bahwa Dharmaguptaka didirikan oleh seseorang tertentu yang bernama “Moggallāna”. Sementara ini secara tradisional diidentifikasi dengan nama seorang siswa besar, saya

pikir lebih masuk akal untuk melihat ini sebagai suatu penunjukan pada Moggaliputtatissa, kepala Konsili ke Tiga, yang juga dianggap oleh Mahāvihāravāsin sebagai pendiri aliran mereka. Dengan demikian kita membenarkan untuk melihat Mahāvihāravāsin dan Dharmaguptaka, tidak sebagai kelompok perpecahan yang saling bertempur, tetapi sebagai saudara jauh yang hilang hanya oleh kejadian sejarah dan tirani jarak.

Mūlasarvāstivādin

Berkenaan dengan aliran kita yang ke tiga, Mūlasarvāstivādin, sejarahnya jelas suram. Dalam pendapat saya teori yang paling meyakinkan untuk asal mula aliran ini adalah lagi-lagi disediakan oleh Frauwallner, yang berargumen bahwa mereka mulanya berbasis di Mathura. Ini akan menghubungkan aliran ini dekat dengan Arahant terkenal dari Mathura: Śāṇavāsin dan Upagupta. Śāṇavāsin menonjol sebagai Sesepuh dan ahli Vinaya yang dihormati dalam kisah Vinaya tentang Konsili ke Dua. Ia dikatakan telah membangun sebuah vihara hutan besar, yang dinamakan Urumuṇḍa dalam sumber [aliran] utara dan Ahogaṅga dalam sumber Pali.

Belakangan, di vihara ini Moggaliputtatissa beristirahat untuk mengasingkan diri. Kekuatan batin Moggaliputtatissa yang diperoleh pada waktu ia berdiam di vihara hutan Śāṇavāsin berperan penting dalam meyakinkan Aśoka untuk mempercayakan kepadanya tugas memurnikan Saṅgha dan mengatur misi [pengiriman Dhammaduta]. Dengan demikian berkembangnya Mahāvihāravāsin dan Dharmaguptaka berhubungan erat dengan silsilah Śāṇavāsin. Bahkan mungkin bahwa Soṇaka, guru dari pembimbing Moggaliputtatissa, hanya salah pengejaan untuk Śāṇaka (-vāsin), di mana dalam kasus silsilah penahbisan Mahāvihāravāsin secara langsung berasal dari Śāṇavāsin dan tradisi hutan dari Mathura.

Jika teori Frauwallner tentang asal mula aliran Mūlasarvāstivāda dari Mathura yang berbeda ditemukan tidak benar, maka ini dipastikan bahwa kita harus mencari asal mula aliran ini entah bagaimana berhubungan dengan Sarvāstivādin dari Kaśmīr. Aliran ini berasal dari salah satu dari misionaris Aśoka, Majjhantika. Setelah berperan sebagai guru penahbis Mahinda di Pāṭaliputra, ia pergi ke Kaśmir dan mendirikan aliran yang kemudian dikenal sebagai Sarvāstivāda. Kisah ini termasuk menghubungkan Majjhantika dan Mahinda, bersesuaian dengan versi aliran utara (kecuali mereka umumnya menempatkan waktunya lebih awal).

Sebagai kesimpulan, kita menemukan bahwa tidak ada bukti apa pun dari aliran-aliran yang disebabkan oleh “perpecahan” dalam pengertian yang didefinisikan secara sempit yang dibutuhkan oleh Vinaya. Munculnya komunitas monastik Buddhis sebagai “keseluruhan yang berbeda” mungkin terjadi perlahan-lahan setelah periode Aśoka sebagai akibat alami dari penyebaran geografis dan sebagai akibat perbedaan [lainnya]. Kisah-kisah konflik yang kita miliki saat ini lebih baik dibaca sebagai respon mitos pada kejadian-kejadian pada waktu kisah ini ditulis, bukan sebagai sejarah yang sebenarnya.

BAB 1

“MAKLUMAT PERSATUAN”

AŚOKA MENERBITKAN MAKLUMAT DI TIGA TEMPAT tentang Sangha, yang telah dikenal sebagai “Maklumat Perpecahan”. Ini adalah nama yang tidak cocok, dan ini sendiri mungkin dipengaruhi oleh harapan para sarjana modern bahwa pada masa Aśoka Sangha telah terpecah-pecah.

Maklumat-maklumat ini menggambarkan keadaan kesatuan dari Sangha, bukan keadaan perpecahan. Tiga prasasti yang sangat singkat ditemukan pada “Minor Pillar Edicts” di Sarnath, Sāñchī, dan Kosambi dalam berbagai keadaan reruntuhan, terbentang sepanjang jalan antara Pāṭaliputta, ibukota Aśoka, ke Avanti dan Vedisa. Ini semua adalah tempat-tempat kuno Buddhisme.

Maklumat-maklumat ini memerintahkan para menteri Aśoka bahwa, karena Sangha telah dibuat bersatu,² siapapun bhikkhu atau bhikkhuni yang memecah-belah Sangha harus dibuat memakai jubah awam dan tinggal terpisah. Maklumat Sāñchī menambahkan bahwa Sangha yang bersatu ini, baik bhikkhu dan bhikkhuni, tidak seharusnya terpecah-belah selama anak-anak dan cucu-cucuku berkuasa, serta matahari dan bulan bersinar, karena inilah keinginanku agar Sangha yang bersatu akan tetap bertahan untuk waktu yang lama.³ Maklumat Sarnath menambahkan bahwa salinan maklumat ini harus dibuat tersedia untuk para umat awam, yang harus meninjau kembali pesan ini setiap uposatha dwimingguan.

Pernyataan bahwa Sangha telah “dibuat bersatu” menyatakan suatu kejadian sebenarnya, bukan teoritis, di mana maklumat ini menanggapi dengan memperingatkan akibat berat dari perilaku

2 Sāñchī: [saṃ](ghe)e*[sa]*mag(e) kate; Kosambi: (sa)ma(ge)* kate* saṅghas[i].
3 *Ichā hi me kiṃ-ti saṅghe samage cilathitike siyā*

memecah-belah. Kenyataan bahwa maklumat-maklumat ini ditemukan dalam beberapa tempat menyatakan bahwa kecenderungan perpecahan tersebar luas, dan, jika maklumat diterapkan, mungkin terdapat beberapa episode. Maklumat Sarnath mulai dengan bacaan yang rusak sebagian: *pāṭa[liput]*..., yang kelihatannya menunjuk pada Pāṭaliputta. Ini menyatakan bahwa, seperti bisa kita duga, kekuatan perpecahan sedang bekerja di ibukota, mungkin terpusat di sana. Jika demikian halnya, maka perintah Aśoka kepada para menterinya akan, seperti biasanya, agar mereka mengikuti contoh pribadinya. Dengan demikian kita dapat berpikir suatu pusat krisis di ibukota yang ditangani oleh Aśoka secara pribadi, dan mungkin beberapa gema yang lebih kecil sepanjang wilayah itu, yang ditangani oleh para menteri.

Tidak ada contoh dalam Vinaya bagi seorang penguasa sekuler untuk ikut campur dengan cara ini dalam operasi Sangha. Sementara Vinaya menggambarkan suatu Sangha yang mampu mengurus urusannya sendiri, dengan anggapan diam-diam bahwa kekuatan pemerintah akan menyediakan dukungan umum, sekarang kita memiliki seorang penguasa yang secara langsung memaksakan kehendaknya terhadap Sangha. Mungkin hal yang paling mengejutkan adalah bahwa Sangha kelihatannya menyambut campur tangan ini. Ini hanya dapat dijelaskan jika masalahnya adalah masalah yang sebenarnya, di mana Sangha tidak dapat menyelesaikannya dengan prosedur normalnya (*saṅghakamma*). Prosedur ini bekerja dengan kesepakatan bersama, dan dengan demikian menganggap suatu tingkat dasar dari ketulusan dan kerjasama. Inilah bagaimana perselisihan diselesaikan dalam Konsili ke Dua. Tetapi jika orang-orang yang menyebabkan masalah mengganggu berfungsinya *saṅghakamma*, Sangha tidak berkuasa.

Perpecahan dan Persatuan

Untuk memahami Maklumat Persatuan, kita pertama-tama harus meninjau sifat dari perpecahan dan persatuan. Dalam Buddhisme,

perpecahan awal mula dan mendasar adalah [yang dilakukan oleh] sepupu Sang Buddha yang jahat, Devadatta, Yudas atau Set dalam Buddhisme. Kisahnya terlalu panjang dan sudah terlalu diketahui untuk diulangi di sini.⁴ Semua kisah perpecahan mempunyai Devadatta di belakang pikiran mereka, dan semua pencerita kisah-kisah itu berusaha menyeimbangkan dua kekuatan: membenarkan dan mensahkan aliran terpisah mereka, sementara pada saat yang sama dengan keras menghindari bayangan anggapan apapun bahwa mereka mengikuti jejak Devadatta.

Ini jelas terlihat dalam Maklumat Persatuan, karena ungkapan yang digunakan Aśoka menggemakan ungkapan dari kutipan terkenal di mana Sang Buddha memperingatkan Devadatta bahwa seseorang yang memecah-belah Sangha yang bersatu akan menderita di neraka selama satu kappa, sedangkan seseorang yang “membuat bersatu Sangha yang terpecah belah”⁵ akan bergembira di surga selama satu kappa. Penyusunan kata-kata ini muncul berulang kali dalam kutipan-kutipan yang mengikuti.⁶ Ketika Sangha, setelah terpecah-belah pada salah satu masalah ini, mengadakan uposatha, pavāraṇā atau saṅghakamma yang terpisah, suatu hasil dari perpecahan.⁷

Makna paralel dari perpecahan ini diberikan dalam Oxford Reference Dictionary saya: “Pemisahan suatu Gereja ke dalam dua

4 Kisah kejadian Devadatta yang populer khas [ada] di <http://www.tipitaka.net/pali/ebooks/pageload.php?book=0003&page=17>. Suatu pandangan alternatif [lihat] pada Ray.

5 Pali Vinaya 2.198: saṅghaṃ samaggaṃ karoti

6 Sambil lalu, kutipan ini juga menjelaskan bahwa, bertentangan dengan pendapat yang populer, tidak semua perpecahan menyebabkan sang pelaku pemecah belah akan dihukum di neraka selama satu kappa. Ini hanya berlaku jika seseorang dengan sengaja dan secara jahat memecah belah Sangha, menyatakan Dhamma sebagai bukan-Dhamma, Vinaya sebagai bukan-Vinaya, dst, seperti tingkah laku Devadatta.

7 Pali Vinaya 2.204. Uposatha adalah pembacaan aturan monastik dua minggu sekali; pavāraṇā adalah undangan bersama untuk peringatan pada akhir pengasingan musim hujan tahunan; saṅghakamma adalah istilah umum untuk semacam “tindakan Sangha” yang formal, termasuk penahbisan (upasampadā).

Gereja atau pemisahan diri dari suatu kelompok karena perbedaan ajaran, tata tertib, dst.” Akan menjadi salah satu tugas kita untuk menentukan apakah semua pemisahan historis Buddhisme menjadi aliran-aliran yang berbeda, atau memang salah satu darinya, merupakan perpecahan dalam pengertian ini.

Diskusi modern atas pertanyaan ini telah menekankan dua bentuk perpecahan yang agak berbeda. Bechert menggunakan istilah *saṅghabheda* untuk menunjuk pada pemisahan suatu komunitas individual, dan *nikāyabheda* untuk menunjuk pada proses pembentukan aliran. Sasaki menggunakan *kammabheda* dan *cakkabheda* untuk membuat perbedaan yang sama: *kammabheda* terjadi ketika dua kelompok mengadakan *uposatha* secara terpisah dalam batas yang sama, sedangkan *cakkabheda* menunjuk pada pemisahan komunitas religius karena dasar ajaran [yang berbeda].⁸ Poin kunci pada perbedaan ini adalah bahwa pembentukan aliran-aliran tidak harus menyatakan suatu *saṅghabheda*. Untuk mengklarifikasi poin ini mari kita melihat lebih dekat pada bacaan *Vinaya*, yang dimulai dari teks Pali.

Perilaku *Devadatta* menyebabkan penetapan aturan *saṅghādisesa* yang melarang penghasutan yang disengaja untuk memecah-belah. Aturan itu sendiri berbunyi: “Suatu *Sangha* yang bersatu, bergembira satu sama lain, tanpa pertentangan, dengan satu pembacaan, berdiam dalam kenyamanan.”⁹ Di sini gagasan persatuan berhubungan erat dengan diadakannya pembacaan yang bersatu atas *pāṭimokkha* pada *uposatha* yang diadakan dua minggu sekali, seperti yang ditunjukkan pada istilah kunci “satu pembacaan”. Pemikiran ini diulangi dalam baris penutup dalam pembacaan

8 Tanggapan saya terhadap Sasaki ada di
<http://sectsandsectarianism.googlepages.com/sasakiandschism>. Secara singkat, saya berargumentasi bahwa pergeseran historis dari *cakrabheda* ke *karmabheda* tidak secara cukup dikembangkan oleh bukti-bukti Sasaki, dan lebih baik melihat kedua hal ini untuk mewakili aspek informal dan formal dari proses yang sama: *karmabheda* adalah jeda legal di mana *cakrabheda* adalah penyelesaiannya.

9 Pali *Vinaya* 3.172: *samaggo hi saṅgho sammodamāno avivadamāno ekuddeso phāsu viharatī'ti*.

pāṭimokkha: “Di sini masing-masing dan setiap orang harus berlatih, dengan persatuan, dengan saling bergembira, tanpa pertentangan.”¹⁰

Tetapi kita sedikit tidak jelas apa yang dimaksud di sini: apakah persatuan membutuhkan semua monastik untuk ikut serta, sedikitnya secara potensial dalam saṅghakamma yang sama, atau hanya mereka dalam satu vihara tertentu? Definisi “bersatu” sedikit di bawah ini mengatakan: “‘Bersatu’ berarti suatu Sangha yang berasal dari satu persatuan yang sama, berdiam dalam batas monastik yang sama”.¹¹ Ini menunjuk pada Sangha di dalam batas tertentu, alih-alih Sangha universal “dari empat arah”.

Ini dijelaskan lebih jauh dalam kutipan di mana pembacaan setiap dua minggu ditetapkan:

Sekarang pada suatu kesempatan kelompok enam bhikkhu, berdasarkan perkumpulan mereka, membacakan pāṭimokkha, masing-masing dalam perkumpulan mereka sendiri. Sang Bhagava menyatakan tentang hal ini: “Para bhikkhu, kalian tidak seharusnya, berdasarkan perkumpulan kalian, membacakan pāṭimokkha, masing-masing dalam perkumpulan kalian sendiri. Siapapun membacakan demikian, ini adalah pelanggaran perbuatan-salah. Aku mengizinkan, para bhikkhu, suatu tindakan uposatha bagi mereka yang bersatu.”

Dan kemudian para bhikkhu berpikir: “Sang Bhagava telah menetapkan ‘suatu tindakan uposatha bagi mereka yang bersatu.’ Sampai jangkauan mana terdapat persatuan, sejauh satu vihara, atau untuk seluruh bumi?” Sang Bhagava menyatakan tentang hal ini: “Aku

10 Pali Vinaya 4.207: ‘tattha sabbeheva samaggehi sammodamānehi avivadamānehi sikkhitabban’ti.

11 Pali Vinaya 3.172: samaggo nāma saṅgho samānasamvāsako samānasīmāyaṃ ṭhito.

mengizinkan, para bhikkhu, persatuan sampai jangkauan sejauh satu vihara.”¹²

Dengan demikian persatuan Sangha berkaitan erat dengan pembacaan uposatha setiap dua minggu sebagai upacara penegasan identitas bersama Sangha. Untuk tujuan biasa, Sangha harus mengumpulkan semua yang tinggal dalam batas monastik (sīmā) yang sama untuk membacakan pāṭimokkha setiap dua minggu.

Mendefinisikan perpecahan dalam cara ini kelihatannya legalistik yang sempit. Tetapi kisah Devadatta (dan para bhikkhu dari Kosambi dan Campā) menggambarkan kemunduran kerukunan komunitas yang perlahan-lahan, suatu proses disintegrasi yang bertahan walaupun upaya berulang-ulang untuk menahannya. Penyelenggaraan aktual uposatha yang terpisah hanyalah tindakan legal yang menentukan tanda pada perpecahan. Sementara tindakan resmi ini secara teknis terbatas pada satu Sangha lokal, tidak diragukan lagi kelanjutannya dirasakan relevan bagi Buddhisme secara umum.

Dan dengan demikian walaupun lokalisasi saṅghakamma ini, kelihatannya bahwa pada kejadian yang besar Sangha akan berkumpul dalam kelompok yang lebih besar yang valid bagi seluruh komunitas monastik. Demikianlah Konsili Pertama dan ke Dua [berlangsung]. Konsili-konsili ini menggabungkan aspek Dhamma dan Vinaya, di mana sangat mengejutkan karena bagi Sangha, Vinaya hanya penerapan sehari-hari dari Dhamma. Bentuk dialog dalam konsili ini menggemakan saṅghakamma, meskipun prosedur untuk suatu konsili tidak ditetapkan dalam Vinaya sebagai suatu saṅghakamma. Kisah narasi dimasukkan di dalam Vinaya Skandhaka, dan kedua konsili membahas masalah Vinaya: untuk Konsili Pertama, “aturan kecil dan tidak penting” yang diperdebatkan dan masalah-masalah lainnya; untuk Konsili ke Dua “sepuluh poin” yang

12 Pali Vinaya 1.105

menyebabkan kejadian ini. Dalam setiap kasus, keputusan konsili jelas dianggap valid bagi seluruh Sangha Buddhis.

Mengejutkan, ini tidak memiliki contoh atau pembenaran di dalam Vinaya itu sendiri. Seperti yang kita telah lihat, Vinaya memperlakukan tindakan saṅghakamma hanya berhubungan pada satu vihara individu. Hanya Sang Buddha yang menetapkan aturan bagi Sangha sebagai keseluruhan. Tetapi dengan wafatnya Sang Buddha, tidak ada prosedur bagi pembuatan keputusan Sangha yang universal. Para sesepuh tidak diragukan lagi melakukan hal terbaik yang dapat mereka lakukan, dan prosedur mereka memenuhi persetujuan umum dalam Sangha sejak saat itu. Tetapi ini harus diingat bahwa mereka bertindak tanpa pembenaran yang eksplisit dari Vinaya.

Ini bukan banyak masalah yang dapat muncul. Sebenarnya, bagi kami yang menjalankan Vinaya setiap hari, jelas bahwa banyak darinya bekerja sebagai pedoman. Terdapat tak terhitung situasi yang muncul terus-menerus yang tidak secara eksplisit dapat diselesaikan dalam Vinaya. Vinaya sendiri memasukkan prinsip-prinsip untuk bagaimana menerapkan contoh-contoh yang telah ada ke dalam situasi yang baru. Sangat sering, aturan-aturan Vinaya diungkapkan dalam cara legalistik yang membuat mereka cukup mudah untuk memanfaatkan celahnya dalam praktek, jika seseorang sangat condong padanya. Dan demikianlah di Myanmar mereka mengatakan: "Jika kamu mengetahui Vinaya kamu dapat membunuh seekor ayam". Mungkin hanya dalam pemikiran para akademik bahwa Vinaya dengan seksama mengatur setiap segi kehidupan seorang bhikkhu. Dalam kehidupan nyata ini tidak mungkin. Ini tidak ada hubungannya dengan pertanyaan apakah seseorang mengambil pendekatan yang keras atau longgar terhadap aturan-aturan [Vinaya], menekankan pada makna harfiah atau semangatnya. Ini hanya untuk mengakui kenyataan sederhana bahwa aturan-aturan hanya mencakup sejumlah konteks yang terbatas, dan di luar itu kami harus menggunakan penilaian terbaik kami.

Seperti yang dinyatakan dalam namanya, Konsili ke Tiga, yang akan kita lihat memiliki hubungan dekat dengan Maklumat Persatuan, berdiri kokoh dalam tradisi konsili-konsili. Konsili ini diadakan sebagai suatu tindakan yang valid bagi seluruh Sangha dalam cara yang persis sama seperti Konsili Pertama dan ke Dua. Dan seperti keduanya, jika seseorang mencoba menyelidiki Vinaya itu sendiri untuk pembenaran atas konsili itu, anda akan mengalami kesulitan. Namun demikian ia diterima dalam tradisi-tradisi Vinaya sebagai tindakan yang valid

Aśoka dan Persatuan

Kita harus berhati-hati menganggap apa persisnya yang dipikirkan Aśoka ketika mengatakan bahwa “Sangha telah dibuat bersatu”. Kelihatannya bagi saya sangat luar biasa bahwa Aśoka bersusah payah membuat tiga maklumat sepanjang wilayah yang luas dari daerah pusat umat Buddhis jika ia menunjuk pada semata-mata perselisihan lokal. Aśoka memiliki pikiran yang besar: ia biasa berpikir dalam istilah pan-India. Pastinya ketika ia mengatakan “Sangha telah dibuat bersatu” ia pasti memaksudkannya sebagai Sangha dalam pengertian universal.

Karena bahasa Aśoka di sini diturunkan dengan dekat dari kisah terkenal Devadatta, ia secara implisit menempatkan kejadian ini dalam konteks itu, melihat konflik itu sebagai suatu yang serius yang mengancam Sangha sebagai keseluruhan, dan ketetapan yang bersesuaian yang menjadi tindakan yang sama penting (dengan, perlu satu penambahan, semua hasil karma yang menyenangkan bagi yang mempersatukan!). Sementara kejadian yang bermasalah di Pāṭaliputta sendiri mungkin hanya melibatkan satu vihara sentral,¹³ kehadiran Maklumat Persatuan di beberapa tempat memastikan bahwa Aśoka memaksudkan solusi itu untuk diterapkan secara umum, bukan hanya dalam satu vihara.

13 Aśokārāma atau Kukkutārāma.

Bahasa yang digunakan Aśoka seperti "Sangha yang bersatu", ketika digunakan dalam pengertian teknis Vinaya, seperti yang telah kita lihat, menunjuk pada suatu Sangha lokal. Tetapi ini satu-satunya bahasa yang ia punyai, dan ia harus menggunakan ini untuk menghubungkan kisah itu dengan kosakata yang telah dikenali. Umat Buddha saat itu, seperti saat ini, akan memahami dan menggunakan kata-kata dalam pengertian yang lebih resmi daripada yang dibutuhkan oleh definisi teknis yang terbatas dalam Vinaya.

Oleh sebab itu, menyatakan bahwa pernyataan Sangha telah dibuat bersatu membuktikan telah ada suatu keadaan perpecahan sebelumnya, menjadi melampaui bukti.¹⁴ Sekali lagi, teks-teks Vinaya biasanya menggambarkan keadaan sebagai hitam dan putih: apakah terdapat suatu perpecahan atau persatuan. Tetapi teks-teks ini adalah teks legal yang sifatnya mencari definisi hitam dan putih yang jelas. Sayangnya kenyataan selalu muncul dalam bayangan abu-abu. Kita akan melihat bahwa kisah Konsili ke Tiga menggambarkan suatu keadaan ketidak-tenteraman, suatu "masalah" muncul dan tidak terselesaikan yang sangat mengganggu fungsinya Sangha selama bertahun-tahun. Ini tidak dapat digambarkan sebagai "persatuan", tetapi keadaan perpecahan yang resmi belum terjadi. Ini bukan suatu perpecahan maupun persatuan. Dalam konteks demikian Maklumat Persatuan kenyataannya sangat tepat. Maklumat tersebut menggambarkan tibanya suatu keadaan persatuan, tanpa menyatakan bahwa telah terdapat suatu perpecahan.

Kemudian kita harus bertanya, apakah Aśoka memaksudkan bahwa ia telah mempersatukan Sangha dari suatu aliran tertentu, atau Sangha dari semua Buddhism? Bukti maklumat menunjukkan dengan jelas bahwa Aśoka sepenuhnya non-sektarian dan toleran dalam pandangannya. Tidak ada aliran yang disebutkan, baik secara tersurat maupun tersirat. Terdapat daftar terkenal teks-teks yang

14 Contra Sasaki 1989, 186

dianjurkan Aśoka untuk dipelajari para bhikkhu dan bhikkhuni. Sementara terdapat beberapa keraguan tentang teks-teks persisnya yang ditunjukkan, semuanya termasuk dalam strata awal yang digunakan bersama dari sutta-sutta dan bukan teks-teks sektarian, seperti Abhidhamma. Seperti yang dikatakan Bechert: "Ini dapat ditunjukkan dengan analisis yang hati-hati terhadap catatan sejarah dan prasasti-prasasti bahwa sang raja tidak memihak terhadap golongan manapun dalam Sangha".¹⁵ Tanpa bukti yang pasti apapun yang menunjuk pada arah lain, maka kita hanya dapat menyimpulkan bahwa Aśoka memaksudkan seluruh Sangha telah bersatu.

Tindakan Aśoka menandakan suatu perubahan besar dalam hubungan Sangha-negara. Sangha didirikan sebagai badan internasional yang mengatur urusannya sendiri, dan peran penguasa adalah untuk mendukung, tidak untuk mengendalikan. Kisah Vinaya tentang Konsili Pertama dan ke Dua tidak menyebutkan terlibatnya pihak kerajaan. Pastinya ini telah menyebabkan krisis institusional yang besar karena Aśoka harus ikut campur dengan sangat dramatis.

Mungkinkah ini muncul disebabkan oleh perselisihan sektarian? Mungkinkah, katakanlah, suatu perbedaan pendapat atas sifat sesungguhnya pencerahan Arahant mengarah pada hal ini? Ini tampaknya masuk akal. Kita hanya dapat membayangkan bahwa terdapat masalah serius yang melibatkan Aśoka secara pribadi. Ketika kita melihat pada teks-teks kita melihat bahwa kenyataannya terdapat satu catatan yang demikian: kisah dari tradisi Pali, khususnya komentar Vinaya Samantapāsādikā, dan versi Mandarinnya Sudassanavinayavibhāsā.¹⁶ Sebagai tambahan,

15 Bechert, Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahayana, 26

16 Sudassanavinayavibhāsā merupakan komentar Vinaya Sinhala yang dibawa ke Cina dan diterjemahkan oleh Saṅghabhadra sekitar tahun 489 M. judulnya merupakan rekonstruksi dari bahasa Cina 善見律毘婆沙 (dalam CBETA, T49, no. 2034, p. 95, c3 ia ditunjukkan sebagai 善見毘婆沙 'Sudassanavibhāsā'). Teks ini

bacaan pendek dari Vinaya Mahāsaṅghika dapat memberikan kita petunjuk apa yang sebenarnya terjadi.

Konsili Ke Tiga

Kisah utama menceritakan “Konsili ke Tiga” di Pataliputta, yang diadakan karena banyak para penganut ajaran non-Buddhis¹⁷ yang tidak murni, mencari keuntungan dan penghormatan, banyak dari mereka yang memasuki Sangha secara meniru dengan menahbiskan diri mereka sendiri, dengan demikian membuat fungsinya Sangha tidak mungkin:

Para penganut ajaran lain, yang keuntungan dan penghormatannya telah berkurang sampai batas di mana mereka gagal mendapatkan makanan dan pakaian,¹⁸ pergi meninggalkan keduniawian dalam sāsana mencari keuntungan dan penghormatan, masing-masing menyatakan pandangan mereka yang berbelit-belit: “Inilah Dhamma, inilah Vinaya”. Mereka yang tidak mendapatkan penahbisan, setelah mencukur

sedikit diketahui, walaupun kenyataan bahwa terdapat terjemahan Inggris yang baik oleh Bapat dan Hirakawa. Bapat dan Hirakawa mengikuti Taisho dalam memperlakukan teks ini sebagai terjemahan dari Samantapāsādikā, walaupun mereka mencatat terdapat banyak perbedaan dari teks Pali yang ada. Kenyataannya Guruge pasti benar dalam berpendapat bahwa Sudassanavinayavibhāsā bukan terjemahan dari Samantapāsādikā; sementara keduanya memiliki banyak kesamaan, perbedaannya terlalu jauh. Bacaan yang telah saya bandingkan akan mendukung tesis bahwa teks ini merupakan versi yang lebih awal dari komentar Sinhala yang digunakan oleh Buddhaghosa, yang diadaptasikan olehnya dalam cara minor untuk menyesuaikan dengan pandangan Mahāvihāravāsīn. Ini membuat teks ini suatu dokumen historis yang unik dan penting.

17 Dīpavaṃsa 6.47: Tithiyā lābhaṃ disvāna sakkāraṇca mahārahaṃ, Saṭṭhimattasahassāni theyyasaṃvāsakā ahū. Djelaskan lebih rinci dalam Dīpavaṃsa 6.35 sebagai: paṇḍaraṅgā jaṭilā ca nigaṇṭhā’celakādikā, dan dalam Dīpavaṃsa 6.37 sebagai: ājivakā aññaladdhikā nānā.

18 Cf. Dīpavaṃsa 6.34: Mahālābho ca sakkāro uppajji buddhasāsane, Pahīṇalābhasakkārā tithiyā puthuladdhikā.

[rambut] mereka sendiri dan mengenakan jubah kuning, berkeliaran di dalam vihara, mengganggu uposatha, pavāraṇā, dan saṅghakamma. Para bhikkhu tidak mengadakan uposatha bersama dengan mereka.¹⁹

Uraian bahwa para bhikkhu ini menyalah-tafsirkan Dhamma dan Vinaya, dan bahwa mereka mengganggu “uposatha, pavāraṇā, dan saṅghakamma” tidak meninggalkan keraguan bahwa penulis bacaan ini memiliki contoh Vinaya tentang Saṅghabhedakkhandhaka dalam pikiran, seperti halnya Aśoka dalam maklumatnya.²⁰ Teks itu sangat konsisten dalam poin ini: para bhikkhu yang baik tidak mengadakan uposatha dengan para pengikut ajaran lain; kenyataannya, uposatha di vihara sentral terganggu selama tujuh tahun.²¹ Ini jelas berarti bahwa tidak ada perpecahan dalam pengertian legal (kammabheda), karena ini membutuhkan uposatha-uposatha yang terpisah yang diadakan dalam *sīmā* yang sama.

Oleh sebab itu, dalam *Dīpavaṃsa* kisah pertama tentang masalah ini²² tidak menyebutkan perpecahan (bheda). Tetapi, dalam suatu kontradiksi yang tampak, versi kedua dari kejadian yang sama²³ menyebutkan bheda,²⁴ dengan mengatakan bahwa 236

19 *Samantapāsādikā* 1.53. Juga di bawah ini para bhikkhu berkata kepada menteri Aśoka: “Kami tidak mengadakan uposatha bersama para penganut ajaran lain”. (“na mayaṃ titthiyehi saddhiṃ uposathaṃ karomā’ti”.)

20 Hal yang sama digambarkan di tempat lain, misalnya dalam *Sthavirān San Lun Xuan*, yang disusun oleh Jia-xiang antara tahun 397-419: “Pada waktu itu di Magadha terdapat seorang upāsaka yang sangat besar mendukung Buddhisme. Berbagai penganut ajaran lain untuk kepentingan keuntungan mencukur rambut mereka dan pergi meninggalkan keduniawian. Demikianlah muncul apa yang disebut para bhikkhu “yang berdiam sebagai pencuri”, di mana Mahādeva adalah pemimpinnya.” (CBETA, T45, no 1852, p.9 a22-24)

21 Misalnya *Dīpavaṃsa* 6.36: Ariyā pesalā lajji na pavisanti uposathaṃ, Sampatte ca vassasate vassaṃ chattiṃsa satāni ca. Atau *Samantapāsādikā* 1.53: asokārāme sattavassāni uposatho upacchijji.

22 *Dīpavaṃsa* 6.34-42

23 *Dīpavaṃsa* 6.43-58. Disebabkan oleh ketidak-teraturan penyusunannya, *Dīpavaṃsa* seringkali memasukkan lebih dari satu versi dari kejadian yang sama.

24 *Dīpavaṃsa* 6.43. Nikkhante dutiye vassasate vassāni chattiṃsati, Puna bhedo ajāyitha theravādāna’muttamo. Syair-syair lain menggunakan istilah yang

tahun setelah Sang Buddha [wafat]: “bheda lainnya muncul dalam Theravāda yang tertinggi”. Ini masih tidak menyatakan bahwa terdapat uposatha-uposatha yang terpisah atau yang lainnya yang dapat mencirikan suatu perpecahan yang resmi. Tentu saja Dīpavaṃsa lebih merupakan syair mitos dibanding suatu teks legal, dan kita tidak perlu membaca penggunaan bheda di sini untuk menegaskan bahwa suatu perpecahan telah nyata terjadi. Sebenarnya, perpecahan adalah suatu kata yang terlalu kuat untuk [menerjemahkan] bheda, karena bheda digunakan sangat umum untuk memaksudkan “pemisahan, pembagian, analisis”, dst, dalam semua konteks, sedangkan perpecahan dalam bahasa Inggris hanya berhubungan dengan gagasan yang lebih formal dari saṅghabheda sebagai pembagian yang disengaja dari suatu komunitas monastik.

Adalah dalam Samantapāsādikā kita berharap menemukan penyebutan yang lebih formal atas perpecahan. Tetapi teks ini tidak menyebutkan bheda sama sekali. Setelah masalah muncul di Pāṭaliputra, Moggaliputtatissa merenungkan bahwa suatu “masalah” (adhikaraṇa) telah muncul di dalam Sangha.²⁵ Dalam cara yang mirip, perselisihan ditunjukkan dengan diselenggarakannya suatu saṅghakamma. Jika suatu “masalah” masih tertunda penyelesaiannya, tidak mungkin ada suatu perpecahan pada titik ini, karena seseorang tidak mengadakan saṅghakamma dengan orang-orang yang membuat perpecahan. Dari sudut pandang Vinaya, tidak terdapat perpecahan.

Apakah Ajaran Menyimpang Itu?

Para penipu dari ajaran lain digambarkan mengemukakan banyak ajaran, seperti eternalisme, eternalisme sebagian, pandangan

berhubungan dengan bheda, tetapi di sini istilah ini berarti “penghancuran” ajaran: 6.53-4: Buddhavaṇṇaṃ bhidiṃsu visuddhakaṇṇaṃ iva.

Sabbe’pi te bhinnavādā vilomā theravādato...

25 Samantapāsādikā 1.53: ‘Uppannaṃ dāni idaṃ adhikaraṇaṃ, taṃ nacirasseva kakkhaḷaṃ bhavissati. na kho paṇetaṃ sakkā imesaṃ majjhe vasantena vūpasametun’ti

berbelit-belit, dan sebagainya, suatu daftar yang familiar bagi banyak Buddhis terpelajar sebagai 62 pandangan yang disanggah dalam Brahmajāla Sutta.²⁶ Penyebutan 62 pandangan adalah konvensional, dan tidak mewakili pandangan sebenarnya dari para penganut ajaran lain.

Kita mungkin membayangkan mengapa para penganut ajaran lain digambarkan dalam cara ini: apakah implikasi atau konotasi dari pandangan-pandangan ini, seperti para umat Buddha pada waktu itu akan melihatnya? Dalam kanon Pali, 62 pandangan semuanya dilihat sebagai berasal dari akar pandangan salah atas kepercayaan terhadap suatu “diri”. Penafsiran ini secara eksplisit dinyatakan dalam Saṃyutta Nikāya Pali:

“62 pandangan berbelit-belit ini yang diajarkan dalam Brahmajāla; pandangan-pandangan ini, perumah-tangga, ada ketika pandangan identitas ada, ketika pandangan identitas tidak ada, pandangan-pandangan ini tidak ada.”²⁷

Tetapi versi Sarvāstivādin dari sutta yang sama, sementara sama dalam hal lain, tidak menyebutkan 62 pandangan dari Brahmajāla. Alih-alih, teks tersebut hanya menyebutkan “pandangan-pandangan diri, pandangan-pandangan suatu makhluk, pandangan-pandangan suatu roh (jīva), pandangan-pandangan tentang yang menguntungkan dan tidak menguntungkan”.²⁸

Ini membuat kita berpikir apakah penekanan pada 62 pandangan dari Brahmajāla mungkin suatu prasangka sektarian dari Mahāvihāra. Tentu saja sutta itu sendiri ditemukan dalam versi Dharmaguptaka, Sarvāstivādin, dan yang lainnya dan harus

26 DN 1/DA 21/T 21, juga dalam bahasa Tibet dan Sanskrit. Cf. *Dīpavaṃsa* 6.26-33. *Sudassanavinayavibhāsa* menyepakati: CBETA, T24, no. 1462, p. 684, a29-b1.

27 SN 41.3: ‘yāni cimāni dvāsaṭṭhi diṭṭhigatāni brahmajāle bhaṇitāni; imā kho, gahapati, diṭṭhiyo sakkāyadiṭṭhiyā sati honti, sakkāyadiṭṭhiyā asati na honti’^{ti}.

28 或說有我。或說眾生。或說壽命。或說世間吉凶 (SA 570 at CBETA, T02, no. 99, p. 151, a12-13)

dianggap sebagai bagian dari warisan bersama. Tetapi terdapat suatu alasan untuk berpikir bahwa Mahāvihāravāsin memperlakukan kotbah tertentu ini dengan penghormatan yang khusus.

Dalam kisah Konsili Pertama mereka, Mahāvihāravāsin membuat Brahmajāla sebagai yang pertama dari semua sutta, tidak seperti aliran lain yang kita ketahui dengan pengecualian Dharmaguptaka. Bhikkhu Bodhi menyatakan bahwa penempatan ini “... bukan masalah kebetulan atau karena penyusunan yang sembarangan, tetapi karena rancangan yang disengaja pada pihak para Sesepeuh yang menyusun kanon dan mengaturnya dalam bentuk yang sekarang.”²⁹ Ia melanjutkan menggambarkan relevansi Dhamma dari posisi ini: “... seperti halnya sutta kita, dalam hal posisinya, berdiri pada pintu masuk menuju keseluruhan kumpulan kotbah yang diucapkan Sang Buddha, demikian juga pesan utamanya memberikan pengantar pada seluruh Ajaran itu sendiri.” Sesungguhnya, seseorang dapat menyatakan bahwa sutta ini mewakili faktor pertama dari jalan mulia berunsur delapan, pandangan benar, sedangkan sutta-sutta berikutnya dari Dīgha Nikaya berfokus pada unsur etis dan meditatif dari sang jalan.

Tetapi sementara posisi sutta ini memenuhi suatu peranan Dhamma, kita tidak seharusnya mengabaikan dimensi politis dari pemilihan ini. Dalam menyatakan bahwa prioritas pertama dari para Sesepeuh yang mengorganisasikan Dhamma pada Konsili Pertama adalah untuk menyalahkan 62 jenis pandangan salah, Mahāvihāravāsin mengembangkan suatu contoh mitos untuk tindakan Aśoka dan Moggaliputtatissa dalam membersihkan Sangha dari 62 jenis pandangan salah pada Konsili ke Tiga.

Kita mulai mencurigai bahwa kisah kanonik Mahāvihāravāsin (dan Dharmaguptaka?) tentang Konsili Pertama telah disesuaikan untuk memberi contoh bagi Konsili ke Tiga.³⁰ Kecurigaan ini

29 Bodhi, *The Discourse on the All-embracing Net of Views*, 1

30 Pada sisi lain, saya mempercayai kisah Mahāvihāravāsin tentang pembacaan Vinaya dalam Konsili Pertama disesuaikan untuk membentuk suatu contoh untuk

ditegaskan ketika kita melihat pada hanya satu-satunya sutta lain yang disebutkan dalam Konsili Pertama Mahāvihāravāsin, Sāmaññaphala Sutta. Ini berkenaan dengan kisah Ajātasattu, seorang raja Magadha yang berkuasa, yang pada awal pemerintahannya telah melakukan perbuatan kekerasan yang mengerikan, tetapi, merasakan penyesalan yang mendalam, [ia] membuat pengakuan publik yang dramatis atas kesalahannya, mengambil perlindungan dalam Buddha Dhamma, dan, menurut sumber Mahāvihāravāsin, kemudian mensponsori Konsili Pertama. Aśoka juga seorang raja Magadha yang berkuasa, yang pada awal pemerintahannya telah melakukan perbuatan kekerasan yang mengerikan, tetapi, mengalami penyesalan yang mendalam, [ia] membuat pengakuan publik yang dramatis atas kesalahannya, mengambil perlindungan dalam Buddha Dhamma, dan menurut sumber Mahāvihāravāsin, kemudian mensponsori Konsili Ketiga. Dapatkah kita dimaafkan karena melihat hubungan lain yang mungkin di sini?

Dorongan untuk menekankan Sāmaññaphala kelihatannya cukup transparan. Setelah penobatan Aśoka, penyerangan berdarahnya, khususnya di Kalinga, pasti menimbulkan antipati yang luas, terutama dari para umat Buddha yang mencintai kedamaian. Politik pada masa tersebut yang sama persis sinisnya dengan politik saat ini, ini akan membuat upaya yang sulit untuk meyakinkan orang-orang bahwa perubahan dan penyesalan Aśoka adalah murni. Kisah Ajātasattu dapat dijadikan suatu paradigma mitos untuk ketulusan dan kredibilitas Aśoka sebagai seorang simpatisan Buddhis. Ini akan menjadi penting khususnya untuk membenarkan langkah Aśoka yang belum pernah terjadi sebelumnya dengan benar-benar ikut campur dalam urusan internal Sangha dan memutuskan siapa yang menyimpang dan yang tidak.

Konsili ke Dua. Kemiripan ini rapi: Konsili ke Dua adalah tentang perselisihan Vinaya, dan dengan demikian berhubungan dengan sisi Vinaya dari Konsili Pertama; Konsili ke Tiga adalah tentang perselisihan Dhamma, dan dengan demikian berhubungan dengan sisi Dhamma dari Konsili Pertama.

Setelah menyelidiki para bhikkhu yang buruk dan mendengarkan semua pandangan salah mereka, Aśoka bertanya kepada para bhikkhu yang baik apakah yang diajarkan Sang Buddha (*kiṃvādī bhante sammāsambuddhoti?*) dan mereka mengatakan Sang Buddha adalah seorang vibhajjavādin (*vibhajjavādī mahārājāti*).³¹ Ini ditegaskan oleh pahlawan dalam kisah ini, Moggaliputtatissa, yang dalam kisah Mahāvihāravāsin adalah penasehat dan guru pribadi raja yang dekat, dan dianggap oleh aliran tersebut sebagai guru awal mula. Belakangan kita akan melihat lebih dekat apa yang dimaksud vibhajjavāda dalam konteks ini, tetapi untuk sekarang kita akan berkonsentrasi pada uraian yang dapat dikonfirmasi dalam maklumat.

Menurut Samantapāsādikā, Aśoka telah mempelajari Buddhisme di bawah Moggaliputtatissa sebelum Konsili [ke Tiga] dan dengan demikian dapat mengenali pengakuan keliru dari para penganut ajaran lain. Ia merenungkan:

“Ini bukanlah para bhikkhu, mereka adalah para petapa dari ajaran lain.” Mengetahui ini, ia memberi mereka pakaian putih dan mengusir mereka.³²

Dalam kasus ini, kata-kata persis yang digunakan Samantapāsādikā dan maklumat berbeda, tetapi maknanya sama.³³ Setelah para

31 Dīpavaṃsa tidak menggunakan istilah vibhajjavādin di sini, alih-alih menunjuk pada Theravāda dan Sakavāda. Vibhajjavādin ditemukan dalam komentar-komentar, termasuk Samantapāsādikā dan Sudassanavinayavibhāsā: 王復更問。大德。佛法云何。答言。佛分別說也 (CBETA, T24, no. 1462, p. 684, b4-5.)

32 Samantapāsādikā 1.61. Cp. Dīpavaṃsa 4.52: Therassa santike rājā uggahevāna sāsanaṃ, Theyyasamvāsabhikkhuno nāseti liṅganāsanaṃ

33 Samantapāsādikā menunjuk pada pemberian pakaian awam putih sebagai: setakāni vatthāni datvā; maklumat memiliki: odātāni dusāni samnaṃdhāpayitu. Diusir secara fisik dari vihara dinyatakan dalam Samantapāsādikā sebagai: uppabbājesi; dalam maklumat sebagai: anāvāsasi āvāsaiye. Sudassanavinayavibhāsā memiliki: 王即以白衣服與諸外道驅令罷道 (CBETA, T24, no. 1462, p. 684, b3)

bhikkhu yang buruk diusir, Aśoka menyatakan kepada Moggaliputtatissa:

“Sekarang, bhante, sāsana sudah murni, semoga Sangha mengadakan uposatha.” Setelah memberikan perlindungannya, ia memasuki kota. Sangha dalam persatuan berkumpul dan mengadakan uposatha.³⁴

Tampaknya bagi saya, sejauh uraian utama berlanjut, Samantapāsādikā dan maklumat sangat bersesuaian:³⁵ Sangha telah dibuat bersatu; pemecah belah Sangha seharusnya dibuat memakai pakaian awam putih dan diusir; pengusiran ini berhubungan dengan kekuasaan sementara dari Aśoka alih-alih suatu tindakan Sangha; dan kejadian ini dihubungkan dengan uposatha.³⁶

Versi kejadian ini juga memungkinkan kita untuk memahami mengapa Aśoka harus ikut campur. Adalah ia yang secara berlebihan menyokong Sangha, yang secara tak sengaja menciptakan masalah. Sementara ia mungkin saja merasa bertanggung jawab atas masalah ini, ia pastinya tidak senang terus-menerus memberi para penipu itu dengan kebutuhan materi.

Keseluruhan kisah ini sangat masuk akal, dan familiar dalam banyak negeri di mana Buddhisme berkembang saat ini. Segera setelah Sangha menarik sokongan yang berlebihan dari para penyokong yang kaya dan baik hati, terdapat arus para bhikkhu palsu yang hanya tertarik dalam mendapatkan sebanyak-banyaknya

34 Samantapāsādikā 1.61

35 Banyak tulisan akademik berbeda pendapat tentang hal ini. Untuk sudut pandang alternatif lihat Sasaki, 1989.

36 Satu-satunya perbezaan yang penting adalah bahwa, bagi Aśoka, pembuat masalah adalah para bhikkhu dan bhikkhuni, sedangkan kisah Sri Lanka beberapa ditahbiskan, sedangkan yang lain adalah para bhikkhu theyyasaṃvāsika, yang berpura-pura memakai jubah pada diri mereka sendiri dan tidak benar-benar ditahbiskan. Tetapi ini adalah poin kecil, karena ini juga dapat ditunjukkan sebagai para bhikkhu theyyasaṃvāsika, dan maklumat tidak diragukan lagi tidak memperhatikan ketelitian legal ini.

uang yang dapat mereka peroleh. Ini adalah gangguan yang terus-menerus terjadi dan sulit atau tidak mungkin bagi Sangha sendiri untuk menanganinya. Mereka berkembang tidak dapat dicegah jika pemerintah tidak memiliki kekuatan kehendak untuk secara paksa melepas jubah mereka dan mencegah mereka dari mengganggu dan menipu para donatur Buddhis.

Kenyataan bahwa Aśoka mengusir para bhikkhu palsu dan membuat mereka kembali ke pakaian awam adalah detail yang penting. Musuh pada Konsili [ke Tiga] ini bukan para bhikkhu Buddhis yang berbeda dalam penafsiran atas beberapa poin ajaran, mereka adalah non-Buddhis, tidak layak menjadi bhikkhu sama sekali. Walaupun Mahāvihāravāsin mengaku sebagai satu-satunya aliran yang tidak bersifat pecahan, bahkan mereka tidak berlanjut sampai menganggap anggota aliran lain harus dilepas jubahnya. Bahkan jika kita menerima posisi Mahāvihāravāsin bahwa semua aliran lain adalah bersifat pecahan dalam pengertian harfiah yang didefinisikan dalam Vinaya, ini hanya akan berarti komunitas tersebut tidak melakukan pembacaan uposatha bersama yang sama. Ini tidak berarti para musuh itu bukan para bhikkhu: dalam kenyataannya, hanya para bhikkhu yang dapat menyebabkan perpecahan, sehingga jika para musuh pada Konsili ke Tiga adalah benar-benar orang awam, tidak ada cara mereka dapat menyebabkan perpecahan. Satu-satunya jalan lain adalah mengenali status tipuan mereka dan mengusir mereka. Maka kisah Konsili ke Tiga bukan kisah suatu perpecahan dari sudut pandang Aśoka atau Mahāvihāravāsin. Kenyataannya, komentar Vinaya Mahāvihāravāsin arus utama, baik dalam versi Pali maupun Mandarin, tidak menyebutkan perpecahan sama sekali.

Tampaknya bagi saya bahwa implikasi dari "maklumat perpecahan" ini telah diremehkan oleh para sarjana disebabkan oleh kecenderungan mereka, yang berdasarkan terutama pada kisah tekstual dari Dīpavaṃsa dan Vasumitra, untuk melihat perpecahan terjadi sebelum masa Aśoka. Demikianlah Cousins mengatakan: "Jika terdapat perkumpulan Buddhis yang berbeda

pada waktu ini, dan setidaknya perbedaan antara tradisi Vinaya dari Mahāsaṅghika dan Theravāda/Theriya mungkin lebih awal dari masa ini, maka raja tidak akan mempermasalahakan hal itu.”³⁷ Lamotte, dengan sedikit usaha pembenaran yang sama, mengatakan: “Keinginan raja adalah untuk memaksa orang-orang yang tidak sepaham untuk kembali ke status awam.... Namun demikian, perintahnya tidak diikuti.”³⁸ Warder mengatakan: “Tidak diketahui apakah yang seharusnya dilakukan Aśoka jika kenyataannya bahwa umat Buddhis telah terbagi menjadi sedikitnya lima aliran.”³⁹ Tidak ada dari penafsiran ini berupaya untuk bergulat dengan serius dengan fakta yang tidak dapat disangkal bahwa tidak ada kata-kata Aśoka memberikan petunjuk apapun bahwa aliran Buddhis yang berbeda ada pada masanya.

Aśoka dalam Mahāsaṅghika Vinaya?

Sasaki menunjukkan bahwa suatu bacaan unik dalam Mahāsaṅghika Vinaya dapat menunjuk pada terlibatnya Aśoka dalam mengembalikan para bhikkhu yang memecah-belah pada status awam. Bacaan yang relevan muncul dalam Vinaya Mahāsaṅghika Skandhaka, yang menurut Sasaki, hanya berada pada titik di mana teks ini berpisah dari pola dari Skandhaka Sthavira lainnya. Oleh sebab itu, ia menyatakan bahwa kejadian ini, berdasarkan kejadian nyata pada masa Aśoka, merupakan pengaruh penting dalam merangsang pembentukan kembali Mahāsaṅghika Vinaya. Di sini adalah terjemahan bacaan yang bersesuaian:

Jika para bhikkhu telah melihat bahwa seorang bhikkhu tertentu akan melakukan saṅghabheda mereka harus berkata kepadanya: “Yang Mulia, janganlah melakukan saṅghabheda. Saṅghabheda adalah kesalahan yang

37 Cousins, *On the Vibhajjavādins*, 138

38 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 238

39 Warder, 262

berat. Anda akan jatuh ke dalam keadaan kelahiran yang buruk atau masuk neraka. Aku akan memberikanmu pakaian dan mangkuk dana. Aku akan mengajarkanmu sūtra-sūtra dan membacakan sūtra-sūtra utukmu. Jika anda memiliki beberapa pertanyaan, aku akan mengajarkan anda."

Jika ia tidak menghentikannya, mereka harus berkata pada seorang upāsaka yang berkuasa: "Si anu akan melakukan saṅghabheda. Pergilah dan halangi ia agar tidak melakukannya." Sang upāsaka harus berkata pada [sang bhikkhu]: "Yang Mulia, janganlah melakukan saṅghabheda. Saṅghabheda adalah kesalahan yang berat. Anda akan jatuh ke dalam keadaan kelahiran yang buruk atau masuk neraka. Aku akan memberikanmu pakaian, mangkuk dana, dan obat-obatan untuk menyembuhkan sakit. Jika anda merasa bosan dalam kehidupan seorang bhikkhu kembalilah ke kehidupan awam. Aku akan menemukan seorang istri untuk anda dan memberikan anda kebutuhan hidup."

Jika ia masih tidak menghentikannya, para bhikkhu harus mengusirnya dengan melepaskan śālāka (tongkat pemungutan suara) yang menunjukkan keanggotannya [dalam Sangha]. Setelah mengusirnya, Sangha mengumumkan sebagai berikut: "Semua orang! Ada seseorang yang merencanakan saṅghabheda. Jika ia mendekati kalian, berhati-hatilah!"

Jika, terlepas dari peringatan ini, ia melakukan saṅghabheda, maka ini disebut "saṅghabheda"...⁴⁰

Sasaki mempercayai bahwa ungkapan unik "upāsaka yang berkuasa" menunjuk tak lain pada Aśoka sendiri. Tindakannya dalam membujuk para bhikkhu yang buruk untuk kembali ke kehidupan

40 Sasaki, 1989, 193-194. Saya telah mengubah terjemahan ini sedikit. Teks asli ada di CBETA, T22, no. 1425, p. 441, a11-23.

awam di sini muncul lebih seperti jaringan pengaman sosial daripada pengusiran yang memalukan. Ini akan lebih masuk akal jika kita melihat para bhikkhu yang buruk sebagai pembonceng dan pencari kesempatan, alih-alih para pengikut ajaran lain yang berusaha menghancurkan Buddhisme, atau Buddhis sebenarnya yang berusaha mendirikan ajaran atau praktek baru. Jika mereka telah bergabung dalam Sangha untuk mencuri penghidupan, dapat menjadi metode yang efektif dengan pemecahan masalah yang non-konfrontatif dengan menawarkan untuk mendukung kebutuhan mereka setelah pelepasan jubah, dengan demikian mencegah kemungkinan masalah muncul kembali.

Seperti sumber kita lainnya, teks ini termasuk teks yang mengembangkan asumsi bahwa perpecahan terjadi selama pemerintahan Aśoka. Pertama-tama kita harus ingat bahwa menghubungkannya dengan Aśoka tentu saja spekulatif, dan bacaan ini dapat juga menunjuk pada sesuatu yang sangat berbeda. Teks ini hanya membahas kejadian teoritis, dan tidak menyatakan bahwa suatu perpecahan telah terjadi. Dan tahap memanggil seorang “upāsaka yang berkuasa” hanya tahap ke dua dari tiga tahap pendahuluan sebelum suatu perpecahan dapat terjadi. Bahkan jika, karena saya pikir sangat mungkin, bacaan ini nyatanya tidak menunjuk pada kejadian aktual yang sama seperti Maklumat Persatuan dan Konsili ke Tiga, tidak perlu untuk menganggap bahwa ketiga tahap ini semuanya telah lengkap. Kenyataannya, satu-satunya sumber kita tentang kejadian ini sebagai keseluruhan, kisah narasi Konsili ke Tiga, menyatakan bahwa intervensi “upāsaka yang berkuasa” adalah efektif dan perpecahan dapat dihindari.

Juga penting untuk memperhatikan bahwa jika ini memang menunjuk pada perpecahan sesungguhnya, ini pasti adalah perpecahan awal mula antara Mahāsaṅghika dan Sthavira. Tetapi ini sangat problematik. Sumber kita adalah Mahāsaṅghika Vinaya, tetapi Mahāsaṅghika Śāriputrapariṣcchā menempatkan perpecahan awal mula lama kemudian, yang akan menyebabkan ketidaksesuaian yang besar atas masalah ini di dalam Mahāsaṅghika.

Bahkan lebih buruk, tiga sumber kita – dari sudut pandang Sthavira, Mahāsaṅghika, dan Aśoka – semuanya mengambil sisi yang sama, menentang para bhikkhu pemecah belah yang dikembalikan ke kehidupan awam. Tidak mungkin bahwa ini dapat mewakili sisi yang berlawanan dalam perdebatan. Penafsiran yang paling sederhana adalah untuk menyetujui bahwa tidak ada perpecahan pada masa ini.

BAB 2

ORANG-ORANG SUCI DARI VEDISA

BUKTI KITA BERIKUTNYA BERASAL DARI PETI PENYIMPANAN RELIK dari para guru Hemavata kuno, yang baru-baru ini telah diklarifikasi oleh Michael Willis. Di sini saya mengombinasikan informasi yang diberikan Willis dalam tabelnya 1 dan 3.

Para Guru Hemavata			
Teks Pali	Peti Jenazah di Stupa Sonāri 2	Peti Jenazah di Stupa Sāñchī 2	Peti Jenazah di Andher
Majjhima	Majjhima Koṣinīputa	Majjhima/Koṣinīputa	
Kassapagota	Koṭiputa Kāsapagota	Kāsapagota	
Ālavakadeva ⁴¹	Ālābagira	Āpa(=Āla?)gira	
Sahadeva	Kosikiputa	Kosikiputa	
Dundubhissara	Gotiputa Dudubhisaradāyada	Gotiputa	
		Hāritiputa	Hāritiputa
		Mogaliputa	Mogaliputa, murid dari Gotiputa
		Vāchiya Suvijayita, Vāchiputa, murid dari Goti[puta]	murid dari Gotiputa
		Mahavanāya	

41 Ālavakadeva dan Sahadeva keduanya ditunjuk sebagai 'Deva' dalam Sudassanavinayavibhāsā.

Peti-peti jenazah tersebut telah diperkirakan berasal dari akhir abad ke dua SM, yaitu, satu abad lewat sedikit setelah Aśoka. Prasasti-prasasti ini adalah bukti tertulis kita yang tertua untuk nama-nama pribadi, lokasi, dan masa para bhikkhu. Willis menunjukkan bahwa lima bhikkhu yang disebut dalam peti penyimpanan dapat diidentifikasi dengan lima bhikkhu, yang, seperti yang tercatat dalam Samantapāsādikā dan sumber-sumber Pali lainnya, dikirim ke wilayah Himalaya sebagai bagian dari upaya misionaris Aśoka. Nama-nama tambahan merupakan murid dan pengikut dari misionaris awal mula. Dengan demikian sumber Pali mendapatkan pembuktian yang penting dalam dua sumber informasi prasasti kita: Maklumat Aśoka mengonfirmasikan Konsili ke Tiga, dan prasasti Vedisa mengonfirmasi kisah [pengiriman] misi.⁴²

Peti-peti jenazah menggambarkan para bhikkhu ini sebagai “guru-guru dari semua Himalaya”. Oleh sebab itu, kita juga harus melihat kelompok ini sebagai perkumpulan di mana sumber-sumber yang belakangan menggambarkannya sebagai “aliran Himalaya” (Haimavata Nikāya). Namun saya akan mempertanyakan sampai jangkauan apa bukti prasasti memungkinkan kita untuk menyimpulkan bahwa suatu “aliran” ada pada waktu itu.

Jelasnya, terdapat banyak unsur yang penting untuk pembentukan suatu “aliran”. Kita melihat suatu kelompok yang terikat erat, semuanya yang mengetahui satu sama lain, dengan guru-guru yang umum. Kita melihat munculnya suatu kultus pemujaan orang-orang suci lokal, seperti halnya Sang Buddha dan

42 Salah satu misi dianggap telah pergi ke Suvanṇabhūmi, yang biasanya diidentifikasi dengan Thaton di Burma atau Nakom Pathom di Thailand. Tetapi Buddhisme biasanya dikatakan telah masuk ke sana lebih belakangan. Oleh sebab itu, Lamotte menyatakan bahwa kisah [pengiriman] misi tidak mungkin disusun sebelum abad ke-5 M. (Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 298) Tetapi identifikasi Suvanṇabhūmi dengan wilayah ini tidak pasti. Dengan demikian masuknya Buddhisme yang belakangan di Asia Tenggara, bahkan jika benar, tidak dapat digunakan sebagai bukti bahwa penyebutan misi Aśoka ke Suvanṇabhūmi adalah tidak sesuai dengan sejarah. Lihat diskusi di <http://web.ukonline.co.uk/buddhism/tawsein8.htm>

para siswa besar yang dihormati oleh semua umat Buddha. Kita melihat suatu pusat institusi yang berkembang dengan baik dan sangat disokong.

Tetapi terdapat juga banyak hal yang tidak kita lihat. Sejauh yang saya sadari, kita tidak melihat penggunaan istilah *nikāya* atau istilah lainnya untuk menunjuk pada suatu aliran. Kita tidak memiliki bukti silsilah tekstual yang terpisah, atau ajaran yang dikembangkan secara mandiri. Kita tidak memiliki bukti bahwa kelompok ini mengadakan *saṅghakamma* yang terpisah.

Saya akan menyatakan bahwa, dengan hanya membaca bukti dalam cara yang paling harfiah seperti yang kita lakukan dengan maklumat Aśoka, prasasti Vedisa menunjukkan bahwa suatu pusat berkembang di sekeliling suatu kelompok monastik yang pada masa yang belakangan dikenal sebagai aliran Haimavata. Kita tidak mengetahui apakah mereka menganggap diri mereka suatu “aliran” yang berbeda pada tahap ini. Alih-alih melihat penemuan Vedisa sebagai bukti bahwa aliran-aliran telah ada pada waktu itu, lebih baik kita memperhitungkan bukti ini berdasarkan hal-hal yang dapat mengajarkan kita tentang bagaimana aliran-aliran muncul.

Sementara identifikasi misionaris Himalaya hampir pasti, sisa nama-nama memberikan kita beberapa pertanyaan yang membangkitkan rasa ingin tahu.

Gotiputa

Gotiputa jelas merupakan seorang bhikkhu yang penting, dan mungkin instrumental dalam membentuk kehadiran Hemavata di Vedisa. Willis menempatkan penanggalannya pada kira-kira pertengahan abad ke dua SM.⁴³ Namun, kesimpulan ini menyisakan beberapa asumsi yang sangat fleksibel, dan benar-benar Gotiputa

43 Willis, 228

dan murid-muridnya mungkin telah hidup pada waktu antara masa [pengiriman] misi dan pendirian stupa.⁴⁴

Gotiputa dikatakan sebagai “pewaris” (dāyāda) salah satu dari lima misionaris awal mula, Dundubhissara. Penyebutan dāyāda bukanlah istilah Vinaya yang biasanya untuk menunjukkan hubungan guru-murid, sehingga Willis menganggapnya menunjukkan bahwa Gotiputa hidup beberapa waktu setelah misi awal mula. Tetapi, makna dāyāda kelihatannya lebih menyatakan suatu hubungan akrab yang hidup, alih-alih suatu silsilah pewaris yang jauh. Dalam pengertian spiritual (dhammadāyāda atau sāsanadāyāda) ini berarti seseorang yang benar-benar layak atas ajaran yang hidup. Dalam pengertian yang lebih awam, seorang pewaris adalah seseorang yang paling layak untuk menerima barang-barang kepemilikan materi dari seseorang yang telah meninggal. Dengan demikian bagi orang awam dalam masyarakat patriarkal waktu itu, anak laki-laki adalah pewaris alih-alih saudara perempuan.⁴⁵ Ketika seorang bhikkhu meninggal, barang-barang miliknya dikembalikan kepada Sangha. Namun, karena seorang perawat berjasa besar, Sangha dianjurkan memberikan kebutuhan sang bhikkhu yang meninggal kepada bhikkhu pelayan yang mengurus almarhum.⁴⁶ Dalam Vinaya Mahāsaṅghika bhikkhu yang mewarisi kebutuhan itu tidak hanya seorang murid langsung (saddhivihārika atau antevāsin), tetapi juga dapat dipercaya dan disetujui oleh Sangha.⁴⁷ Kata dāyāda tidak digunakan dalam konteks ini dalam Vinaya Pali. Namun demikian, saya pikir contoh-contoh ini menunjukkan bahwa seorang dāyāda lebih mungkin seorang pewaris yang “dinobatkan” secara khusus dan dekat alih-alih keturunan yang jauh dari silsilah yang sama. Dalam pengertian ini istilah ini dapat lebih akrab daripada hanya “murid” (antevāsin),

44 Untuk penyelidikan mendetail, lihat

<http://sectsandsectarianism.googlepages.com/names%26datesatvedisa>.

45 Pali Vinaya 3.66

46 Pali Vinaya 1.303

47 T 1425, 479b23-c23. Translation at Walsler, 143-145.

karena seorang guru dapat memiliki sejumlah murid, dan sementara guru dan murid secara ideal dianggap menganggap satu sama lain seperti ayah dan anak, dalam kenyataannya mereka mungkin tidak memiliki hubungan dekat secara khusus. Ini juga sesuai dengan konteks kita, karena ini meninggikan status Gotiputa lebih banyak jika ia dilihat sebagai seseorang yang benar-benar layak menjalankan misi Dundubhissara setelah kematiannya. Jika hubungan dāyāda adalah sesuatu seperti yang kita asumsikan, maka lebih mungkin bahwa Gotiputa adalah sezaman lebih muda dari para guru Hemavata.

Berikutnya kita harus bertanya, siapakah Gotiputa ini? Ia jelas seorang guru yang penting. Tetapi ia secara misterius tidak diketahui – atau adakah ia? Catatan komentar Vinaya dari Konsili ke Tiga menceritakan kisah berikut. Saya menerjemahkannya dari bahasa Mandarin, yang dalam hal ini sama dengan Pali-nya:

Pada waktu itu, Raja Aśoka telah naik tahta selama 9 tahun. Terdapat seorang bhikkhu, bernama Kotaputtatissa⁴⁸, yang sakit parah. Berkeliling meminta dana untuk mencari obat, ia hanya menerima sejumlah ghee. Penyakitnya bertambah sehingga kekuatan hidupnya akan berakhir. Ia mendekati para bhikkhu dan berkata: “Di tiga alam, berwaspadalah, janganlah malas!” Setelah itu, ia terbang ke udara. Duduk di angkasa, ia memasuki [meditasi] unsur api, membakar tubuhnya dan memasuki Nibbana. Pada waktu itu Raja Aśoka mendengar orang-orang membicarakan hal ini, dan kemudian memberikan persembahan. Sang Raja berpikir dan berkata: “Bahkan dalam wilayah

48 拘多子。名帝須 (CBETA, T24, no. 1462, p. 682, a15-16) Ini tentu saja hanya perkiraan dari bentuk bahasa India.

kekuasaanku para bhikkhu yang membutuhkan pengobatan tidak dapat memperolehnya!..."⁴⁹

Di sini kita memiliki seorang guru yang namanya kelihatannya luar biasa mirip dengan guru Hemavata dari prasasti. Variasi Pali yang berbeda dari nama ini termasuk Kontiputta, Kuntaputta, dan Kontaputta.⁵⁰ Prasasti relik memasukkan bentuk-bentuk Kotīputa dan Gotiputa.⁵¹ Ini tampaknya bahwa ini adalah dua orang bhikkhu yang berbeda, karena kedua bentuk ini muncul dalam dua peti jenazah yang ditemukan sebagai bagian dari kumpulan yang sama dari kelimanya.

Tetapi kita membayangkan apakah mungkin tidak ada semacam hubungan keluarga di sini.⁵² Bahasa dari prasasti biasanya mengerutkan apa yang dibentuk sebagai kumpulan konsonan dalam bahasa Pali atau Sanskrit; dengan demikian, sebagai contoh, Pali Dundubhissara menjadi Dudubhisara dalam prasasti. Kita juga mencatat beberapa kasus pada peti penyimpanan di mana ejaan tertukar antara i dan ī. Jayawickrama menyatakan identifikasi Goti- dan Koti-, yang menunjukkan perubahan g > k dalam bahasa Prakrit barat laut⁵³ (walaupun kita bukan di barat laut!). Tanpa menyimpulkan dalam satu cara atau yang lain, kita memunculkan kemungkinan bahwa ini adalah bentuk variasi dari nama yang sama. Tetapi jika terdapat suatu hubungan keluarga, persisnya jenis keluarga apakah yang sedang kita bicarakan?

Mahāvamsa menceritakan suatu kisah. Kontiputtatissa adalah anak dari seorang kinnarī (peri hutan) yang bernama Kuntī, yang tergodas oleh seorang pria dari Pāṭaliputta dan "kelihatannya" (*kira*)

49 爾時阿育王登位九年。有比丘拘多子。名帝須。病困劇。持鉢乞藥得酥一撮。其病增長命將欲斷。向諸比丘言。三界中慎勿懈怠。語已飛騰虛空。於虛空中而坐。即化作火自焚燒身。入於涅槃。是時阿育王。聞人宣傳為作供養。王念言。我國中比丘。求藥而不能得 (CBETA, T24, no. 1462, p. 682, a15-21)

50 Jawawickrama, 1986, 173

51 Willis, 223

52 Seperti yang disarankan oleh Jawawickrama, 105 catatan 53.1

53 Jawawickrama, 108

melahirkan dua anak laki-laki, Tissa dan Sumitta. Mereka berdua pergi meninggalkan keduniawian di bawah sesepuh Mahāvaruṇa.⁵⁴ (Jelas memiliki ibu seorang peri hutan tidak membatalkan seseorang dari anggapan seorang “manusia” untuk tujuan penahbisan.) Kontiputtatissa digigit oleh serangga, tetapi walaupun ia mengatakan kepada saudara laki-lakinya segenggam penuh ghee dibutuhkan sebagai obatnya, ia tidak akan pergi mencarinya setelah ia makan. Versi ini sesuai dengan kisah lain tentang cara kematian Kontiputtatissa. Semua versi juga bersesuaian bahwa penyesalan Aśoka dalam mendengar kisah ini merupakan sebab langsung baginya untuk meningkatkan sokongannya yang dermawan kepada Sangha secara dramatis, yang pada gilirannya menjadi dorongan langsung bagi unsur korup memasuki Sangha, yang mengharuskan [penyelenggaraan] Konsili ke Tiga. Kita melihat bahwa saudara laki-laki Kontiputtatissa, Sumitta, juga meninggal dalam tahun yang sama. Kisah peri hutan dan dua putranya yang bernasib buruk menambah dimensi yang membangkitkan rasa ingin tahu pada kisah kita.⁵⁵ Tetapi untuk saat ini adalah cukup untuk melihat bahwa klan “Kuntī” tampaknya bukan keluarga biasa.

Mogaliputa

Sekarang, Gotiputa memiliki sejumlah murid, yang menonjol adalah “Mogaliputa” dan “Vāchiputa” tertentu. Satu silsilah sarjana, dimulai dari Cunningham dan Geiger, membuat hubungan yang jelas antara Mogaliputa ini dengan Moggaliputtatissa dari kronologi Pali. Silsilah yang lain, termasuk Lamotte dan Willis, menolak identifikasi ini segera. Baik alasan untuk membuat kesamaan ini dan alasan untuk menolaknya adalah cukup sederhana. Di sini kita memiliki seorang bhikkhu tertentu, dengan jelas berhubungan dengan masa umum dan kegiatan misionaris yang sama dari 5 bhikkhu yang sama, dan

54 Mahāvaruṇa juga adalah guru pembimbing dari Nigrodha, samanera yang menginspirasi Aśoka menjadi seorang Buddhis.

55 Lihat <http://sectsandsectarianism.googlepages.com/whoiskuntī%3F>

bersama-sama menggunakan nama yang sama. Masalahnya adalah dalam kisah Pali, Moggaliputtatissa hidup pada masa Aśoka, sedangkan murid Gotiputa, jika penanggalan Willis benar, hidup lebih dari satu abad kemudian. Tetapi ketika kita mengenali bahwa penanggalan demikian didasarkan pada asumsi yang fleksibel jika bukan sepenuhnya sembarangan, kita tidak dapat begitu pasti tentang perbaikan penanggalan Gotiputa dalam bukti arkeologis.

Suatu masalah yang lebih jauh dengan mengidentifikasi Moggaliputtatissa dari tradisi Pali dengan Mogaliputa dari peti penyimpan relik, adalah bahwa Moggaliputtatissa dianggap sebagai pemimpin dari para guru Hemavata. Tetapi, jika kita menyamakan keduanya, kita berakhir dengan Moggaliputtatissa sebagai murid dari pewaris para guru Hemavata.

Tetapi penempatan Moggaliputtatissa sebagai pemimpin misi pada beberapa cakupan adalah ungkapan prasangka Mahāvihāravāsin. Jelasnya, terdapat banyak bhikkhu senior yang terlibat. Misi-misi ini, dalam semua kemungkinan, diorganisasikan oleh suatu kelompok sesepuh yang berhubungan secara longgar yang mengambil keuntungan dari kondisi yang menguntungkan dari kekuasaan Aśoka untuk menyebarkan Dhamma. Dan organisatornya tidak harus [bhikkhu] yang paling senior: baik Konsili Pertama ataupun Kedua bhikkhu yang memimpin bukan yang paling senior. Kegiatan misionaris melibatkan sedikitnya tiga generasi bhikkhu: Moggaliputtatissa, Majjhantika, dan Mahādeva yang memimpin penahbisan Mahinda, dan Mahinda pada gilirannya memiliki sejumlah murid, termasuk seorang samanera, yang bersamanya ke Sri Lanka. Oleh karena itu, kita sangat berseduaian dengan teks untuk mengasumsikan bahwa para guru Hemavata kira-kira sama dalam kedudukannya dengan Moggaliputtatissa.

Satu asumsi yang tidak terucapkan dari alasan Willis adalah bahwa informasi pada peti penyimpanan relik, karena informasi ini konkrit, dapat diperkirakan waktunya, dan dapat ditentukan tempatnya, mungkin lebih akurat. Tentu saja, ini adalah asumsi yang masuk akal – tetapi asumsi yang masuk akal tidak selalu benar. Sejak

masa yang paling awal, kita dapat mengasumsikan bahwa komunitas-komunitas [monastik] berebut posisi, yang bertujuan agar silsilah mereka sendiri dianggap tertinggi. Mereka yang menulis prasasti pada peti-peti jenazah tidak lebih atau kurang berupaya membuat catatan historis yang tepat daripada mereka yang menyusun kronologis yang telah diperbaiki.

Kita mengetahui bahwa posisi para sesepuh terkemuka dalam daftar silsilah tidak konsisten. Contoh yang terkenal adalah Majjhantika. Dalam teks Pali, ia adalah seorang misionaris Aśoka; tetapi dalam sumber utara ia biasanya digambarkan sebagai seorang murid langsung dari Ānanda. Ini karena ia sezaman dengan Śāṇavāsin dan Upagupta, yang mewakili silsilah Mathura, dan silsilah Kaśmīri harus dimasukkan dalam silsilah Mathura yang telah berkembang, tidak bertepatan dengan patriark Kaśmīr yang menjadi seniornya. Hal yang sama, Samantapāsādikā (dan Sudassanavinayavibhāsā) menggambarkan Siggava dan Caṇḍavajji sebagai guru-guru Moggaliputtatissa. Tetapi sumber Mandarin yang belakangan mengatakan Caṇḍavajji sebagai murid Moggaliputtatissa.⁵⁶

Oleh karena itu, kita dapat menganggap perbedaan dalam perspektif antara teks Pali dan prasasti sebagai, bukan suatu jurang yang tidak dapat didamaikan, tetapi suatu penyajian yang sepenuhnya normal berdasarkan prasangka masing-masing aliran. Mahāvihāravāsin menganggap Moggaliputtatissa sebagai yang menetapkan posisi ajaran mereka, dan oleh sebab itu berharap menempatkannya pada pusat kegiatan misionaris. Hemavata, sangat dipahami, berharap untuk menekankan pentingnya silsilah mereka sendiri, sehingga menempatkan guru-guru mereka pada kedudukan yang lebih tinggi daripada Moggaliputtatissa.

Terdapat satu poin kecil lain yang dapat dirasakan memperkuat hubungan antara dua “Moggaliputta”. Dalam *Dīpavaṃsa*, Aśoka,

56 目撻連子帝須欲涅槃付弟子旃陀跋闍 (CBETA, T49, no. 2034, p. 95, b26-27). Juga dalam CBETA, T55, no. 2154, p. 535, c19.

yang kecewa dengan para pengikut ajaran lain, dikatakan berpikir kapan ia dapat berkesempatan bertemu dengan seorang *sappurisa*, yang tentu saja ternyata adalah Moggaliputtatissa. Ini adalah istilah kanonik yang terkenal yang menunjuk pada seorang ariya, seseorang yang telah mencapai jalan mulia. Peti penyimpanan relik menunjuk pada para bhikkhu sebagai *sappurisa*, termasuk *sapurisa mogaliputa*. Ini menunjukkan setidaknya bahwa istilah tersebut umum digunakan dalam konteks ini, dan mungkin digunakan oleh orang yang sama.

Vāchiputa

Kebetulan lain yang mengejutkan dalam nama-nama di Vedisa adalah Vāchiputa, murid (*antevāsī*) dari Gotiputa, memiliki nama yang sama dengan pendiri aliran Puggalavāda (“Personalis”).⁵⁷ Ajaran utama kelompok aliran ini adalah bahwa terdapat suatu “pribadi” (*puggala*), yang bukan “diri” (*attā*), dan tidak dapat digambarkan, bukan sama ataupun berbeda dari lima kelompok unsur kehidupan. Kelompok aliran ini tidak secara jelas dibedakan, dan mungkin aliran yang sama yang dikenal menurut [nama] gurunya sebagai “Vātsīputriya”, dan menurut ajaran utamanya sebagai “Puggalavāda” (sama halnya Mahāvihāravāsin dikenal menurut ajaran mereka sebagai *vibhajjavādin*, dan dari status mereka sebagai pengikut para “Sesepuh”, disebut *Theriya*).

Sementara Puggalavādin dan pendirinya Vātsīputra tidak secara eksplisit disebutkan dalam kisah Konsili ke Tiga, ajaran utama mereka secara panjang lebar dibahas dalam *Kathāvatthu* yang dianggap berasal dari Moggaliputtatissa. Cousins menyatakan bahwa jika Vāchiputa dari prasasti benar-benar pendiri Puggalavādin, maka pasti ia yang berdebat dengan Moggaliputtatissa dalam *Kathāvatthu*.

Mungkin tampaknya aneh untuk menemukan dua bhikkhu ini diingat sebagai murid dari guru yang sama, karena

57 Cf. Cousins, *Person and Self*, 86.

Moggaliputtatissa adalah seorang anti-personalis yang diakui, yang warisan ajaran utamanya menurut Mahāvihāravāsin dan Sarvāstivādin adalah serangannya terhadap ajaran “pribadi”. Tetapi sedikit pemikiran akan menyatakan bahwa ini kenyataannya sangat mungkin, karena adalah dengan keluarga dan sahabat terdekat kita di mana kita mendapatkan ketidak-sepahaman yang paling dalam. Jika aliran-aliran hanya menjauh tanpa ketidak-sepahaman ajaran yang jelas, seperti Dharmaguptaka dan Mahāvihāravāsin, tidak akan ada sebab untuk perselisihan. Tetapi hidup berdekatan bersama, berbagi murid dan penyokong awam, perbedaan mungkin menguat, meninggalkan sisa kepahitan yang bertahan sepanjang masa.

Xuan-zang mencatat tradisi bahwa debat tentang “pribadi” muncul dari konflik antara dua orang arahant Devaśarman, penulis *Vijñānakāya*, dan Gopa di dekat Viśoka.⁵⁸ Cousins mencatat kesamaan nama “Gopa” dan “Gotiputa” dalam hubungan ini, keduanya ternyata berasal dari akar kata \sqrt{g} up, dan membayangkan apakah nama sang guru telah digantikan oleh nama muridnya.⁵⁹

Willis dan Lamotte mengabaikan identifikasi Mogaliputa dengan Moggaliputtatissa, dengan Willis berargumen bahwa adalah lebih sederhana menerima bahwa terdapat dua sesepuh dengan nama yang sama. Tetapi jika bukan satu, tetapi tiga nama - Moggaliputta, Vāchiputta, Kontiputta - yang berhubungan dengan kisah Konsili ke Tiga muncul dalam prasasti, keseimbangan kemungkinan bergeser, dan kita mungkin harus menetapkan lagi kesimpulan kita.

Kita tidak akan pernah dapat berusaha lebih dari spekulasi yang menggiurkan tentang identitas sebenarnya dari para bhikkhu ini. Dalam kehidupan mereka adalah manusia yang kompleks dan paradoks, tetapi mereka kelihatan bagi kita hanyalah nama, gema dari suatu gagasan, dan pecahan tulang yang telah terbakar. Betapa

58 CBETA, T51, no. 2087, p. 898, c15-17. Bagi Xuan-zang tampaknya bukan tidak mungkin bagi dua orang arahant tidak sepaham atas ajaran yang mendasar demikian, yang menyatakan bahwa perbedaan dalam ungkapan konseptual Dhamma tidak menyatakan perbedaan dalam realisasi.

59 Cousins, *Person and Self*, 86

putus asanya kita meraba-raba pengetahuan yang kita senang untuk menemukan hanya sebanyak ini. Betapa lebih banyak kita seharusnya menghargai keyakinan di mana prasasti Vedisa mengonfirmasi kisah [pengiriman] misi. Sangat luar biasa bahwa hanya dua buah bukti prasasti dari masa ini sangat sesuai dengan kisah yang dilestarikan oleh tradisi komentar Vinaya Sinhala.

Sementara kita tidak akan menghabiskan waktu membahas hal ini dengan rinci di sini, terdapat bukti lebih jauh yang cenderung mendukung kisah [pengiriman] misi, walaupun bukti itu tidak sejelas pengakuan Aśoka yang telah mengirimkan “utusan” (atau “misionaris”, *dūta*) untuk menyelesaikan “kemenangan Dhamma”-nya. Wynne menunjukkan bahwa ini perlu dibedakan dari “menteri Dhamma” Aśoka, yang terlibat dalam kerja sosial sekuler di dalam kerajaan.⁶⁰ Para utusan pergi keluar kerajaan dan melakukan pengajaran religius dan etis. Wynne menyimpulkan bahwa ini mungkin adalah para bhikkhu Buddhis dari misi [penyebaran Dhamma]. Akhirnya, kita harus memperhatikan bahwa catatan arkeologis Sri Lanka bersesuaian dengan kronologi, kejadian, dan tempat-tempat yang digambarkan dalam kisah [pengiriman] misi.⁶¹ Tulisan telah ditemukan di Sri Lanka yang berasal dari masa abad ke-5 SM, lebih awal daripada di manapun di India, dan bahkan legenda pra-Buddhis atas kolonialisasi Sri Lanka pada masa ini kelihatannya memiliki dasar. Sementara ini tidak terdapat referensi definitif pada [pengiriman] misi yang telah ditemukan, bebatuan telah mengatakan jenis kisah yang sama seperti kisah [pengiriman] misi. Pada bab berikutnya kita akan melihat bahwa bukti ini sama kuatnya tidak bersesuaian dengan kebanyakan bukti tekstual lainnya.

60 Wynne, 12-21

61 Allchin, 156-183

BAB 3

DĪPAVAṂSA

SETELAH MENINJAU BUKTI PRASASTI, saya sekarang ingin beralih pada kisah tekstual yang belakangan. Kita telah melihat bahwa bagian yang penting dari tradisi Pali telah ditegaskan oleh penemuan prasasti. Dengan pengecualian yang mungkin dari bacaan Vinaya Mahāsaṅghika yang dibahas lebih awal, tradisi utara sepenuhnya tidak ada dukungan arkeologis untuk masa ini. Tetapi ini tidak berarti bahwa kita harus menerima tradisi Mahāvihāravāsīn sepenuhnya. Saya telah menunjukkan bahwa saya memiliki reservasi yang berat tentang kisah Dīpavaṁsa atas pembentukan aliran-aliran, dan inilah yang sekarang kita tinjau. Pertanyaan utama apakah kita dapat menerima identifikasi Dīpavaṁsa atas Mahāsaṅghika dengan Vajjiputtaka yang lalai dari Konsili ke Dua.

Kesarjanaan baru-baru ini menyambut kematian teori Dīpavaṁsa. Tetapi beberapa sarjana, setelah menghadiri pemakaman di sore hari yang cerah, kembali pada larut malam dengan sebuah sekop. Mereka menggali tanah, yang masih lembut, dan mengganggu jenazahnya dari tidur abadi yang sangat layak baginya. Dengan sihir dan mantra mereka menanamkan dengan kehidupan yang tidak alami, dan mengaturnya pada tugas yang mengerikan: menghancurkan anak-anak muda agar mereka tidak tumbuh sampai kehidupan baru yang penuh. Misi saya jelas: untuk memutus teori perpecahan Dīpavaṁsa seperti tunggul pohon palem, sehingga ia tidak lagi muncul pada masa yang akan datang; kemudian memotong-motong kayunya menjadi serpihan, membakar serpihan itu, dan memencarkan abunya dalam angin.

Jelas saya tidak bermaksud mengkritik Dīpavaṁsa secara umum. Ataupun saya tidak bermaksud mengkritik apapun tentang kisah Dīpavaṁsa tentang aliran-aliran: urutan munculnya aliran-aliran

dan hubungan mereka satu sama lain, secara umum, tidak kurang masuk akal daripada yang lainnya; dan kenyataan bahwa teks menganggap penyebab perpecahan akar adalah suatu perselisihan dalam penyusunan tekstual memiliki unsur yang masuk akal.

Secara khusus, saya bermaksud untuk menyanggah pernyataan Dīpavaṃsa bahwa Mahāsaṅghika berasal dari suatu kelompok Vajjiputtaka yang terbentuk kembali yang mengadakan suatu “Konsili Besar” yang terpisah setelah Konsili ke Dua. Ini tidak didukung oleh sumber lain. Ini jelas bertentangan dengan pesan utama dari Konsili ke Dua seperti yang tercatat dalam semua Vinaya: perselisihan telah berhasil diselesaikan.

Pembacaan cermat Dīpavaṃsa menunjukkan bahwa bacaan tentang perpecahan merupakan suatu penambahan ke dalam suatu bacaan yang berbeda yang berhubungan dengan Konsili ke Dua dan ke Tiga: Dīpavaṃsa 4.68 dengan jelas menyatakan kesimpulan Konsili ke Dua: Aṭṭhamāsehi niṭṭhāsi dutiyo saṅgaho ayan'ti (“Dalam delapan bulan Konsili ke Dua selesai.”) Di sini kata niṭṭhāsi menyatakan penyelesaian, dengan mengatakan pada kita bahwa kisah ini seharusnya berakhir di sini. Petunjuk istilah ini didukung dengan ciri sintaksis: baris itu berakhir dengan partikel -ti, yang menunjukkan akhir dari suatu bagian. Dengan demikian Konsili ke Dua seperti yang dikisahkan dalam Dīpavaṃsa (atau sumbernya) awalnya ditutup dengan penyelesaian yang berhasil dari Konsili [ke Dua], sesuai dengan semua kisah Vinaya.

Detail tekstual ini mungkin ambigu, tetapi terdapat yang lain lagi. Mengikuti penutupan dari Konsili ke Dua, Dīpavaṃsa berlanjut memberikan kisah munculnya Mahāsaṅghika dan perpecahan-perpecahan berikutnya yang mengarah pada pembentukan delapan belas aliran semuanya. Jelas ini pasti proses yang memakan waktu bertahun-tahun. Tetapi mengikut semua ini Dīpavaṃsa 5.1 menghubungkannya kembali dengan Konsili ke Dua:

Di masa yang akan datang, dalam seratus delapan belas tahun,
Akan muncul bhikkhu tersebut, seorang petapa sejati.⁶²

“Petapa sejati” adalah Moggaliputtatissa, dan menurut kronologi *Dīpavaṃsa* masa “118 tahun di masa yang akan datang” adalah masa antara Konsili ke Dua dan ke Tiga. Dengan kata lain ungkapan ini, walaupun diduga ditetapkan setelah seluruh proses perpecahan, dinyatakan dari sudut pandang segera setelah Konsili ke Dua. Keseluruhan kisah perpecahan telah ditambahkan di sini, meninggalkan “118 tahun di masa yang akan datang” tergantung tanpa konteks. Kita tidak dapat meminta petunjuk yang lebih jelas bahwa seluruh kisah perpecahan dan pembentukan Mahāsaṅghika adalah di luar kisah konsili-konsili.

Mencatat bahwa kisah perpecahan sepenuhnya tidak ada dalam komentar *Vinaya*, Cousins menyimpulkan bahwa: “Ini sangat kuat menyatakan bahwa tidak ada kisah ‘delapan belas aliran’ dilestarikan dalam tradisi komentar Mahāvihāra.”⁶³ Ia lebih jauh berkata: “Erich Frauwallner memberikan bukti bahwa kisah pembentukan delapan belas aliran dalam *Dīpavaṃsa* tidak berasal dari tradisi komentar kuno dari Mahāvihāra dan mungkin kenyataannya berasal dari suatu sumber *Abhayagiri*...”.⁶⁴ Dalam setiap kasus, bacaan itu berhubungan dekat dengan *Vasumitra*, *Bhavya I*, dan *Śāriputrapariṇchā*, dan oleh sebab itu jelas berasal dari suatu sumber “utara”. Adalah ironis bahwa teks yang sama yang sangat mengutuk semua aliran lain itu sendiri mengandung penambahan yang merusak. Mahāvihāra akan lebih baik melekat pada sumber tradisi komentar mereka yang lebih dipercaya.

Dalam menerima sumber utara ini dan berusaha mencocokkannya dengan sejarah mereka yang sangat berbeda, Mahāvihāra pasti berakhir dengan kisah yang membingungkan. Ini

62 *Anāgate vassasate vassāna'ttḥārasāni ca, Uppajjissati so bhikkhu samaṇo paṭirūpako.* Di sini paṭirūpaka jelas tidak bermakna “palsu”.

63 Cousins, *The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools*, 56

64 Cousins, *On the Vibhajjavādins*, 153

sangat jelas bahwa para penulis bacaan Konsili ke Dua, baik dalam Vinaya maupun Dīpavaṃsa, memaksudkan ini dibaca sebagai kisah suatu trauma yang penting dalam sejarah Buddhis, yang meskipun demikian, diatasi dalam kerukunan karena penerapan yang tekun atas prinsip-prinsip Vinaya. Sangat penting, Mahāsaṅghika mempertahankan tradisi yang persis sama dalam Vinaya mereka. Mereka memiliki aturan melarang penggunaan uang seperti yang ditemukan dalam semua aliran lain. Karenanya, mereka mengutuk Vajjiputtaka, menolak mereka dalam Konsili ke Dua, dan menyimpulkan bacaan konsili mereka dengan mengatakan: “Demikianlah semua sesepuh seharusnya berlatih dengan rukun”.⁶⁵

Dalam berusaha menyatukan kisah konsili dan perpecahan, Dīpavaṃsa mengaburkan fakta sederhana bahwa masalah problematik yang dibahas dalam kaitan dengan Vajjiputtaka dalam Konsili ke Dua sama sekali tidak ada kesamaan dengan masalah yang berkaitan dengan Mahāsaṅghika dari “Konsili Besar”. Konsili ke Dua menuduh Vajjiputtaka tentang 10 poin kelalaian dalam Vinaya. Tetapi kisah perpecahan Mahāsaṅghika dalam Dīpavaṃsa tidak mengatakan tentang Vinaya. Di sana masalah yang penting adalah pembentukan kembali kitab suci Buddhis. Kita harus jelas tentang hal ini: walaupun pernyataan yang bertentangan oleh beberapa sarjana modern,⁶⁶ Dīpavaṃsa tidak menganggap perpecahan disebabkan oleh 10 poin. Alih-alih, Dīpavaṃsa mengisahkan kisah Konsili ke Dua memasukkan 10 poin, kemudian melanjutkan menggambarkan bagaimana Vajjiputtaka yang telah dikalahkan bereformasi sebagai Mahāsaṅghika⁶⁷ dan mengubah teks-teks. Hubungan antara Mahāsaṅghika dan 10 poin adalah suatu kisah sulap: ini adalah kerjaan Māra. Kita dikondisikan oleh bacaan sebelumnya untuk membaca 10 poin ke dalam bacaan yang belakangan; ini adalah maksud naratif dari Dīpavaṃsa. Tetapi sekali

65 如是諸長老應當隨順學 (CBETA, T22, no. 1425, p. 493, c10)

66 Misalnya Nattier and Prebish, 200

67 Dīpavaṃsa biasanya menggunakan istilah yang sinonim Mahāsaṅgītika.

kita menyadari dua kejadian berasal dari awal yang berbeda sepenuhnya, hubungan apapun antara Mahāsaṅghika dan 10 poin lenyap. Bagaikan bunga langit, ini adalah ilusi yang diciptakan oleh pikiran.

Gagasan bahwa Mahāsaṅghika telah menolak teks-teks secara langsung bertentangan dengan suatu asumsi penting dari seluruh kisah Konsili ke Dua, yaitu, bahwa Sangha telah mencapai kesepakatan tentang 10 masalah Vinaya dengan menunjukkannya pada aturan disiplin mereka bersama. Semua dengan bebas ikut serta dalam konsili, dan semua setuju untuk menyelesaikan masalah dengan menunjuk suatu komite dari delapan orang, yang keputusannya, karena ini dengan hati-hati dibenarkan poin demi poin terhadap aturan Vinaya yang diterima secara universal, diterima oleh semua. Jika Vajjiputtaka bermaksud untuk mengubah teks, mereka pasti akan menentang referensi tekstual yang dikemukakan oleh komite.

Kesulitan lebih lanjut dengan posisi Dīpavaṃsa adalah bahwa ia mengasumsikan bahwa Vajjiputtaka dapat dengan gembira pergi dengan mengabaikan Konsili ke Dua dan membuat perpecahan mereka sendiri tanpa tanggapan apapun dari Sangha lainnya. Ini jelas tidak masuk akal, karena kejadian yang mencetuskan Konsili ke Dua itu sendiri lebih sepele daripada suatu perpecahan besar, tetapi para bhikkhu berkumpul dari seluruh India Buddhis. Setiap kisah lainnya yang kita punyai tentang perpecahan awal mengisahkan berkumpulnya para bhikkhu yang berselisih secara panjang lebar, dan terpecah hanya setelah gagal menemukan suatu penyelesaian.

Ini penceritaan yang khusus jika dibandingkan dengan kisah Samantapāsādikā tentang apa yang terjadi setelah Konsili ke Dua. Para sesepuh (yang tidak bernama) mempertimbangkan apakah bencana lainnya akan mempengaruhi sāsana, dan melihat bahwa dalam 118 tahun pada masa Aśoka, banyak bhikkhu akan memasuki Sangha untuk mencari keuntungan dan kemasyhuran. Mereka memikirkan bagaimana untuk mencegah hal ini, dan melihat bahwa satu-satunya yang mampu adalah seorang Brahma bernama Tissa.

Mereka pergi ke alam Brahma, dan meminta Tissa untuk turun guna menyelamatkan Buddhisme.⁶⁸ Ia setuju – bagaimana mungkin tidak? – setelah itu para sesepuh kembali ke alam manusia dan mengatur sepasang arahant muda, Siggava dan Caṇḍavajji, untuk mengajar sang Brahma ketika ia terlahir kembali sebagai Moggaliputtatissa. Ini adalah suatu pengaturan latar yang mengagumkan dan dramatis untuk Konsili ke Tiga. Tetapi jika kita menerima kisah Dīpavaṃsa, maka ketika para sesepuh sedang membuat persiapan yang rumit demikian untuk menyelamatkan Buddhisme di masa yang akan datang, tepat di bawah batang hidung mereka Vajjiputtaka sedang menghancurkan kesatuan Sangha selamanya. (Mungkin mereka sedang pergi ke alam Brahma ketika ini sedang terjadi.)

Setelah menggambarkan perpecahan awal, Dīpavaṃsa mengatakan pada kita bahwa berbagai aliran memisahkan diri satu sama lain satu per satu. Ini tidak menyebutkan alasan apapun mengapa banyak perpecahan ini terjadi, ataupun mengapa perpecahan ini harus terjadi sangat cepat. Namun demikian, keseluruhan proses berakhir dan selesai dengan “delapan belas” aliran semuanya terbentuk sebelum masa Aśoka. Konsili ke Dua terjadi pada tahun 100 AN, dan karena Dīpavaṃsa adalah suatu teks “kronologi panjang”, ini memungkinkan 118 tahun bagi aliran-aliran untuk terbentuk.⁶⁹ Ini sangat pendek, tetapi jika kita mengikuti kronologi menengah kita hanya memiliki 40 tahun atau lebih. Proses pembentukan suatu aliran dalam agama seperti Buddhisme tidaklah mudah. Ini membutuhkan seorang pemimpin yang kharismatik, seseorang yang dapat mengemukakan suatu penafsiran yang meyakinkan terhadap ajaran, yang menginspirasi baik biarawan maupun pengikut awam. Ia membutuhkan suatu tingkatan pemisahan geografis untuk membangun dukungan umat yang dibutuhkan. Ini membutuhkan pembangunan suatu dasar institusional, yaitu sedikitnya satu vihara, termasuk tempat

68 Gambaran cermin mitos dari “Permohonan oleh Brahma” yang mendorong Sang Buddha untuk mengajar.

69 Lihat Lampiran.

pemujaan, ruang pertemuan, kamar tinggal, dan sebagainya. Semua ini terjadi, menurut Dīpavaṃsa, dalam satu atau dua generasi, tanpa meninggalkan jejak fisik satupun. Ini berbeda dengan kisah lainnya seperti Śāriputrapariṣcchā, yang memberikan proses itu beberapa abad untuk terjadi.

Mungkin bahkan lebih tidak masuk akal, kisah ini menyatakan bahwa dalam abad-abad berikutnya hampir tidak ada aliran baru apapun. Benar, komentar menyebutkan sedikit aliran yang muncul berturut-turut, tetapi kita diharapkan untuk mempercayai bahwa “delapan belas” aliran muncul hampir seketika, dan dalam seribu tahun setelah itu hanya sejumlah kecil aliran baru perlahan-lahan muncul.

Akibat penting dari pandangan Dīpavaṃsa adalah bahwa misi Aśoka adalah “Theravādin” dalam pengertian yang sempit, yang berarti aliran yang sama dengan Mahāvihāravāsin, alih-alih Sthavira atau Vibhajjavādin secara umum. Dengan demikian Theravādin sendiri yang bertanggung-jawab sesungguhnya mengubah seluruh India menjadi Buddhisme, suatu keadaan yang terang-terangan bertentangan dengan semua bukti tekstual dan prasasti yang ada.

Tampaknya tidak baik untuk menghubungkan Theravādin dengan gagasan bahwa mereka sendiri yang menyebarkan Buddhisme ke seluruh India, suatu perspektif kesombongan yang mencengangkan. Tetapi bukti prasasti utama untuk aliran dari daratan utama menegaskan persis seperti itu. Dua prasasti dari vihara Sinhala di Nāgārjunikoṇḍa, berasal dari masa sekitar tahun 250 M, menunjuk pada para guru dari “Theriyas, Vibhajjavādas, Mahāvihāravāsin” yang telah membawa ajaran ke berbagai negeri: Kāśmīr, Gandhāra, Yava[na] (= Yonaloka dari kisah [pengiriman] misi = Bactria Yunani), Vanavāsi, Cīna-Cilāta, Tosali, Avaraṃta, Vaṅga, Da[mila], [Pa]lura, dan Tambapṛṇḍīpa.⁷⁰ Bukti ini lebih tua dari Dīpavaṃsa dan kisah [pengiriman] misi, tetapi kesamaan

70 EI, XX, 1929, pg. 22. Lihat Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 299; Cousins, *On the Vibhajjavādins*, 141.

penyusunan kata-kata, seperti yang ditunjukkan oleh Cousins, menunjukkan bahwa mereka pasti berasal dari suatu sumber yang sama, diperkirakan tradisi Sinhala kuno.

Mahāvihāravāsin ingin menggambarkan diri mereka pada pusat Buddhisme. Jenius kreatif yang unik dari Dīpavaṃsa adalah untuk mengabadikan pandangan dunia ini dalam mitos penting Buddhisme. Tepat dari awalnya ia menyatakan bahwa Sang Buddha, selama tujuh hari setelah pencerahan-Nya, mengamati dunia, melihat Sri Lanka, dan meramalkan kedatangan Dhamma-Nya di sana setelah Konsili ke Tiga.⁷¹ Sangha yang bersatu ditunjukkan sebagai “Theravāda” sejak masa Konsili Pertama.⁷² Tidak diragukan lagi, seperti yang diberikan dalam bacaan pembuka, bahwa dengan hal ini Dīpavaṃsa, dengan pengabaian yang sewenang-wenang atas kronologi, memaksudkan Theravādin dalam pengertian sempit (= Mahāvihāravāsin).

Dalam konteks ini motif menempatkan perpecahan awal sebelum Aśoka sudah jelas. Jika perpecahan terjadi setelah Aśoka, maka tidak mungkin untuk menyatakan bahwa Aśoka adalah penyokong khusus Theravāda. Ia akan dilihat sebagai pendukung Buddhisme secara umum. Jika perpecahan terjadi pada masa Aśoka, ini akan bertentangan dengan pesan kemenangan dari Konsili ke Tiga Moggaliputtatissa yang berhasil. Satu-satunya solusi adalah menempatkan perpecahan sebelum Aśoka. Kemudian aliran-aliran lain secara implisit dikeluarkan dari narasi, dan Aśoka secara alami menjadi penyokong khusus dari Theravāda.

Penyimpangan Tata Bahasa

Jika kita menyetujui bahwa kisah Dīpavaṃsa tentang perpecahan tidak dapat menunjuk pada masa segera setelah Konsili ke Dua, dapatkah kita mengembangkan kapan dan dalam konteks apa perpecahan bermula? Saya pikir kita bisa. Untuk melakukan hal ini,

71 Dīpavaṃsa 1.14 ff.

72 Dīpavaṃsa 4.11, 18, 31, 32, 33, 54, 84, 88, 90; 5.28; 6.24, 29, 39, 43, 54.

kita perlu melihat lebih dekat pada cara perpecahan yang sebenarnya digambarkan dalam *Dīpavaṃsa*. Ia menekankan prinsip interpretasi yang digunakan pada konsili:

Ajaran-ajaran yang bersifat kiasan, dan ajaran-ajaran yang bersifat pasti.

Ajaran-ajaran dengan makna yang telah disimpulkan dan dengan makna yang harus disimpulkan telah dijelaskan oleh para ahli sutta.⁷³

Syair ini secara menghinia digemakan dalam kisah “*Mahāsaṅgīti*” dari *Vajjiputtaka*:

Ajaran-ajaran yang bersifat kiasan, dan ajaran-ajaran yang bersifat pasti.

Ajaran-ajaran dengan makna yang telah disimpulkan dan dengan makna yang harus disimpulkan; tanpa pemahaman, para bhikkhu tersebut [bingung].⁷⁴

Dīpavaṃsa lebih jauh menjelaskan (4.77) bahwa para *Vajjiputtaka* (= *Mahāsaṅghika*) bingung akan kata benda, gender, dan sebagainya. Pendek kata, mereka menyimpang dalam tata bahasa, yang kejahatan terutamanya adalah tekstualitas yang buruk. Akan tidak baik berkepanjangan pada poin ini, tetapi ironisnya bahwa tuduhan ini dibuat oleh *Dīpavaṃsa*, kemungkinan buku paling buruk yang ditulis dalam bahasa Pali.

Tuduhan penting lainnya adalah bahwa *Vajjiputtaka/Mahāsaṅghika* mengubah teks-teks kuno, dengan

73 *Dīpavaṃsa* 4.22: *Pariyāyadesitaṅcāpi atho nippariyāya desitaṃ, Nītathaññeva neyyatham dīpiṃsu suttakovidā.*

74 *Dīpavaṃsa* 4.73: *Pariyāya desitaṃ cāpi atho nippariyāya desitaṃ, Nītatham ce'va neyyatham ajānivāna bhikkhavo.*

menolak Parivāra, enam kitab Abhidhamma,⁷⁵ Paṭisambhidā, Niddesa, beberapa Jātaka, dan beberapa syair, dan melanjutkan menyusun teks-teks lain.⁷⁶ Semua karya ini ditemukan dalam kanon Pali. Tanpa kecuali, para sarjana modern setuju bahwa karya-karya ini kenyataannya belakangan dan tidak dapat dianggap buddhavaçana yang asli. Dengan demikian Mahāsaṅghika dapat dengan benar diakui sebagai pelopor pendekatan historis-kritis yang akurat pada teks-teks Buddhis.

Gambaran Dīpavaṁsa tentang teks-teks yang ditolak merupakan proyeksi dari sisi gelap Mahāvihāra. Secara bawah sadar, mereka mengetahui sepenuhnya bahwa teks-teks ini adalah belakangan. Kedahsyatan serangan mereka – yang digemakan di tempat lain – menunjukkan ketakutan mereka menerima hal ini, dan hal yang sama dibutuhkan untuk menyebabkan masalah keluar. Mengapa mereka sangat takut? Mengapa tidak hanya menerima, seperti yang ditunjukkan semua bukti, bahwa beberapa teks mereka bukan buddhavaçana? Menerima ketidak-aslian teks mereka sendiri akan menghancurkan gambaran diri mereka sendiri sebagai benteng pertahanan dari Buddhisme yang asli, murni. Ini pada gilirannya akan membuat omong kosong ideologi Sri Lanka sebagai “Dhammadīpa”, dan akan meruntuhkan kredibilitas Mahāvihāra dalam persaingan atas dukungan kerajaan dengan Abhayagiri. Ketakutan ini sangat nyata: kita tidak perlu ragu bahwa pada waktu tertentu Mahāvihāra harus berdiri berhadapan dengan kehancurannya sendiri. Tetapi kenyataan tentang ancaman tidak seharusnya membutakan kita pada ilusi yang menyihir tanggapan terhadap ancaman itu.

Daftar teks yang ditolak sangat teliti: “beberapa Jātaka”, “beberapa syair”. Seperti yang telah diketahui, beberapa Jātaka membentuk bagian dari kumpulan kitab suci awal, sedangkan yang lainnya ditambahkan terus-menerus bertahun-tahun. Sama halnya,

75 “Enam”, karena kitab ke tujuh, Kathāvatthu, tidak disusun sampai Konsili ke Tiga, yang lebih belakang menurut kronologi Mahāvihāra.

76 Dīpavaṁsa 4.76, 82

banyak syair dari Khuddakanikāya adalah awal, tetapi lebih banyak terdapat di antara tingkatan penambahan yang terbaru pada kanon.

Dalam bentuk yang sekarang, semua teks yang ditolak ini berasal dari masa sesudah Aśoka. Sementara proyek Abhidhamma pasti telah berjalan pada masa Aśoka – seperti yang dinyatakan oleh hubungan Abhidhamma Moggaliputtatissa dan ditegaskan oleh kesamaan substansial antara teks-teks Abhidhamma yang ada – teks-teks seperti yang kita ketahui pasti diselesaikan belakangan. Sama halnya, Paṭisambhidāmagga berasal dari masa sekitar 100 M.⁷⁷ Niddesa merupakan penerapan metodologi Abhidhamma pada beberapa syair awal, dan pasti berasal dari masa yang sama. Dengan demikian kita dengan teguh berada pada periode “kanonik belakangan” dari literatur Mahāvihāra, dan karenanya seharusnya melihat perselisihan dalam periode ini.

Jika kita ingin mengetahui dengan siapa Mahāvihāravāsin berdebat, komentar Kathāvatthu, walaupun disusun belakangan, merupakan sumber utama informasi kita. Sangat berlimpah, ini menyebutkan perselisihan pendapat dengan Andhaka,⁷⁸ suatu kelompok aliran Mahāsaṅghika di wilayah Andhra, termasuk Amarāvati, Nāgārjunikoṇḍa, dst. Demikianlah kita mengetahui bahwa Mahāvihāravāsin berdebat Abhidhamma dengan panjang lebar dengan Andhaka, dan tentunya diikuti penolakan Andhaka terhadap Abhidhamma Mahāvihāra dan literatur yang berkaitan. Tetapi hal ini sendiri mungkin tidak begitu penting, karena kemungkinan kebanyakan aliran India tidak menerima Abhidhamma Mahāvihāra – dalam kenyataannya, mereka mungkin hampir tidak pernah mendengarnya. Yang menjadi persoalan bukan Andhaka sedemikian menolak teks-teks ini, tetapi bahwa Mahāvihāravāsin mengetahui mereka menolak teks-teks ini, dan ini menyakitkan.

Paṭisambhidāmagga dan Niddesa juga penting di sini, walaupun dalam cara yang berbeda. Keduanya dimasukkan dalam

77 Ñāṇamoḷi, *The Path of Discrimination*, xxxvii ff.

78 Kira-kira setengah dari perselisihan ini adalah dengan Andhaka atau sub-alirannya.

Khuddakanikāya, tetapi masing-masing memiliki persamaan dengan Abhidhamma. Paṭisambhidā merupakan kumpulan ajaran minor untuk sutta-sutta awal. Makna utamanya menghubungkan kemampuan pada penjelasan teks dengan penembusan Dhamma: dhamma (teks); attha (makna); nirutti (bahasa); paṭibhāṇa (kelancaran berbicara, yaitu kemampuan seseorang yang, dengan mengetahui teks dan maknanya, dan lancar dalam cara pengungkapan, untuk secara spontan memberikan suatu ajaran yang akurat dan menginspirasi). Paṭisambhidāmagga mengambil kelompok yang kadang-kadang muncul ini dan, dengan melebarkan penerapannya hampir melampaui akal, mengembangkan “Buku Sang Jalan” Mahāvihāra pertama yang berbeda. Seperti halnya semua kanonik Abhidhamma, penekanannya pada definisi ajaran yang tepat dan jelas. Warder menunjukkan bahwa penekanan pada kategori ajaran tertentu ini merupakan khas Mahāvihāra.⁷⁹

Niddesa adalah sama tentang penjelasan tekstual. Teks ini merupakan pasangan komentar bergaya Abhidhamma pada Khaggavisāṇa Sutta, Aṭṭhakavagga, dan Pārāyanavagga, syair-syair awal yang kemudian disusun dalam Sutta Nipāta. Gaya teks-teks ini sangat Abhidhammik, yang sangat berlawanan dengan bahasa yang sederhana dan alami dari teks-teks yang dikomentarkannya. Dalam kenyataannya, teks ini muncul sebagai upaya untuk “menjinakkan” beberapa teks awal yang mengungkapkan posisi ajaran yang tidak mudah diselaraskan dengan pendirian Mahāvihāra yang berkembang.

Mengenai Jataka dan syair-syair yang belakangan, ini kelihatannya seakan-akan tidak mungkin kontroversial secara ajaran. Teks ini terutama berkaitan dengan ajaran Bodhisattva yang sedang muncul, yang umum di seluruh aliran Buddhis, dan seperti bisa kita duga aliran Mahāsaṅghika, seperti Andhaka, menjadi pelopor dalam gerakan ini. Namun demikian, Kathāvatthu memang mencatat beberapa kontroversi tentang Bodhisattva dan karirnya.

79 *Ñānamoḷi, The Path of Discrimination, pendahuluan*

Andhaka terbukti menegaskan bahwa Bodhisattva terlahir sebagai hewan atau di neraka atas kemauannya sendiri (issariyakāmakārikāhetu),⁸⁰ yang bagi mereka merupakan ungkapan sifat melampaui duniawi (lokuttara), tetapi dilihat Mahāvihāravāsin sebagai suatu penolakan atas hukum kamma. Tidak pasti apakah Mahāsaṅghika menolak beberapa Jataka dan syair-syair karena akibat doktrinal seperti ini, atau hanya karena teks ini ekstra-kanonik.

Mengingat kembali tuduhan Dīpavaṃsa atas tekstualitas yang jelek, saya terkejut oleh kecerdasan suatu pernyataan oleh Franklin Edgerton. Sebelumnya, Emile Senart telah mengedit salah satu dari karya yang paling penting dan sulit dalam literatur Mahāsaṅghika, Mahāvastu, dalam penerangan dari bentuk Sanskrit dan Pali tradisional. Edgerton berkomentar bahwa: “catatan panjang lebar Senart sering membawa pembaca mengenali keputus-asaan yang terus-menerus mengancam menguasainya.”⁸¹ Mengikuti karya Edgerton, saat ini secara umum diakui bahwa teks Mahāsaṅghika ditulis dalam bahasa “Sanskrit Hibrid” Mahāsaṅghika yang khas, dan bukan sekedar bahasa Sanskrit yang buruk. Tetapi keputus-asaan Senart akan menggemakan reaksi sarjana Mahāvihāravāsin manapun, yang dibesarkan dalam tradisi Pali yang lebih sederhana dan murni, yang menentang teks Mahāsaṅghika. Oleh sebab itu kita menyatakan bahwa tuduhan Dīpavaṃsa atas penolakan tekstual dan tata bahasa yang buruk disamakan secara khusus pada aliran Mahāsaṅghika dari Andhra, dan secara umum terhadap perluasan Sanskrit atau Buddhisme “yang dimodernisasi”, seperti Abhayagiri.⁸² Dalam gaya mitos yang biasa, debat-debat yang sezaman dimundurkan untuk memberikannya relevansi universal.

Terdapat beberapa sumber lain yang sama mengaitkan perpecahan pada perbedaan bahasa. Sebagai contoh, Vinītadeva memberikan alasan ini, dan menyebutkan penggunaan bahasa

80 Kathāvatthu 622

81 Dikutip dalam Prebish, Śaikṣa-Dharmas Revisited, 191

82 Cf. Roth, lv

berikut ini: Sarvāstivādin menggunakan bahasa Sanskrit; Mahāsaṅghika menggunakan bahasa Prākṛit; Saṃmitiya menggunakan bahasa Apabhraṃśa; Sthavira menggunakan bahasa Paiśaci.⁸³ Kisah Dīpavaṃsa pasti dilihat dalam penjelasan ini, yaitu, ia menyoroti terutama perselisihan bahasa. Tetapi perbedaan bahasa hanyalah akibat dari penyebaran geografis. Hampir tidak mungkin bahwa komunitas-komunitas yang tinggal di lokasi yang sama akan memperdebatkan apakah bahasa yang digunakan. Bahasa pasti berbeda-beda seraya aliran-aliran menyebar di seluruh India dan mengikuti nasehat Sang Buddha untuk mengajarkan Dhamma dalam dialek lokal.⁸⁴ Perhatikan bahwa orang Sri Lanka tidak mengikuti nasehat ini, dan memelihara Dhamma dalam lidah asing, yang mereka sangat kuat meyakini secara harfiah sebagai bahasa yang diucapkan Sang Buddha.

Kenyataan bahwa teks-teks ini tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Sinhala menunjukkan bahwa mereka telah mencapai tingkat “kanonisasi” yang tinggi bahkan sebelum mencapai pulau tersebut. Kecenderungan ini memuncak pada ideologi esensialis bahasa yang belakangan, di mana Pali dianggap sebagai “bahasa akar dari semua makhluk”.⁸⁵ Ini berarti bahwa seseorang yang telah mencapai paṭisambhidā melalui pengetahuan mendalamnya sendiri akan memahami bahwa phassā or vedano adalah bentuk nominatif yang salah dan akan mengetahui bahwa dalam “bahasa inti” (Pali) ini seharusnya phasso dan vedanā. Bagi aliran Pali, bahasa Sanskrit Hibrid Mahāsaṅghika bukan semata-mata dialek yang berbeda, tetapi suatu penyimpangan Dhamma yang fundamental.⁸⁶

83 Pachow, 42

84 Lihat Edgerton, 1-2; Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 552-556

85 Nāṇamoḷi, *Path of Purification* 486-487 (XIV 25)

86 Collins (81) mengatakan tentang “definisi-sendiri yang berbasis teks” dari Mahāvihāra.

Konteks Orang Sri Lanka

Ini semua menjadi lebih masuk akal ketika kita mempertimbangkan iklim di mana Dīpavaṃsa dan kronologi-kronologi berikutnya disusun. Kejadian-kejadian yang digambarkan dekat dengan kematian raja Mahāsena sekitar tahun 304 M, yang mengikuti kemenangan Mahāvihāra atas saingan sengitnya vihara Abhayagiri. Persaingan ini telah dimulai sekitar 400 tahun sebelumnya, ketika vihara Abhayagiri, setelah dibangun oleh raja Vaṭṭagāminī, menjadi rumah bagi Bahalamassutissa, pengikut seseorang bernama Mahātissa, yang diusir dari Mahāvihāra karena keakraban yang tidak pantas dengan umat awam. Vihara ini kemudian dianggap sebagai yang bersifat memecah-belah dari Theravāda.⁸⁷ Abhayagiri menjadi [vihara] yang dihubungkan dengan ajaran-ajaran yang dicurigai diimpor dari daratan [India]. Karena sedikit, jika ada, dari literatur mereka yang bertahan, tidak jelas persisnya bagaimana posisi doktrinal mereka berkembang.⁸⁸

Kedua vihara menerima dukungan kerajaan sampai masa Vohārika Tissa, kira-kira tahun 230 M, ketika Abhayagirivāsin dituduh mengimpor kitab “Vetulya”. Biasanya diasumsikan bahwa ini sesuatu yang berhubungan dengan Mahāyāna, namun terdapat sedikit bukti langsung. Dalam setiap kasus, kitab-kitab ini diganyang. Tidak ada pembahasan tentang ajaran-ajaran yang diajarkan atau mengapa ajaran-ajaran ini sangat berbahaya. Kita bahkan mungkin dimaklumi karena mempertanyakan apakah isi sebenarnya dari teks-teks ini sepenuhnya relevan.⁸⁹

87 Mahāvāṃsa 33.99

88 Terdapat suatu catatan dalam Samantapāsādikā 3.582 tentang perselisihan atas suatu poin dari Vinaya, di mana, dalam peringatan yang luar biasa pengaruh teladan Aśoka, diselesaikan oleh menteri sang raja. Saya tidak dapat menemukan bacaan ini dalam Sudassanavinayavibhāsā, yang mungkin memiliki suatu hubungan [dengan] Abhayagiri.

89 Dalam Cūlavāṃsa (lanjutan yang belakangan dari Mahāvāṃsa) terdapat suatu kisah tentang suatu teks tertentu bernama “Dhammadhātu”, yang dibawa dari India. (Cv 41.37ff.) Raja, yang tidak dapat membedakan apa yang benar dan salah, menyimpannya dalam tempat suci dan memujanya. Ajaran-ajaran yang diajarkan

Dalam setiap kasus, buku-buku “Vetulya” dibakar dan para bhikkhu dilecehkan. Mengikuti ini, raja-raja Vohārikatissa, Goṭṭhābhaya, dan Jeṭṭhatissa mendukung Mahāvihāra. Tetapi Abhayagiri terus menyebabkan masalah. 60 orang bhikkhu diusir oleh Goṭṭhābhaya karena menganut Vetullavāda; ini digambarkan dalam Mahāvamsa sebagai “duri dalam ajaran sang penakluk”,⁹⁰ persis seperti Dīpavamsa menyebut Vajjiputtaka dan para pemecah-belah lainnya sebagai “duri dalam pohon banyan”. Belakangan kemudian, Nikāyasaṅgraha dari Dharmakīrti (abad ke-14) berusaha mengubah perumpamaan yang murni harfiah ini menjadi sejarah, dengan menyatakan bahwa kira-kira tahun 32 SM, tak lama setelah Abhayagiri dibangun, sekelompok bhikkhu Vajjiputtaka, di bawah kepemimpinan seseorang tertentu bernama Dharmaruci, datang ke Sri Lanka dan, ditolak oleh Mahāvihāra, menemukan dukungan di Abhayagiri. Inilah Vajjiputtaka/Mahāsaṅghika yang lalai.⁹¹

Tetapi segera keadaan berubah. Seorang bhikkhu bernama Saṅghamitta datang dari India. Dilukiskan dalam warna yang paling gelap oleh Mahāvihāravāsin, bhikkhu ini membantu Abhayagiri untuk berkumpul kembali. Ia ditolak oleh raja Jeṭṭhatissa dan melarikan diri kembali ke India; tetapi pada saat penobatan Mahāsena ia kembali dan melakukan upacara penobatan untuk raja. Di bawah pengaruh Saṅghamitta, raja Mahāsena menganiaya Mahāvihāra: para bhikkhu diusir dari vihara tersebut selama sembilan tahun, dan Abhayagirivāsin, bersama dengan menteri Soṇa, merampok harta kekayaan Mahāvihāra untuk menghias Abhayagiri. Para pendukung dari Mahāvihāra sangat gempar

dalam teks ini sepenuhnya dikesampingkan: kita diberitahukan bahwa raja tidak memahami teks ini. Apa yang dipertaruhkan adalah ritual pemujaan naskah fisik.

90 Mahāvamsa 33.111: vetullavādino bhikkhū, abhayagirinivāsino / gāhayitvāsaṭṭhimatte, jinasāsanakaṇṭake.

91 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 371. Beberapa penulis modern (lihat Perera, 37) menghubungkan ini dengan Vātsīputrīya (Puggalavādin). Ini mungkin tidak sepenuhnya tidak tepat, karena sejak masa Nikāyasaṅgraha tidak terdapat banyak kejelasan tentang aliran-aliran ini.

sehingga seorang menteri bernama Meghavaṇṇabhaya mengundurkan diri ke wilayah Malaya, di mana Mahāvihāravāsin tinggal dalam pengasingan, mengumpulkan laskar perang dan bergerak menuju ibukota. Namun masa itu sifat kepahlawanan masih berlaku. Menteri pemberontak tersebut merenungkan bahwa ia tidak seharusnya makan jauh dari sang raja sahabat baiknya, maka menjelang peperangan itu mereka berbagi sarapan. Raja bertanya mengapa Meghavaṇṇabhaya bermaksud untuk berperang, dan ia menjawab bahwa ia tidak tahan melihat penghancuran Mahāvihāra. Raja dengan bijaksana meminta maaf dan berjanji untuk membangun kembali Mahāvihāra: suatu teladan mengagumkan bagi mereka yang akan melakukan perang suci saat ini. Tetapi salah satu istri raja sangat bersedih sehingga ia memerintahkan Saṅghamitta dan Soṇa dibunuh. Abhayagiri kemudian dilucuti untuk menghiasi Mahāvihāra.

Kejadian-kejadian ini memuncak dengan kematian Mahāseṇa. Mahāvāṃsa, dalam terjemahan Geiger, berakhir dengan kata-kata ini: “Demikianlah ia mengumpulkan bagi dirinya sendiri banyak jasa kebajikan dan banyak rasa bersalah,” sangat sempurna membungkus dunia moral yang sangat dalam dan ambigu dari kronologis Sri Lanka. Di sepanjangnya kita melihat sebuah pengabdian yang sejati pada cita-cita Dhamma. Sementara terdapat sedikit bukti perembesan ajaran-ajaran dan praktek yang maju melalui budayanya, masih raja-raja membuat usaha terus-menerus untuk menghidupkan cita-cita raja yang baik seperti yang ditunjukkan oleh Aśoka. Tetapi permintaan terhadap pemerintah mutlak tidak berkompromi dengan cita-cita yang mulia ini. Setelah dengan dekat menjalin konsep Buddhisme mereka dengan bangsa Sri Lanka, Sangha melihat tidak mungkin mempertahankan ketidakbergantungan dari arena politik. Sementara kita tidak dapat menerima semua yang kita temukan dalam halaman-halaman yang berdarah ini, kita harus ingat bahwa sejarah adalah seperti ini, di manapun, sepanjang waktu. Bagi seluruh Sri Lanka tidak lebih buruk daripada lainnya, dan mungkin lebih baik daripada kebanyakannya.

Tidak diragukan tradisi-tradisi Buddhis lain telah menghadapi pilihan yang pahit dan perjuangan yang mematikan. Perbedaannya bahwa kita tidak mengetahui apapun tentang tradisi-tradisi Buddhis lain, karena orang Sinhala satu-satunya umat Buddhis dari India kuno yang melestarikan sebuah literatur sejarah. Literatur tersebut menyatakan bahwa tanpa dukungan sedikit kekerasan, Buddhisme tidak akan bertahan. Sementara kita harus menyesalkan kekerasan itu, kita tidak dapat menolak bahwa tradisi, termasuk teks-teks yang memberitahu kita kisah ini, kenyataannya telah bertahan di mana semua yang lain gagal.

Dīpavaṃsa dan Mahāvamsa dibentuk dalam suatu iklim perjuangan yang menyedihkan dan kejam. Bagi para bhikkhu dari Mahāvihāra, perbedaan antara aliran-aliran bukan suatu perselisihan yang sopan mengenai poin-poin Abhidhamma, tetapi suatu perang yang mematikan untuk bertahan hidup. Pembentukan tahap “klasik” dari literatur Mahāvihāravāsin – kronologis dan komentar – merupakan akibat langsung dari perjuangan ini.

Tentu saja gambar ini berat sebelah dan melodramatis. Fa-xian, yang menghabiskan dua tahun di Sri Lanka sedikit setelah kejadian yang telah kita gambarkan, melihat Abhayagiri sebagai vihara utama; Abhayagiri memiliki 5000 orang bhikkhu, sedangkan Mahāvihāra hanya dapat mengumpulkan 3000 orang bhikkhu. Secara karakteristik, Fa-xian tidak mengatakan adanya ketegangan, tetapi memuji keindahan dan ketaatan yang ia saksikan dalam kedua vihara. Semangat pertempuran dari kronologi adalah seperti suatu gejala dari kerangka pemikiran sebagaimana ia merupakan catatan perselisihan sebenarnya.

Terdapat sesuatu dalam kisah-kisah dari masa lalu ini yang memenuhi kebutuhan yang mendesak bagi Sangha di masa kini. Mahāvihāravāsin, dalam masa-masa yang keras dan sangat terpolitisasi itu, membutuhkan suatu “yang lain”. Ini dapat dilihat sebagai suatu ungkapan dari ideologi vibhajjavāda, suatu kebutuhan untuk memisahkan diri sendiri untuk menciptakan suatu rasa kesucian dan kemurnian. Di seluruh pemikiran religius dan magis,

suatu pemisahan fisik yang diritualkan merupakan suatu sumber dan makanan bagi kekuatan suci. Definisi dan identifikasi “yang lain” dibutuhkan untuk mendefinisikan dan mengidentifikasi “diri sendiri”. Perwujudan ini perlu menyetankan petunjuk “yang lain” pada sisi gelap Mahāvihāravāsin: mereka menolak apa yang mereka takuti dalam dirinya sendiri. Kita telah mencatat ironi yang melekat dalam Dīpavaṃsa: ditulis dengan tidak sopan, ia menuduh “mereka” dengan tekstualitas yang buruk; dan sementara salah satu tesis utama mereka adalah impor luar yang dicangkokkan dengan buruk, ia menuduh “mereka” memperkenalkan unsur-unsur asing. Kita akan melihat dalam pembahasan kita tentang Śāriputrapariṣcchā bahwa Dīpavaṃsa tidak sendirian dalam memfokuskan pada butiran debu di mata saudaranya.

Sementara ironi ini mungkin aneh, bahkan menggelikan, teks yang sama mengandung ironi yang agak lebih berbahaya. Yang paling jelas adalah bahwa, walaupun desakan tradisi dalam melestarikan Buddhisme yang “asli” tidak berubah, kenyataannya titik berat kronologis adalah untuk mensahkan penyatuan Agama dan Negera, suatu inovasi revolusioner tanpa contoh sebelumnya di daratan utama [India]. Ini sebabnya banyak penekanan diberikan pada penemuan kembali Aśoka yang mistik sebagai pemenang dari cabang Buddhisme Mahāvihāra. Tetapi melampaui teladan perlindungan Aśoka terhadap Sangha atau bahkan ikut campur dalam urusan Sangha, kronologis mengejar politisasi Buddhisme sampai pada kesimpulan yang tidak terelakkan: pembenaran Buddhis atas perang. Mahāvaṃsa menggambarkan raja Duṭṭhagāmini yang merasa bersalah kembali dari medan perang dan mencari pelipur lara dari Sangha atas pembunuhan ribuan orang dalam perang, sama seperti Aśoka mencari penghiburan dari Moggaliputtatissa atas pembunuhan para bhikkhu Aśokārāma, atau Ajātasattu mencari penghiburan dari Sang Buddha atas pembunuhan terhadap ayahnya, raja Bimbisāra. Para Arahant meyakinkan raja bahwa ia tidak perlu merasa begitu bersalah, karena ia sebenarnya hanya membunuh satu setengah orang: satu

adalah yang menjalankan lima sila; setengahnya telah mengambil perlindungan dalam Tiga Permata. Sisanya tidak dihitung.

Seperti semua mitos baik, kutipan ini tidak lekang oleh waktu; karena ini menjadi sentral bagi pembenaran Sangha Sri Lanka modern atas perang melawan Tamil. Theravāda, sementara mempertahankan suatu kualitas tradisi tekstual, dalam praktek tidak melestarikan lebih banyak atau lebih kurang Buddhisme sejati daripada aliran lainnya. Tetapi perbedaan yang sangat nyata antara bhikkhu ideal seperti digambarkan dalam sutta-sutta awal dan kenyataan Buddhisme seperti yang ada, menciptakan suatu ketegangan dalam tingkatan yang dalam, suatu ketegangan yang tidak dapat diselesaikan, tetapi diproyeksikan pada “yang lain”.

Adalah raja Parakkamabāhu I (1153-1186) yang, di tengah-tengah kampanye militer yang tampaknya tidak habis-habisnya, akhirnya mendamaikan berbagai persaudaraan Sangha. Cūḷavaṃsa dengan tajam menyatakan bahwa: “walaupun banyak upaya yang dilakukan dalam berbagai cara oleh para raja sebelumnya sampai masa sekarang, [para bhikkhu] berubah dalam sikap mereka dari satu ke yang lainnya dan menyukai berbagai perselisihan.”⁹² Analogi dengan Konsili Aśoka di sini dibuat eksplisit: “Bahkan seperti Penguasa Manusia Dhammāsoka dengan Moggaliputtatissa, demikian juga ia [Parakkamabāhu] mempercayakan maha sesepuh Mahākassapa....”⁹³ Mengikuti teladan Aśoka, mereka mengumpulkan semua bhikkhu bersama-sama, menanyai mereka, menyelesaikan masalah satu demi satu, mengusir para bhikkhu yang jahat, dan menciptakan Sangha yang bersatu “seperti yang telah ada di masa Sang Buddha.”⁹⁴

Dari sedikit contoh ini – yang dapat diperluas tidak terbatas – kita dapat melihat bagaimana kronologis Mahāvihāravāsin dibangun pada suatu struktur dari siklus yang berulang-ulang, dari

92 Cūḷavaṃsa 73.19 Kejadian ini juga tercatat dalam prasasti Galvihara dari Parakkamabāhu. Lihat Hallisey, 178

93 Cūḷavaṃsa 78.6

94 Cūḷavaṃsa 78.27

persamaan yang berulang kali. Ini menjadi jelas bagaimana penggambaran Dīpavaṃsa terhadap Mahāsaṅghika sebagai para bhikkhu Vajjiputtaka yang jahat adalah suatu mitos pembacaan kembali dari situasi pada masa Dīpavaṃsa. Dalam mitos waktu adalah siklus yang terus-menerus menggigit ekornya sendiri: adalah seperti ini sekarang, maka pasti telah seperti ini di masa lampau. Nama-nama dan detailnya menunjukkan permukaan yang berkilauan dari penampilan yang selalu berubah, tetapi pola utamanya bermain dengan dirinya sendiri dengan meyakinkan yang tidak terelakkan, seperti perubahan musim atau bintang yang berputar di langit. Kronologi Sinhala dengan berani memadukan sejarah politik dan budaya bangsa mereka sendiri dengan mitos penting Buddhis, kehidupan Sang Buddha. Sama seperti setiap penahbisan adalah pengulangan yang diritualkan dari pelepasan keduniawian Sang Buddha, membuat tindakan jauh itu nyata pada masa kini, demikian pula setiap kejadian dalam stuktur mitos memberitahukan masa sekarang yang abadi, makna yang selalu ada dari sejarah yang hidup sebagai takdir. Demikianlah pengambing-hitaman dan pengusiran Vajjiputtaka menjadi suatu pembersihan yang dibutuhkan kapanpun kemurnian Sangha terancam.

Apakah Buddhaghosa Seorang Theravādin?

Gagasan kemurnian silsilah merupakan unsur yang penting dalam strategi membangun suatu aliran Buddhisme. Ini walau kenyataan bahwa gagasan *paramparā*, suatu silsilah penahbisan tertentu, tidak ada dalam teks-teks awal. Tentu saja, bukan tidak masuk akal untuk mengambil kesimpulan dari teks-teks awal tentang adanya anggapan suatu nilai tertentu sebagai gagasan dari hubungan langsung penahbisan dari guru ke murid. Tetapi ini tidak mungkin ditafsirkan sebagai sentral.

Dalam cara yang sama Warder bertanya apakah Nāgārjuna adalah seorang Mahāyānis, kadangkala seseorang dapat membayangkan sampai jangkauan apa Buddhaghosa, penyusun

abad ke-5 dari tradisi komentar Mahāvihāravāsin yang definitif, adalah seorang Theravādin dalam hal silsilah penahbisannya.

Tidak ada yang eksplisit untuk dilanjutkan. Tradisi yang belakangan menyatakan bahwa ia lahir di Magadha, tetapi ini adalah upaya yang transparan untuk memastikan latar belakangnya yang ortodoks. Menariknya, orang Burma mempertahankan bahwa Buddhaghosa lahir di Burma. Sementara tidak ada orang selain orang Burma yang akan menganggap ini masuk akal, tradisi ini menyatakan bahwa penahbisannya dilacak oleh orang Burma sampai misi Soṇa dan Uttara ke Suvaṇṇabhūmi. Dengan kata lain, ia datang dari salah satu misi yang lain, bukan berasal dari misi yang membangun Mahāvihāra. Dari perspektif orang Burma belakangan ini tentu saja semuanya “Theravāda”, tetapi pada masa Buddhaghosa gagasan suatu bentuk Buddhisme yang bersatu di seluruh Asia tenggara tidak ada, dan kenyataannya terdapat banyak aliran di wilayah tersebut.

Karena Buddhaghosa datang dari India, dan dianggap bahwa kebanyakan mayoritas Buddhis India tidak menggabungkan diri dengan Theravādin dalam pengertian sempit yang dibutuhkan oleh Dīpavaṃsa (=Mahāvihāravāsin), kita mungkin membayangkan apakah penahbisannya benar-benar “Theravādin”. Ia memang menyebutkan telah berdiam di beberapa tempat pada daratan utama, beberapa telah diidentifikasi di India Selatan: “Mayūrasuttapaṭṭana” (Mylapore dekat Chennai); “Kañcipura” (Conjevaram dekat Chennai); dan kata-kata tambahan dalam Visuddhimagga menggambarkan ia sebagai “dari Moraṇḍacetaka” (Andhara?).⁹⁵ Namun, Mahāvāṃsa mengatakan ia lahir di dekat Bodhgaya, walaupun ini adalah tradisi yang agak belakangan, yang dianggap berasal dari Dharmakīrti pada abad ke-14. Tentang penahbisannya, Mahāvāṃsa sama sekali tidak kurang spesifik: ketika berkelana “di sekitar India”, ia berdiam di “sebuah vihara”, di mana ia bertemu dengan “seorang guru” bernama Revata, di mana

95 Buddhaghosa, xvi

ia mendapatkan penahbisan.⁹⁶ Revata dikatakan mengajarkan *pāḷi* dari Abhidhamma, tetapi *pāḷi* di sini digunakan dalam pengertian umum teks dan tidak harus mengimplikasikan kanon Pali yang kita ketahui. Buddhaghosa tampaknya menyiapkan suatu ulasan yang disebut *Ñāṇodaya*, yang tidak ada yang diketahui tentangnya, dan *Aṭṭhasālinī*, suatu komentar terhadap *Dhammasaṅgaṇī*. Komentar yang ada oleh Buddhaghosa terhadap *Dhammasaṅgaṇī* memang disebut *Aṭṭhasālinī*, tetapi tidak diketahui apakah ini memiliki hubungan dengan karya yang lebih awal, jika memang ia pernah ada.

Ketika Buddhaghosa ingin mengerjakan karya yang lebih lanjut tentang komentar *paritta*, Revata mengatakan padanya:

“Di sini hanya teks [*pāḷi*] yang telah dipertahankan,
tidak ada komentar di sini,
dan sama halnya tidak ada Ajaran Sang Guru:
yang telah terpecah dan tidak ditemukan.”⁹⁷

Revata kemudian memuji kemurnian tradisi komentar Sri Lanka dan mendorong Buddhaghosa untuk pergi ke sana dan mempelajarinya. Kisah ini adalah suatu gagasan legenda untuk menekankan keunggulan tradisi Sri Lanka; meragukan apakah orang India melihat hal ini dengan cara yang sama. Polemik dikesampingkan, tradisi ini tidak memberikan kita dasar yang dapat dipercaya yang dapat memastikan bahwa Buddhaghosa telah memiliki suatu penahbisan dalam tradisi *Mahāvihāra*.

Saya mengambil contoh Buddhaghosa hanya untuk membuat poin retorika. Tetapi adalah biasa bagi para bhikkhu untuk melakukan perjalanan di sekitar vihara-vihara yang berbeda, berdiam dengan persaudaraan yang berbeda. Ini pasti telah terjadi bahkan lebih banyak dengan vihara *Abhayagiri*, yang dikatakan oleh *Mahāvihāravāsīn* menerima para bhikkhu India dari tradisi yang berbeda. Tetapi *Abhayagirivāsīn* belakangan bergabung dengan

96 *Mahāvāṃsa* 37.216ff

97 *Mahāvāṃsa* 37.227

Mahāvihāravāsin, terlepas dari anggapan ketidakmurnian dalam silsilah penahbisan mereka.

Situasi yang sama pasti telah terjadi di seluruh Buddhisme Asia Tenggara, karena kita mengetahui bahwa wilayah Thailand, Burma, dan Kamboja di mana Theravāda sekarang berkembang, sebelumnya didominasi Mahāyāna, atau Buddhisme Śrāvakayāna Sanskrit. Kita mencatat menyebarluasnya kejadian kultus Upagupta di seluruh wilayah ini, yang sepenuhnya tidak ada dari Sri Lanka, dan membayangkan apakah ini memberikan suatu petunjuk pada jenis Buddhisme yang ada sebelum Theravāda yang ortodoks. Menurut I-Tsing, di daratan pada perbatasan timur India semua empat aliran utama berkembang, sedangkan di wilayah-wilayah kepulauan, Mūlasarvāstivāda menonjol.⁹⁸

Ketika wilayah-wilayah ini “diubah keyakinannya” menjadi Theravāda (yang terutama terjadi sekitar abad ke-11 s/d 12), tidak mungkin bahwa semua bhikkhu mengambil penahbisan baru. Tentu saja, sejarah resmi akan menyatakan bahwa ketika agama [Buddha] direformasi sehingga semua bhikkhu menyesuaikan diri dengan sistem baru. Tetapi kepraktisan dari hal ini tidak masuk akal: mengirinkan para bhikkhu administrasi kota yang berjalan sejauh ribuan mil dari intaian macan, penuh penjahat, jejak hutan-hutan yang berhantu mencari tak terhitung desa-desa kecil, berusaha membujuk para bhikkhu senior bahwa penahbisan mereka tidak sah atau tidak tepat dan harus dilakukan lagi, semuanya berdasarkan beberapa kompromi politik di sebuah ibukota yang jauh, di sebuah wilayah yang perbatasan dan kesetiaannya selalu bergeser. Sebagai sejarah ini hanyalah khayalan, dan kenyataannya pasti bahwa reformasi itu secara langsung mempengaruhi vihara-vihara pusat tertentu. Yang lain mungkin menggunakan suatu prosedur informal seperti daḥhikamma (tindakan memperkuat), yang hanya merupakan prosedur ad hoc [dengan maksud khusus] yang ditemukan sebagai pengganti saṅghakamma yang sebenarnya. Tetapi bagi kebanyakan

98 I-Tsing, 9-10

reformasi tidak relevan, bahkan jika mereka pernah mendengarnya. Hanya masuk akal untuk menyimpulkan bahwa silsilah “Theravāda” yang saat ini, seperti semua yang lain, pasti merupakan campuran dari banyak untaian yang berbeda.

Penelitian Bizot di daerah ini menunjukkan bahwa situasi saat ini dalam Theravāda kenyataannya mempertahankan dua gaya penahbisan yang berbeda.⁹⁹ Satu melibatkan pembacaan perlindungan selama pabbajjā; yang lain, perlindungan dibacakan dua kali, satu mengakhiri kata-kata dengan anusvāra -ṃ (dilafalkan -ng), dan lagi dengan nasal labial -m. Dua pernyataan pabbajjā memiliki akarnya dalam Buddhisme Mon kuno dari masa Dvāravatī (abad ke-7 s/d 8), yang mungkin diperkenalkan ke Asia Tenggara (“Suvaṇṇabhūmi”) dari India Selatan. Bizot meyakini bahwa pabbajjā dua-pernyataan ini berhubungan dengan praktek meditasi esoterik tertentu. Pabbajjā satu-pernyataan dari Mahāvihāra diperkenalkan kemudian, sekitar abad ke-14 s/d 15, oleh para bhikkhu yang berhubungan dengan Sri Lanka. Tetapi ketika silsilah Sri Lanka didirikan kembali dari Thailand, ini dengan pabbajjā dua-pernyataan dari Mon. Sementara itu, pabbajjā satu-pernyataan secara terus-menerus dipaksakan dalam Sangha di Asia Tenggara, khususnya mengikuti reformasi Dhammayuttika yang modernis dari Pangeran Mongkut pada abad ke-19. Dalam salah satu ironi sejarah yang lezat ini, pabbajjā dua-pernyataan Mon sekarang hanya bertahan di Sri Lanka, sedangkan pabbajjā satu-pernyataan tersebar luas di seluruh Asia Tenggara.

Kerumitan situasi ini diakui oleh Somdet Nāṇasaṃvara, Saṅgharāja Thailand saat ini, dalam suatu karya penting Buddha Sāsana Vaṃsa. Karya ini membahas silsilah penahbisan Thai modern dan reformasi yang diperkenalkan pada abad ke-19 ketika Dhammayuttika Nikāya dibentuk berdasarkan tradisi Burma Mon. diyakini bahwa tradisi ini berasal dari misi Soṇa and Uttara ke

99 Terima kasih saya haturkan kepada Rupert Gethin atas informasi ini.

Suvaṇṇabhūmi pada masa Aśoka. Berikut adalah beberapa pernyataan Somdet Nāṇasaṃvara:

“Sejak Mahāparinibbāna Sang Buddha sampai saat ini, lebih dari 2000 tahun telah berlalu, dengan demikian sulit untuk mengetahui apakah silsilah murni yang diturunkan kepada kita masih utuh atau tidak.” (16)

“Jika silsilah ini telah lenyap, ini tidaklah merugikan, seperti halnya pengabdian Pukkusāti¹⁰⁰ dalam kehidupan tanpa rumah tidaklah merugikan.” (18)

“Sasana dalam kedua negeri [Sri Lanka dan Suvaṇṇabhūmi] melebur menjadi satu sehingga silsilah mereka berasal dari sasana yang sama yang telah dikirimkan raja Aśoka dari ibukotanya di Pāṭaliputta.” (30)

[Setelah masa raja Parakkamabāhu dari Sri Lanka] “Para bhikkhu Sri Lanka diberikan [penahbisan] dengan para bhikkhu Rāmañña [Mon] dan ada pendapat bahwa karena para bhikkhu Sri Lanka berasal dari garis [silsilah] Soṇa dan Uttara, mereka berasal dari komuni yang sama.¹⁰¹ Dengan demikian para sesepuh saling mengundang untuk berpartisipasi dalam saṅghakamma dan bersama-sama memberikan penahbisan yang lebih tinggi.” (31)

[Silsilah tersebut memasuki Thailand] “Berulang kali melalui banyak masa... seraya Buddhisme memasuki negeri ini dalam periode-periode, aliran, dan bentuk yang berbeda-beda, adalah sangat sulit mengetahui

100 Ini merupakan referensi pada kisah Pukkusāti dalam Dhātuvibhaṅga Sutta, yang meninggalkan keduniawian karena keyakinannya kepada Sang Buddha sebelum secara resmi menerima penahbisan. Nāṇasaṃvara juga menyebutkan pelepasan keduniawian Mahāpajāpati, bhikkhuni pertama, sebagai suatu teladan yang berharga dalam konteks ini.

101 Samānasaṃvāsa, suatu istilah teknis Vinaya yang berarti dapat melakukan saṅghakamma bersama.

bagaimana mereka melebur dan bagaimana mereka mengalami kemunduran.” (76)

[Dhammayuttika Nikāya menghidupkan kembali Buddhisme Thai melalui] “pendirian kembali di Siam suatu silsilah dari Yang Mulia Mahinda, Soṇa, dan Uttara.” (77)

Jadi sementara terdapat beberapa yang kelihatannya hampir seperti kepercayaan mistis terhadap kemurnian silsilah penahbisan, suara-suara waras masih ditemukan. Tidak ada bhikkhu yang hidup sekarang dapat menjamin silsilah penahbisannya sendiri. Dalam situasi ini lebih aman dan lebih masuk akal untuk berfokus pada cara kehidupan suci dijalankan alih-alih pada klaim yang tidak dapat diverifikasi atas masa lalu yang sebagian besar tidak tercatat.

BAB 4

MONSTER ATAU ORANG SUCI?

SAYA SEKARANG INGIN MELIHAT pada beberapa kisah perpecahan, yang mengawali pemisahan pertama, ke dalam Sthavira dan Mahāsaṅghika. Nama yang paling terkenal adalah Mahādeva.¹⁰² Bagi sumber-sumber Pali (termasuk Sudassanavinayavibhāsā), Mahādeva merupakan salah satu misionaris yang dikirim oleh Moggaliputtatissa. Ia merupakan salah satu guru¹⁰³ untuk penahbisan Mahinda, dan dengan demikian berdiri pada sumber asli tradisi Mahāvihāravāsin.¹⁰⁴ Mahādeva dipercaya dengan misi ke Mahiṃsaka (Andhra?), di mana ia mengajarkan kotbah tentang utusan surgawi [Devaduta Sutta]: 40.000 orang menembus Dhamma, sedangkan 40.000 orang lagi ditahbiskan. Frauwallner menganggap daerah ini sebagai rumah bagi aliran Mahiśāsaka, dan menyatakan ini berasal dari hasil misi

102 Lamotte (*History of Indian Buddhism*, 281) yang diikuti oleh Nattier dan Prebish (213) menyebutkan seorang “Bodhisattva Mahādeva”, tetapi raja besar dari masa lampau ini, yang mengembangkan 4 *brahmavihāra*, dan yang silsilahnya diikuti oleh 84.000 raja, tentu saja adalah Makhādeva yang terkenal dari MN 83/MA 67/EA 50.4 dan berbagai Jātaka, dst.

103 Guru yang lainnya adalah Moggaliputtatissa dan Majjhantika.

104 Kisah penahbisan Mahinda adalah sama dalam teks Pali dan Mandarin, kecuali teks Pali mengatakan ketika ditahbiskan ia menjadi seorang Arahant dengan paṭisambhidā, sedangkan teks Mandarin mengatakan ia memiliki tiga pengetahuan dan enam abhiññā. (Variasi yang sama ditemukan dalam penggambaran Siggava dan Caṇḍavajji dalam CBETA, T24, no. 1462, p. 678, b28-29, cf. Samantapāsādikā 1.36.) Hanya belakangan, teks Pali mengatakan ia mempelajari Dhamma-Vinaya seperti yang dibacakan dalam dua Konsili, “bersama-sama dengan komentarnya”, sedangkan teks Mandarin mengatakan ia mempelajari Sutta dan Vinaya Piṭaka, menghafal Tripiṭaka. (CBETA, T24, no. 1462, p. 682, a13-14.) Kedua perubahan ini dapat dilihat sebagai pencerminan suatu pandangan Theravādin: sementara 3 pengetahuan dan 6 abhiññā adalah standar, paṭisambhidā bersifat marginal dalam sutta-sutta dan aliran lainnya, tetapi penting bagi akar-ulasan Theravādin Paṭisambhidāmagga. Penyebutan anakronistik Mahinda menghafal komentar tidaklah perlu dijelaskan.

ini. Mempertimbangkan kedekatan bukti Mahīśāsaka dengan tradisi Mahāvihāravāsin, hubungan ini tidaklah mengejutkan.

Tetapi terdapat Mahādeva yang lain. Ia juga dikatakan tinggal di Pāṭaliputta pada masa Aśoka. Ia juga seorang pemimpin suatu kelompok besar dalam periode perpecahan. Dan ia juga berhubungan dengan wilayah Andhra. Mempertimbangkan hubungan yang mengejutkan ini, kelihatannya aneh bahwa identifikasi keduanya tidak diambil begitu saja. Sampai kita menyadari siapakah Mahādeva [yang ke dua] ini: pencetus “lima tesis” yang dicerca dan dihina; pembunuh ayah dan ibunya, pembunuh seorang Arahant, pemicu perpecahan awal yang selamanya memisahkan komunitas Buddhisme awal yang bersatu.

Namun, kisah mengerikan ini ditemukan dalam komentar Sarvāstivādin Mahāvibhāṣā, kelihatannya bersusah-payah mendapatkan dukungan historisnya. Dalam bab ini kita akan meninjau kembali sumber-sumber utara yang utama atas perspektif mereka terhadap perpecahan pertama. Dalam bab berikutnya kita akan melihat bagaimana ini berhubungan dengan Mahādeva yang seharusnya.

Samayabhedoparacanacakra oleh Vasumitra¹⁰⁵

Ulasan yang terkenal dan berpengaruh tentang asal mula aliran-aliran disusun oleh seorang Sarvāstivādin bernama Vasumitra. Berdasarkan landasan ajaran, teks ini diperhitungkan lebih awal daripada Mahāvibhāṣā, dan mungkin seharusnya diperkirakan berasal dari masa sekitar 500 AN (100 M). Teks ini ada dalam tiga terjemahan bahasa Mandarin dan satu bahasa Tibet.

Menurut Vasumitra, sekitar 100 tahun setelah Nirvana (116 tahun menurut terjemahan Kumārajīva), ketika Aśoka memerintah di Pāṭaliputta, Sangha terbagi menjadi Mahāsaṅghika dan Sthavira, disebabkan oleh lima tesis. Lima tesis ini menganggap

105 Terjemahan sebagian ada di <http://www.sacred-texts.com/journals/ia/18sb.htm>. Untuk pembahasan, lihat Liang.

ketidaksempurnaan seorang Arahant, yang semuanya kelihatannya agak berbeda dengan kesempurnaan yang diberikan kepada Arahant dalam sutta-sutta awal. Tetapi penafsirannya adalah semuanya, dan banyak sarjana telah menyimpulkan setelah pemeriksaan dari dekat bahwa tesis ini, sementara bersifat kontroversial, tidak mengandung penghinaan yang serius terhadap Arahant. Mereka mungkin hanya berlaku pada beberapa Arahant, atau hanya berhubungan dengan hal-hal duniawi yang tidak penting dalam pencerahan spiritual.¹⁰⁶

Dalam Vasumitra dan tempat lainnya lima tesis diberikan dalam suatu syair berkarakteristik samar. Berikut adalah versi Paramārtha:

Orang lain mengotori jubah
Ketidaktahuan; keragu-raguan; dan dituntun oleh
orang lain;
Jalan suci muncul melalui ucapan:
Itulah ajaran Sang Buddha yang sejati¹⁰⁷

Berbagai nama disebutkan sebagai yang mendukung lima tesis: Nāga (atau Mahārāṭṭha dalam terjemahan Paramārtha), Pratyantika (?), Bahuśruta; dan dalam dua terjemahan sebuah nama tambahan, mungkin Mahābhadrā.¹⁰⁸ Mahādeva tidak muncul dalam dua terjemahan bahasa Mandarin yang lebih awal dari Vasumitra, ataupun dalam terjemahan bahasa Tibet.¹⁰⁹

Hanya yang terakhir dari tiga terjemahan bahasa Mandarin, oleh Xuan-zang, menyebutkan Mahādeva, dengan mengatakan:

106 Lihat Warder, 209; Cousins, The 'Five Points' and the Origins of Buddhist Schools.

107 餘人染汚衣。無明疑他度。聖道言所顯。是諸佛正教 (CBETA, T49, no. 2033, p. 20, a24-25) Syair ini telah direkonstruksi ke dalam bahasa Pali oleh Cousins (The 'Five Points' and the Origins of Buddhist Schools, catatan 84): *parūpahāro aññāṇaṃ / kaṅkhā paravitāraṇā / dukkhāhāro ca maggaṅgaṃ / etaṃ buddhānusāsanaṃ* (atau *buddhānasāsanaṃ*)

108 Dibahas di

<http://sectsandsectarianism.googlepages.com/thefirstmahasanghikas>

109 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 276

“Dikatakan karena empat perkumpulan tidak sepaham dalam pendapat mereka atas lima poin Mahādeva.”¹¹⁰ Lamotte menyatakan bahwa detail ini disisipkan dari Mahāvibhāṣā, yang juga diterjemahkan oleh Xuan-zang. Pernyataan ini dapat ditegaskan dengan suatu perbandingan rangkuman syair dari tesis menyimpang ini. Ini adalah karakter untuk karakter yang sama dengan versi (yang diterjemahkan di bagian bawah) dari Mahāvibhāṣā. Xuan-zang menerjemahkan Mahāvibhāṣā pada tahun 656-659 M dan Vasumitra pada tahun 662, maka ia pasti telah menyalin terjemahan awalnya dari Mahāvibhāṣā ke dalam Vasumitra. Ini membuktikan Xuan-zang dipengaruhi oleh Mahāvibhāṣā dalam terjemahannya atas Vasumitra, dan sehingga kita dibenarkan dalam berpikir bahwa penyisipan Mahādeva juga merupakan suatu penemuan baru Xuan-zang, dan tidak ada dalam teks India.

Adalah agak memalukan bahwa, walaupun kenyataan bahwa Lamotte dengan jelas menunjukkan bahwa Mahādeva ini adalah suatu penyisipan belakangan dalam ulasan Vasumitra, kita masih melihat banyak sekali referensi yang menyatakan bahwa Vasumitra menyalahkan perpecahan aliran kepada Mahādeva.¹¹¹ Ini tidak meragukan lagi disebabkan nama baik Xuan-zang sebagai penerjemah. Adalah poin penting, karena nama Mahādeva dilumuri dengan kotoran skandal tidak seperti yang lain, dan baunya akan tetap tertinggal selama ia dihubungkan dengan asal mula Mahāsaṅghika.

Semua terjemahan Vasumitra mengatakan seorang Mahādeva yang belakangan, dan sehingga kita oleh sebab itu akan membedakan Mahādeva I, penyebab perpecahan yang seharusnya, dari Mahādeva II. Ia adalah seorang petapa dari agama lain yang ditahbiskan dalam Mahāsaṅghika 200 tahun setelah Nirvana, dan

110 謂因四眾共議大天五事不同 (CBETA, T49, no. 2031, p. 15, a20-21)

111 Misalnya Nattier and Prebish, 205; Roth, vii; Walser, 45; dst.

mendirikan sub-aliran Caitya.¹¹² Xuan-zang, setelah menyebutkan Mahādeva yang pertama, mengatakan bahwa setelah 200 tahun terdapat seseorang yang ditahbiskan, meninggalkan yang salah dan menjalankan yang benar, yang juga bernama Mahādeva.¹¹³ Dengan demikian ia dengan jelas mengakui keberadaan dua orang Mahādeva. Ini tidak serta merta jelas apa hubungan, jika ada, antara kedua Mahādeva satu sama lain.

Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna oleh Bhavya¹¹⁴

Bhavya, atau Bhāvaviveka, adalah seorang filsuf Madhyamaka dari abad ke-6 M. Ia mencatat tiga kisah perpecahan bersama-sama dengan penjelasan aliran-aliran dan ajarannya. Bhavya I adalah pendapat yang sebenarnya dari Bhavya dan para gurunya, sedangkan ia mencatat Bhavya II (Vibhajjavādin) dan Bhavya III (Puggalavāda) untuk kepentingan catatan itu. Ia juga memasukkan suatu tradisi lebih jauh yang menganggap perpecahan berasal dari perselisihan filosofis, khususnya perdebatan Sarvāstivādin dalam ketiganya. Bhavya menulis pada masa yang jauh dari kejadian-kejadian itu, walaupun tidak diragukan ia bergantung pada sumber-sumber yang lebih awal yang saat ini lenyap dari kita.

Daftar pertama (Bhavya I) meniru daftar Vasumitra, dengan beberapa perubahan kecil tetapi penting.¹¹⁵ Ini biasanya dianggap sebagai asal mula Sarvāstivādin, tetapi tidak seperti Vasumitra, aliran pertama yang disebutkan bukan Sarvāstivāda tetapi Haimavata atau “Sthavira awal” (“Mūlasthavira”). Tidak mungkin kelompok manapun menyebut kelompok lain sebagai “Sthavira awal”, maka sebutan ini pasti persepsi aliran itu sendiri. Mungkin

112 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 283

113 有一出家外道。捨邪歸正。亦名大天 (CBETA, T49, no. 2031, p. 15, b1-2)

114 Juga dikenal sebagai Tarkajvālā. Bhavya's life story at Tāranātha, 186-189/186-189. Terjemahan dalam Rockhill, 182-196.

115 Tahun kejadiannya adalah 160 AN, alih-alih 100 atau 116 dalam Vasumitra; tetapi Bareu berpendapat bahwa 160 hanya kesimpangsiuran dengan 116.

Bhavya I seharusnya dilihat sebagai variasi Haimavata terhadap Vasumitra.

Atau mungkin ini sebaliknya: Vasumitra adalah variasi Sarvāstivāda dari Bhavya I. ini adalah hipotesis yang radikal, karena Bhavya ditulis jauh belakangan daripada Vasumitra. Tetapi Vasumitra juga menunjuk pada Haimavata sebagai Mūlasthāvira.¹¹⁶ Mengapa seorang penulis Sarvāstivādin menyebut kelompok lain sebagai “Sthāvira awal”? Dalam pemikiran biasa, Sthāvira yang muncul dari perpecahan Mahāsaṅghika seharusnya dianggap sebagai “Sthāvira awal”. Tetapi Vasumitra menyisipkan Sarvāstivādin pada puncak daftarnya sedangkan Haimavata sebagai yang ke dua, walaupun mereka disebut “Sthāvira awal”. Lebih alami menganggap Bhavya I sebagai yang awal mula, yang membuat daftar itu suatu penyusunan Haimavata, dan Vasumitra suatu pengulangan Sarvāstivādin. Jika terdapat suatu kebenaran dalam hipotesis ini, agak mengejutkan bahwa bukti prasasti untuk semua aliran, bahkan dalam tahap pembentukannya, adalah Haimavata; dan lagi dalam Haimavata kita melihat apa yang mungkin menjadi bentuk paling awal dari daftar aliran-aliran.

Ciri khas lainnya dari Bhavya I adalah bahwa ia memberikan sejumlah sinonim untuk Sarvāstivādin: Hetuvādins (= Vasumitra), Muruntaka, dan Vibhajjavādin. Ini dengan jelas menyatakan bahwa Sarvāstivādin dapat disebut Vibhajjavādin; tetapi ketika menjelaskan istilah-istilah ini belakangan kemudian, kisah yang sama mendefinisikan Sarvāstivāda dan Vibhajjavāda sebagai istilah

116 Xuan-zang: 二即本上座部。轉名雪山部 (CBETA, T49, no. 2031, p. 15, b10-11) Tetapi Paramārtha hanya memiliki Sthāvira : 二雪山住部。亦名上座弟子部 (CBETA, T49, no. 2033, p. 20, b10). Kumārajīva memiliki: “...Satu disebut Sarvāstivāda, juga disebut aliran Hetuvāda, Mūlasthāvira. Yang ke dua disebut aliran Haimavata.” 一名薩婆多。亦名因論先上座部。二名雪山部 (CBETA, T49, no. 2032, p. 18, a24-25). Karena kedua terjemahan bahasa Mandarin lainnya memberikan daftar dua nama untuk masing-masing Sarvāstivādin dan Haimavata, sedangkan Kumārajīva memiliki tiga nama untuk Sarvāstivādin dan hanya satu untuk Haimavata, tampaknya Kumārajīva telah salah memberikan nama alternatif Haimavata, Mūlasthāvira, kepada Sarvāstivāda.

yang berlawanan. Keadaan masalah yang aneh ini hanya akan masuk akal jika daftar awal muncul pada suatu masa dan tempat di mana Sarvāstivāda = Vibhajjavāda, tetapi penjelasan rincinya berasal dari masa yang belakangan, ketika kedua istilah ini menjadi bermakna ajaran yang berlawanan. Karena teks-teks Sarvāstivādin sendiri memperlakukan Vibhajjavādin sebagai lawan, mungkin identifikasi ini dapat muncul dari teks-teks ini; oleh sebab itu nama alternatif ini hilang dari Vasumitra. Istilah Muruntaka sulit dipahami. Bhavya menjelaskannya sebagai “mereka yang tinggal di Gunung Muruntaka”. Ini mungkin suatu penunjukan pada pegunungan Urumuṇḍa di dekat Mathura, yang dikenal dalam bahasa Pali sebagai Ahogaṅgapabbata. Pegunungan ini merupakan lokasi vihara-vihara hutan dari patriark besar (Mūla) Sarvāstivādin Śāṅhavāsin and Upagupta, dan juga adalah tempat pengasingan diri patriark Konsili ke Tiga, Moggaliputtatissa.

Daftar Bhavya ke dua (Bhavya II) tidak memberikan informasi tahun atau sebab perpecahan, dan hanya memberikan daftar pemisahan aliran-aliran. Teks ini menganggap perpecahan awal menjadi tiga aliran: Sthavira, Mahāsaṅghika, dan Vibhajjavādin. Cousins meyakini ini pasti versi Vibhajjavādin daratan [India], karena ia memperlakukan Vibhajjavādin sebagai salah satu aliran awal. Dengan demikian ini mewakili persepsi Vibhajjavādin sendiri atas diri mereka sendiri sebagai kelompok yang berhubungan erat yang terdiri atas Mahīśāsaka, Kaśyapīya, Dharmaguptaka, dan Tāmraśātīya (= Mahāvihāravāsin?). Tentu saja, jika teori ini benar, ini hanya akan berlaku sebagai bukti dari periode menengah yang belakangan (sekitar 400 M), dari masa ketika kutipan ini jelas berasal. Kita mencatat bahwa Vibhajjavādin daratan mungkin melihat diri mereka sendiri sebagai pembentuk kelompok-kelompok aliran yang demikian, tetapi persepsi demikian tidak dapat dibuktikan bagi Mahāvihāravāsin, yang melihat diri mereka sendiri sebagai yang tersendiri secara radikal.

Daftar Bhavya yang paling penting tidak diragukan lagi adalah Bhavya III, yang mencatat perspektif Puggalavāda, yang tidak

diketahui dari sumber manapun. Kisah ini sama seperti kisah Vasumitra, tetapi berbeda dalam banyak detail. Dikatakan bahwa 137 tahun setelah Nirvana, di bawah raja-raja Nanda dan Mahāpadma (pendahulu Aśoka), terdapat sekumpulan bhikkhu besar di Pāṭaliputta: Mahākaśyapa, Mahāloma, Mahātyāga, Uttara, Revata, dst. Māra mengambil bentuk seorang bhikkhu yang bernama Bhadra dan mengemukakan lima tesis. Belakangan Sesepeuh Nāga dan Sāramati (atau Sthiramati) yang “sangat terpelajar” (bahuśruta) mengadopsi lima tesis, yang mengakibatkan perpecahan antara Mahāsaṅghika dan Sthavira.¹¹⁷ Nama Nāga bersesuaian dengan Vasumitra.¹¹⁸ Bhadra mungkin sama dengan 大德 dari Paramārtha dan Xuan-zang. Bahuśruta juga bersesuaian dengan Vasumitra dan mungkin Śāriputrapariṣcchā, walaupun terdapat beberapa ambiguitas apakah kita harus menganggapnya sebagai sebuah nama atau sebuah kata sifat.

102 tahun kemudian, Mahāsaṅghika terpecah. Mahādeva, yang sebelumnya seorang petapa yang mengikuti ajaran lain dan tinggal di sebuah pegunungan dengan sebuah cetiya, menolak beberapa ajaran dasar Mahāsaṅghika, dan mendirikan sub-aliran Cetiya dari Mahāsaṅghika (yang berbasis di Andhra).¹¹⁹ Inilah satu-satunya Mahādeva yang dikenal Bhavya, dan jelas sama dengan Mahādeva II dari Vasumitra. Ini seharusnya tidak mengalihkan perhatian bahwa tiga daftar Bhavya mewakili perpektif beberapa aliran, dan Mahādeva I tidak memiliki bagian untuk berperan.

Bhavya III sepaham dengan Dīpavaṃsa dalam menempatkan perpecahan pertama sebelum Aśoka. Kesepahaman dalam hal periode perpecahan ini telah dianggap beberapa sarjana

117 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 281

118 Mungkin patut dicatat bahwa daftar guru dari Vinaya Mahāsaṅghika juga mengakui seorang yang bernama Nāga (尊者龍覺 CBETA, T22, no. 1425, p. 492, c22-23), sementara tidak ada yang bernama Mahādeva. Tetapi ini daftar ini sangat panjang dan meragukan, dan nama Nāga sangat umum, sehingga ini dianggap remeh.

119 Rockhill, 1992, 189

menunjukkan bahwa sumber-sumber ini saling memperkuat dan oleh sebab itu pasti memiliki suatu landasan historis yang asli. Tetapi ini sangatlah problematik. Kita melihat bahwa penanggalan Dīpavaṃsa atas perpecahan sepenuhnya tidak berguna, dan tidak ada sumber lain menempatkan perpecahan sebelum Aśoka. Tidak ada bobot dalam kesepahaman kedua sumber jika salah satu sumber dapat ditunjukkan salah. Lebih lanjut, selain dari periode umum dan kenyataan kosong dari dua perpecahan antara Sthavira dan Mahāsaṅghika, Dīpavaṃsa dan Bhavya III tidak memiliki kesamaan: bukan sebabnya (revisi tekstual vs. 5 tesis); bukan waktu spesifiknya (100 AN vs. 137 AN); bukan tempatnya (Vesālī vs. Pāṭaliputta); bukan rajanya (Kāṣāśoka vs. Nanda dan Mahāpadma); bukan prosedurnya (Dīpavaṃsa menggambarkan Mahāsaṅghika pergi keluar dengan sendirinya untuk menyusun teks mereka, sedangkan Bhavya III menggambarkan suatu konflik dan pemisahan). Kita harus memeras dengan keras untuk menggali makna apapun dari semata-mata kesepahaman periode umum ini.

Bhavya III dapat dibandingkan, bukan dengan Dīpavaṃsa, tetapi dengan Vasumitra. Tetapi penanggalan hanyalah sumber kebingungan: Bhavya III ditetapkan di bawah pemerintahan raja-raja yang lebih awal, tetapi karena perbedaan penanggalan dari masa Sang Buddha sampai Aśoka, tanggal kalendernya lebih belakangan (137 AN vs. 116 AN dari Vasumitra). Tidak ada dari hal ini yang memberikan kita keyakinan bergantung pada semua penanggalan ini.

Dengan demikian Bhavya berdiri sebagai kisah yang tersendiri, yang bertentangan dengan semua sumber lain dalam banyak detail penting termasuk penanggalan, dan yang disusun berabad-abad setelah kejadian tersebut: Bhavya menulis pada abad ke-6, dan sumbernya untuk bagian ini mungkin berasal dari sekitar abad ke-3 s/d ke-6.¹²⁰ Para bhikkhu yang disebutkan tidak muncul sebagai satu kelompok di tempat lain mana pun, dan sementara beberapa

120 Cousins, *On the Vibhajjavādins*, 158

nama adalah familiar, tidak ada bukti yang mendukung untuk suatu kelompok yang demikian. Penyebutan Bhadra yang dirasuki Māra memberikan cukup bukti atas sifat polemik dari kisah ini. Tāranātha kemungkinan menggambarkan ia sangat jahat seakan-akan ia dirasuki Māra.¹²¹

Bhavya III tidak diambil nilainya bahkan dalam tradisi Tibet. Tāranātha, yang menulis pada abad ke-17 berusaha mempersatukan berbagai sumber termasuk Bhavya dan kisah Vaibhāsika tentang Mahādeva, menempatkan Mahādeva setelah Aśoka, kemudian Bhadra sebagai salah satu pengikutnya; sama halnya para bhikkhu lain yang disebutkan dalam kisah Bhavya di atas ditempatkan dalam generasi-generasi setelah Aśoka, ketika penyimpangan semakin parah sehingga menyebabkan perpecahan pada masa Nanda yang belakangan. Benar atau tidak dari versi Tāranātha bukan poin di sini, tetapi ini memberikan suatu contoh tidak diterimanya kronologi dari Bhavya III.

Kita telah melihat bahwa mitologi Mahāvihāravāsin melukiskan gambar latar belakang yang cukup rinci bagi kita untuk memahami motif dalam menempatkan perpecahan ketika mereka melakukannya. Di bawah ini kita akan melihat bahwa hal yang sama berlaku bagi Sarvāstivāda, dan bagi Mahāsaṅghika dalam taraf tertentu. Tetapi tidak ada materi legenda yang bertahan dari kelompok aliran Puggalavāda.¹²² Dengan demikian tidak ada cara mengambil kesimpulan apakah motif khusus mereka dalam menempatkan perpecahan begitu awal. Tetapi kita dapat menganggap bahwa mereka memiliki pembelaan sedemikian untuk menjawab kebutuhan universal manusia untuk mencari otoritas kuno atas tradisi spiritual diri sendiri. Dalam kasus ini unsur penting dalam kisah mereka adalah untuk menempatkan perpecahan pada

121 Tāranātha, 80

122 Semua yang kita punyai adalah empat ulasan dalam terjemahan bahasa Mandarin: dua karya Abhidhamma yang sama (T1506, T1505), sebuah pembahasan ajaran utama mereka (T1649), dan sebuah ringkasan Vinaya (T1461). Lihat Chau.

masa Nanda dan Mahāpadma, dan dengan demikian (seperti Mahāvihāravāsīn) menetapkan latar untuk memberitahukan kemenangan besar mereka di bawah Aśoka beberapa dekade kemudian.

Śāripūtrapariṣcchā¹²³

Karakter mitos teks ini jelas. Ini adalah sutra yang diragukan keasliannya dari Mahāsaṅghika, yang mengaku sebagai suatu ramalan masa depan, tetapi di mana, seperti semua ramalan religius, sebenarnya adalah tentang kejadian yang terjadi saat itu. Teks ini diterjemahkan ke dalam bahasa Mandarin pada akhir dinasti Tsin Timur (317-420 M), dan mungkin disusun beberapa abad lebih awal dari ini. Kita tergoda untuk menggambarkan ini sebagai suatu “proto-Mahāyāna Vinaya-sutra”, tetapi ini memunculkan sejumlah masalah: meragukan bahwa penulisnya memikirkannya dalam istilah-istilah ini, atau apakah ia bahkan telah mendengar tentang Mahāyāna. Dan sama tidak pastinya apakah ia dianggap berasal dari masa yang lebih awal daripada sutra-sutra Mahāyāna awal; mungkin ini kira-kira sezaman. Penggambaran yang lebih baik mungkin adalah “post-Āgama Vinaya-sutra”.¹²⁴

Bacaan pertama menghadirkan Sang Buddha berdialog dengan Sāriputta, yang memulai dengan memuji Sang Buddha sebagai seorang yang mengajar sesuai dengan kecenderungan mereka. Sejumlah topik dimunculkan: sifat mendengarkan Dhamma; praktek yang benar; meminum alkohol; makanan dan para pendukung awam; raja Bimbisāra disebutkan dalam kaitan ini. Sang Buddha kemudian menekankan Beliau mengajar berdasarkan waktu yang tepat: “Ketika hidup pada masa ini, seseorang harus berlatih sesuai dengan ajaran ini; ketika hidup pada masa itu, seseorang

123 舍利弗問經, CBETA, T24, no. 1465. Terjemahan bahasa Inggris ada di santipada.googlepages.com.

124 Dalam kasus apapun, ini bukanlah suatu “Mahāsaṅghika Abhidharma” seperti yang digambarkan dalam Nattier dan Prebish, 207.

harus berlatih sesuai dengan ajaran itu.”¹²⁵ Dengan demikian teks ini mengatur dirinya sendiri untuk suatu kisah di mana dari sudut pandang karakternya adalah di “masa depan”, tetapi dari sudut pandang penulis (dan pembaca) adalah masa lampau, apakah nyata atau khayalan.¹²⁶ Sang Buddha melanjutkan:

“Setelah Aku memasuki Parinibbana, Mahākassapa dan yang lainnya harus bersatu, sehingga para bhikkhu dan bhikkhuni dapat menganggap mereka sebagai tempat perlindungan yang besar, sama seperti [sekarang mereka menganggap] Aku, tidak berbeda. Kassapa meneruskan kepada Ānanda. Ānanda meneruskan kepada Majjhantika. Majjhantika meneruskan kepada Śāṇavāsin. Śāṇavāsin meneruskan kepada Upagupta.”

“Setelah Upagupta terdapat raja Maurya Aśoka,¹²⁷ seorang luar biasa yang menjunjung tinggi Sutta-Vinaya di dunia. Cucunya bernama Puṣyamitra. Ia naik tahta...” [berikutnya diceritakan kisah Puṣyamitra menghancurkan dan menindas Buddhisme, seperti yang diterjemahkan dalam Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 389-390. Lima ratus Arahant diperintahkan Sang Buddha untuk tidak memasuki Nibbana, tetapi berdiam di alam manusia untuk melindungi Dharma. Ketika Puṣyamitra hendak membakar teks Sutta-Vinaya, Maitreya menyelamatkannya dan menyembunyikannya di surga Tusita.]

“Sifat raja berikutnya sangat baik. Maitreya Bodhisattva menciptakan 300 orang pemuda dengan transformasi, yang turun ke alam manusia untuk

125 在此時中應行此語。在彼時中應行彼語 (CBETA, T24, no. 1465, p. 900, a10-11)

126 Ini membuat kesulitan untuk kerangka waktu narasi, khususnya dalam bahasa Mandarin, maka saya berusaha menggunakan “masa kini secara historis”.

127 輸柯 shu-ke = Aśoka

mencari jalan Buddha. Mengikuti ajaran Dhamma 500 Arahant, laki-laki dan perempuan di negeri raja ini bersama-sama mengambil penahbisan. Demikianlah para bhikkhu dan bhikkhuni kembali dan berkembang. Para Arahant pergi ke alam surga dan membawa Sutta dan Vinaya kembali ke alam manusia.”

“Pada waktu itu terdapat seorang bhikkhu bernama “Bahuśruta”¹²⁸, yang berunding dengan para arahant dan raja, bermaksud untuk membangun sebuah paviliun untuk Sutta-Vinaya-Ku, dengan membuat sebuah pusat untuk mendidik mereka yang bermasalah.¹²⁹

“Pada waktu itu¹³⁰ terdapat seorang bhikkhu sesepuh yang menginginkan kemashyuran, selalu ingin memperdebatkan tesisnya sendiri. Ia mengubah Vinaya-Ku, membuat penambahan dan perluasan. Yang ditetapkan oleh Kassapa disebut ‘Mahāsaṅghikavinaya’. Mengambil [bahan lain] dari luar dan menyusun kembali ini dengan sisa [dari teks asli], para pemula tertipu. Mereka membentuk kelompok yang berbeda, masing-masing membahas apa yang benar dan salah.”

“Pada waktu itu terdapat seorang bhikkhu yang meminta penilaian raja. Raja mengumpulkan dua kelompok itu dan menyiapkan tongkat hitungan hitam dan putih. Ia mengumumkan kepada perkumpulan itu:

128 總聞. Seseorang tertentu bernama Bahuśruta disebutkan dalam Vasumitra sebagai pemimpin dari tiga atau empat kelompok yang membahas lima tesis di Pāṭaliputta pada masa Aśoka. Karakter pertama di sini tidak secara biasa diterjemahkan sebagai bahu, dapat berarti juga sarva, dst. Sementara kisah ini diceritakan berasal dari masa yang berbeda, ini mungkin bahwa nama-nama ini telah bergabung, atau mungkin hanya orang yang berbeda.

129 為求學來難. Sebuah frase yang tidak jelas. Sasaki menerjemahkan: “Sebagai akibatnya, ini menjadi sulit untuk datang belajar”. (Sasaki 1998, 31, cf. catatan 43.)

130 時. Ini hanyalah karakter biasa yang mewakili kata Pali ‘atha kho...’ atau yang mirip. Sementara Lamotte dan Prebish telah menyatakan kronologi Śāriputrapariṣcchā membingungkan, Sasaki (1998, 33) setuju bahwa teks ini dengan terus terang menempatkan perpecahan setelah Puṣyamitra.

‘Jika kalian menyukai Vinaya lama, ambillah tongkat hitam. Jika kalian menyukai Vinaya baru, ambillah tongkat putih.’ Pada waktu itu, mereka yang mengambil tongkat hitam berjumlah 10.000 orang, sedangkan hanya 100 yang mengambil tongkat putih. Raja mempertimbangkan bahwa semuanya [mewakili] kata-kata Sang Buddha, tetapi karena berbeda dalam kecenderungan, mereka seharusnya tidak berbagi tempat tinggal yang sama. Mayoritas yang berlatih dalam [Vinaya] yang lama karenanya disebut ‘Mahāsaṅghika’. Minoritas yang berlatih dalam [Vinaya] yang baru adalah para Sesepuh, sehingga mereka disebut ‘Sthavira’. Juga, Sthavira dibuat, aliran Sthavira.”¹³¹

“300 tahun setelah wafat-Ku, dari perselisihan ini muncul Sarvāstivāda dan Vātsīputrīya [Puggalavādin]. Dari Vātsīputrīya muncul aliran Dharmottarīya, aliran Bhadrāyānika, aliran Saṃmitīya, dan aliran Śaṅṅgarika. Aliran Sarvāstivādin memunculkan aliran Mahīśāsaka, Moggaliputtatissa [atau Moggali-upatissa; atau Moggala-upadeśa]¹³² memulai aliran Dharmaguptaka, aliran Suvarṣaka, dan aliran Sthavira. Lagi muncul aliran Kaśyapīya dan Sautrantika.”

“Dalam 400 tahun muncul aliran Saṃkrāntika. Dari aliran Mahāsaṅghika, 200 tahun setelah Nibbana-Ku, karena tesis lain muncul aliran Vyavahāra, Lokuttara, Kukkulika, Bahuśrutaka, dan Prajñaptivādin.”

131 為他俾羅也。他俾羅部 (CBETA, T24, no. 1465, p. 900, b28) Ini tidak jelas; teks ini menggunakan dua istilah untuk Sthavira, terjemahan 上座 dan transliterasi 他俾羅.

132 目犍羅優婆提舍 (mu-qian-luo you-po-ti-she) (CBETA, T24, no. 1465, p. 900, c3). Teks tidak jelas, tetapi tampaknya mengatakan bahwa Moggaliputtatissa hanya memulai aliran Dharmaguptaka, walaupun ini dapat dibaca menyatakan ia juga memulai aliran Suvarṣaka dan Sthavira.

“Dalam 300 tahun, karena perbedaan dalam pengajaran, dari 5 aliran ini muncul: aliran Mahādeva, aliran Caitaka, aliran Uttara [śaila].¹³³ Demikianlah terdapat banyak [aliran] setelah suatu periode kemunduran yang panjang. Jika tidak seperti ini, akan terdapat hanya 5 aliran, yang masing-masing berkembang.”

Di sini perpecahan secara khusus dianggap berasal dari revisi tekstual dari Vinaya. Ini memiliki kemiripan yang mengejutkan dengan kejahatan Devadatta seperti yang digambarkan dalam Mahāsaṅghika Vinaya. Ia dikatakan telah berusaha memecah-belah Sangha dengan membentuk aturan Vinaya baru dan menghapuskan yang lama. Sebagai tambahan, mengenai *anga* berunsur 9 ia menulis kalimat yang berbeda, kata-kata yang berbeda, susunan kata-kata (味 = vyañjana) yang berbeda, makna yang berbeda. Dengan mengubah semua perkataan, ia mengajarkan masing-masing mengikuti pengulangannya sendiri.¹³⁴

Kisah “kejahatan” Devadatta ini tidak ditemukan di tempat lain, dan demikian kita harus memiliki di sini suatu ikhtisar singkat dari tema Mahāsaṅghika. Tampaknya bahwa pada suatu taraf tertentu Mahāsaṅghika menjadi sangat khawatir dengan perubahan-perubahan yang dibuat dalam teks-teks Vinaya, dan membutuhkan pengesahan mitos untuk mengutuk proses ini dan menguatkan kembali integritas tradisi mereka sendiri. Seperti yang selalu terjadi, kejahatan yang sama terjadi dalam siklus mereka yang tidak terelakkan, apakah yang dilakukan pada masa Sang Buddha oleh Devadatta dalam perpecahan awal, atau dalam masa yang belakangan oleh bhikkhu yang tidak bernama dari Śāriputrapariṣcchā. Ironi besarnya dari teks ini bahwa, sementara ia mencela penambahan yang belakangan atas Vinaya, ia sendiri

133 末多利

134 CBETA, T22, no. 1425, p. 281, c12-21. Translation in Walser, 100.

merupakan suatu teks belakangan yang membahas dan membuat putusan atas Vinaya. Ini mengingatkan kita pada ironi dari Dīpavaṃsa yang mengkritik tata bahasa yang jelek sementara menggunakan tata bahasa yang jelek juga, dan mengkritik penambahan tekstual sedangkan ia sendiri memasukkan suatu penyisipan dari [aliran] utara.

Salah satu dari banyak ciri menarik dari Śāriputrapariṣcchā adalah pengesahan silsilah Mahāsaṅghika melalui daftar standar dari lima guru Dhamma. Śāriputrapariṣcchā tidak sendirian dalam hal ini, karena daftar patriark yang sama dipertahankan dalam pernyataan penutup Fa-xian dalam terjemahannya atas Mahāsaṅghika Vinaya; hanya setelah Upagupta pemisahan menjadi 5 aliran terjadi.¹³⁵ Oleh sebab itu tampaknya bahwa Upagupta diambil sebagai tokoh pelengkap dalam mitos Mahāsaṅghika, sebagaimana juga bagi (Mūla) Sarvāstivādin. Karena Upagupta berkaitan erat dengan Aśoka, ini pasti berarti bahwa perpecahan dipahami terjadi setelah masa Aśoka. Ini bukanlah penyimpangan yang sembarangan dari Śāriputrapariṣcchā, tetapi suatu ciri intrinsik dari struktur mitos.

Juga patut diperhatikan bahwa untaian tradisi belakangan yang diulangi menerima gagasan bahwa perpecahan terjadi setelah masa Aśoka dan mengaitkan hal ini dengan perselisihan antara murid-murid Upagupta. Kita telah melihat hal ini dalam sejarawan Tibet Tāranātha. Sebuah contoh dalam bahasa Mandarin adalah Fa-yun, yang mengatakan bahwa:

Kassapa, Ānanda, Majjhantika, [Śāṇa]vāsin,¹³⁶ dan Upagupta: lima guru tersebut, yang menembus sang jalan dengan kekuatan penuh, tidak akan memecah ajaran. Namun, Upagupta memiliki lima murid yang

135 CBETA, T22, no. 1425, p. 548, b10-15

136 和修 bukanlah Vasuki, seperti yang ditulis Lamotte and CBETA. Śāṇavāsin umumnya dilafalkan sebagai 商那和修 contohnya CBETA, T41, no. 1822, p. 493, a12; CBETA, T14, no. 441, p. 310, c10-11; CBETA, T46, no. 1912, p. 146, a4.

masing-masing memegang pandangan tertentu. Sebagai akibatnya, mereka memecah Vinayapiṭaka tunggal yang agung dari Sang Tathāgata dan mendirikan lima aliran: Dharmagupta... Sarvāstivādin... Kaśyapīya... Mahīśāsaka... Vātsīputrīya... Mahāsaṅghika.¹³⁷

Daftar patriark dalam Śāriputrapariṣcchā dimaksudkan untuk melibatkan karisma Upagupta atas nama Mahāsaṅghika. Sementara kita terutama mengetahui Upagupta dari sumber (Mūla) Sarvāstivādin, ini hanyalah mencerminkan kuantitas dari teks-teks ini. Tidak ada alasan mengapa klaim Mahāsaṅghika atas Upagupta lebih lemah daripada aliran lainnya.

Klaim ini pasti muncul pada suatu masa dan tempat ketika kemasyhuran dan nama baik Upagupta berkembang luas. Dengan demikian kita harus melihat ke arah timur laut, mungkin Mathura, dan sesungguhnya Mahāsaṅghika memperlihatkan di sana dalam sebuah prasasti di ibukota singa yang berasal dari abad pertama M.¹³⁸ Menurut Lamotte,¹³⁹ Mathura memiliki beberapa penguasa pro-Buddhis selama periode Suṅga and Śaka, tetapi sebelum periode Kuṣāṇa dari abad ke-2 M kota itu tidak pernah menjadi salah satu pusat Buddhis yang utama. Adalah pada periode ini Lamotte menghubungkan penciptaan legenda di sekeliling Upagupta dan Mathura. Maka kita untuk sementara dapat menyatakan bahwa Śāriputrapariṣcchā disusun sekitar periode ini dalam persaingan dengan (Mūla) Sarvāstivādin, untuk memastikan klaim mereka sebagai pewaris sejati silsilah Upagupta. Namun, kesimpulan ini sangat lemah, karena kurangnya sumber.

Penanggalan Śāriputrapariṣcchā ini sesuai dengan kemunculannya dalam teks tertulis. Teks ini pasti disusun pada waktu ketika teks dituliskan; lebih lanjut, suatu periode waktu yang

137 Fa-yun at T 2131, 4.1113a22-b19, translation Lamotte, History of Indian Buddhism, 176

138 Lamotte, History of Indian Buddhism, 525

139 Lamotte, History of Indian Buddhism, 331

cukup lama pasti telah terlewati karena teks ini melupakan tradisi tua masih lisan sepenuhnya. Kisah Maitreya menyembunyikan teks di surga Tusita tidak bisa terelakkan mengingatkan kita tentang kisah yang sama yang diceritakan atas sutra Mahāyāna. Ini pasti dimaksudkan untuk membangkitkan keyakinan dalam transmisi ini, tetapi bagi kita orang modern yang skeptis lebih mungkin untuk melakukan kebalikannya. Tampaknya bahwa lenyapnya dan kemunculan kembali teks-teks itu dimaksudkan oleh penulis Śāriputrapariṣcchā untuk menetapkan latar atas ketidak-sepahaman terhadap teks-teks itu. Membacanya sebagai sejarah, teks ini menyatakan bahwa terdapat suatu masa kekacauan, dan ketika tradisi membangun dirinya kembali, terdapat suatu kebingungan tentang keadaan sebenarnya dari kitab suci. Ini mengingatkan kita situasi di Sri Lanka, di mana Tipitaka dituliskan kiranya disebabkan oleh ketidak-pastian politik.¹⁴⁰

Pertanyaan menarik yang dimunculkan oleh teks ini adalah, apakah Vinaya yang diperluas itu? Tentu saja, kita tidak mengetahui apakah kejadian yang disebutkan memiliki landasan historis yang langsung, atau apakah ada jejak dari Vinaya yang diperluas masih tersisa. Sebenarnya semua Vinaya yang kita miliki telah diperluas pada satu tingkatan atau yang lain. Jadi akan sia-sia untuk berharap menemukan dalam teks-teks yang ada sekarang jejak-jejak kejadian yang ditunjukkan dalam Śāriputrapariṣcchā.¹⁴¹

Śāriputrapariṣcchā mengatakan secara eksplisit suatu perselisihan atas penyusunan tekstual. Tidak ada alasan untuk menganggap bahwa perselisihan yang demikian menyebabkan perbedaan apapun dalam praktek Vinaya. Terdapat banyak cara suatu teks Vinaya dapat diperluas tanpa secara signifikan mempengaruhi prakteknya. Sebagai contoh, bisa saja memasukkan

140 Walaupun Mahāvāṃsa sendiri mengatakan disebabkan oleh “kemunduran para makhluk”, apapun itu artinya; ini kelihatannya menunjuk pada gagasan Buddhis yang umum atas kemunduran kemampuan spiritual orang-orang.

141 Namun demikian, saya mempertimbangkan beberapa pilihan dalam <http://sectsandsectarianism.googlepages.com/sekhiyarulesreconsidered>

kisah Jātaka tambahan (seperti dalam Vinaya Mūlasarvāstivāda), atau penambahan pelengkap atau ringkasan (seperti dalam Parivāra dari Mahāvihāra), atau pengorganisasian kembali teks di sekeliling narasi utama (seperti Skandhaka dari Sthavira Vinaya). Dalam pengertian ini perselisihan yang digambarkan dalam Śāriputrapariṣcchā adalah cermin yang berlawanan dengan Konsili ke Dua, di mana teks-teks disetujui tetapi prakteknya berbeda.

Akhirnya kita mencatat sesuatu yang jelas: bahwa Śāriputrapariṣcchā tidak menyebutkan Mahādeva di manapun. Jika ia benar-benar merupakan guru pendiri Mahāsaṅghika, tidak dapat dibayangkan bahwa kisah Mahāsaṅghika tentang perpecahan mengabaikannya sepenuhnya.

Catatan Xuan-zang tentang Negeri-Negeri Barat (646 M)

Kisah berikut diceritakan oleh Xuan-zang dalam catatan perjalanannya yang terkenal. Di Magadha, 100 tahun setelah Nirvana, terdapat 500 orang Arahata dan 500 orang bhikkhu biasa, yang semuanya dihormati oleh Aśoka tanpa perbedaan. Salah satu dari para bhikkhu biasa itu adalah Mahādeva, yang "... berpengetahuan luas. Di dalam kesendirian ia mencari kemasyhuran sejati,¹⁴² dan dengan pemikiran yang mendalam menulis sebuah ulasan, yang ternyata menyimpang dari ajaran...." Ia membujuk Aśoka dengan alasannya, kemudian para bhikkhu yang baik melarikan diri ke Kaśmīr, menolak untuk kembali walaupun

142 幽求名實. Lamotte menerjemahkan ini sebagai "seorang penyelidik yang halus atas Nāma-Rūpa (sic)" (Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 280), yang rupanya merasa tidak nyaman dengan penggunaan 實 untuk rūpa; kenyataannya istilah ini berarti "kebenaran, kenyataan", dan biasanya menunjuk pada kata India demikian seperti tattva, bhūta, satya, dravya, paramārtha, dst. Beal menerjemahkan: "Dalam pengasingannya ia mencari kemasyhuran sejati" (Beal, 1983, 1.150), yang merupakan suatu ingatan yang menenangkan dari fleksibilitas di mana beberapa frase bahasa Mandarin yang dapat diterjemahkan. Setelah konsultasi dengan Rod Bucknell, saya mengikuti Beal, walaupun ini bergantung pada pembacaan teks sebagai 幽求實名. Tetapi frase ini terlalu tidak pasti untuk diandalkan.

Aśoka memohon kepada mereka. Tidak ada penyebutan Mahāsaṅghika ataupun 5 tesis.¹⁴³

Menariknya, dua pemisahan Sangha di sini terjadi dalam jumlah yang sama, tidak memasukkan penjelasan yang sangat umum (yang ditemukan dalam Mahāvibhāṣā dan tempat-tempat lain) bahwa Mahāsaṅghika disebut demikian karena mereka adalah kelompok mayoritas. Cousins menganggap penjelasan atas nama Mahāsaṅghika dan Sthavira sebagai suatu “mitos yang berdasarkan etimologi rakyat. Jelasnya, Mahāsaṅghika adalah kenyataannya suatu aliran yang mengaku mengikuti Vinaya dari Sangha awal yang tidak terpecah, yaitu mahāsaṅgha. Hal yang sama Theravāda hanyalah ajaran tradisional, yaitu ajaran awal sebelum ia menjadi terpecah ke dalam aliran-aliran pemikiran.”¹⁴⁴

Lamotte menyatakan bahwa menggambarkan Mahādeva kedengarannya lebih mirip Sarvāstivāda daripada Mahāsaṅghika, walaupun ini adalah kesimpulan yang lemah, yang lebih banyak bergantung pada penafsiran 名實 sebagai nāmarūpa yang meragukan. Fakta bahwa para penentanginya melarikan diri ke Kaśmīr seharusnya cukup untuk mengembangkan bahwa Xuan-zang tidak menganggap Mahādeva sebagai Sarvāstivādin. Seperti yang dicatat Lamotte, ini jelas adalah sebuah referensi atas pendirian Sarvāstivāda di Kaśmīr, dalam pertentangan yang menyolok dengan kisah normatif misi Kaśmīr oleh Majjhantika, yang juga dicatat oleh Xuan-zang. Mitos tidak pernah membiarkan konsistensi semata menghalangi cerita indah.

Pujian karakteristik terhadap pengetahuan Mahādeva patut dicatat, dan mungkin suatu ingatan dari misionaris Vibhajjavādin dengan nama yang sama. Ini hanyalah suatu langkah kecil dari sini sampai pada pendapat murid Xuan-zang, Kuei Chi.

143 CBETA, T51, no. 2087, p. 886, b14

144 Cousins, *The Five Points and the Origins of the Buddhist Schools*, 57.

Kuei Chi (Mahāyāna, 632-682 M)

“Mahādeva adalah seorang bhikkhu dengan reputasi yang besar dan kebajikan yang terkemuka, yang merealisasi buah ketika masih muda.” Ia dituduh melakukan tiga perbuatan jahat dan lima tesis karena iri hati.¹⁴⁵ Perhatikan bahwa Mahādeva dituduh melakukan tiga perbuatan buruk ānantarika. Ini sesuai dengan sumber utama untuk Mahādeva “yang jahat”, Mahāvibhāṣā Sarvāstivādin, di mana kita akan bahas terakhir. Kuei Chi menunjukkan pada kita bahwa tidak pernah skandal Mahādeva diterima tanpa pertanyaan di antara mereka yang ingin menyelidikinya.

145 遂為時俗所嫉 謗之以造三逆 加之以增五事 (CBETA, T43, no. 1829, p. 1, b3-4) Teks memberikan terjemahan lain dari syair yang merangkum lima poin. (CBETA, T43, no. 1829, p. 1, b4-5)

BAB 5

TIGA PERBUATAN SALAH DAN LIMA TESIS

MAHĀVIBHĀṢĀ SARVĀSTIVĀDIN DISUSUN, menurut legenda, oleh sekelompok 500 orang Arahāt di Kaśmīr pada masa raja Kaniṣka; kenyataannya teks ini pasti setelah Kaniṣka dan setelah abad ke-2 M. penciptaan bangunan besar komentar yang mengagumkan ini menandai upaya yang berani oleh cabang Kaśmīr dari Sarvāstivādin untuk mengembangkan dirinya sebagai aliran utama dari Buddhisme mengikuti perlindungan Kaniṣka. Teks ini mencurahkan sebuah bagian yang panjang untuk menjelaskan “5 poin”, yang berikutnya menceritakan kisah Mahādeva:

Setelah menjelaskan 5 pandangan salah dan meninggalkannya, maka bagaimana mereka mengatakan 5 poin ini muncul? Mereka mengatakan 5 poin muncul karena Mahādeva.

Di masa lampau terdapat seorang pedagang dari Mathura. Ia memiliki seorang istri yang muda dan cantik yang melahirkan seorang putra. Wajahnya sangat menawan, maka mereka menamakannya Mahādeva. Tidak lama setelah itu, sang pedagang membawa banyak kekayaan dan pergi ke sebuah negeri yang jauh. Di sana ia sibuk berdagang selama waktu yang lama tanpa kembali. Ketika putranya tumbuh dewasa ia melakukan hubungan tidak senonoh dengan ibunya. Setelah itu, mendengar bahwa ayahnya sedang kembali, pikirannya menjadi takut. Dengan ibunya ia membuat rencana, kemudian membunuh ayahnya. Demikianlah ia melakukan satu perbuatan salah *ānantarika*.

Perbuatan itu perlahan-lahan diketahui. Maka dengan membawa ibunya mereka bersiap-siap untuk

melarikan diri dan bersembunyi di Pāṭaliputta. Di sana ia bertemu dengan seorang bhikkhu Arahant, yang sebelumnya pernah ia berikan persembahan di negerinya sendiri. Lagi-lagi ia takut perbuatannya akan terungkap, dan maka ia membuat rencana dan membunuh bhikkhu itu. Demikianlah ia melakukan perbuatan salah *ānantarika* yang ke dua.

Pikirannya menjadi sedih dan khawatir. Belakangan ia melihat ibunya melakukan persetubuhan dengan orang lain. Maka dengan marah ia mengatakan: “Untuk kepentinganmu aku telah melakukan dua kesalahan berat. Kita telah pindah ke negeri lain, dan masih tidak menemukan ketenangan. Sekarang engkau telah meninggalkanku dan menyenangkan dirimu sendiri dengan laki-laki lain! Bagaimana aku dapat menahan perbuatan-perbuatan kotor darimu!” Kemudian dengan cara yang sama ia membunuh ibunya. Demikianlah ia melakukan perbuatan salah *ānantarika* yang ke tiga.

Tetapi tidak ada pemotongan dari kekuatan akar kebajikan karena alasan itu, maka ia menjadi sangat bersedih dan tidak dapat tidur dengan tenang, [dengan berpikir]: “Bagaimana seseorang dapat melenyapkan kesalahan berat diri sendiri?” Ia mendengar didesadesuskan bahwa para petapa, putra dari Sakya, mengajarkan sebuah Dhamma untuk melenyapkan kesalahan masa lalu. Kemudian ia pergi ke vihara Kukkuṭārāma. Di luar pintu gerbang ia melihat seorang bhikkhu yang sedang berlatih meditasi berjalan, dengan melantunkan syair berikut:

“Jika seseorang melakukan kesalahan yang berat
Dengan melakukan kebajikan, ia membuatnya berakhir
Kemudian orang itu menyinari dunia
Bagaikan bulan yang muncul dari awan.”

Ketika ia mendengar hal ini, hatinya melompat kegirangan, mengetahui bahwa dengan berlindung dalam agama Buddha ia pastinya akan mengakhiri kesalahan itu. Maka ia mendekati bhikkhu itu dan sangat ingin meminta penahbisan. Kemudian bhikkhu itu, ketika ia melihatnya memohon dengan percaya diri, memberikan penahbisan kepadanya tanpa bertanya dengan hati-hati. Ia mengizinkannya untuk tetap memakai nama Mahādeva dan memberikannya ajaran.

Mahādeva cerdas, sehingga tidak lama setelah penahbisan ia dapat mengulangi dari ingatannya seluruh Tripitaka dalam huruf dan maknanya. Ucapannya pintar dan terampil, sehingga ia dapat mengajar, dan semua orang di Pāṭaliputta tanpa kecuali menganggapnya sebagai pembimbing mereka. Raja mendengar hal ini dan sering memanggilnya ke dalam istana, memberikan persembahan kepadanya dan meminta ajaran Dhamma.

Setelah meninggalkan istana, ia pergi untuk tinggal di vihara. Karena pemikiran tidak lurus, dalam mimpi ia mengeluarkan kekotoran [ejakuasi]. Namun, sebelumnya ia telah dipuji sebagai seorang Arahant. Kemudian ia meminta salah seorang muridnya untuk membersihkan jubahnya yang ternoda. Sang murid berkata: “Seorang Arahant telah melenyapkan semua *āsava*.¹⁴⁶ Jadi bagaimana guru sekarang masih mengizinkan hal ini terjadi?” Mahādeva menjawab: “Ini adalah perbuatan onar Māra Devaputta, kamu tidak seharusnya berpikir ini aneh. Terdapat, secara singkat, dua jenis pengeluaran *āsava*. Yang pertama adalah kekotoran batin. Yang ke dua adalah kekotoran [fisik].

146 Secara harfiah, “mengalir keluar” atau “pengaruh”; sebuah istilah Buddhis standar untuk kekotoran batin. Percakapan di sini melakukan permainan kata-kata antara makna harfiah dan metaforis.

Arahant tidak memiliki kekotoran batin *āsava*. Tetapi bahkan mereka tidak dapat menghindari mengeluarkan *āsava* kekotoran. Untuk alasan apakah? Walaupun seorang Arahant telah melenyapkan semua kekotoran, bagaimana mungkin mereka tidak memiliki zat-zat seperti air mata, ludah, dan seterusnya? Lebih lanjut, semua Māra Devaputta terus-menerus iri dan membenci Buddhisme. Ketika mereka melihat seseorang berlatih kebajikan, mereka oleh sebab itu akan mendekat untuk menghancurkannya. Mereka bahkan akan melakukan hal ini kepada para Arahant, inilah sebabnya mengapa aku mengeluarkan kekotoran. Itulah apa yang terjadi, maka sekarang kamu tidak seharusnya memiliki sebab untuk keragu-raguan.” Itulah yang disebut “munculnya pandangan salah yang pertama”.

Lagi bahwa Mahādeva ingin mengajarkan para muridnya untuk bergembira dalam keterikatan personal [padanya]. Ia dengan salah menetapkan suatu sistem dengan penjelasan perlahan-lahan atas 4 buah petapaan. Kemudian muridnya bersujud dan berkata: “Semua Arahant memiliki kebijaksanaan pencerahan. Bagaimana mungkin kami semua tidak tahu diri kami sendiri?” Kemudian ia menjawab demikian: “Semua Arahant memiliki ketidak-tahuan. Kalian sekarang seharusnya tidak kehilangan keyakinan atas diri kalian sendiri. Dikatakan bahwa semua ketidak-tahuan dapat dirangkum dalam dua jenis. Yang pertama adalah yang mengotori; Arahant tidak memiliki ketidak-tahuan ini. Yang ke dua adalah yang tidak mengotori, di mana Arahant masih memilikinya. Oleh sebab itu kalian tidak dapat mengetahui diri kalian sendiri.” Itulah yang disebut “munculnya pandangan salah yang ke dua”.

Kemudian semua murid kembali dan berkata: “Kami baru saja mendengar bahwa seorang mulia telah melampaui keragu-raguan. Bagaimana kami masih memiliki keragu-raguan tentang kebenaran?” Kemudian lagi ia berkata: “Semua Arahant masih memiliki keragu-raguan. Keragu-raguan ada dua jenis. Yang pertama adalah kecenderungan yang melekat pada keragu-raguan; Arahant telah meninggalkan hal ini. Yang ke dua adalah keragu-raguan tentang kemungkinan dan ketidak-mungkinan; ¹⁴⁷ seorang Arahant belum meninggalkan hal ini. Bahkan para Pacceka Buddha adalah sama dalam hal ini yang juga terjadi pada kalian para murid, walaupun mereka tidak memiliki keragu-raguan yang disebabkan oleh kekotoran yang berkaitan dengan kebenaran. Maka mengapa kalian masih memandang rendah diri kalian sendiri?” Itulah yang disebut “munculnya pandangan salah yang ke tiga”.

Setelah itu para murid itu membaca sutta-sutta, yang mengatakan seorang Arahant memiliki mata kebijaksanaan yang mulia, dan dapat merealisasinya bagi diri sendiri berkaitan dengan pembebasan seseorang. Karena alasan ini mereka berkata kepada guru mereka: “Jika kami adalah Arahant kami seharusnya merealisasi untuk diri sendiri. Dan jadi mengapa [sebagai contoh] guru ketika memasuki kota tidak terlihat memiliki kecerdasan untuk merealisasi sendiri [jalan benar apakah yang harus diambil]?” Kemudian lagi ia berkata: “Seorang Arahant masih belajar dari orang lain, dan tidak dapat mengetahui dengan sendirinya. Sebagai contoh, Sāriputta adalah yang terkemuka dalam kebijaksanaan; Mahāmoggallāna adalah yang terkemuka dalam kekuatan batin. Tetapi

147 處非處 = *ṭhānatṭhāna*

jika [kata-kata] Sang Buddha tidak diingat, mereka tidak dapat mengetahui hal ini dengan sendirinya.¹⁴⁸ Inilah suatu keadaan ketika seseorang dapat belajar dari orang lain dan kemudian ia sendiri akan mengetahui. Oleh sebab itu mengenai hal ini kalian tidak seharusnya berselisih.” Itulah yang disebut “munculnya pandangan salah yang ke empat”.

Tetapi Mahādeva, walaupun ia telah melakukan sejumlah besar kejahatan, tidak memotong dan menghentikan semua akar bermanfaat sebelumnya. Setelah itu sendirian di tengah malam kesalahannya membebaninya [dengan berpikir]: “Di tempat apakah aku akan mengalami semua penderitaan yang hebat itu?” Merasa tertekan dan takut, ia seringkali berteriak: “Oh, betapa menderitanya!” Murid pelayannya mendengar teriakan itu dan terkejut. Di pagi hari ia berkunjung dan bertanya: “Bagaimana kabar anda hari-hari ini?” Mahādeva menjawab: “Aku sangat berbahagia.” Sang murid lanjut bertanya: “Tadi malam anda berteriak ‘Oh, betapa menderitanya!’” Ia kemudian menjawab: “Aku meneriakkan jalan mulia – kamu tidak seharusnya berpikir ini aneh. Dikatakan bahwa jika seseorang tidak melakukannya dengan penuh kesungguhan meminta penderitaan yang mendatangi [seluruh] kehidupan [seseorang], maka jalan mulia tidak akan muncul. Itulah sebabnya tadi malam aku seringkali berteriak ‘Oh, betapa menderitanya!’” Itulah yang disebut “munculnya pandangan salah yang ke lima”.

148 ? 佛若未記彼不自知 (CBETA, T27, no. 1545, p. 511, b18-19). Sasaki menerjemahkan: “... jika Sang Buddha tidak mengatakan kemampuan mereka, mereka tidak akan memiliki kesadaran diri.”

Setelah itu, Mahādeva mengumpulkan dan mengajarkan 5 pandangan salah ini. Ia membuat syair ini:

Orang lain membawa [kekotoran untuk mengotori
jubah];

Ketidak-tahuan; keragu-raguan; ia belajar dari orang
lain;

Sang jalan disebabkan oleh suatu ucapan:

Inilah yang disebut ajaran Buddha yang sejati.¹⁴⁹

Setelah itu, para bhikkhu sesepuh di vihara Kukkuṭārāma satu demi satu meninggal dunia. Pada hari ke-15, datanglah waktunya untuk uposatha.¹⁵⁰ Pada giliran ini Mahādeva mengambil tempat duduk untuk mengajarkan sila. Kemudian ia membacakan syair yang telah ia buat. Pada waktu itu dalam perkumpulan itu terdapat siswa yang masih berlatih dan sudah tidak berlatih lagi yang sangat terpelajar, kokoh dalam sila, dan mengembangkan jhana. Ketika mereka mendengar ajaran itu, tanpa kecuali mereka terkejut dan keberatan. Mereka mengkritik bahwa hanya orang bodoh yang membuat pernyataan yang demikian, dengan mengatakan: “Ini tidak ditemukan dalam Tripitaka!” Mereka segera membuat kembali syair yang berbunyi demikian:

149 餘所誘無知 猶豫他令入 道因聲故起 是名真佛教 (CBETA, T27, no. 1545, p. 511, c1-2) Tiga karakter pertama secara harfiah sama dengan parūpahāra dari Kathāvatthu. (餘=para; 所=upa; 誘=hāra). Cf. komentar Kuei Chi's yang dianggap berasal dari Mahādeva sendiri: 大天解言。諸阿羅漢。煩惱漏失二事俱無。為魔所誘。或以不淨塗污其衣。乍如漏失 (CBETA, T43, no. 1829, p. 1, b6-7)

150 Pembacaan setiap dua minggu. Adalah melalui mengadakan uposatha yang terpisah dalam batas monastik yang sama sehingga suatu perpecahan formal dapat terjadi. Tetapi teks kita tidak mengatakan ini terjadi.

Orang lain membawa [kekotoran untuk mengotori jubah];

Ketidak-tahuan; keragu-raguan; ia belajar dari orang lain;

Sang jalan disebabkan oleh suatu ucapan:

Apa yang kamu katakan bukanlah ajaran Buddha!

Kemudian sepanjang malam dipenuhi dengan perdebatan yang membuat gaduh, sampai akhirnya kelompok-kelompok muncul. Di dalam kota, berita ini tersebar sampai ke menteri negara. Masalah ini perlahan-lahan menyebar, dan tidak akan berhenti. Raja mendengar dan secara pribadi datang ke vihara, tetapi masing-masing kelompok bersikukuh pada pembacaannya sendiri. Kemudian raja, mendengar hal ini, ia sendiri mulai ragu-ragu. Ia bertanya kepada Mahādeva: “Pihak manakah yang harus kita percayai?” Mahādeva berkata kepada raja: “Dalam kitab aturan dikatakan untuk menyelesaikan masalah, seseorang seharusnya bergantung pada apa yang dikatakan mayoritas.” Raja kemudian memerintahkan kedua kelompok Sangha untuk berdiri terpisah. Kelompok orang mulia, walau tua dalam usia, berjumlah sedikit. Kelompok Mahādeva, walau muda dalam usia, berjumlah banyak. Raja kemudian mempercayai kelompok Mahādeva, karena mereka adalah mayoritas, dan menekan kelompok yang lain. Ketika ini telah diselesaikan ia kembali ke istana.

Pada waktu itu, di vihara Kukkuṭārāma masih ada perdebatan terbuka yang tidak dapat dipadamkan dengan mereka yang berpandangan lain, sampai terdapat pemisahan menjadi dua kelompok: yang

pertama adalah aliran Sthavira;¹⁵¹ yang ke dua adalah aliran Mahāsaṅghika.

Pada waktu itu semua orang mulia, mengetahui bahwa komunitas [Sangha] sedang berargumentasi, meninggalkan vihara Kukkuṭārāma, berkeinginan untuk pergi ke tempat lain. Ketika para menteri mendengar hal itu, mereka segera memberitahukan raja. Raja, mendengar hal ini, menjadi marah, dan memerintahkan para menterinya: “Bawa mereka semua ke sungai Gangga. Masukkan mereka ke dalam perahu yang rusak dan apungkan mereka pada arus sungai agar tenggelam. Maka kita akan mengetahui siapakah yang adalah orang mulia, dan siapakah yang adalah orang biasa!” Menteri itu dengan patuh menjalankan perintah raja dan melaksanakannya. Kemudian semua orang mulia terbang dengan kekuatan batin, sama seperti seekor raja angsa yang terbang di udara, dan mereka pergi. Sekembalinya, mereka menggunakan kekuatan batin mereka untuk membawa yang lain di perahu yang bersamanya mereka meninggalkan vihara Kukkuṭārāma, dan yang tidak memiliki kekuatan batin. Menunjukkan keajaiban, mereka membuat berbagai wujud. Kemudian mereka berjalan melalui udara menuju barat laut dan pergi.

Ketika raja mendengar dan melihat hal ini, ia sangat menyesal. Ia pingsan dan jatuh ke tanah. Mereka memerciki air kepadanya, dan barulah ia sadar. Dengan segera ia mengirimkan para pengiring untuk mengikuti [para Arahant] ke mana mereka pergi. Seorang menteri kembali setelah menemukan mereka tinggal di Kaśmīr. Tetapi ketika Sangha diminta untuk kembali, semuanya menolak permintaan yang bersikeras itu. Raja kemudian

151 Bukan Sarvāstivāda seperti yang diklaim Nattier dan Prebish, 201.

memberikan seluruh Kaśmīr, membangun sebuah vihara untuk para orang mulia tinggal. Setiap vihara dinamakan sesuai dengan berbagai bentuk yang diubah yang sebelumnya diwujudkan oleh masing-masing [ketika melarikan diri]. Dikatakan bahwa terdapat 500 “Vihara Angsa”. Lagi ia mengirimkan seorang utusan dengan banyak kekayaan untuk mengatur kebutuhan materi mereka dan persembahan. Karena hal ini, tanah tersebut sampai sekarang memiliki banyak makhluk suci yang menegakkan Buddha Dhamma, yang telah diturunkan sejak saat itu sampai saat ini dan masih berkembang.

Setelah raja Pāṭaliputta telah kehilangan komunitas tersebut, membawa yang lain ia pergi memberikan persembahan kepada Sangha di vihara Kukkuṭārāma.

Setelah itu, Mahādeva kadangkala pergi ke dalam kota, di mana terdapat seorang peramal. [Mahādeva] bertemu dengannya; [sang peramal] melihatnya, dan secara diam-diam meramalkan bahwa:¹⁵² “Sekarang putra Sakya ini pasti akan meninggal setelah tujuh hari.” Ketika para murid [Mahādeva] mendengar, mereka menjadi tertekan dan berkata [kepada Mahādeva]. Ia menjawab: “Aku telah mengetahui hal ini sejak lama.” Kemudian ia kembali ke vihara Kukkuṭārāma dan mengirim para muridnya untuk menyebarkan dan memberitahukan raja dan semua perumah-tangga yang kaya di Pāṭaliputta: “Setelah tujuh hari pengasingan diri aku akan memasuki Nibbana.” Ketika mereka mendengar, raja dan semuanya tanpa kecuali mulai meratap.

Ketika tujuh hari telah tercapai, kehidupannya berakhir. Raja dan semua penduduk kota dipenuhi

kesedihan dan penyesalan. Mereka membawa kayu bakar wangi, bersama dengan banyak minyak, bunga dan persembahan. Mereka menumpukkannya di satu tempat untuk membakarnya. Tetapi ketika mereka menyalakan api di sana, api langsung padam. Berkali-kali mereka mencoba dalam berbagai cara, tetapi tidak dapat membuatnya terbakar. Dikatakan bahwa seorang peramal berkata kepada orang-orang: “Ini tidak akan terbakar dengan barang-barang kremasi berkualitas bagus ini. Kita harus menggunakan kotoran anjing dan olesan kotoran.” Setelah mengikuti nasehat ini, api segera menyala, dengan seketika membakar dan menjadi abu. Angin kuat bertiup dan menyebarkan sisasisanya. Ini karena ia sebelumnya telah membuat pandangan-pandangan salah tersebut. Semua yang memiliki kebijaksanaan seharusnya tahu melenyapkan pandangan-pandangan salah.¹⁵³

Kisah ini hanya ditemukan dalam Mahāvibhāṣā (T 1545) yang besar dan tidak dalam terjemahan Vibhāṣā lebih awal oleh Buddhavarman (T 1546).¹⁵⁴ Tetapi siapa yang dapat menolak kisah yang begitu mengerikan ini? Ini menjadi versi definitif, dan lebih jauh diuraikan, misalnya oleh Paramārtha pada abad ke enam, dan diambil oleh kebanyakan kisah bahasa Mandarin yang belakangan.

Terdapat sejumlah poin yang dibuat di sini. Yang pertama kita melihat bahwa teks ini secara eksplisit dihadirkan sebagai suatu tambahan pada pembahasan dasar tentang 5 poin. Berikutnya kita melihat bahwa kisah ini tampaknya berkembang sebagai mitos asal mula yang sudah berkembang. Seperti mitos lainnya, ini mungkin berasal dari sejumlah sumber. Lamotte melihat kisah Aśokavadāna tentang seorang bhikkhu jahat pada masa Upagupta sebagai sebuah

153 CBETA, T27, no. 1545, p. 510, c23-p. 512, a19. Dalam beberapa tempat saya mengacu pada terjemahan sebagian Liang dari bacaan ini, dan Sasaki, 1998, 12-19.

154 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 278

sumber yang mungkin.¹⁵⁵ Kenyataannya kebanyakan unsur dari kisah Mahāvibhāṣā dapat dikumpulkan dari unsur-unsur yang sudah ada yang tersedia bagi para penulis Kaśmīr: kisah Upagupta dan bhikkhu jahat yang tidak bernama dari Aśokavadāna memberikan konteks narasinya; warisan Vibhajjavādin yang digunakan bersama dalam Kathāvattu tentang lima poin, dalam substansi dan urutannya; Vasumitra untuk detail dasar atas perpecahan. Ini dicampur dengan takaran perkembangan sastra, mitos, dan satir yang bagus: kremasi Mahādeva tampaknya adalah parodi dari kremasi Sang Buddha, dengan api kremasi yang tidak dapat menyala, dst.

Detail sisanya yang tidak dapat saya jelaskan dari sumber India adalah motif pembunuhan ayah oleh putranya yang tidur dengan ibunya. Ini tidak ditemukan, sejauh yang saya tahu, dalam mitos India lebih awal manapun. Kita mencatat bahwa Kaśmīr di bawah pengaruh dan kadangkala pemerintahan Yunani selama beberapa abad sebelum penyusunan Mahāvibhāṣā, dan bahwa beberapa referensi dalam sumber-sumber Yunani pada pertunjukan drama Yunani di Asia. Teater Yunani telah ditemukan dalam penggalian di dekat Bactria, tetapi belum di Kaśmīr.¹⁵⁶ Kemungkinan berpendapat bahwa motif “Oedipal” ini muncul dari pengaruh Yunani.

Motif untuk pembuatan mitos kelihatannya cukup jelas. Penyusunan Mahāvibhāṣā biasanya dianggap pada masa kekuasaan Kaṇṣka, walaupun kenyataannya ini pasti telah diselesaikan belakangan, karena namanya disebutkan dalam teks itu sendiri sebagai seorang raja dari masa lampau. Tidak diragukan lagi bahan sumber menjangkau suatu periode waktu yang lama, kebanyakan sekitar 500-600 AN. Penyusunan ini menandai upaya berani oleh Vaibhāṣika Kaśmīr untuk memastikan diri mereka sendiri sebagai aliran doktrinal Buddhisme yang terkemuka, dan mengembangkan

155 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 277

156 McEvelley, 2002, 386-388

penafiran mereka sebagai “ortodoksi” untuk menilai yang lain dan dalam taraf yang besar mereka berhasil. Satu masalah yang jelas adalah bahwa Kaśmīr sangat jauh dari daerah penting Buddhis, dan tidak menonjol dalam kisah Buddhis awal manapun. Sama awalnya dengan Konsili ke Dua (100 AN), Vajjiputtaka memastikan keunggulan mereka karena para Buddha semuanya tinggal di negeri sebelah timur.¹⁵⁷ Dengan demikian Vaibhāṣika, yang mengetahui mereka tidak dapat mengklaim keaslian sebagai suatu aliran dari masa Sang Buddha, memerlukan yang terbaik yang berikutnya: sebuah perkumpulan para Arahant yang langsung terbang dari jantung kerajaan Buddhis terbesar sesungguhnya.

Sementara raja tidak disebutkan namanya, tampaknya mungkin bahwa raja itu adalah Aśoka. Teks ini berbicara dari tradisi yang sama seperti Vasumitra, dan tanpa memerhatikan apakah “Vasumitra” dari ulasan itu sama dengan “Vasumitra” yang dihubungkan dengan penyusunan Mahāvibhāṣā, tampaknya tidak mungkin bahwa para penulis Mahāvibhāṣā yang terpelajar tidak mengetahui kisah Vasumitra. Oleh sebab itu dengan mengikuti Vasumitra mereka mungkin menghubungkan kejadian ini dengan Aśoka.

Isi bacaan ini, walaupun tidak tegas, cenderung mendukung kronologi ini. Sejauh yang kita ketahui, Aśoka adalah satu-satunya raja Pāṭaliputta yang secara eksplisit berhubungan dengan misi ke Kaśmīr. Lebih jauh lagi, ia digambarkan mendanakan semua Kaśmīr dan, selain sifat kepatuhan yang berlebihan, Aśoka mungkin hanya satu-satunya raja Pāṭaliputta yang kekuasaannya menjangkau sangat jauh. Alasan penghilangan namanya tidak sulit ditemukan. Bacaan ini diberikan sebagai suatu pengisahan kembali kisah dari sumber lain. Kiranya dalam konteks aslinya identitas sang raja jelas dan para penulis Mahāvibhāṣā mungkin menganggap ini akan

157 Pali Vinaya 2.303: Para Buddha, yang diberkahi muncul di Negeri Timur. Para bhikkhu dari timur adalah pembicara Dhamma, para bhikkhu Pāveyyaka adalah pembicara bukan-Dhamma. (puratthimesu janapadesu buddhā bhagavanto uppajjanti. dhammavādī pācīnakā bhikkhū, adhammavādī pāveyyakā bhikkhū.)

dimengerti. Walaupun demikian, meskipun kita dapat setuju dengan menghubungkan episode ini pada kekuasaan Aśoka, kenyataannya bahwa teks ini tidak memberikan waktunya yang berarti bahwa teks ini tidak dapat menjadi sebuah bukti tersendiri dalam mendukung kronologi Vasumitra.

Walaupun kemarahan raja yang sementara, ia segera menjadi lunak dan secara pribadi membangun vihara-vihara di seluruh Kaśmīr, sedangkan mereka (Mahāsaṅghika) yang masih ada di negeri lama tidak murni dan tidak berharga. Sementara kita tidak seharusnya menganggap polemik ini dengan sangat serius, terdapat suatu taraf kebenaran dalam perkataan pedas ini, karena adalah biasa bahwa tradisi yang telah lama berkembang, khususnya dengan sokongan kerajaan, cenderung menjadi merosot, dan gerakan reformasi memiliki lebih banyak kesempatan untuk hidup, bereksperimen, dan tumbuh di wilayah-wilayah luar.

Kisah penggambaran bagaimana lima tesis dirumuskan memiliki lingkaran realitas. Dalam pengalaman saya, adalah umum bahwa ketika para bhikkhu tinggal dekat dengan seorang guru besar, mereka biasanya akan meyakini ia adalah seorang Arahant, dan tidak dapat dielakkan pertanyaan-pertanyaan muncul atas perilakunya. Beberapa contoh acak yang telah saya dengar pada masa saya sebagai seorang bhikkhu: Dapatkah seorang Arahant merokok? Dapatkah seorang Arahant berjalan ke dalam aula menepuk seekor anjing dan lupa untuk membersihkan kakinya? Dapatkah seorang Arahant menangis selama khotbah Dhamma? Dapatkah seorang Arahant mengumumkan pencapaiannya – di TV? Dapatkah seorang Arahant menderita Alzheimer? Dapatkah seorang Arahant mengungkapkan dukungan bagi seorang calon perdana menteri yang ternyata sangat korup? Dan bukan tidak mungkin – dapatkah seorang Arahant mengalami mimpi basah? Ini muncul persis dalam jenis konteks kehidupan nyata yang digambarkan dalam kisah Mahāvibhāṣā tentang Mahādeva, dan saya berpikir ini sangat mungkin bahwa kejadian ini mewakili jenis konteks yang di dalamnya pertanyaan-pertanyaan ini muncul dan

menjadi kontroversial. Ini sangat sejalan dengan bagaimana familiarnya pertanyaan-pertanyaan ini diperlakukan dalam sutta-sutta:

“Di sini, Sandaka, beberapa guru mengaku mengetahui semuanya dan melihat semuanya, memiliki pengetahuan dan penglihatan sempurna demikian: ‘Apakah aku berjalan atau berdiri atau tidur atau sadar, pengetahuan dan penglihatan terus-menerus dan tidak terhalangi muncul padaku.’ Ia memasuki sebuah rumah kosong, ia tidak mendapatkan dana makanan, seekor anjing menggigitnya, ia bertemu dengan seekor gajah liar, seekor kuda liar, seekor banteng liar, ia bertanya nama dan marga seorang wanita atau pria, ia bertanya nama sebuah desa atau kota, dan jalan menuju ke sana. Ketika ia ditanyai ‘Bagaimana ini?’ ia menjawab: ‘Aku harus masuk ke sebuah rumah kosong, itulah sebabnya aku memasukinya. Aku harus tidak mendapatkan dana makanan, itulah sebabnya aku tidak mendapatkan dana makanan. Aku harus digigit oleh seekor anjing... Aku harus bertemu dengan seekor gajah liar, seekor kuda liar, seekor banteng liar... Aku harus bertanya nama... Aku harus bertanya jalan menuju ke sana, itulah sebabnya aku bertanya.’”¹⁵⁸

Situasi-situasi demikian akan umum di India kuno seperti halnya pada saat ini, dan kisah Mahāvibhāṣā dengan realistis menunjukkan bagaimana pertanyaan-pertanyaan demikian dapat muncul dalam konteks lima poin.

Kisah di balik poin 2-4, yang berhubungan dengan jenis pengetahuan yang seharusnya dimiliki seorang Arahant, juga tampak bagi saya adalah suatu konteks yang realistis. Mahādeva

158 MN 76.21, terjemahan Bodhi/Ñāṇamoḷi. Untuk pembahasan dan versi Sanskrit yang paralel, lihat Anālayo.

membuat suatu sistem di mana ia dapat menilai dan menjamin pencapaian para muridnya, dengan membuat Mahādeva dan para muridnya bergantung satu sama lain dalam sejenis pijatan-ego bersama. Jenis hubungan guru/murid yang simbiotik ini adalah umum dalam lingkaran spiritual, dan juga umum dalam Buddhisme modern sehingga ini akan ditemani oleh suatu sistem yang memeriksa berbagai pencapaian konsentrasi atau kebijaksanaan. Tidak jarang, para murid sendiri sebenarnya meragukan klaim ini: saya sendiri dalam situasi ini. Keseluruhan konteks ini memancing pertanyaan terhadap kepercayaan bahwa lima tesis ini dimaksudkan sebagai kritik terhadap Arahant. Penafsiran ini telah dipertanyakan Cousins berdasarkan Kathāvattu, yang berargumen bahwa apa yang dikritik adalah jenis Arahant tertentu, yaitu mereka yang tanpa kekuatan batin. Mahādeva sendiri dianggap sebagai seorang Arahant; dengan mempertimbangkan karakternya dalam kisah ini, tidak mungkin kasusnya bahwa ia mengkritik dirinya sendiri. Ataupun ia tidak mengkritik para pengikutnya. Ia semata-mata menunjukkan bahwa Kearahatan bukanlah kemahatahuan, tetapi hanya berhubungan dengan pengetahuan spiritual yang membebaskan. Sementara seseorang dapat setuju atau tidak setuju dengan penafsiran tertentu ini, kedudukan umum ini tidak berbeda dari aliran Buddhis lainnya. Juga sering dinyatakan bahwa lima tesis meratakan jalan untuk munculnya cita-cita Bodhisattva dan gagasan belakangan tentang “Arahant yang mementingkan diri sendiri”. Sementara mungkin terdapat sesuatu dalam hal ini, tidak ada petunjuk perkembangan yang demikian pada tahap ini. Masalah sebenarnya tampaknya tidak sebanyak masalah teoritis tertentu dengan Kearahatan, tetapi penyalahgunaan otoritas spiritual. Penyesuaian dengan suatu sistem yang dinilai secara eksternal, alih-alih realisasi dari dalam, menjadi standar di mana perkembangan spiritual dinilai.

Satu poin yang menarik dalam kisah di atas adalah bahwa Mahādeva pertama kali mengumumkan ajaran menyimpangnya dalam bentuk sebuah syair yang dibacakan setelah pembacaan dua

minggu sekali dari pāṭimokkha. Adalah kebiasaan para bhikkhu dan bhikkhuni untuk datang bersama-sama setiap dua minggu untuk berbagi dalam pembacaan bersama atas aturan monastik mereka. Dalam Mahāpadāna Sutta, pembacaan ini – walaupun dalam konteks seorang Buddha masa lampau – diberikan sebagai syair-syair yang terkenal yang dikenal sebagai “Ovāda Pāṭimokkha”. Tampaknya mungkin bahwa pembacaan beberapa dari syair-syair yang demikian membentuk pāṭimokkha pertama. Dalam setiap kasus, ini masih ada – dan sesungguhnya memang masih ada – kebiasaan Sangha untuk menyertakan daftar kering aturan Vinaya dengan beberapa syair inspirasi, yang biasanya termasuk “Ovāda Pāṭimokkha”.¹⁵⁹ Beberapa syair ini berakhir dengan pernyataan yang terkenal bahwa: “Inilah ajaran para Buddha”, dan syair-syair tertentu ini kenyataannya ditemukan dalam teks pāṭimokkha Sanskrit dari Mahāsaṅghika dan Sarvāstivāda.

Sekarang frase ini juga ditemukan dalam syair menyimpang Mahādeva di atas, di mana ia mengklaim bahwa 5 tesisnya adalah “ajaran para Buddha”. Tampaknya bahwa ia menyusun kembali bentuk syair Ovāda Pāṭimokkha-nya sendiri yang secara teratur dibacakan pada uposatha. Salah satu syair Ovāda Pāṭimokkha yang berakhir dengan “Inilah ajaran para Buddha” dimulai frase Anūpavādo, anūpaghāto (Sarb: (nopavā)d(i) nopaghātī; Mahāsaṅghika āropavādī aparopaghātī). Anūpavādo sama dalam irama dan bunyinya dengan parūpahāro, kata Pali yang bermakna “penyampaian oleh orang lain”, yang muncul memulai syair Mahādeva. Tetapi parūpahāro (secara harfiah “orang lain-dekat-membawa”) tidak mungkin suatu penggambaran yang jelas atas apakah tesis pertama dari lima tesis itu. Namun penggunaan istilah samar-samar yang demikian akan masuk akal jika ini mulanya disusun untuk peran yang ia mainkan dalam Mahāvibhāṣā: untuk menggantikan sedekat mungkin dengan syair yang terkenal yang dibacakan pada uposatha.

159 Pachow, 192-197

Mungkin ciri yang paling penting dari kisah ini bagi tujuan kita saat ini adalah memperhatikan bahwa Mahādeva dituduh melakukan hanya tiga perbuatan ānantarika. Ini dengan hati-hati dihitung, dan jumlahnya diulangi di tempat lain. Sebuah perbuatan ānantarika adalah salah satu kejahatan yang paling kejam yang dikenal dalam Buddhisme, yang mengakibatkan kelahiran kembali yang tidak terhindarkan di neraka. Tetapi daftar perbuatan ānantarika sangat terkenal dan standar, dan terdiri dari lima jenis. Dua yang tidak disebutkan dalam kisah Mahāvibhāṣā adalah dengan kedengkian meneteskan darah Sang Buddha – yang, mengulang sesuatu yang jelas, tidak mungkin setelah kematian Sang Buddha – dan menyebabkan perpecahan dalam Sangha. Mahādeva, walaupun sering dianggap akar perpecahan, tidak dituduh, bahkan dalam teks yang ingin menghancurkan namanya selamanya, dengan sengaja dan jahat menyebabkan suatu perpecahan dalam pengertian teknis yang diperlukan oleh Vinaya. Ini adalah bukti yang sangat kuat bahwa tradisi ini tidak menganggap bahkan pemisahan Mahāsaṅghika, yang disesali karena itu, merupakan suatu perpecahan dalam pengertian ini.

Mahāvibhāṣā jelas tidak menahan diri menuduh Mahādeva menyebabkan perpecahan berdasarkan rasa kasih sayang yang lembut. Mengapa kemudian ia tidak membuat tuduhan ini? Para penulis Mahāvibhāṣā adalah para bhikkhu terpelajar yang menguasai Vinaya. Bagi mereka telah jelas bahwa, jika kisah mereka benar, secara teknis tidak mungkin bagi Mahādeva untuk menyebabkan perpecahan dalam Sangha. Vinaya dengan tegas menyatakan bahwa perpecahan formal tidak dapat disebabkan oleh seorang umat awam atau bahkan seorang samanera, tetapi hanya oleh seorang bhikkhu yang telah ditahbiskan sepenuhnya. Tetapi Mahādeva telah melakukan tiga perbuatan salah ānantarika, yang menyebabkan tidak mungkin baginya untuk ditahbiskan sebagai seorang bhikkhu. Teks ini sangat mengetahui hal ini, itulah sebabnya ia perlu mencatat bahwa guru penahbisnya tidak menanyakan dengan hati-hati, seperti yang diperlukan untuk ia lakukan dalam

Vinaya. Dengan demikian penahbisannya tidak sah, dan ia tidak mungkin menyebabkan suatu perpecahan.¹⁶⁰

Mahādeva yang Mana?

Kita telah melihat bahwa Bhavya, Vasumitra, dan Śāripūtraparipṛcchā, tidak ada satupun yang menyebutkan Mahādeva awal, semuanya menyebutkan Mahādeva II yang belakangan, beberapa generasi setelah Aśoka. Ia dihubungkan dengan pembentukan cabang Mahāsaṅghika yang belakangan di Andhra. Bhavya¹⁶¹ dan Vasumitra¹⁶² menjelaskan bahwa Mahādeva II adalah seorang petapa yang berubah keyakinan dari ajaran lain, yang tidak sesuai dengan kisah Mahādeva I.

Lamotte berargumentasi terhadap identifikasi Mahādeva yang baik dari tradisi Pali dengan Mahādeva Mahāsaṅghika berdasarkan dua alasan. Alasan minornya adalah argumen geografis: Mahādeva seorang vibhajjavādin yang dikirim ke Mahimsaka, sedangkan Mahādeva reformis Mahāsaṅghika yang belakangan berada di Andhra. Lamotte menolak sebagai upaya “sia-sia”¹⁶³ untuk menempatkan Mahimsaka di Andhra, tetapi belakangan lebih moderat menganggapnya sebagai “mungkin”.¹⁶⁴ Tentu saja, sumber kanon Pali¹⁶⁵ menempatkan suatu tempat bernama “Mahissati” di dekat Ujjeni di Avanti. Tetapi komentar Pali menempatkan Mahimsaka di Andhra.¹⁶⁶ Prasasti-prasasti menegaskan bahwa Mahāvihāra memiliki sebuah cabang atau cabang-cabang di Andhra, dan sebenarnya terdapat referensi pada “komentar Andhra”, sehingga kita dapat menganggap bahwa mereka mengetahui apa

160 Lihat Sasaki, 1998, 30

161 Rockhill, 1992, 189

162 有一出家外道。捨邪歸正。亦名大天 (CBETA, T49, no. 2031, p. 15, b1-2)

163 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 299

164 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 342

165 DN Vol 2.235; Sutta Nipāta 1017

166 Misalnya Cousins, *On the Vibhajjavādins* 161, menunjuk pada Vjb 28: Mahimsakamaṇḍala Andharatthanti vadanti...

yang mereka bicarakan, dan bahwa adalah masuk akal bahwa sumber-sumber komentar Pali menganggap Mahimsaka sebagai Andhra, tanpa memperhatikan apapun yang dikatakan sumber lain. Sesungguhnya, terdapat beberapa prasasti yang menunjuk pada Mahīsāsaka di Andhra, dan prasasti-prasasti di wilayah Andhra yang menunjuk pada “Penguasa Kaliga dan Mahisaka”. Kira-kira 200 km ke barat daya dari Nāgārjunikoṇḍa terdapat suatu petunjuk pada Mahiṣa-visaya.¹⁶⁷ Saya oleh sebab itu menyatakan kita memiliki alasan yang masuk akal untuk menganggap bahwa Mahimsaka bisa jadi Andhra, setidaknya dari sudut pandang orang Sri Lanka.

Pertimbangan yang lebih penting adalah poin doktrinal yang jelas: bagaimana mungkin Moggaliputtatissa yang ortodoks, seorang Vibhajjavādin yang diakui, berhubungan dengan seorang pengikut ajaran lain seperti Mahādeva? Tetapi kita baru saja melihat bahwa bukti penyimpangan ajaran sesungguhnya lemah. Tampaknya keseluruhan legenda didasarkan pada Mahāvibhāṣā, yang ditulis 400 tahun atau lebih setelah kejadian tersebut. Dan – saya tahu saya terkesan sombong, tetapi ini adalah suatu poin yang penting – Moggaliputtatissa bukanlah “seorang Vibhajjavādin yang diakui”. Sementara kita dapat menganggap dirinya sendiri termasuk aliran yang disebut Vibhajjavāda, bukti tidak membuat ini eksplisit. Alih-alih, ia mengatakan Sang Buddha adalah seorang Vibhajjavādin, mungkin berbeda dengan para guru ajaran lain [yang mengajarkan] tentang suatu “diri”, yang bukan suatu ajaran Mahāsaṅghika ataupun di manapun yang dihubungkan dengan Mahādeva.

Pada akhirnya saya cenderung menerima dua orang Mahādeva. Yang pertama hidup pada masa Aśoka, merupakan salah seorang guru Mahinda, dan pergi dalam suatu misi ke Mahimsaka (= Andhra), di mana ia menjadi tokoh utama dalam pembentukan aliran Mahīsāsaka. Yang ke dua hidup beberapa ratus tahun kemudian di daerah yang sama, dan merupakan seorang pemimpin lokal dari

167 Cousins, *On the Vibhajjavādins*, 166

salah satu sub-aliran dari Mahāsaṅghika. Keduanya tidak ada hubungannya dengan perpecahan awal ataupun lima tesis.¹⁶⁸ Kesamaan nama dan wilayah aktivitas membawa pada kebingungan atas keduanya, dan kisah tentang bhikkhu jahat yang tidak bernama dari Aśokavadāna disisipkan untuk menjelaskan bagaimana aliran yang paling ortodoks – dari sudut pandang Sarvāstivādin, yaitu diri mereka sendiri – menjadi terelokasi jauh dari pusat kekuatan Buddhisme awal.

Satu poin lebih jauh yang dapat dipertimbangkan: jika Mahādeva mulanya tidak berkaitan dengan 5 ajaran menyimpang, mengapa namanya muncul? Satu alasan dapat berupa kesamaan dalam nama dan lokasi dengan satu atau dua Mahādeva. Tetapi kita dapat juga bertanya, siapa lagi yang dalam Buddhisme yang dihina dengan cara ini? Hanya ada satu orang bhikkhu dalam sejarah Buddhis yang namanya muncul atas perlakuan seperti ini: Devadatta. Ia berhubungan erat dengan Ajātasattu, raja Magadha, seperti halnya Mahādeva berhubungan dengan Aśoka. Dan Devadatta juga mengusulkan sekumpulan “5 tesis” untuk menimbulkan perpecahan. Terdapat banyak asimilasi mitos yang terjadi antara dua sepasang ini. Tanpa bermaksud memperpanjang poin ini, saya akan mengajukan pertanyaan apakah Mahādeva cocok memerankan peran jahat karena namanya mirip dengan Devadatta.

Lima Ajaran Menyimpang

Daftar umum lima tesis adalah:

1. Bahwa air sperma dapat dikeluarkan pada seorang Arahant (oleh makhluk bukan-manusia ketika ia sedang tidur).
2. Bahwa seorang Arahant dapat memiliki keragu-raguan.
3. Bahwa seorang Arahant dapat memiliki ketidak-tahuan.
4. Bahwa seorang Arahant dapat dibawa pada pemahaman oleh orang lain.

168 Lihat <http://sectsandsectarianism.googlepages.com/dhammaorvinaya%3F>

5. Bahwa sang jalan dapat dimunculkan dengan meneriakkan “Aho! Betapa menderitanya!”

Tiga yang di tengah yang berhubungan dengan “ketidak- sempurnaan” pengetahuan Arahant seperti yang dibahas dengan sangat singkat dan berulang-ulang dalam Kathāvattu; komentar membahas topik ini secara ringkas. Kathāvattu menekankan pengetahuan dan kebijaksanaan seorang Arahant dan menyebabkan lawan debat menyetujui bahwa Arahant bukan tidak memiliki pengetahuan yang berkaitan dengan Dhamma. Ini berlanjut beberapa kali, tetapi teks ini dengan sangat menggoda secara singkat menyampaikan poin yang aktual. Lawan debat bertanya: “Mungkinkah seorang Arahant tidak tahu nama atau silsilah seorang wanita atau pria, jalan yang benar dan salah, nama rerumputan, cabang, dan tanaman hutan?” Ini mengingatkan kita pada klaim Mahādeva bahwa seorang Arahant mungkin tidak memiliki pengetahuan pribadi tentang Sāriputta dan Moggallāna, yaitu rincian sejarah [mereka]. Ini kelihatannya masuk akal, dan tidak ada Theravādin akan memperdebatkannya. Masalahnya akan tampak apakah jenis “ketidak-tahuan” ada hubungannya dengan “ketidak-tahuan” dalam pengertian spiritual. Tetapi yang menanggapi tidak membuat hal ini eksplisit, hanya menambahkan: “Apakah seorang Arahant tidak memiliki pengetahuan tentang buah pemasuk-arus, yang kembali-sekali, yang tidak-kembali, dan Kearahatan?” “Itu tidak seharusnya dikatakan...” Walaupun pengungkapan yang samar-samar ini, poinnya cukup jelas, bahwa seorang Arahant dapat ragu-ragu tentang masalah-masalah duniawi, tetapi tidak tentang masalah-masalah dalam makna spiritual. Dengan demikian seluruh pertanyaan ini kelihatannya lebih merupakan masalah istilah alih-alih perbedaan pandangan dunia.

Lawan debat mengajukan perbedaan antara seorang Arahant yang “terampil dalam Dhamma-nya sendiri” dan yang “terampil dalam Dhamma orang lain”. Komentar menyamakan yang pertama dengan seseorang yang “terbebaskan melalui kebijaksanaan”, yang

terampil dalam “Dhamma-nya sendiri” dari Kearahatan, yang ke dua juga adalah “yang terbebaskan dalam kedua cara”, yang juga mahir dalam delapan pencapaian. Mungkin akan lebih jelas untuk melihat hal ini sebagai perbedaan antara seseorang yang mengetahui pikirannya sendiri (seperti dalam *Satipaṭṭhāna Sutta*) dan seseorang yang membaca pikiran orang lain (seperti dalam *Pelatihan Bertahap*, misalnya *Sāmaññaphala Sutta*, dst.). Jika memang demikian halnya, komentar *Mahāvihāravāsin*, bahkan ketika bersikeras atas sifat tidak bercacat dari *Arahant*, mengembangkan kerangka konseptual yang pada akhirnya menyebabkan pengikisan yang penting atas status *Arahant*. Akibat nyata dari proses ini berupa kepercayaan, yang normatif dalam *Theravāda* modern, bahwa seorang *Arahant* mungkin tidak mencapai *jhana*.

Mempertimbangkan bahwa tiga tesis tidak kelihatannya begitu penting, pandangan yang lebih kontroversial berikutnya kelihatannya adalah yang pertama dan terakhir. Yang terakhir adalah bahwa seseorang dapat memunculkan sang jalan melalui meratapi “O, penderitaan”. Saya tidak akan membahas ini di sini,¹⁶⁹ tetapi terdapat satu uraian yang menarik dalam pembahasan *Kathāvatthu*. *Kathāvatthu* mengatakan bahwa jika ini benar, maka seseorang yang telah membunuh ibunya, ayahnya, atau *Arahant*, meneteskan darah Sang Buddha atau menyebabkan perpecahan dalam *Sangha* dapat memunculkan sang jalan hanya dengan menyerukan “O penderitaan!”¹⁷⁰ Ini agak terlalu keras menekankan persoalan, karena dalil itu tampaknya bahwa teriakan “O penderitaan!” merupakan kondisi untuk sang jalan, bukan cukup dengan itu saja. Dalam kasus apapun, kita memerhatikan bahwa kejahatan ini hampir identik dengan kejahatan yang sesungguhnya berhubungan dengan *Mahādeva* dalam *Mahāvibhāṣā*. Daftar ini tentu saja wajar, sehingga mungkin kita seharusnya tidak melakukan apapun terhadapnya. Tetapi mungkin bahwa argumen

169 Lihat pembahasan dalam Cousins, *The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools*.

170 *Kathāvatthu*, 2.6

yang sama diketahui oleh Sarvāstivādin, yang memberikan tuduhan mendarah-daging dengan menyematkannya kepada Mahādeva.

“Meluap”

Tetapi anggapan yang paling menarik, dan mungkin menentukan, adalah apakah seorang Arahant dapat mengeluarkan air sperma. Gagasan ini diungkapkan dalam cara-cara yang berbeda, mungkin karena sifat samar-samar dari syair rangkuman di mana 5 tesis diungkapkan, dan sebagian disebabkan upaya yang mematkan pada kebijaksanaan. Tetapi gagasan dasarnya adalah bahwa suatu pengeluaran [air sperma] tidak selalu menjadi masalah dari kekotoran batin. “Penyampaian” jelas adalah penyampaian air sperma dari seorang Arahant oleh makhluk bukan-manusia, terutama mereka yang berhubungan dengan Māra.

Sementara gagasan ini kelihatannya aneh bagi kita, ini memiliki suatu korelasi dalam pemikiran awal. *Malleus Maleficarum* yang terkenal mengatakan bahwa para setan yang tidak murni seperti *incubi* dan *succubi* “... menyibukkan diri mereka dengan mengganggu proses normal persetubuhan dan konsepsi dengan mengambil air sperma manusia, dan mereka sendiri yang memindahkannya...”¹⁷¹ Pembahasan di sini sangat layak mendapatkan suatu perbandingan yang rinci dengan Kathāvātthu, tetapi sayangnya, kita harus menunda kesenangan itu pada waktu lain. Kita akan meninjau Vinaya lain mengatakan tentang masalah ini pertama-tama, lalu melihat bagaimana Mahāsaṅghika membandingkan.

Seperti yang sangat sering dalam perdebatan Buddhis, masalah ini muncul karena suatu wilayah abu-abu dalam teks kanon, dalam kasus ini *saṅghādisesa* bhikkhu yang pertama. *Saṅghādisesa* merupakan kelompok ke dua pelanggaran yang paling serius dalam

171 *Malleus Maleficarum* (“Palu Penyihir”) adalah sebuah buku teks yang diterbitkan pada tahun 1486 oleh dua biarawan Dominican tentang bagaimana mengenali dan mengalahkan para penyihir. Lihat http://www.malleusmaleficarum.org/part_I/mm01_03a.html

Vinaya. Sementara kelompok pelanggaran yang paling serius, *pārājika*, mengharuskan pengusiran yang segera dan permanen dari Sangha, *saṅghādisesa* memerlukan suatu periode rehabilitasi yang melibatkan kehilangan status, pengakuan pelanggaran kepada semua bhikkhu, dan hukuman yang sama juga, ringan tetapi memalukan.

Aturan dasar untuk *saṅghādisesa* 1 adalah sama dalam semua *pāṭimokkha* yang ada: “pengeluaran air sperma dengan sengaja, kecuali dalam mimpi, adalah *saṅghādisesa*”. Dalam teks Pali, latar belakangnya adalah ini. Pertama kali aturan ini ditetapkan hanya untuk “pengeluaran air sperma dengan sengaja”. Kemudian sejumlah bhikkhu pergi tidur setelah memakan makanan yang lezat, tanpa kesadaran, dan mengalami mimpi basah. Mereka takut mereka telah melakukan suatu pelanggaran. Sang Buddha mengatakan: “Ada kehendak, tetapi ini dapat diabaikan.”¹⁷² Dengan demikian tidak ada pelanggaran untuk mimpi basah, tetapi ini adalah suatu konsesi untuk tujuan Vinaya, bukan suatu penerimaan bahwa tidak ada muatan etis untuk mimpi basah. Poin ini dijelaskan dalam *Kathāvatthu* 22.6, di mana *Mahāvihāravāsin* secara khusus menyanggah dalil (yang dianggap komentar terhadap para *Uttarapāthaka*) bahwa kesadaran mimpi selalu secara etis netral.

Teks Pali agak aneh mengulangi kisah para bhikkhu yang tidak berkesadaran, serakah yang mengeluarkan air sperma sebagai suatu dalih untuk memberikan izin untuk menggunakan sehelai kain duduk untuk mencegah tempat tinggalnya terkotori.¹⁷³ Mengapa sehelai kain yang demikian disebut “kain duduk” (*nisīdana*) tidak jelas, dan penggunaan sehelai kain kecil demikian dengan cepat membuktikan ketidak-cukupan, maka Sang Buddha mengizinkan sehelai kain duduk “selebar seperti yang kamu sukai”. Tetapi bacaan ini, yang kelihatannya muncul dari asal mula yang sama dengan kisah *saṅghādisesa*, menambahkan beberapa pesan yang tegas.

172 Pali Vinaya 3.112: “Atthesā, bhikkhave, cetanā; sā ca kho abbohārikā’ti”

173 Pali Vinaya 1.294

“Mereka, Ānanda, yang tertidur dengan kesadaran yang berkembang dan dengan jelas mengetahui tidak akan mengeluarkan kekotoran. Bahkan orang-orang biasa yang bebas dari kesenangan indera, mereka tidak mengeluarkan kekotoran. Tidak mungkin, Ānanda, tidak dapat terjadi, bahwa seorang Arahant akan mengeluarkan kekotoran.”¹⁷⁴

Teks melanjutkan memberikan daftar lima bahaya tertidur tanpa kesadaran: Seseorang tidur dengan tidak enak, bangun dengan tidak enak, mendapatkan mimpi buruk, para dewa tidak melindunginya, dan ia mengeluarkan air sperma. Mereka yang tidur dengan penuh kesadaran dapat mengharapkan lima manfaat yang berhubungan.

Daftar lima bahaya/manfaat muncul dalam konteks yang sama dalam Vinaya Sarvāstivāda, ¹⁷⁵ Dharmaguptaka, ¹⁷⁶ and Mahīśāsaka.¹⁷⁷ Sarvāstivāda lebih lanjut menambahkan hal berikut: “Bahkan jika seorang bhikkhu yang belum bebas dari keserakahan, kebencian, dan delusi tidur dengan kesadaran yang tidak bingung dan pikiran yang menyatu ia tidak akan mengeluarkan air sperma;

174 “Ye te, Ānanda, bhikkhū upaṭṭhitassatī sampajānā niddam okkamanti, tesam asuci na muccati. yepi te, Ānanda, puthujjanā kāmesu vitarāgā tesampi asuci na muccati. atthānametaṃ, Ānanda, anavakāso yaṃ arahato asuci mucceyyā’ti.”

175 一者無難睡苦。二者睡易覺。三者睡無惡夢。四者睡時善神來護。五者睡覺心易入善覺觀法 (CBETA, T23, no. 1435, p. 197, a18-20). Yang terakhir berbeda: ia dengan mudah memasuki pikiran-pikiran yang bermanfaat.

176 1. Mimpi buruk; 2. Tidak dilindungi oleh para dewa; 3. Pikiran tidak memasuki pemikiran akan Dhamma; 4. Ia tidak mencapai persepsi cahaya; 5. Ia mengeluarkan air sperma. (一者惡夢。二者諸天不護。三者心不入法。四者不思惟明相。五者於夢中失精 (CBETA, T22, no. 1428, p. 579, b25-27))

177 1. Mimpi buruk; 2. Tidak dilindungi para dewa; 3. Tidak memperoleh persepsi cahaya; 4. Tidak ada pemikiran Dhamma dalam pikiran; 5. Mengeluarkan air sperma. (一者惡夢二者善神不護三者不得明想四者無覺法心 五者失不淨 (CBETA, T22, no. 1421, p. 10, b22-24)) Ini sama dengan Dharmaguptaka, kecuali item ke tiga dan ke empat ditukar.

terlebih lagi seseorang yang bebas dari nafsu.”¹⁷⁸ Mahīśāsaka menambahkan sebuah pernyataan yang sama: “Jika seseorang yang belum bebas dari keserakahan, kebencian, dan delusi pergi tidur dengan pikiran yang kacau dan bingung, mereka akan mengeluarkan air sperma; bahkan jika tidak dapat bebas, pergi tidur dengan kesadaran yang berkembang, ia tidak akan melakukan kesalahan itu.”¹⁷⁹ Saya belum menemukan pernyataan-pernyataan yang sama dalam Vinaya lain. Ini adalah sama pada pernyataan yang ditemukan dalam Vinaya Pali, tetapi saya tidak menemukan di manapun yang menyatakan begitu tegas bahwa tidak mungkin bagi seorang Arahant untuk mengeluarkan air sperma dalam mimpi.

Vinaya Mūlasarvāstivāda, sementara mempertahankan suatu aturan *saṅghādiseṣa* yang persis, memberikan hanya suatu kisah awal mula yang singkat, bersifat rumusan, dan tidak ada pernyataan bahwa seseorang mengeluarkan [air sperma] setelah tidur tanpa kesadaran, walaupun teks ini juga mengatakan tentang memiliki nafsu keinginan ketika sedang bermimpi.¹⁸⁰ Ini menyatakan bahwa pengeluaran pada malam hari adalah hasil dari kekotoran batin, tetapi sedikit banyak lebih eksplisit daripada Vinaya lain tentang poin ini. Keseluruhan aturan ini berhubungan dengan bagian yang relatif singkat, tetapi ini bersifat khusus dari Vinaya ini, keringkasan ini lebih mungkin hanya karakteristik literatur daripada suatu perbedaan sektarian.

Dengan demikian semua Vinaya mempertahankan aturan yang sama terhadap pengeluaran air sperma. Dengan pengecualian Mūlasarvāstivāda, aliran Sthavira semuanya mengandung teguran yang menekankan bahwa mimpi basah terjadi karena seseorang pergi tidur tanpa kesadaran. Mahāvihāravāsin, Sarvāstivādin, dan Mahīśāsaka sebagai tambahan mengatakan orang yang belum

178 比丘有婬怒癡未離欲。不亂念一心眠。尚不失精。何況離欲人(CBETA, T23, no. 1435, p. 197, a20-22), also (CBETA, T23, no. 1435, p. 197, a20-22)

179 若未離欲恚癡散亂心眠必失不淨。雖未能離。以繫念心眠者無有是過(CBETA, T22, no. 1421, p. 10, b27-29)

180 夢中雖有情識 (CBETA, T24, no. 1458, p. 540, b28-29)

tercerahkan dapat mencegah mimpi basah dengan tidur penuh kesadaran, lebih lagi seorang yang telah tercerahkan. Mahāvihāravāsin sendiri secara eksplisit menyatakan bahwa tidak mungkin bagi seorang Arahant untuk mengeluarkan air sperma.

Dalam Vinaya Mahāsaṅghika kisah awal mulanya agak berbeda dengan Mahāvihāravāsin. Setelah penetapan awal aturan itu, terdapat dua orang yang masih berlatih (yaitu para Ariya tetapi bukan Arahant) dan dua orang biasa yang mengalami mimpi basah. Mereka ragu-ragu dan memberitahukan Sāriputta, yang memberitahukan Sang Buddha. Sang Buddha berkata:

“Mimpi tidaklah nyata, tidak sejati. Jika mimpi nyata, seseorang yang menjalankan kehidupan suci dalam Dhamma-Ku tidak akan menemukan pembebasan. Tetapi karena semua mimpi tidak sejati, oleh sebab itu, Sāriputta, mereka yang menjalankan kehidupan suci dalam Dhamma-Ku mencapai akhir penderitaan.”¹⁸¹

Kemudian ia memberikan daftar (dan mendefinisikan) lima jenis mimpi: mimpi sejati (seperti 5 mimpi Bodhisattva sebelum pencerahannya); mimpi palsu (ketika seseorang melihat dalam mimpi apa yang tidak benar ketika bangun); mimpi yang tidak disadari (setelah bangun, seseorang tidak ingat lagi); mimpi di dalam mimpi; mimpi yang lahir dari pemikiran (seseorang berencana dan berkhayal selama siang hari, kemudian memimpikannya sepanjang malam).¹⁸²

Kemudian teks memberikan 5 sebab ereksi: nafsu indera; kotoran; air seni; gangguan angin; kontak dengan bukan-

181 夢者虛妄不實。若夢真實。於我法中修梵行者。無有解脫。以一切夢皆不真實。是故舍利弗。諸修梵行者於我法中得盡苦際 (CBETA, T22, no. 1425, p. 263, a26-29)

182 者實夢。二者不實夢。三者不明了夢。四者夢中夢。五者先想而後夢 (CBETA, T22, no. 1425, p. 263, b8-10)

manusia.¹⁸³ Daftar yang sama ditemukan dalam kasus teks Pali untuk *pārājika* pertama, dalam konteks menegaskan bahwa seorang Arahant dapat menjadi ereksi:

“Terdapat, para bhikkhu, lima sebab ereksi ini: nafsu, kotoran, air seni, angin, atau gigitan serangga. Inilah lima sebab ereksi. Tidak mungkin, para bhikkhu, tidak terjadi bahwa bhikkhu itu dapat menjadi ereksi karena nafsu. Para bhikkhu, bhikkhu itu adalah seorang Arahant.”¹⁸⁴

Poin terakhir adalah penting: dalam teks Pali ini dengan jelas menunjuk ada “gigitan ulat, dan makhluk-makhluk kecil”, sedangkan Mahāsaṅghika mengatakan tentang “bukan-manusia”, suatu istilah yang secara luas digunakan untuk makhluk-makhluk halus, dan dengan demikian termasuk gagasan “pembawaan oleh Māra”.

Jadi Mahāsaṅghika tidak memuat pernyataan apapun yang menyalahkan mimpi basah, atau menghubungkannya dengan ketanpa-kesadaran. Sementara Mūlasarvāstivāda juga diam atas topik ini, dalam hal ini hanya penghilangan, sedangkan Mahāsaṅghika tampaknya dengan sengaja membenarkan mimpi basah dengan ajaran yang aneh tentang ketidaknyataan mimpi (yang bertentangan segera dengan yang di bawah ini!) Sama halnya, mereka tampaknya menyusun ulang lima sebab ereksi untuk menyatakan kemungkinan terlibatnya Māra.

Berdasarkan hal ini, kita dibenarkan dalam melihat perbedaan sektarian dalam masalah Vinaya ini. Semua Vinaya memerhatikan

183 身生起有五事因緣。欲心起。大行起。小行起。風患起。若非人觸起 (CBETA, T22, no. 1425, p. 263, b20-21)

184 Pali Vinaya 3.39: “pañcahi, bhikkhave, ākārehi aṅgajātaṃ kammaniyaṃ hoti - rāgena, vaccena, passāvena, vātena, uccāliṅgapāṇakadaṭṭhena. imehi kho, bhikkhave, pañcahākārehi aṅgajātaṃ kammaniyaṃ hoti. aṭṭhānametaṃ, bhikkhave, anavakāso yaṃ tassa bhikkhuno rāgena aṅgajātaṃ kammaniyaṃ assa. araham so, bhikkhave, bhikkhu.” Daftar yang sama dalam Mahīśāsaka Vinaya saṅghādisesa 1, kecuali nafsu keinginan yang terakhir. (CBETA, T22, no. 1421, p. 10, b26-27)

tentang mimpi basah. Aliran Sthavira, dengan pengecualian yang meragukan dari Mūlasarvāstivāda, menyalahkannya dengan tingkat kenyingan yang berbeda-beda, sedangkan Mahāsaṅghika memperhatikan untuk memakluminya. Terdapat sedikit keraguan bahwa perbedaan ini berhubungan sebab akar pemisahan antara aliran-aliran berdasarkan “lima poin”. Karena Vinaya ini ditemukan di Pāṭaliputra, teks ini seharusnya dilihat berhubungan dengan pusat atau arus utama Mahāsaṅghika, tidak hanya bagi sub-aliran mereka yang belakangan.

Seperti dengan banyak sekali poin ajaran yang secara teoritis “Theravādin”, tidak ada mufakat untuk permasalahan ini dalam Theravāda saat ini. Pertanyaan ini biasanya dibahas di luar wilayah publik, tetapi berhasil masuk ke dalam setidaknya satu publikasi saat ini. Beberapa Theravādin modern menganggap bahwa pengeluaran [air sperma] pada malam hari bisa jadi kejadian yang sangat alamiah, dengan mengatakan: “Ketika pot telah penuh, ia mengalir keluar”. Pertanyaan ini kadangkala muncul karena keadaan yang sama dengan yang digambarkan dalam kisah Mahādeva: seorang pelayan mencuci jubah seorang bhikkhu yang dihormati dan menemukan bukti yang tidak diharapkan dari “sesuatu yang meluap”. Sementara tidak berharap untuk memberikan penilaian apakah seorang Arahant dapat mengalami pengeluaran [air sperma], kita dapat mengatakan bahwa beberapa bhikkhu yang telah mengatakan hal ini pada masa modern merupakan para guru meditasi yang benar-benar berlatih dengan baik. Apakah benar atau tidak benar, mereka tidak seperti Mahādeva yang jahat yang muncul dengan tiba-tiba dari khayalan demam dari Mahāvibhāṣā.

Dhamma atau Vinaya?

Kita telah melihat berbagai sebab yang diajukan untuk perpecahan akar. Dua hal yang kelihatannya berdiri tegak adalah status Arahant dan revisi tekstual. Namun kadangkala diperdebatkan bahwa perpecahan pasti didasarkan pada landasan Vinaya, karena Vinaya

sendiri mendefinisikan perpecahan sebagai penyelenggaraan *uposatha* yang terpisah dalam batas monastik yang sama. Tetapi ini mencurigakan sebagai penunjukan pada diri sendiri: tentu saja Vinaya melihat perpecahan sebagai suatu masalah Vinaya – bagaimana lagi? Kenyataannya adalah Dhamma dan Vinaya tidak pernah terpisah dalam praktek, dan maka Vinaya dengan berulang kali dan secara eksplisit menekankan bahwa perpecahan dapat disebabkan oleh salah satu Dhamma atau Vinaya.

Kita masih menyisakan masalah kita: apakah sebab perpecahan akar – apakah Dhamma atau Vinaya? Saya rasa kita dengan cukup menunjukkan bahwa tidak ada dasar apapun untuk menyimpulkan bahwa praktek Vinaya sebagai sebabnya: tidak ada sumber kita yang mengatakan hal ini. Tetapi ini menyisakan kita sedikit lebih dekat pada suatu solusi, karena semua batas demikian pasti dapat ditembus. Kita berurusan dengan berbagai pertanyaan praktek, tekstualitas, pendefinisian-diri, kelangsungan hidup komunal, evolusi filosofis, dan seterusnya yang saling berkaitan dengan halus. Pecahan-pecahan yang bertahan yang kebetulan kita warisi datang tanpa jaminan bahwa mereka dapat menghasilkan penafsiran yang “tepat”.

Saya ingat tentang suatu rangkaian yang mengesankan dalam dokumentasi “The Fog of War”. Robert McNamara, Sekretaris Pertahanan AS selama pemerintahan Kennedy dan Johnson, mengenang sebuah makan malam sosial yang ia atur pada awal tahun 1990-an dengan sejumlah lawannya selama Perang Vietnam (yang namanya saya lupa). Seraya makan malam berlangsung, diskusi menjadi semakin panas. McNamara berusaha menyampaikan poin bahwa orang Amerika hanya tertarik dalam menghentikan perkembangan komunisme. Para pria Vietnam itu bersikeras bahwa orang Amerika ingin mengkolonisasi Vietnam. McNamara menyangkal poin-kosong ini, dengan mengatakan bahwa Vietnam adalah kartu domino berikutnya yang mengizinkan komunisme China mengambil alih Asia. Perwakilan orang Vietnam berpikir ini menggelikan: mereka telah dikolonisasi lebih dari 1000

tahun oleh China, dan dominasi China adalah hal terakhir yang mereka inginkan. Seraya percakapan berlanjut, menjadi semakin jelas bahwa dua pihak sedang memperjuangkan dua perang yang sangat berbeda. Orang Amerika memperjuangkan suatu perang ideologi global, orang Vietnam memperjuangkan suatu perang lokal untuk kemerdekaan bangsanya. Masalah sebenarnya bukan komunisme ataupun kolonialisme, tetapi ketidakmampuan untuk mendengar satu sama lain.

Dalam kisah-kisah perpecahan kita yang berbeda-beda, dengan beberapa pihak menyatakan trik tekstual, yang lain mengatakan tentang perusakan ajaran, dan sebagainya. Pasti kita memiliki situasi yang sama. Kita mengetahui bahwa semua hal ini pada kenyataannya berlangsung: semua orang merevisi dan memperbaiki teks-teks mereka, semua orang memurnikan perspektif ajaran mereka. Proses ini berlanjut saat ini. Tetapi ini sangat jarang membawa pada perpecahan. Sebab perpecahan bukanlah lima poin ataupun revisi tekstual, tetapi ketidakmampuan untuk mendengarkan.

Ini dapat dengan mudah dibandingkan dengan situasi modern. Terdapat banyak Buddhis di sekeliling dengan banyak pandangan yang berbeda, jauh lebih berlainan daripada pada periode awal di India. Kita memperhatikan bahwa beberapa Buddhis tertarik dalam dialog dan terlibat dengan Buddhis dari tradisi lain, dan sangat terbuka untuk belajar dari mereka. Beberapa, pada sisi lain, puas dengan tradisi mereka sendiri, dan tidak peduli atau secara terbuka mengutuk tradisi Buddhis lain. Dalam kedua kelompok ini, kita menemukan perbedaan pandangan dan ajaran yang sama. Theravādin tidak berhenti menjadi Theravādin karena mereka berbicara dengan Tibeat. Praktisi Zen tidak mengambil tantra hanya karena mereka melihat sebuah mandala pasir. Pandangan-pandangan tidak berubah, penkondisian bersama memang terjadi, tetapi akibatnya bukan suatu perpaduan yang homogen, tetapi lebih sebuah perspektif dan pendekatan yang berbeda tidak terbatas. Kunci perbedaan bukan bahwa suatu kelompok memiliki

ajaran yang jelas berbeda dan yang lain tidak, tetapi bahwa satu kelompok tertarik berdialog dan yang lain tidak. Sepanjang ketertarikan dalam dialog dan belajar masih ada, orang-orang yang berbeda pandangan dapat hidup, berlatih, dan tumbuh bersama.

Inilah mengapa saya melihat perbedaan sebenarnya dalam kisah-kisah perpecahan bukan sebagai perbedaan dalam detail faktual yang telah kita uraikan dengan susah payah, tetapi perbedaan dalam suasana emosional. Ulasan Mahāvihāravāsin, Sarvāstivādin, dan Puggalavāda semuanya menghancurkan (secara harfiah!) lawan-lawan mereka. Śāriputrapariṣcchā, pada pihak lain, berdiri tegak atas penerimaannya yang lembut atas perpecahan. Sementara teks ini mendukung alirannya sendiri, ini tidak mengurangi penghargaannya atas aliran lain.

BAB 6

LAGI TENTANG VIBHAJJAVĀDIN

STUDI BUDDHIS AWAL FAMILIAR DENGAN ISTILAH VIBHAJJAVĀDA, dan pemahaman kita telah dibuat dalam pijakan yang lebih kuat oleh L.S. Cousins dalam makalahnya “On the Vibhajjavādins”. Ia menganggap istilah ini ada dua pengertian, yang menunjukkan baik ajaran Sang Buddha secara umum, dan juga nama suatu aliran Buddhis tertentu, atau sekumpulan aliran yang berkaitan erat. Posisi dasar ini kelihatannya bahwa Vibhajjavādin yang muncul sebagai satu aliran awal yang besar. Perpecahan pertama adalah antara Sthavira dan Mahāsaṅghika. Kemudian perselisihan tentang “pribadi” dan “semuanya ada” menghasilkan masing-masing aliran (atau kelompok aliran, atau gerakan filosofis) Puggalavāda dan Sarvāstivāda. Apa yang tersisa adalah Vibhajjavāda, yang, disebabkan terutama pemisahan geografis, perlahan-lahan berubah menjadi Mahāvihāravāsin,¹⁸⁵ Dharmaguptaka, Mahīśāsaka, dan Kaśyapīya, dan mungkin yang lain.

Tidak diragukan lagi bahwa sumber-sumber tertentu, seperti Bhavya II dan III, dengan jelas menghadirkan sekelompok aliran Vibhajjavādin yang demikian. Kurang jelas bahwa situasi ini relevan pada periode awal. Dan tidak jelas sama sekali kelompok yang demikian pernah dibayangkan oleh Sinhala. Jadi kita perlu untuk

185 Cousins menggunakan istilah Tambapaṇṇiya (Mereka yang berasal dari Pulau Tambapaṇṇa) untuk menunjuk pada aliran Sinhala yang sekarang kita sebut “Theravāda”. Saya lebih suka menggunakan Mahāvihāravāsin, karena ini lebih jelas membedakan “Theravādin” dari aliran Sinhala yang belakangan, yang bisa juga disebut “Tambapaṇṇiya”. Pandangan-pandangan yang diterima sebagai “Theravādin” adalah pandangan-pandangan yang disahkan oleh para sesepuh dari Mahāvihāra; sejumlah besar suara-suara ketidak-sepakatan yang tercatat dalam komentar menunjukkan bahwa pandangan-pandangan “ortodoks” tidak pernah diterima sepenuhnya oleh semua bhikkhu Sri Lanka.

bertanya tentang penggunaan kata ini dalam kisah komentar Sinhala kita tentang periode Aśoka.

Cousins mengakui bahwa salah satu dari sumber paling awal kita untuk istilah ini ada dalam komentar Kathāvatthu.¹⁸⁶ Ini adalah suatu versi dari Konsili ke Tiga, di mana para bhikkhu yang baik dan Moggaliputtatissa meyakinkan raja Aśoka bahwa Sang Buddha adalah seorang vibhajjavādin. Di sini, konteksnya bernada sejenis kerancuan yang dilihat Cousin dalam istilah ini:

“Keseluruh poin kisah ini adalah tidak seorangpun dapat menolak bahwa Sang Buddha adalah seorang vibhajjavādin, karena beliau setidaknya kadangkala digambarkan demikian dalam teks-teks kanon. Tidak juga tentunya mengejutkan jika seorang tokoh yang terkemuka dalam aliran Vibhajjavādin memastikan bahwa beliau adalah seorang vibhajjavādin. Tidak ada dari hal ini yang memberikan kita alasan apapun untuk menganggap bahwa Sang Buddha telah ditunjuk dalam orang ke tiga sebagai seorang vibhajjavādin sebelum adopsi kata ini sebagai nama aliran.”¹⁸⁷

Sebenarnya, prosa Cousins itu sendiri rancu: “tokoh yang terkemuka dari aliran Vibhajjavādin” (yaitu Moggaliputtatissa) menggunakan istilah vibhajjavādin untuk menunjuk pada Sang Buddha, bukan kepada ia sendiri. Teks ini seperti yang ia pertahankan tidak menghalangi kemungkinan bahwa Sang Buddha ditunjuk sebagai seorang vibhajjavādin sebelum pembentukan aliran dengan nama itu. Kenyataannya, Sang Buddha ditunjuk dalam orang ke tiga sebagai seorang vibhajjavādin dalam teks kanon yang telah dikutip oleh Cousins.¹⁸⁸

186 Kathāvatthu Aṭṭhakathā, pg. 7; Law, 6

187 Cousins, On the Vibhajjavādins, 138

188 AN 10.94 pada AN v.189f

Apa yang Cousins maksudkan, saya pikir, adalah bahwa sumber kanon sedikit dan sangat kecil. Teks-teks ini berlaku hanya dalam konteks yang khusus dan mengatakan bagaimana Sang Buddha akan menanggapi ketika diberikan dengan pertanyaan-pertanyaan tertentu. Dengan demikian teks-teks ini adalah dasar yang tidak cukup untuk membentuk karakterisasi Sang Buddha sebagai seorang vibhajjavādin. Oleh sebab itu, Cousins menyimpulkan bahwa ketika teks-teks tertentu memilih istilah khusus ini untuk menggambarkan karakter ajaran Sang Buddha, ini tidak dapat dijelaskan berdasarkan teks-teks kanon, tetapi pasti telah terjadi setelah pembentukan suatu aliran yang disebut Vibhajjavāda, yang saat itu berusaha mengesahkan dirinya sendiri dengan mengklaim Sang Buddha sebagai seorang vibhajjavādin.

Tetapi ini hanya menyanggahkan argumen itu: tidak di sini ataupun di manapun Cousins berusaha menjelaskan mengapa, mempertimbangkan bahwa vibhajjavāda adalah istilah yang demikian tidak penting dalam kanon, aliran manapun memilih untuk menyebut dirinya [dalam istilah] itu. Oleh sebab itu, kita mengemukakan untuk memeriksa kembali sumber-sumber.

Kathāvatthu

Kisah Pali tentang Konsili ke Tiga menyatakan Aśoka bertanya kepada para bhikkhu baik apakah yang Sang Buddha ajarkan (*kiṃvādī bhante sammāsambuddhoti?*) yang dijawab mereka Sang Buddha adalah seorang vibhajjavādin (*vibhajjavādī mahārājāti*). Perhatikan akhiran sama yang agak rancu – vādī mengakhiri kedua frase itu. Ini merentangkan suatu spektrum makna, dari “mengatakan”, “mengajarkan”, “memiliki ajaran tentang”, “mengikuti aliran yang mengajarkan ajaran demikian”. Dalam kasus ini, raja tidak mungkin memaksudkan: “Pada aliran apa Sang Buddha termasuk?”¹⁸⁹ Walaupun ia bertanya pemaparan yang rinci dari

189 Cousins (On the Vibhajjavādins, 171 catatan 73), sebaliknya, mempercayai bahwa inilah sebenarnya yang menjadi “penunjukan yang mendasari” pertanyaan

banyak ajaran yang diberikan oleh Sang Buddha dalam karir-Nya. Ia memerlukan ringkasan yang singkat, penuh makna dari ajaran utama Sang Buddha. Para bhikkhu pada waktu itu telah familiar dengan kemampuan Sang Buddha dalam menyesuaikan ajaran pada waktu, tempat dan orangnya, dan dengan demikian telah memilih suatu pesan yang secara langsung mengena pada masalah mendesak yang dihadapi raja.

Tetapi di sini versi Mahāvihāra atas kejadian ini, seperti yang tercatat dalam Samantapāsādikā¹⁹⁰ dan Kathāvattu-aṭṭhakathā,¹⁹¹ dan di tempat lain¹⁹² mengambil giliran lain: setelah menyelesaikan perselisihan, sesepuh yang terkemuka, Moggaliputtatissa, dikatakan menyusun Kathāvattu dan 1000 orang bhikkhu dipilih untuk mengesahkan Konsili ke Tiga dengan menambahkan karya ini ke dalam Tipitaka. Tetapi marilah kita membandingkan bacaan-bacaan ini dengan yang berkaitan dalam Sudassanavinayavibhāsā.¹⁹³ Perbedaan-perbedaan antara versi-versi ini disoroti.

itu. Oleh karena itu ia tidak menerjemahkan frase itu berdasarkan apa yang ia terima sebagai makna dalam bacaan Sutta: “Apakah yang diajarkan Sang Buddha?” Dalam pernyataan demikian kita melihat pengaruh membaca agenda sektarian yang memutar-balikkan ke dalam bacaan Aśoka.

190 Samantapāsādikā 1.61: *tasmim samāgame moggaliputtatissatthero parappavādam maddamāno kathāvattuppakaraṇaṃ abhāsi. tato saṭṭhisatasahassasaṅkhesu bhikkhūsu uccinitvā tipītakapariyattidharānaṃ pabhinnapaṭisambhidānaṃ tevijjādibhedānaṃ bhikkhūnaṃ.*

191 Kathāvattu-aṭṭhakathā 7: *tasmim samāgame moggaliputtatissatthero yāni ca tadā uppannāni vatthūni, yāni ca āyatim uppajjissanti, sabbesampi tesam paṭibāhanatthaṃ satthārā dinnanayavaseneva tathāgatena ṭhapitamātikaṃ vibhajanto sakavāde pañca suttasatāni paravāde pañcāti suttasahassaṃ āharitvā imaṃ parappavādamathanāṃ āyatilakkhaṇaṃ kathāvattuppakaraṇaṃ abhāsi. tato saṭṭhisatasahassasaṅkhesu bhikkhū uccinitvā tipītakapariyattidharānaṃ pabhinnapaṭisambhidānaṃ.* Terjemahan dalam Law, 7.

192 Misalnya Dīpavaṃsa 6.40: *Maddivā nānāvādāni nīharivā alajjino, Sāsanaṃ jotayivāna kathāvathuṃ pakāsaya.* Juga lihat Dv 6.55, 56.

193 乾連蘊 (CBETA, T26, no. 1539, p. 531, c29)

Sudassanavinayavibhāsā	Samantapāsādikā	Kathāvatthu-aṭṭhakathā
<p>Dalam perkumpulan itu Moggaliputtatissa bertindak sebagai sesepuh yang menyanggah ajaran-ajaran salah dari para pengikut ajaran lain. Perkumpulan itu memilih mereka yang berpengetahuan dalam Tripitaka dan realisasi berunsur tiga, yang berjumlah 1000 orang bhikkhu.</p>	<p>Dalam perkumpulan itu sesepuh Moggaliputtatissa, menyanggah ajaran-ajaran lain, mengucapkan risalah Kathāvatthu. Dan kemudian dari para bhikkhu yang dihitung sejumlah 6.000.000 orang dipilih para bhikkhu yang adalah para penghafal Tripitaka, terkemuka dalam paṭisambhida, yang diberkahi dengan realisasi berunsur tiga, dst. berjumlah 1000 orang bhikkhu</p>	<p>Dalam perkumpulan itu sesepuh Moggaliputtatissa, berkenaan dengan masalah-masalah yang telah muncul dan yang akan muncul di masa yang akan datang, untuk kepentingan melenyapkan semuanya, menggunakan metode yang telah diberikan Sang Guru, Sang Tathāgata, menyusun matriks yang membedakan 500 pernyataan dari aliran sendiri dan 500 dari aliran lain. Setelah membawa bersama-sama 1000 pernyataan ia mengucapkan risalah Kathāvatthu, yang berkarakteristik masa depan, untuk kepentingan menyanggah ajaran-ajaran lain. Dan kemudian dari para bhikkhu yang dihitung sejumlah 6.000.000 orang dipilih para bhikkhu yang adalah para penghafal Tripitaka, terkemuka dalam paṭisambhida, berjumlah 1000 orang bhikkhu</p>

Perhatikan bahwa Samantapāsādikā menambahkan tiga frase: penyebutan Kathāvatthu, melebih-lebihkan angka (di tempat lain Sudassanavinayavibhāsā menyebutkan 60.000), dan penyebutan paṭisambhida. Komentar Kathāvatthu menambahkan lebih jauh detail yang menggambarkan Kathāvatthu itu sendiri, yang mungkin seseorang harapkan. Penambahan ini menunjuk pada kisah legenda bahwa Sang Buddha telah merancang kerangka dasar Kathāvatthu agar Moggaliputtatissa dapat mengisi rinciannya. Menariknya, dikatakan bahwa pandangan ortodoks dan heterodoks “dibagi” (vibhajanto); karena bacaan ini mengikuti segera setelah bacaan yang menyebutkan vibhajjavāda, mungkin ini memberikan suatu petunjuk dalam penafsiran. Perhatikan bahwa Kathāvatthu-aṭṭhakathā menghilangkan pernyataan bahwa 1000 orang bhikkhu yang dipilih untuk menyelenggarakan Konsili ke Tiga semuanya memiliki tiga realisasi: dengan demikian cita-cita yang berdasarkan sutta awal dan praktek dari seorang Arahant dikesampingkan dalam mendukung cita-cita tekstual Mahāvihāravāsin.

Semua perubahan ini tampak dalam versi-versi Pali seperti yang dibandingkan dengan Sudassanavinayavibhāsā adalah sepenuhnya karakteristik perspektif Mahāvihāra.¹⁹⁴ Saya tidak bisa melihat kesimpulan lain yang masuk akal selain bahwa penambahan pada Samantapāsādikā dan Kathāvatthu-aṭṭhakathā adalah semuanya penyisipan pada masa yang belakangan dalam Mahāvihāra, mungkin dibuat oleh Buddhaghosa. Tampaknya bahwa versi awal dari Konsili ke Tiga tidak menyebutkan Kathāvatthu.

Kathāvatthu adalah penyangkalan ekstensif atas pandangan-pandangan yang menyimpang, tetapi berkenaan dengan pandangan-pandangan Buddhis yang menyimpang. Dengan demikian terdapat ketegangan yang diputuskan dalam kisah ini: apakah kita seharusnya melihat kejadian ini sebagai suatu pemurnian Sangha dari para pengikut ajaran lain non-Buddhis (eternalisme, dst.), atau penafsiran yang salah atas ajaran Buddhis?

194 Cp. pg. 65, catatan 104 di atas.

Mungkin kita tergoda untuk menyatukan kedua perspektif ini; bagaimanapun, debat pertama dan utama dalam Kathāvatthu adalah puggala, “pribadi”, yang, dalam sifat yang dicurigai mirip Diri, dianggap entah bagaimana ada di luar 5 kelompok unsur kehidupan dan melewati satu kehidupan ke kehidupan berikutnya. Tidak diragukan terdapat sesuatu pada hal ini, sebagaimana Buddhis, kadangkala dapat dibenarkan, seringkali mencurigai “inovasi-inovasi” praktek atau ajaran sebagai pengaruh “Hindu”. Ini mungkin menyatakan ketika komentar Kathāvatthu menghubungkan perdebatan puggala pada: “Dalam sasana, Vajjiputtaka dan Saṃmitiya, dan banyak guru lainnya yang tidak termasuk dalam sasana.”¹⁹⁵

Tetapi debat tentang puggala tampaknya terutama untuk menyelesaikan sekitar ketegangan dalam ajaran Buddhis. Ketika Sang Buddha mengajar, beliau banyak dikelilingi oleh agama-agama “Diri”, dan dari keperluan untuk menekankan “bukan-diri”; yaitu, berlawanan dengan mereka yang menyatakan kesatuan absolut dari pribadi, beliau menekankan apa yang kita sebut suatu “diri” adalah suatu abstraksi yang disimpulkan dari pengalaman, didorong oleh ketakutan akan kematian dan penghancuran, tetapi yang, ketika kita mencarinya dalam pengalaman, tidak dapat ditemukan. Demikianlah, berlawanan dengan mereka yang menegaskan keutamaan kesatuan absolut, beliau mengemukakan perenungan atas keberagaman, tetapi tanpa membuat konkrit keberagaman itu menjadi absolut yang lain.¹⁹⁶

Ini efektif sebagai suatu alat filosofis untuk melawan teori-teori diri, tetapi menyisakan kita untuk mencari suatu penjelasan atas mengapa kita merasa atau mengalami suatu kesadaran atas “identitas”: mengapa, jika tidak ada inti atau esensi yang benar-benar kekal, meskipun demikian kita merasakan seakan-akan kita

195 Kathāvatthu Aṭṭhakathā 9

196 Cf. SN 12.48: “Semuanya adalah kesatuan: itulah spekulasi kosmologis yang ke tiga... Semuanya adalah keberagaman: itulah spekulasi kosmologis yang keempat...”

suatu pribadi? Indikasi tertentu dalam teks-teks kanon menyatakan cara-cara mendekati masalah ini, tetapi aliran-aliran dibiarkan untuk mengerjakan solusi definitif mereka sendiri. Bagi beberapa aliran, seperti Mahāvihāravāsin, kesadaran atas identitas dijelaskan dalam istilah hubungan sebab akibat di antara unsur-unsur yang berbeda. Tetapi bagi Puggalavādin ini tidak cukup, sehingga mereka berusaha “mengambil” kutipan sutta-sutta tertentu yang mengimplikasikan keberadaan suatu “pribadi” (puggala) dalam beberapa pengertian di luar lima kelompok unsur kehidupan, yang, tetapi, bukan Diri yang dikatakan oleh non-Buddhis. Bagi mereka, inilah suatu “jalan tengah” antara teori diri dan “tanpa-diri” yang absolut dari para teoritikus Abhidhamma.

Dengan demikian kita dibenarkan dalam berpikir tentang perpecahan Puggalavāda sebagai terutama suatu masalah internal di antara Buddhis, dan sementara tidak menyangkal adanya hubungan dengan ajaran non-Buddhis, menolak suatu upaya untuk menyederhanakan “keruntuhan” dua masalah yang kita hadirkan pada Konsili ke Tiga: penyusupan para penganut ajaran salah non-Buddhis, dan perkembangan gagasan filosofis Buddhis seperti yang diperdebatkan dalam Kathāvatthu. Teks kita tidak membuat upaya pada suatu sintesis dari perspektif ini, tetapi lebih meninggalkan kita dengan suatu kesan agenda-agenda yang berbeda, walaupun berhubungan.

Mempertimbangkan situasi ini, dan mempertimbangkan aliran teks seperti yang dipertahankan oleh Mahāvihāravāsin, apakah peran yang dimainkan oleh istilah vibhajjavādin? Mengapa istilah ini dipilih, dan bagaimana ia bermanfaat pada masa ini? Bagaimana ini telah berlaku sebagai suatu kunci menyelesaikan dilema sang raja?

Sumber-Sumber Mahāvihāravāsin yang Belakangan

Cousins mengutip dan menerjemahkan bacaan-bacaan dari literatur Mahāvihāravāsin yang belakangan yang mendefinisikan apakah makna vibhajjavāda bagi mereka. Mereka mengatakan, sebagai

contoh, bahwa Sang Buddha adalah seorang vibhajjavādin karena ia membedakan beragam makna yang membuat beliau dapat disebut “seorang yang membawa pada ketersesatan” (yaitu ia membawa tersesat dari hal-hal yang tidak bermanfaat); atau ia membedakan jenis-jenis perasaan yang menyenangkan atau berbagai jenis jubah yang diolah atau tidak (menurut apakah mereka menimbulkan munculnya keadaan pikiran yang bermanfaat).

Tetapi seperti yang dikomentari Lamotte: “... bahwa ini adalah suatu keadaan pikiran yang sesuai bagi semua pemikir Buddhis pada umumnya dan tidak dapat dipakai bagi Aśoka dalam membangun sifat ortodoks para bhikkhu Aśokārāma dan memisahkan yang tidak berkeyakinan dari yang benar-benar berkeyakinan”.¹⁹⁷ Hanya membuat perbedaan rasional tidak pernah dianggap oleh umat Buddhis sebagai suatu ciri yang membedakan dari agama mereka, atau aliran tertentu mereka.

Sebagai contoh, Mahāvibhāṣā menggambarkan Mahādeva, yang ia lihat sebagai pendiri aliran Mahādeva yang jahat, dengan membuat perbedaan halus antara jenis keragu-raguan yang dapat atau tidak dapat dimiliki seorang Arahant; atau jenis “mengalir keluar” yang mungkin atau tidak mungkin dialami seorang Arahant, dan seterusnya. Inilah persisnya jenis perbedaan yang dimaksudkan oleh penggunaan umum vibhajja, dan mereka sepenuhnya karakteristik dari yang diduga sebagai musuh vibhajjavādin.

Atau dalam lingkungan non-Buddhis, kita hanya perlu memperhatikan para Jain, yang filosofi utamanya adalah *anekantavāda*, ajaran tentang “tidak hanya satu pendirian”. Mereka menganggap bahwa kebenaran apapun dapat dilihat dari banyak perspektif yang berbeda, sehingga tidak ada perspektif seoranganpun yang dapat diistimewakan sebagai yang terutama. Sebaliknya, seperti yang ditunjukkan Cousins, Sang Buddha sendiri, walau kadangkala menggunakan metode membedakan, dalam konteks lain membuat pernyataan yang tegas (*ekamsa*). Karena ajaran yang

197 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 274

tegas demikian termasuk empat kebenaran mulia, ini dapat dengan sungguh-sungguh diargumentasikan bahwa Sang Buddha adalah seorang ekamsavādin.¹⁹⁸

Teks-teks Pali yang belakangan juga, seperti yang ditunjukkan oleh Cousins, menggunakan vibhajjavāda untuk membedakan aliran Mahāvihāravāsin dari yang lain, dengan mengklaim sebagai satu-satunya vibhajjavādin yang sejati, dan secara khusus menyebutkan beberapa ajaran dari aliran-aliran lain. Ini mungkin termasuk istilah Sarvāstivāda *hetupaccaya*, walaupun ini tidak jelas. Lebih jelas adalah penunjukan pada “ketidaktahuan yang tidak mengotori”, yang diterima oleh Sarvāstivādin dan yang lain, 199 dan “materialitas yang tidak berkomunikasi”, yang diterima oleh Vaibhāsika Sarvāstivādin, dan mungkin yang lain. Tetapi ajaran-ajaran ini semuanya topik Abhidhamma yang lanjutan yang, bahkan jika mereka berlaku pada masa awal itu, memiliki sedikit relevansi dengan dilema sang raja.

Jadi kita menyimpulkan bahwa makna kata vibhajjavādin yang dikemukakan oleh Cousins berdasarkan kanon Pali dan komentar tidak cukup untuk menjelaskan penggunaannya dalam kisah Konsili ke Tiga.

Tetapi Apakah yang Dimaksud Vibhajjavāda?

Maka kita ditinggalkan dengan masalah: apakah yang dimaksud vibhajjavāda, dan mengapa ia relevan dalam konteks Konsili ke Tiga? Marilah kita mengingat kembali aliran teks. Para pengikut ajaran salah non-Buddhis menyatakan berbagai ajaran tentang “diri”; Moggaliputtatissa menentangnya dengan ajaran Sang Buddha tentang vibhajjavāda; kemudian sumber-sumber Mahāvihāra menggambarannya akan mengajarkan Kathāvatthu.

198 Cousins, *On the Vibhajjavādins*, 134

199 Ketidaktahuan yang tidak mengotori juga tampaknya berhubungan dengan salah satu dari lima poin.

Bahkan jika Kathāvatthu adalah penambahan yang belakangan, Mahāvihāra pasti telah menembahkannya atas beberapa alasan. Komentar Kathāvatthu, seperti yang telah kita lihat, secara khusus mengatakan bahwa Kathāvatthu “membedakan” (vibhajanto) pandangan heterodoks dan ortodoks, sehingga mungkin ini berarti untuk membuat beberapa hubungan eksplisit antara Kathāvatthu dan vibhajjavāda.

Sekarang, Kathāvatthu membahas sangat banyak topik, kebanyakan darinya yang sepele dan diberikan sedikit ruang kosong, dan yang jauh lebih penting semua topik lain dalam buku itu adalah bagian pertama tentang “diri”. Ini adalah, seperti yang telah kita lihat, satu-satunya topik utama yang umum dalam Kathāvatthu dan Vijñānakāya, selain dari posisi berlawanan tentang tesis “semuanya ada”. Ini jelas adalah perdebatan yang sulit, dan meskipun dialetika Abhidhamma yang dingin, suatu hal yang emosional.

Dalam konteks kita sekarang, pastinya tema yang muncul adalah debat diri/bukan-diri ini. Saya ingin menyatakan bahwa istilah vibhajjavāda digunakan di sini untuk mengimplikasikan suatu kritik atas teori non-Buddhis tentang diri. Ini tentunya memenuhi kriteria yang kita pertanyakan sebelumnya, bahwa istilah ini pasti membangkitkan suatu aspek ajaran Sang Buddha yang penuh makna, penting dalam suatu cara yang akan menjawab tantangan para pengikut ajaran salah.

Ajaran bukan-diri selalu dianggap sebagai ajaran utama Sang Buddha. Metode khas yang digunakan oleh Sang Buddha untuk mematahkan gagasan salah tentang diri adalah menggunakan analisis. Dalam Buddhisme awal, metode utamanya adalah dengan sistematis menentukan hal-hal tersebut yang dianggap sebagai diri, mengangkatnya untuk diselidiki, dan menemukan dalam pengamatan yang cermat bahwa mereka tidak memiliki ciri-ciri yang kita berikan pada suatu diri. Dengan demikian lima kelompok unsur kehidupan digambarkan sebagai yang membentuk landasan bagi teori-teori diri. Tetapi dalam perenungan, mereka dilihat membawa pada penderitaan, yang bukan bagaimana suatu diri dipahami,

sehingga mereka gagal memenuhi kriteria dari suatu diri. Dalam sutta-sutta, metode ini dicontohkan oleh siswa Kaccāyana, yang dikenal sebagai yang terkemuka di antara mereka yang dapat menganalisis (*vibhajjati*) dalam detail apa yang diajarkan Sang Buddha secara singkat; Dīpavaṃsa mengatakan bahwa ia memenuhi peran itu dalam Konsili Pertama.²⁰⁰

Analisis ini, atau *vibhaṅga*, adalah momentum pengumpulan selama masa Konsili ke Tiga. Sebenarnya, teks dasarnya disebut Vibhaṅga dalam versi Mahāvihāravāsīn; versi Sarvāstivāda adalah Dharmaskandha, dan versi Dharmaguptaka adalah Śāripūtrābhidharmaśāstra. Semua ini berasal dari suatu tahap kuno dari perkembangan Abhidhamma, yang mengumpulkan sutta-sutta “analitis”, terutama yang diatur berdasarkan topik-topik dari Saṃyutta Nikāya/Āgama, dan menguraikannya dengan tingkat penafsiran Abhidhammik yang berbeda-beda.

Jadi akan sangat masuk akal dalam kisah kita untuk vibhajjavāda untuk mewakili gerakan Abhidhamma sebagai suatu pendekatan analitis atas Dhamma secara umum, dan sebagai sebuah kritik atas “diri” secara khusus. Juga kelihatannya tepat untuk menggambarkan Sang Buddha sebagai seorang vibhajjavādin, sama dengan mengatakan beliau adalah seorang anattavādin. Penafsiran ini bersifat sementara, karena ini tidak dapat didukung dengan pernyataan yang jelas dari teks-teks. Tetapi, seperti yang kita telah lihat, definisi vibhajjavāda yang diberikan kepada kita dari teks-teks tidak cukup untuk menjelaskan penggunaan oleh Mahāvihāravāsīn dalam teks mereka sendiri: teks-teks ini belakangan, atau tidak relevan, atau diturunkan dari aliran yang berbeda. Jika spekulasi kita memiliki suatu nilai, tampaknya bahwa sasaran utama dari polemik dalam bacaan ini bukanlah Sarvāstivādin, tetapi para teoritikus Diri non-Buddhis, dan mungkin oleh implikasi Puggalavādin.

Tetapi terdapat aspek lain yang lain, yang sangat berbeda, dari istilah vibhajjavāda yang dinyatakan oleh sumber-sumber kita.

200 Dīpavaṃsa 4.9

Ketika masalah dalam Sangha tidak dapat diluruskan, raja Aśoka bertanya kepada para menterinya siapakah yang dapat menyelesaikan masalah itu. Mereka menyarankan Moggaliputtatissa, dan maka raja memerintahkan bahwa ia harus dijemput pada sebuah perahu. Aśoka bermimpi bahwa seekor gajah putih akan tiba dan membawanya dengan tangan; demikianlah, pagi berikutnya Moggaliputtatissa tiba, dan, dengan mengarungi air untuk membantunya, raja dan sang sesepuh menggenggam tangan satu sama lain. Ini adalah suatu pelanggaran yang serius atas hal yang tabu dalam kerajaan, dan para penjaga menghunuskan pedang mereka dengan mengancam sebelum ditahan oleh raja.

Semua fakta ini sebagai suatu mitos pendahulu yang penting pada Konsili ke Tiga. Dengan pengecualian mimpi raja, kejadian-kejadian ini dengan rapat merupakan cermin kejadian-kejadian yang mengelilingi Upagupta; Moggaliputtatissa dan Upagupta berbagi suatu mitos yang demikian dekat yang beberapa sarjana dengan sungguh-sungguh berargumentasi bahwa keduanya adalah bhikkhu yang sama. Satu-satunya perbedaan yang penting antara keduanya dalam contoh ini adalah urutan mimpi, yang kelihatannya menggemakan mimpi ibu Sang Buddha sebelum ia melahirkan, yang menyatakan bahwa Moggaliputtatissa, seperti Upagupta, adalah seorang "Buddha ke dua".²⁰¹ Gajah putih juga adalah salah satu dari tujuh "harta kekayaan" seorang Raja Pemutar-roda.

Tetapi berikutnya adalah episode yang lain, yang sejauh yang saya ketahui tidak ada yang sama dengan Upagupta. Raja meminta untuk melihat suatu keajaiban dari kekuatan batin: ia ingin Moggaliputtatissa membuat bumi berguncang. Sang sesepuh bertanya apakah ia ingin melihat seluruh bumi berguncang, atau hanya sebagian darinya, dengan mengatakan lebih sulit untuk membuat hanya sebagian yang berguncang, sama seperti lebih sulit membuat hanya separuh dari semangkuk air berguncang. Karenanya, raja meminta untuk melihat gempa bumi sebagian, dan

201 Sudassanavinayavibhāsā: CBETA, T24, no. 1462, p. 683, b21-c18

dengan saran sang sesepuh, ia menempatkan pada jarak satu league di empat arah sebuah kereta, seekor kuda, seorang manusia, dan sebuah mangkuk air masing-masing, setiap setengah di luar dan di dalam batas. Sang sesepuh, dengan menggunakan jhana ke empat sebagai suatu landasan, bertekad bahwa semua tanah dalam [jarak] satu league akan berguncang, dan hal yang sama untuk kuda, laki-laki, dan bahkan mangkuk air. Adalah keajaiban ini yang meyakinkan Aśoka bahwa Moggaliputtatissa adalah orang yang tepat untuk menstabilkan sāsana.²⁰²

Nilai penting di sini adalah ketepatan di mana sang sesepuh dapat menyelesaikan kemampuan batinnya, dengan membagi bumi seakan-akan dengan sebuah pisau cukur. Perhatian pada ketepatan, keteraturan, dan batasan yang bersih adalah suatu karakteristik dari aliran Mahāvihāravāsin, yang menunjukkan dengan jelas suatu penolakan filosofis untuk wilayah yang abu-abu, hal yang bertahap, dan kerancuan.

Sebagai contoh, sementara aliran-aliran lain menyatakan bahwa kelahiran kembali terjadi melalui suatu tahap transisional yang perlahan-lahan yang disebut “keadaan antara”, Mahāvihāravāsin tidak, dengan menyatakan bahwa satu kehidupan berakhir dan kehidupan berikutnya berawal pada momen berikutnya. Atau sementara banyak aliran mengatakan tentang penembusan Dhamma yang bertahap (anupubbābhisamaya), Mahāvihāravāsin mengembangkan gagasan bahwa penembusan terjadi seketika (ekābhisamaya). Hal yang sama, ketika menjelaskan “Keajaiban Kembar” di mana Sang Buddha seharusnya secara bersamaan mengeluarkan air dan api: poin keajaiban ini tampaknya sebagai perpaduan dua hal yang berlawanan, tetapi Mahāvihāravāsin di sini tidak ada perpaduan, keajaiban adalah suatu contoh betapa cepatnya Sang Buddha dapat berbolak-balik di antara kasiṇa-air dan

202 Sudassanavinayavibhāsa: CBETA, T24, no. 1462, p. 683, c22-p. 684, a10. Ini mengikuti teks Pali dalam setiap detail, kecuali jaraknya adalah 4 yojana. Tetapi 1 yojana dalam CBETA, T53, no. 2121, p. 179, a24.

kasiṇa-api, yang memancar masuk dan keluar untuk menciptakan ilusi keserentakan.

Gagasan kedipan masuk dan keluar dengan sesaat untuk menjelaskan apa yang tampaknya diberikan teks sebagai sintesis ditemukan di tempat-tempat lain juga. Dalam satipatthana, meditator seharusnya merenungkan “secara internal” kemudian “secara eksternal”, lalu “secara internal/eksternal”. Sementara sutta-sutta melihat perenungan “eksternal/internal” sebagai pemahaman tidak ada perbedaan yang penting di antara keduanya, Mahāvihāravāsin menjelaskannya sebagai kedipan masuk dan keluar yang cepat. Hal yang sama, sutta-sutta mengatakan “samatha dan vipassana yang dilakukan bersama-sama”, tampaknya membayangkan suatu keseimbangan yang bersamaan atas kualitas-kualitas ini dalam kesadaran seorang meditator. Sementara sumber-sumber Mahāyāna tampaknya mempertahankan pemahaman ini, lagi-lagi Mahāvihāravāsin mengatakan tentang suatu pergantian yang cepat antara keduanya.

Jadi saya menyatakan bahwa kesadaran “kejelasan” yang tidak dapat disangkal tidak jelas yang kita lihat dalam Mahāvihāravāsin juga dapat diimplikasikan dalam penggunaan vibhajjavadin.

Terdapat satu implikasi akhir dalam kata vibhajjavadin dalam kisah ini. Salah satu episode yang paling dramatis yang berhubungan dengan upaya awal Aśoka untuk menyembuhkan masalah dalam Sangha. Ia memerintahkan seorang menteri untuk pergi dan menyuruh para bhikkhu mengadakan uposatha. Sang menteri diberitahu oleh para bhikkhu baik bahwa mereka menolak untuk melakukan uposatha dengan para pengikut ajaran lain. Sang menteri, yang salah memahami maksud Aśoka, mulai memenggal para bhikkhu yang keras kepala. Ia baru berhenti ketika ia menyadari bahwa bhikkhu berikutnya dalam giliran untuk dipenggal kepalanya tak lain adalah Tissa, adik laki-laki raja. Ia kembali untuk memberitahu Aśoka, yang dapat dimengerti diliputi rasa bersalah, bergegas meminta maaf kepada para bhikkhu, dan bertanya apakah ia dianggap secara karma bertanggung jawab. Para bhikkhu

mengatakan padanya cerita yang berbeda-beda: beberapa mengatakan ia bersalah, beberapa mengatakan ia dan sang menteri berbagi kesalahan, sedangkan beberapa mengatakan bahwa hanya perbuatan yang dilakukan dengan kehendak yang menghasilkan akibat karma – karena ia tidak memiliki kehendak maka tidak ada kesalahan.

Tetapi tidak ada seorangpun dari mereka yang dapat meredakan keragu-raguannya. Hanya kemunculan Moggaliputtatissa yang dapat melakukan hal ini. Sang sesepuh kemudian dipanggil, dan setelah ia tiba dalam perahu dan berikutnya pertunjukan kekuatan batinnya, raja dapat menerima penjelasannya: tidak ada kehendak, oleh sebab itu tidak ada rasa bersalah. Episode ini mengingatkan kita kunjungan kenegaraan yang spektakuler oleh Ajātasattu pada Sang Buddha, di mana ia sama halnya mengakui suatu kejahatan besar dan ditenangkan oleh Sang Buddha. Dalam kedua kasus ini raja tidak dapat menemukan kedamaian sampai mendengarkan Dhamma dari orang yang tepat.

Saya menyatakan bahwa dalam analisis yang hati-hati atas perbedaan antara tindakan fisik dan mental kita melihat makna lain yang mungkin dari vibhajjavādin. Ini adalah suatu posisi doktrinal yang penting yang jelas menandai Buddhis dari kelompok lain yang sama dan sezaman seperti Jain. Kita telah melihat bahwa Mahādeva sama halnya melakukan pembedaan yang demikian untuk membenarkan tindakannya.

Demikianlah vibhajjavāda mungkin memiliki perbedaan makna dalam konteks ini. Mungkin kita tidak seharusnya mencari jawaban yang definitif. Sebagai sebuah teks mitos, bacaan ini membangkitkan suatu gaya, suatu atmosfir untuk aliran itu, bukan meletakkan definisi-definisi. Mungkin bahwa kita tidak dapat pergi lebih jauh daripada menjelajahi berbagai kemungkinan. Bagaimanapun, aliran itu sendiri tidak berusaha untuk menutup denotasi dari kata ini. Tetapi kesimpulan penting dari pembahasan ini bahwa kita dapat menemukan banyak implikasi dalam istilah vibhajjavāda, apakah yang secara eksplisit diberikan oleh tradisi,

atau yang secara spekulatif disimpulkan dari konteks, yang tidak melibatkan perbedaan sektarian. Ini bertahan dalam perbedaan yang jelas pada konsepsi yang sering diasumsikan terhadap vibhajjavāda sebagai lawan dari sarvāstivāda, yang akan kita selidiki selanjutnya.

BAB 7

VIBHAJJAVĀDA VS. SARVĀSTIVĀDA?

DALAM SUMBER-SUMBER NON-PALI, VIBHAJJAVĀDA KADANGKALA DIPERLAWANKAN DENGAN SARVĀSTIVĀDA. Cousins membuatnya jelas bahwa ia melihat Sarvāstivāda berbeda dari vibhajjavāda, tetapi tidak menjelaskan mengapa.²⁰³

Problematik untuk mengasumsikan bahwa tradisi Mahāvihāra bermaksud menyatakan perbedaan ini, karena ini tidak ditemukan dalam sumber-sumber Pali.

Sebenarnya, artikel Cousins kadangkala memberikan petunjuk pada masalah-masalah ketika ia berusaha untuk menyatakan suatu perbedaan antara aliran Sarvāstivāda dan Vibhajjavādin dalam pengertian yang sempit (Dharmaguptaka, Kaśyapīya, Mahīśāsaka, Mahāvihāravāsin). Sebagai contoh, ia menyatakan bahwa Abhidhamma-piṭaka dari aliran Pali adalah berbeda, tetapi “tidak diragukan berhubungan dekat dengan literatur Abhidhamma dari aliran Vibhajjavādin lain”.²⁰⁴ Ini benar, tetapi sedikit menyamarkan situasinya. Frauwallner telah menunjukkan secara meyakinkan bahwa Abhidhamma Vibhaṅga Pali berhubungan dekat dengan Sarvāstivādin Dharmaskandha. Keduanya ini juga berhubungan dengan Śāriputrābhidharma dari Dharmaguptaka, tetapi tampaknya, agak lebih renggang, setidaknya pada bentuk karya tersebut, jika bukan isi ajarannya. Jadi, iya, aliran-aliran Vibhajjavādin mungkin memiliki Abhidhamma-abhidhamma yang berhubungan dekat, tetapi tidak lebih dekat daripada Sarvāstivādin (dengan kemungkinan pengecualian Jñānaprasthāna).

Hal yang sama, Cousins berargumentasi bahwa bukti prasasti mendukung gagasan bahwa Vibhajjavādin adalah aliran misionaris

203 [203] Cousins, *On the Vibhajjavādins*, 132

204 Cousins, *On the Vibhajjavādins*, 166

yang utama. Tetapi tentu saja Sarvāstivādin terbukti dengan baik di barat laut, dan ketiadaan prasasti ke selatan hanya menegaskan kisah misi bahwa patriark Majjhantika pergi ke Kāśmīr.

Konteks klasik dan yang berpengaruh atas pandangan bahwa vibhajjavāda secara khusus dimaksudkan berlawanan dengan sarvāstivāda termasuk Abhidharmakośa oleh Vasubandhu,²⁰⁵ dan bagian dari penjelasan daftar sektarian dari Bhavya I. Kita tidak seharusnya mengingat bahwa penjelasan ini memperluas daftar dasar aliran-aliran dalam Bhavya I; tetapi dalam daftar itu vibhajjavāda adalah sinonim dari sarvāstivāda. Inkonsistensi yang demikian dalam satu bagian tunggal dari suatu teks harus memperingatkan kita atas pengharapan konsistensi di seluruh aliran-aliran, daerah-daerah, dan masa yang luas dari Buddhisme kuno. Di sini saya mengutip dari Bhavya dalam terjemahan Rockhill:

“Mereka yang mengatakan bahwa semuanya ada – masa lampau, masa yang akan datang, dan masa kini – oleh karenanya disebut ‘Mereka yang mengatakan bahwa semuanya ada’ atau Sarvāstivādin.

Mereka yang mengatakan bahwa beberapa hal ada, (seperti) perbuatan-perbuatan lampau di mana akibatnya belum masak, dan bahwa beberapa tidak ada, (seperti) perbuatan-perbuatan yang akibatnya telah terjadi dan hal-hal dari masa yang akan datang; membuat kategori-kategori (atau pembagian-pembagian), karenanya mereka disebut ‘Mereka yang mengatakan tentang pembagian-pembagian’ atau Vibhajjavādin.”²⁰⁶

205 若自謂是說一切有宗決定應許實有去來世。以說三世皆定實有故。許是說一切有宗。謂若有人說三世實有。方許彼是說一切有宗。若人唯說有現在世及過去世未與果業。說無未來及過去世已與果業。彼可許為分別說部 (CBETA, T29, no. 1558, p. 104, b22-27)

206 Rockhill, 184

Sekarang pandangan ini dibahas dalam *Kathāvatthu* itu sendiri, di mana lawan debat mengatakan bahwa beberapa hal dari masa lampau dan masa depan ada dan beberapa hal tidak.²⁰⁷ Komentar menghubungkan pandangan salah ini pada *Kassapīya*, yang umumnya dianggap salah satu dari aliran *vibhajjavādin* (walaupun dari sudut pandang *Mahāvihāravāsin*, *Kasyapīya* diturunkan dari *Sarvāstivādin*). *Vasumitra* setuju dalam menghubungkan pandangan demikian pada *Kasyapīya*.²⁰⁸ Dalam kasus apapun, pandangan yang dipertanyakan secara khusus disanggah oleh *Mahāvihāravāsin*, dalam buku yang dianggap oleh mereka ditulis oleh *Moggaliputtatissa* pada *Konsili ke Tiga* yang sama yang sedang kita bahas.

Tidak mengejutkan bahwa teks-teks utara menunjuk pada penggunaan *vibhajjavādin* yang sebenarnya diikuti oleh suatu aliran yang diwakili di utara, alih-alih *Sinhala* yang jauh. Tetapi tidak ada alasan tertentu untuk berpikir bahwa bacaan ini menunjuk pada suatu aliran yang dengan jelas didefinisikan; kenyataannya pandangan demikian mungkin telah dianut oleh kelompok-kelompok atau individu-individu yang berbeda. Agaknya, ini tampaknya bahwa sumber-sumber utama memperlakukan setidaknya satu makna dari *vibhajjavāda* sebagai suatu ajaran yang secara khusus berlawanan dengan ajaran *sarvāstivāda*. Namun sumber-sumber *Mahāvihāravāsin* tidak pernah menggunakan istilah itu dalam cara tersebut, ataupun mereka menganut pandangan yang dihubungkan pada *vibhajjavādin* dalam konteks-konteks tersebut.

Ini bukan satu-satunya kasus di mana sumber utara menganggap pandangan-pandangan berasal dari *vibhajjavādin* yang berbeda dari perspektif *Mahāvihāravāsin*. *Vibhāṣā* membahas pandangan bahwa waktu adalah kekal, sedangkan *dhamma-dhamma* yang berkondisi

207 *Kathāvatthu*, pg. 151

208 其飲光部本宗同義。謂若法已斷已遍知則無。未斷未遍知則有。若業果已熟則無。業果未熟則有 (CBETA, T49, no. 2031, p. 17, a27-29)

tidak kekal; dhamma-dhamma yang berkondisi berpindah bagaikan buah-buahan yang diambil dari satu keranjang dan ditempatkan di keranjang lain.²⁰⁹ Pandangan ini dihubungkan dengan *Dārṣṭāntika* and *Vibhajjavādin*, tetapi bukan posisi yang dianut oleh *Mahāvihāravāsin*.

Tentu saja, mungkin terdapat konteks lain di mana sumber-sumber utara menghubungkan pandangan-pandangan *vibhajjavādin* yang kenyataannya dianut oleh *Mahāvihāravāsin*. Tetapi kita harus dengan jelas membedakan antara bagaimana istilah *vibhajjavādin* digunakan dalam sumber-sumber yang berbeda.

Kita melihat di atas bahwa dalam menggambarkan penggunaan *vibhajjavādin*, teks-teks Pali yang belakangan memang mengatakan ajaran-ajaran yang dianut oleh *Sarvāstivādin*, tetapi aliran-aliran lain mungkin juga menganut pandangan demikian, dan prinsip utama *Sarvāstivādin* tidak disebutkan. Konteks-konteks yang demikian jelas bertujuan pada aliran-aliran *Buddhis* lain secara umum dan tidak secara khusus mendefinisikan *vibhajjavāda* sebagai suatu alternatif dari teori *Sarvāstivādin* tentang keberadaan dalam tiga masa. Dengan kata lain, tidak ada alasan untuk berpikir bahwa dalam menggunakan istilah *vibhajjavādin*, *Mahāvihāravāsin* bermaksud membedakan dirinya dari *Sarvāstivādin* secara khusus.

Perdebatan-Perdebatan Awal

Kesimpulan ini diperkuat dengan menyelidiki sumber-sumber ajaran atas pembahasan perdebatan *Sarvāstivāda*. Ini ditemukan dalam dua karya *Abhidhamma* kanonik awal, *Kathāvatthu* dari *Mahāvihāravāsin* yang telah disebutkan sebelumnya, dan *Vijñānakāya* dari *Sarvāstivādin* *Devaśarman*.

Kathāvatthu dianggap *Mahāvihāravāsin* berasal dari *Moggaliputtatissa*, yang dikatakan komentar telah disusun pada Konsili ke Tiga. Karya ini sebagai keseluruhan tidak mungkin disusun pada waktu itu, karena ini adalah hasil dari periode yang

209 Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature*, 190ff

panjang dari uraian-uraian, dan pembahasan-pembahasan banyak pandangan dari aliran-aliran yang belum muncul hingga lama setelah masa Aśoka. Sebagai tambahan, kita telah melihat bahwa penganggapan karya ini berasal dari Moggaliputtatissa pada Konsili ke Tiga mungkin adalah suatu modifikasi Mahāvihāra yang belakangan.

Namun demikian, tidak ada alasan mengapa inti buku itu tidak dimulai pada masa Aśoka, dan sebenarnya K. R. Norman telah menunjukkan bahwa khususnya bab-bab awal memiliki sejumlah bentuk tata bahasa Magadhin, yang bernada dari sumber Aśoka. Sebagai tambahan, nama-nama tempat yang disebutkan dalam teks ini sesuai dengan nama pada penanggalan awal yang demikian.²¹⁰ Jadi mungkin bahwa argumentasi utama tentang masalah-masalah ajaran yang penting, yang cenderung dikumpulkan pada awal buku, dikembangkan oleh Moggaliputtatissa dan karya ini diuraikan kemudian.

Bukti pendukung yang kuat untuk ini berasal dari Vijñānakāya. Karya ini dimulai dengan pembahasan ekstensif, bukan ratusan poin seperti Kathāvatthu, tetapi hanya dua: tesis bahwa semuanya ada, dan tesis tentang “pribadi”. Sarvāstivādin setuju dengan Mahāvihāravāsin bahwa tidak ada “pribadi” dalam pengertian tertinggi, sehingga penyanggahan mereka atas pandangan Puggalavādin berbagi banyak kesamaan. Tetapi pada dalil bahwa “semuanya ada” mereka menganut pandangan yang berlawanan. Sementara bagi Mahāvihāravāsin pandangan ini adalah pandangan ke enam yang dibahas, Sarvāstivādin membuatnya nomor satu.

Bab pertama dari karya mereka berjudul “bagian Moggallāna”.²¹¹ Ini adalah debat dengan seorang bhikkhu bernama 目乾連 (*mu-gan-lian*), dan isi teksnya disebut 沙門目連 (*sha-men mu-lian* = Samaṇa Moggallāna). Mempertimbangkan kedekatan dua pembahasan tentang “pribadi”, dan mempertimbangkan bahwa

210 Lihat Barua

211 目乾連蘊 (CBETA, T26, no. 1539, p. 531, c29)

Moggaliputtatissa dikatakan oleh teks dari kedua aliran telah membahas pandangan ini, tampaknya ada sedikit keragu-raguan bahwa ini menunjuk pada seseorang yang sama.²¹²

Diskusi Vijñānakāya lebih sederhana daripada Kathāvatthu. Masing-masing paragraf dimulai dengan Moggallāna mengulangi tesisnya: “Masa lampau dan masa depan tidak ada; masa sekarang dan yang tidak berkondisi ada.”²¹³ Keterangan-terangan dari pandangan ini sesuai dengan Kathāvatthu dan tidak sesuai dengan posisi yang dianggap berasal dari Vibhajjavādin oleh Bhavya dan Vasubandhu (seperti yang dibahas sebelumnya). Sayangnya, Moggallāna tidak mendapatkan banyak kesempatan untuk mempertahankan tesisnya, tetapi hanya membalas dengan serentetan argumentasi berdasarkan kutipan-kutipan sutta. Bentuk dasar argumentasinya adalah bahwa untuk meninggalkan, katakanlah, keserakahan, seseorang harus secara langsung “melihat”-nya dengan pikiran. Tetapi melihat keserakahan pasti berbeda dari keserakahan itu sendiri. Oleh sebab itu seseorang harus “melihat” kejadian-kejadian masa lampau dari keserakahan. Tetapi seseorang hanya dapat “melihat” apa yang benar-benar ada. Oleh sebab itu masa lampau ada.²¹⁴

Anehnya, sementara setiap paragraf mengulangi frase ini, setelah sebelas pengulangan kita menemukan tesis yang berbeda, dengan tidak ada penjelasan untuk perbedaan ini. Sisa delapan paragraf dari bagian ini kembali ke tesis awal, lagi-lagi tanpa penjelasan. Thesis yang menyimpang dari kebiasaan ini adalah 有無所心²¹⁵ yang kelihatannya sama dengan bahasa Pali: *atthi anārammaṇaṃ cittaṃ* (terdapat pikiran tanpa objek). Frase yang

212 Cf. Cousins, The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools, 58

213 過去未來無。現在無為有 (CBETA, T26, no. 1539, p. 532, a4-5). Saya telah memberikan tanda baca untuk menjelaskan sintaksisnya. Bahasa Pali-nya mungkin: *atitānāgataṃ natthi; paccuppannāsaṅkhatāṃ atthi*. Pembahasan masa lampau, masa depan, dan masa kini dalam Kathāvatthu juga sering membawakan Nibbana.

214 Untuk pembahasan yang lebih baru dan mengagumkan, lihat Bastow.

215 CBETA, T26, no. 1539, p. 535, a8. Bastow tidak memerhatikan perbedaan ini.

agak tidak jelas ini tampaknya tidak sesuai, karena ia muncul tidak ada hubungannya dengan pertanyaan keberadaan dalam tiga periode waktu. Tetapi kenyataannya ia jelas mengambil bagian dalam debat dasar Abhidhamma: sebagai contoh, tiga *mātikā* Dhammasaṅgaṇī memasukkan: “dhamma-dhamma dengan objek masa lampau, dhamma-dhamma dengan objek masa depan, dhamma-dhamma dengan objek masa kini....”

Masalah-masalah yang berkaitan dibahas dalam beberapa tempat dalam *Kathāvatthu*, tetapi yang paling relevan muncul sebagai pernyataan yang menyimpang bahwa: *atītārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇanti* (pikiran dengan objek masa lampau adalah tanpa objek).²¹⁶ Ini, sementara tampaknya bertentangan dengan dirinya sendiri, memberikan pertanyaan yang penting: jika masa lampau dan masa depan tidak ada, apakah yang kita sadari ketika mengingat masa lampau atau meramalkan masa depan? Mempertimbangkan bahwa aliran non- Sarvāstivādin menolak keberadaan masa lampau dan masa depan, mereka pasti muncul dengan catatan ini. Demikian juga pernyataan ini, mempertimbangkan bahwa ia muncul tepat di tengah-tengah debat tentang tiga periode waktu, tampaknya untuk menyampaikan pertanyaan apakah objek kesadaran ketika kita berpikir tentang masa lampau dan masa depan.

Pandangan yang dipertanyakan dianggap oleh komentar berasal dari Uttarapāthaka, sebuah kelompok yang tidak jelas yang tidak diketahui pada teks lain: ini kelihatannya digunakan sebagai suatu istilah umum untuk aliran-aliran utara (secara harfiah “Norwegia!”), walaupun di sini pasti tidak termasuk Sarvāstivādin. Ini dapat juga termasuk Kaśyapīya dan Dharmaguptaka, yang terbukti dengan baik ada di barat laut. Pandangan vibhajjavādin/Kaśyapīya bahwa sebagian dari masa lampau ada tampaknya berhubungan. Kita berpikir bahwa, jika kisah misi dapat dipercaya, semua aliran ini mungkin mengakui Moggaliputtatissa sebagai seorang guru pendiri.

Jelas bahwa Vijñānakāya dan Kathāvatthu menganggap kedua pandangan yang berlawanan ini berasal dari Moggaliputtatissa. Mempertimbangkan bahwa Kathāvatthu lebih luas berkembang daripada Vijñānakāya - ini adalah pandangan ke-86 yang dibahasnya - dan mempertimbangkan bahwa hanya Vijñānakāya secara langsung menghubungkan pandangan ini dengan Moggaliputtatissa (dalam teks Pali penghubungan ini muncul dalam komentar), kita cenderung untuk mempercayai Vijñānakāya di sini. Pada sisi lain, Sarvāstivādin mungkin telah mengalah pada godaan untuk memburukkan lawan debat mereka dengan menganggap pandangan-pandangan yang tidak konsisten berasal dari mereka, menghubungkan pendiri aliran itu dengan pandangan yang belakangan dianut oleh "Uttarapāthaka", di mana dalam kasus ini Kathāvatthu lebih dapat dipercaya. Kemungkinan lain masih ada: mungkin Moggaliputtatissa berargumentasi untuk kedua pandangan ini pada kesempatan yang berbeda; atau mungkin ia tidak menganut keduanya. Dalam setiap kasus, kedua teks setuju bahwa Moggaliputtatissa terlibat dalam diskusi ini, dan perbedaannya adalah dalam detail bagaimana menyusun suatu psikologi yang berhasil berdasarkan pandangan anti-Sarvāstivāda, alih-alih posisi dasarnya.

Tetapi poin yang paling penting untuk tujuan kita adalah baik Vijñānakāya ataupun Kathāvatthu dengan komentarnya tidak menggunakan istilah vibhajjavādin dalam pembahasan tentang masalah ini. Bagi teks-teks ini, istilah vibhajjavāda tidak ada hubungannya dengan debat tentang tiga periode waktu.

Perpecahan Apakah?

Sementara jelas bahwa terdapat debat dan ketidaksepahaman tentang masalah ini, tidak sepenuhnya jelas bahwa ini telah mencapai suatu pemisahan sektarian pada masa ini. Kathāvatthu seluruhnya membahas hanya ajaran, dan menahan diri dari menunjuk pada individu atau aliran tertentu. Hanya dalam

komentarnya kita menemukan identifikasi berbagai pandangan dengan aliran-aliran tertentu. Dengan membaca hanya Kathāvatthu itu sendiri, kita tidak dapat mengatakan apakah diskusi itu antara aliran-aliran yang berbeda atau hanya debat yang berlangsung di antara satu komunitas. Tentu saja, ketiadaan referensi pada tempat dan waktu tertentu sepenuhnya adalah karakteristik Abhidhamma Pali, dan mungkin kita tidak seharusnya membaca apapun ke dalamnya.

Tetapi suatu proses yang sama sedang bekerja dalam Vijñānakāya. Debat pertama, tentang “semuanya ada”, diarahkan terhadap seorang individu, Moggallāna. Debat ke dua, tentang “pribadi”, diarahkan terhadap suatu aliran, Puggalavāda.²¹⁷ Lagi, dengan membaca dengan serta merta permukaan teks ini, debat dengan Moggallāna adalah suatu diskusi dengan seorang individu, sedangkan topik ke dua adalah debat antara aliran-aliran. Ini sepenuhnya sesuai dengan suatu situasi di mana perpecahan Puggalavāda telah terwujud, sehingga para pengikut tesis tersebut dianggap suatu cabang Buddhisme yang berbeda, sedangkan perpecahan Sarvāstivāda masih mulai terbentuk, masih suatu debat antara orang-orang yang merasa mereka termasuk dalam satu aliran yang sama.

217 補特伽羅論 (CBETA, T26, no. 1539, p. 537, b2)

BAB 8

DHARMAGUPTA: MISI YUNANI

SEPERTI YANG TERCATAT DALAM KRONOLOGI SRI LANKA, salah satu misi mengadakan perjalanan ke Aparantaka di sebelah barat India (Gujarat). Ini dipimpin oleh seorang bhikkhu bernama Yonaka Dhammarakkhita, seseorang yang menarik.

Sementara kebanyakan para bhikkhu yang disebutkan dalam sumber-sumber Pali untuk Konsili ke Tiga muncul pada kita dengan sebuah nama dan sedikit detail dari misi mereka, Yonaka Dhammarakkhita dikhususkan untuk penghormatan spesial sebagai guru adik laki-laki Aśoka Tissa. Tampaknya bahwa pikiran Tissa telah cenderung terhadap Dhamma. Ketika berjalan-jalan di hutan ia melihat sang sesepuh duduk bermeditasi, dengan dikipasi oleh gajah jantan dengan cabang pohon sala. Suatu keinginan untuk bergabung dalam Sangha muncul dalam dirinya, dan mengetahui hal ini, Dhammarakkhita naik ke angkasa dan turun di kolam teratai di vihara Aśokārāma di Pāṭaliputta. Ia mandi, sembari meninggalkan jubahnya yang bergantung di tengah udara. Melihat hal ini, Tissa begitu terinspirasi sehingga ia meminta untuk bergabung dalam Sangha segera, mengambil Dhammarakkhita sebagai pembimbingnya.²¹⁸

Ketika misi dikirimkan, Dhammarakkhita pergi ke Aparantaka, di barat India, di mana ia mengajarkan kotbah tentang Kumpulan Besar Api dan mendapatkan 37000 orang pengikut, dengan 1000 orang laki-laki dan 6000 orang perempuan ditahbiskan.

Yonaka adalah yang berhubungan dengan “Ionia”, dan digunakan dalam teks India untuk orang Barat manapun, terutama orang Yunani. Alexander Agung telah memimpin pasukan Yunani-nya ke dalam India barat laut tak lama sebelum Aśoka. Ia mendirikan

218 Pali Vinaya 1.55

beberapa kota yang dinamakan “Alexandria”, salah satunya tampaknya adalah kampung halaman Yonaka Dhammarakkhita. Walaupun ia dikatakan telah dikirimkan ke Aparantaka, di sebelah barat India, ini adalah istilah umum dan di tempat lain jelas bahwa Dhammarakkhita tinggal di wilayah Yunani.²¹⁹

Bagian ke dua namanya juga menarik. Kata rakkhita dan gupta memiliki makna yang persis sama: “yang dijaga”. Demikianlah beberapa sarjana modern (Frauwallner, Przyluski), yang mencatat bahwa nama Dhammarakkhita dan Dharmagupta dapat dengan mudah saling dipertukarkan, telah melihat suatu hubungan antara “Dhammarakkhita” ini dan aliran “Dharmaguptaka”: Dharmaguptaka adalah cabang Vibhajjavāda yang berkembang karena ombak misi Dhammarakkhita di barat.²²⁰ Untuk memverifikasi teori ini kita harus menyelidiki bentuk persis namanya sedikit lebih dekat.

Di sini adalah nama-nama yang disebutkan dalam kisah misi Pali,²²¹ bersama dengan nama-nama seperti yang tercatat dalam

219 Thūpavaṃsa 20: yonakaratt̃he alasaṇḍā nagarato yonaka dhammarakkhitatthero tiṃsa bhikkhu sahaṣṣāni (“... dari kota Alexandria di negeri Yonaka, Yonaka Dhammarakkhita dan 30.000 orang bhikkhu [datang]...”) Ini menunjuk pada kunjungannya pada pembukaan Stupa Agung di Sri Lanka.

220 Komentar memperlakukan dua kata ini bersama-sama, misalnya Dhammapāda Aṭṭhakathā 257: Dhammassa guttoti so dhammagutto dhammarakkhito.

221 Sumber-sumber Pali sangat konsisten dalam menamakan bhikkhu ini, tetapi terdapat beberapa pengecualian. Dalam kisah yang baru kita ceritakan tentang Dhammarakkhita mengubah keyakinan adik raja, bhikkhu ini ditunjuk sebagai “Yonakamahādharmarakkhita”. Tetapi teks Mandarin di sini hanya memiliki Dharmagupta (曇無德 CBETA, T24, no. 1462, p. 682, c14) Hal yang sama, pada Mahāvamsa 29.39 kita menemukan Yonamahādharmarakkhita. Tetapi ini patut diperhatikan bahwa nama-nama bhikkhu itu tunduk pada modifikasi yang membingungkan. Awalan “Mahā” ditambahkan atau tidak, seperti yang kita lihat dalam kasus Yonaka [Mahā] Dhammarakkhita. Terdapat banyak sekali nama-nama yang berawalan “Dhamma-” yang normal dalam masa modern untuk menghilangkan Dhamma dan hanya menggunakan unsur ke dua; dengan demikian Dhammarakkhita menjadi “Rakkhita”. Juga umum untuk menamakan seorang bhikkhu berdasarkan negeri asalnya, tetapi lagi ini dapat diterapkan sangat tidak konsisten. Maka, tanpa berusaha menyelesaikan sesuatu yang definitif, saya

Sudassanavinayavibhāsā. Untungnya nama-nama ini secara fonetik tercatat dalam terjemahan Mandarin dan rekonstruksi dilakukan tanpa kesulitan yang berarti.

membayangkan apakah beberapa bhikkhu ini mungkin adalah orang yang sama, yang dikenali dengan gelar-gelar yang sedikit berbeda di negeri-negeri yang berbeda.

Negeri	Sumber-Sumber Pali	Sudassanavinayavibhā sā ²²²	
Kaśmīr-Gandhāra	Majjhantika	末闍提	Majjhantika
Mahimsakamaṇḍala	Mahādeva	摩呵提婆	Mahādeva
Vanavāsa	Rakkhita	勒棄多	Rakkhita
Aparantaka	Yonaka Dhammarakkhita	曇無德	Dharmagupta
Mahārāṭṭha	Mahādhammarakkhita	摩訶曇無德	Mahādhammagupta
Yonakaloka	Mahārakkhita	摩呵勒棄多	Mahārakkhita
Himavata	Majjhima	末示摩	Majjhima
	Kassapagotta	迦葉	Kassapa
	Alakadeva	提婆	Deva
	Dundubhissara	純毘帝須	Dundubhissara
Suvaṇṇabhūmi	Sahadeva	提婆	Deva "yang lain"
	Soṇaka	須那迦	Soṇaka
	Uttara	鬱多羅	Uttara
Tambapaṇṇidīpa	Mahinda	摩晒陀	Mahinda
	Itthiya	地與	Itthiya ²²³
	Uttiya	鬱帝夜	Uttiya
	Sambala	參婆樓	Sambala
	Bhaddasāla	拔陀	Bhadda

222 CBETA, T24, no. 1462, p. 684, c17-p. 685, a4. Para guru Hemavata dalam CBETA, T24, no. 1462, p. 686, a5-9

223 Tidak ditemukan dalam bagian pertama, tetapi di bawah dalam CBETA, T24, no. 1462, p. 684, b26

Sementara teks Pali memiliki empat orang “Rakkhita” yang berbeda, versi Mandarin memiliki dua orang “Rakkhita” dan dua orang “Dharmagupta”. Sanghabhadra, penerjemah bahasa Mandarin, jelas dapat secara fonetik membedakan *rakkhita* dari *gupta*, dan kita hanya dapat menyimpulkan bahwa naskahnya mengandung bentuk-bentuk ini.²²⁴ Dengan alasan lain, kita dibenarkan dalam menganggap versi Mandarin dari teks ini secara historis lebih dapat dipercaya daripada versi Pali,²²⁵ maka kita menyimpulkan bahwa Dharmagupta adalah bentuk awalnya. Jadi menurut kisah ini, dua dari misionaris ini,²²⁶ yang memasukkan bhikkhu yang dalam bahasa Pali dikenal sebagai Dhammarakkhita, disebut Dharmagupta.

224 Poin ini sayangnya samar-samar dalam terjemahan Bapat, di mana ia menerjemahkan 曇無德 (tan-wu-de) seakan-akan mencari kembali pada suatu dhamma(rakkhi)ta yang awal (misalnya, Bapat, 36). Tetapi 曇無德 adalah penerjemahan standar dari Dharmagupta, yang digunakan belasan kali dalam pengertian ini. Karena kita mengetahui bahwa Sanghabhadra sangat memahami fonetik yang mewakili rakkhita oleh 勒棄多 (le-qi-duo), mengapa ia menggunakan suatu kombinasi terjemahan yang membingungkan demikian dalam konteks yang sama? Penafsiran Bapat mengharuskan bahwa penerjemahan Sanghabhadra secara sembarangan tidak konsisten. Bahkan untuk fonetik India yang sama yang berakhiran -ta, Sanghabhadra menggunakan dua karakter yang berbeda: 德 (de) dan 多 (duo). Ini hanya masuk akal jika 曇無德 diterjemahkan sebagai Dharmagupta, karena dalam kasus ini penerjemahan ini adalah penggunaan umum, bahkan jika tidak secara internal konsisten dalam bacaan ini. Oleh sebab itu saya berpikir bahwa pasti benar bahwa teks Sanghabhadra membaca Dharmagupta (atau yang sama) dan terjemahan Bapat sebagai Dhammarakkhita berasal dari anggapannya bahwa Sudassanavinayavibhāsā adalah terjemahan dari Samantapāsādikā; walaupun mencatat banyak perbedaan antara dua teks ini, ia masih cenderung membaca teks Pali kembali ke bahasa Mandarin.

225 Sebagai contoh, dalam setiap kisah misi, sebuah angka diberikan berdasarkan konversi dan penahbisan yang dibuat. (Lamotte, History of Indian Buddhism, 296) Dalam dua kisah, pada 12 kasus angka-angkanya sama. Dalam kasus-kasus sisanya perbedaannya adalah, dengan menyebutkan versi Pali pertama kali: 100000/1000; 37000/7000; 37000/30000; 13000/3000; 170000 (atau 137000)/73000; 10000/1000. Dengan demikian kapanpun keduanya berbeda, versi Pali lebih besar daripada versi Mandarin, dan perbedaan ini selalu oleh suatu jumlah buatan yang mencurigakan.

226 Jika nama-namanya tidak membuat bingung dan keduanya dihitung sebagai satu nama.

Penemuan dari teks Mandarin ini menambah hal yang cukup masuk akal dalam saran Przulski bahwa Yonaka Dhammarakkhita adalah pendiri Dharmaguptaka. Penemuan lain yang tidak tersedia bagi Przulski dan Frauwallner adalah penegasan terbaru atas kehadiran Dharmaguptaka di Gandhāra yang dipengaruhi Yunani.²²⁷ Ini menambah dukungan kuat yang lebih jauh pada gagasan bahwa Dharmaguptaka terpusat pada daerah yang sama di mana kita menemukan Yonaka Dhammarakkhita.

Ketika kita melihat suatu kisah kuno, dengan validitas historis yang telah dikonfirmasi, yang mengatakan bahwa seorang bhikkhu bernama Dharmagupta tinggal di barat laut; dan beberapa abad kemudian terdapat bukti penting atas kehadiran sebuah aliran yang disebut Dharmaguptaka di daerah yang sama; dan catatan-catatan dari aliran tersebut menegaskan bahwa mereka dinamakan berdasarkan guru pendiri mereka; ini tampaknya terlalu mencurigakan, jika bukan dengan aktif menentang, untuk menolak bahwa sumber-sumber ini, meskipun mereka berbeda-beda, mengatakan tentang orang yang sama.

Kita mungkin berspekulasi mengapa Samantapāsādikā tampaknya menggantikan Dhammagutta dengan Dhammarakkhita, sedangkan bentuk yang lebih awal masih ditemukan dalam Sudassanavinayavibhāsā. Saya menyarankan bahwa Buddhaghosa menghilangkan penunjukan pada Dharmaguptaka ketika ia menyusun komentar Vinaya barunya, Samantapāsādikā. Dalam hal ini ia mungkin telah dipengaruhi oleh Dīpavaṃsa, yang terbukti bertanggal setelah Sudassanavinayavibhāsā.²²⁸ Dīpavaṃsa tampaknya adalah teks pertama yang telah meleburkan kisah

227 Salomon

228 Atau setidaknya, Sudassanavinayavibhāsā tidak menyebutkan Dīpavaṃsa. Kadangkala Sudassanavinayavibhāsā mengutip syair-syair yang ditemukan dalam Dīpavaṃsa, tetapi sementara Samantapāsādikā menyebutkan Dīpavaṃsa dengan nama, Sudassanavinayavibhāsā hanya mengatakan syair-syair ini diucapkan oleh orang-orang zaman kuno: 今說往昔偈讚 (CBETA, T24, no. 1462, p. 687, c3, c17-18)

perpecahan dengan kisah misi. Setelah mengeluarkan kecaman umum terhadap Dhammagutta,²²⁹ akan sesuai dengan tujuan Dīpavaṃsa yang bersifat polemik untuk menyembunyikan hubungan yang diimplikasikan antara aliran ini dan [pengiriman] misi.

Kita juga mungkin membayangkan mengapa Sudassanavinayavibhāsā tidak menggambarkan Dhammarakkhita/Dharmagupta sebagai “orang Yunani” (yonaka). Mungkin penggunaan modern relevan di sini. Masih merupakan kebiasaan di Sri Lanka bagi para bhikkhu asing dipanggil dengan negeri asalnya, seperti katakanlah “Sujata orang Australia”. Tetapi, tentu saja, tidak ada gunanya memanggil para bhikkhu lokal sebagai “Sujata orang Sri Lanka”. Maka penggunaan julukan yonaka pasti berasal dari suatu situasi di mana para bhikkhu Yunani dianggap sebagai orang asing, seperti halnya di India tengah atau Sri Lanka. Tetapi di wilayah yang didominasi orang Yunani ini mungkin tidak digunakan. Maka, mungkin bacaan dari Sudassanavinayavibhāsā adalah sebuah perspektif orang dalam, yang berasal dari tradisi yang menganggap Dhammarakkhita/Dharmagupta sebagai orang sedaerah, yaitu di barat laut.

Ini akan mengimplikasikan bahwa Sudassanavinayavibhāsā memiliki hubungan dekat dengan aliran Dharmaguptaka. Dan sebenarnya, Bapat membuat daftar banyak ciri Dharmaguptaka dalam Sudassanavinayavibhāsā yang ditemukan oleh Hirakawa. Sebagai contoh teks menyebutkan 24 aturan sekhiya yang berhubungan dengan stupa, suatu ciri yang terkenal dari Vinaya Dharmaguptaka.²³⁰ Dari mana bumbu Dharmaguptaka ini tercampur ke dalam teks ini? Bapat melihat ini berasal dari pengaruh Dharmaguptaka di China ketika teks ini diterjemahkan. Penafsiran ini problematis, karena ini akan menyatakan bahwa penerjemahnya membuat revisi besar-besaran sesuai dengan sudut pandang

229 Dīpavaṃsa 4.86

230 Bapat I-iii; lihat Guruge, 96.

sektariannya, sedangkan menurut pengetahuan saya para penerjemah Mandarin tidak, sebagai suatu aturan, membuat perubahan yang ekstensif. Keperluan atas penafsiran ini berasal dari anggapan dasar Bapat bahwa teks ini adalah suatu terjemahan dari Samantapāsādikā. Jika kita menerima argumentasi Guruge bahwa teks ini bukan suatu terjemahan dari Samantapāsādikā, tetapi berasal dari komentar Sinhala yang lebih awal, atau dari komentar yang digunakan oleh persaudaraan Abhayagiri, maka akan tampak lebih mungkin bahwa pengaruh Dharmagupta ada dalam teks aslinya.

Kita mengetahui bahwa persamaan ini ada, tetapi karya tekstual yang lebih terperinci dibutuhkan untuk memastikan persisnya bagaimana atau mengapa mereka ada. Tetapi kesimpulannya tampak tidak terhindarkan bahwa Dharmaguptaka memiliki komentar Vinaya yang mungkin memasukkan suatu versi dari Konsili ke Tiga dan misi, kejadian-kejadian yang hanya diketahui dari Mahāvihāravāsīn.

Detail yang menyiratkan lebih jauh adalah bahwa hanya Mahāvihāravāsīn dan Dharmaguptaka yang menyatakan Brahmajāla adalah Sutta pertama yang dibacakan pada Konsili Pertama.²³¹ Saya yakin mereka menempatkan sutta ini dalam posisi strategis ini untuk membentuk prototipe mitos untuk Konsili ke Tiga di mana para penganut ajaran salah yang menguraikan 62 pandangan dari Brahmajāla dikeluarkan oleh Aśoka di bawah bimbingan Moggaliputtatissa. Fakta bahwa Dharmaguptaka memberikan tempat kebanggaan pada Brahmajāla Sutta menyatakan bahwa mereka memiliki tradisi yang sama berkenaan dengan Konsili ke Tiga, yang bersesuaian dengan catatan kita sebelumnya tentang persamaan Dharmaguptaka dari Sudassanavinayavibhāsā.

231 CBETA, T22, no. 1428, p. 968, b15-16. Versi Dharmaguptaka dari Brahmajāla sangat dekat dengan versi Pali, dengan hanya variasi sepele dalam urutan dan susunan kata dari 62 pandangan salah. Untuk studi yang rinci, lihat Cheng.

Dharmaguptaka & “Moggallāna”

Dengan demikian mempertimbangkan tradisi Mahāvihāravāsin bersama-sama dengan penemuan arkeologis, kita dibenarkan dalam melihat suatu hubungan antara Dharmagutta (= Yonaka Dhammarakkhita) dan Moggaliputtatissa, sesepuh yang terkemuka pada masa [pengiriman] misi. Memandang lebih dekat mengungkapkan beberapa sumber-sumber independen yang lebih jauh yang menyatakan suatu hubungan antara Dharmaguptaka dan seorang tertentu bernama “Moggallāna”. Yang pertama dari ini adalah Vasumitra:

Dalam abad ke tiga ini dari Sarvāstivādin muncul aliran yang disebut Mahīśāsaka. Dalam abad ke tiga ini dari Mahīśāsaka muncul aliran lain yang disebut Dharmaguptaka. Aliran ini menyatakan bahwa Moggallāna adalah guru utama mereka. Dalam abad ke tiga ini dari Sarvāstivādin muncul aliran lain yang disebut Suvarṣaka, yang juga disebut Kaśyapīya.²³²

232 於此第三百年中。從說一切有部。又出一部。名正地部。於此第三百年中。從正地部。又出一部。名法護部。此部自說勿伽羅是我大師。於此第三百年中。從說一切有部。又出一部。名善歲部。亦名飲光弟子部 (CBETA, T49, no. 2033, p. 20, b14-18). Ini adalah terjemahan Paramārtha, terjemahan Xuan-zang sepaham, dengan mengatakan bahwa Dharmaguptaka mengikuti guru Moggallāna (自稱我襲採菽氏師, CBETA, T49, no. 2031, p. 15, b16-17; di mana Moggallāna diterjemahkan sebagai 採菽氏, cai-shu-shi. Terjemahan ini berasal dari suatu kisah yang menyatakan bahwa nama keluarga Moggallāna berasal dari nenek moyang yang terbiasa memetik (採) buncis (菽, Pali mugga). Terjemahan Kumarajiva mengatakan bahwa: “Mahīśāsaka memunculkan aliran lain yang disebut Dharmaguptaka, yang mengikuti guru utama mereka Moggallāna.” (彌沙部中復生異部。因師主因執連名曇無德 (CBETA, T49, no. 2032, p. 18, b1-2) Menurut Li Ch’ung An terdapat kesalahan goresan di sini, dengan 因執連 alih-alih 目鍵連. Lihat http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/03_02.htm#n36)

Bhavya²³³ dan San-lun-xian-yi,²³⁴ pada pihak lain, mengatakan bahwa Dharmaguptaka disebut demikian berdasarkan guru pendiri mereka. Tentu saja ini adalah alami, karena ingatan atas Moggallāna ternyata memudar seiring waktu.

Śāriputrapariṣcchā, yang memberikan suatu kisah asal mula aliran yang sama, juga menghubungkan pembentukan Dharmaguptaka dengan seorang Moggallāna. Teks ini, yang juga menetapkan dirinya sendiri dalam abad ke tiga AN, membaca demikian:

“Aliran Sarvāstivāda kemudian memunculkan aliran Mahīśāsaka. 目犍羅優婆提舍 (mu-qian-luo you-po-ti-she) memulai aliran Dharmaguptaka...”²³⁵

Walaupun bacaan ini adalah bagian dari pembahasan atas kelompok aliran Sarvāstivāda, teks ini, tidak seperti Vasumitra, tidak secara harfiah menghubungkan Dharmaguptaka dengan Sarvāstivādin atau Mahīśāsaka, tetapi dengan 目犍羅優婆提舍. Bagian pertama dari nama ini jelas “Moggala- “atau sesuatu yang sama. Bagian kedua, 優婆提舍, biasanya diterjemahkan upadeśa, di mana dalam kasus ini menunjuk pada suatu risalah oleh Moggallāna; kita ingat bahwa Moggaliputtatissa terkenal atas penyusunan risalah Kathāvatthu. Tetapi saya pikir ini lebih mungkin menunjuk pada upatissa, yang mengingatkan kita pada bagian akhir nama Moggaliputtatissa. Mungkin frase ini menunjuk pada siswa Sang Buddha, Moggallāna, bersama-sama dengan sahabatnya Śāriputta, yang nama pribadinya adalah Upatissa. Tetapi ungkapan India, sejauh yang saya ketahui, selalu memasang dua nama ini berdasarkan nama keluarga sebagai “Śāriputta dan Moggallāna”

233 Rockhill, 1992, 184

234 CBETA, T45, no. 1852, p. 9, c13-15

235 其薩婆多部。復生彌沙塞部。目犍羅優婆提舍。起曇無屈多迦部 (CBETA, T24, no. 1465, p. 900, c2-4)

atau berdasarkan nama pribadi mereka sebagai “Upatisa dan Kolita”, tanpa mencampurkan nama keluarga dan pribadi.²³⁶

Sekarang tentu saja pertanyaannya adalah, apakah bacaan ini menunjuk pada siswa Sang Buddha Mahāmogallāna atau pada Moggaliputtatissa dari Konsili ke Tiga? Pandangan tradisional, yang dinyatakan kembali oleh Yin Shun dan yang lainnya,²³⁷ adalah bahwa bacaan-bacaan ini menunjuk pada Mahāmogallāna. Ini dapat dipahami karena Moggaliputtatissa sebenarnya tidak dikenal dalam sumber-sumber utara, maka penunjukan apapun pada seorang “Moggallāna” secara alami cenderung ditelusuri kembali pada siswa besar tersebut.

Bentuk-bentuk nama-nama ini tidak memutuskan masalah ini. Kita tidak melihat awalan “mahā-“, yang pasti mengidentifikasi sang siswa besar; dan ketiadaan kesamaan yang dipastikan pada bagian ke dua nama Moggaliputtatissa tidak menentukan, karena Vījñānakāya pasti tidak menunjuk pada Mahāmogallāna dan sangat mungkin pada Moggaliputtatissa, tetapi ia hanya menggunakan nama Moggallāna.

Kita tidak dapat memutuskan pertanyaan ini dengan pasti. Namun demikian, saya ingin memajukan beberapa pertimbangan yang, dalam pandangan saya, membuatnya mungkin bahwa penunjukan dalam Vasumitra dan Śāriputrapariṣcchā menunjuk pada sesepuh Konsili ke Tiga.

- Kedua sumber kita secara eksplisit menempatkan diri mereka sendiri pada abad ke tiga setelah Sang Buddha. Penyebutan Moggallāna muncul dalam penyajian ini, dengan tidak ada petunjuk bahwa mereka meloncat kembali ke masa yang lebih awal. Saya pikir lebih alami untuk membaca bacaan-bacaan ini

236 Misalnya Pali Vinaya 1.42: *addasā kho bhagavā sārīputtamoggallāne dūratova āgacchante, divāna bhikkhū āmantesi – ‘ete, bhikkhave, dve saḥāyaka āgacchanti, kolito upatisso ca. etaṃ me sāvakayugaṃ bhavissati aggamaṃ bhaddayugaṃ’ti.*

237 http://www.budd.cn/news/budren/news_budren_20030430_9.html

seakan-akan mereka menunjuk pada kejadian-kejadian yang sezaman.

- Nama dalam Śāriputrapariṣcchā, seperti yang saya buktikan di atas, lebih mungkin sebagai suatu pembacaan yang berbeda dari Moggaliputtatissa daripada mewakili Moggallāna-Upatissa.
- Tampaknya tidak ada alasan yang kuat bagi Dharmaguptakan untuk menyatakan Mahāmoggallāna sebagai leluhur mereka. Secara normal kita akan mengharapkan suatu aliran untuk menyatakan seorang leluhur yang memiliki beberapa hubungan khusus dengan mereka: sebagai contoh, aliran Sautrantika menghormati Ānanda, guru sutta-sutta. Mahāmoggallāna adalah yang terkemuka dalam kekuatan batin, tetapi saya tidak mengetahui adanya petunjuk bahwa ini secara khusus ditekankan oleh Dharmaguptaka. Pada sisi lain, sumber-sumber Sri Lanka menunjukkan hubungan yang mudah antara Moggaliputtatissa dan Dhammarakkhita (= Dharmagupta).
- Kisah dari Vasumitra dan Śāriputrapariṣcchā sangat berhubungan erat, dan keduanya menunjuk pada Moggallāna: lalu mengapa Śāriputrapariṣcchā memperkenalkan “Upatissa”? Ini sangat dapat dipahami jika kita menganggap nama-nama ini hanyalah variasi dari Moggaliputtatissa.
- Dalam kisah Vasumitra, Dharmaguptakan menyatakan “Moggallāna” sebagai guru mereka, dan ini dapat dipahami bahwa suatu aliran dapat melihat kembali pada salah satu guru historis sebagai inspirasi utama mereka. Tetapi Śāriputrapariṣcchā mengatakan bahwa Moggalla (-puttatissa atau -upatissa atau - upadeśa) “memulai” (起) Dharmaguptaka. Ini jelas anakronistik untuk mengatakan Mahāmoggallāna sebagai “pencipta” suatu aliran tertentu. Pada sisi lain, akan sepenuhnya alami, di bawah teori kita, bagi Dharmagupta untuk menganggap Moggaliputtatissa sebagai guru pendiri mereka.
- Seperti yang telah kita lihat, terdapat alasan bagus untuk meyakini bahwa Dharmaguptaka memiliki tradisi misi dan

Konsili ke Tiga yang sebanding dengan tradisi dari Mahāvihāra, yang menekankan peran Moggaliputtatissa sebagai pemimpin gerakan misionaris. Dukungan tekstual konkrit atas tesis ini ditemukan dalam Sudassanavinayavibhāsā. Seperti yang telah kita lihat, kisah misi yang ditemukan dalam teks ini mengakui peran Moggaliputtatissa sebagai pencetus misi “Dharmagupta”. Jika suatu hubungan Dharmaguptaka untuk teks ini dibangun, ini juga akan menjelaskan secara khusus peran terkemuka yang dimainkan “Yonaka Dhammarakkhita” (=Dharmagupta) dalam narasi ini.

- “Moggallāna” dari Vijñānakāya dikatakan menganut pandangan bahwa terdapat kesadaran tanpa objek. Mungkin bahwa ini adalah suatu pandangan Dharmagupta, karena Buddhaghosa menganggap pandangan ini dan yang berhubungan berasal dari Uttarapāthaka²³⁸ dan Dharmaguptaka mungkin telah dimasukkan di antara Uttarapāthaka. Bhavya dan Vasubhandu menghubungkan pada Vibhajjavādin (termasuk Dharmaguptaka) ajaran yang berhubungan erat bahwa perbuatan-perbuatan lampau yang telah menghasilkan buahnya tidak ada, sedangkan perbuatan-perbuatan yang belum menghasilkan buahnya masih ada. Buddhaghosa dan Vasumitra menganggap pandangan ini berasal dari Kaśyapīya, tetapi Vasumitra mengatakan bahwa dalam kebanyakan ajaran Kaśyapīya sama dengan Dharmaguptaka.²³⁹ Lebih banyak penelitian perlu dilakukan untuk melihat apakah Dharmaguptaka benar-benar menganut pandangan yang dianggap berasal dari Moggallāna dalam Vijñānakāya.

Oleh sebab itu saya berpikir kita memiliki alasan yang bagus untuk menerima tesis bahwa Moggallāna yang ditunjuk dalam hubungan dengan Dharmaguptaka kenyataannya adalah sesepuh

238 Kv 9.3, 9.4, 9.5, 9.6.

239 餘義多同法藏部執 (CBETA, T49, no. 2031, p. 17, b2)

vibhajjavādin Moggaliputtatissa alih-alih siswa besar Mahāmoggallāna. Ini hanya akan membuat penjelasan yang lebih mudah dan masuk akal.

Dhammarakkhita: beberapa kisah lainnya

Kronologi Sri Lanka mencatat bahwa Yonaka Dhammarakkhita dan banyak dari para pengikutnya mengadakan perjalanan ke Sri Lanka untuk upacara pemberkahan perdana atas Stupa Besar.²⁴⁰ Ini bukan perlakuan yang kita harapkan dari seorang pengikut ajaran yang bersifat memecah-belah, tetapi seorang sesepuh yang dihormati dari tradisi itu.

Komentar Abhidhamma masih menggambarkan Dhammarakkhita, walau ia jauh, sebagai seorang guru yang dihormati. Berikut adalah uraian dengan kata-kata sendiri dari Dictionary of Pali Proper Names:

Punabbasukutumbikaputta Tissa Thera: Ia berasal dari Sri Lanka, dan menyeberang ke India, di mana ia belajar di bawah Yonaka Dhammarakkhita. Dalam perjalanan pulang melalui laut ia merasa ragu-ragu atas satu kata, dan kembali sepanjang jalan, seratus league, untuk berkonsultasi dengan gurunya. Di jalan dari pelabuhan ia menyebutkan kata itu pada seorang perumah-tangga, yang begitu gembira terhadapnya sehingga ia memberikannya selebar selimut dan seratus ribu. Selimut ini Tissa berikan kepada gurunya, tetapi gurunya memotongnya dan menggunakannya sebagai kain bentangan, sebagai contoh kepada yang lain (untuk tidak menginginkan barang-barang mewah). Tissa menyelesaikan keragu-raguannya dan kembali ke

240 Lihat catatan di atas dari Thūpavaṃsa. Kejadian ini lebih awal dicatat dalam Mahāvaṃsa 29.39: Yonanagarā'lasandāso, yonamahādhammarakkhito; thero tiṃsa saḥassāni bhikkhū ādāya āgamā.

Jambukola. Di sana, di Vālikāvāma, ketika ia sedang menyapu halaman cetiya, para bhikkhu lain menanyainya pertanyaan-pertanyaan untuk menyusahkannya. Tetapi ia dapat menjawab semua pertanyaan ini, karena telah mencapai *paṭisambhidā*. VibhA. 389.

Hubungan antara Dhammarakkhita dan Abhidhamma juga diisyaratkan dalam teks pasca-kanonik mirip-Abhidhamma, Milindapañha. Teks ini, yang ada dalam beberapa versi, dengan terkenal mencatat (atau menemukan kembali) suatu dialog antara raja Yunani Milinda (Menander) dan bhikkhu Buddhis Nāgasena. Versi Pali memperkenalkan seseorang tertentu bernama Dhammarakkhita dalam suatu peran kunci. Nāgasena, setelah pelatihan awalnya, melakukan “perjalanan panjang” ke timur ke Aśokārāma di Pāṭaliputta untuk menerima ajaran dari “Dhammarakkhita”. Peristiwa ini tidak muncul dalam terjemahan Mandarin dari versi Sarvāstivāda. Umumnya disetujui bahwa versi Pali telah menjadi subjek perluasan, beberapa jelas tidak sesuai dengan sejarah.²⁴¹ Salah satu tujuan modifikasi ini adalah untuk menghubungkan kembali aksi dari teks ini dengan daerah penting Buddhis di timur. Demikianlah teks ini menyebutkan lima sungai; dalam versi Mandarin empat dari sungai-sungai ini berasal dari barat laut India, tetapi dalam Pali, semuanya ada di daerah timur.²⁴² Karena Milindapañha ditetapkan di barat laut, tampaknya mungkin bahwa para penyusun Pali ingin membawa aksi tersebut kembali lebih jauh ke timur, ke negeri-negeri yang mereka lebih familiar, dan yang memiliki pergaulan yang panjang dengan daerah penting Buddhis.

Tidak ada kebetulan bahwa kembalinya ini ke “vihara Aśoka”, pusat aksi dalam kisah Konsili ke Tiga, dan bahwa di sini, dengan

241. Seperti penyebutan Milinda mengunjungi enam guru ajaran lain yang hidup pada masa Sang Buddha.

242. <http://www.saigon.com/~anson/ebud/milinda/ml-01.htm>

Dhammarakkhita sebagai guru, sehingga Nāgasena menjadi seorang Arahant. Tampaknya bahwa versi Pali, sementara memuliakan penyebaran Dhamma ke negeri-negeri asing, masih menyayangi tempat-tempat lama, dan membawa pahlawannya kembali ke daerah pedalaman untuk kejadian penting pencerahannya. Demikianlah penyisipan peristiwa Dhammarakkhita mungkin juga untuk membuat hubungan dengan “Dhammarakkhita orang Yunani” yang lebih baik untuk mengajar guru orang Yunani, Nāgasena? Tidak mungkin bahwa “Dhammarakkhita” yang sama dapat hidup di masa Aśoka dan Milinda, walaupun McEvelley menganggap ini mungkin.²⁴³ Tetapi mempertimbangkan kurangnya perhatian terhadap historisitas yang ditunjukkan oleh para penyusun Pali, ini tidak mempengaruhi identifikasi dua orang Dhammarakkhita ini.

Demikianlah “Dhammarakkhita” tetaplah seorang sesepuh yang dihormati bagi Mahāvihāravāsin selama waktu yang panjang, yang dikenang dengan baik oleh mereka sebagai saudara jauh yang berhasil membawa Dhamma ke wilayah-wilayah Yunani. Ini sangat sesuai dengan naskah yang ada dan penunjukan prasasti pada Dharmaguptaka, yang terpusat di Gandhāra, yang lama berada di bawah kekuasaan orang Yunani.

Ajaran-Ajaran dan Teks-Teks Dharmaguptaka

Penyelidikan teks-teks dan gagasan-gagasan Dharmaguptaka menegaskan hubungan dekat mereka dengan Mahāvihāravāsin. Pertama-tama kita akan melihat bagaimana mereka digambarkan dalam sumber-sumber Mahāvihāravāsin.

Kathāvattu Mahāvihāravāsin memberikan daftar ratusan poin perdebatan antara berbagai aliran. Namun, aliran-aliran ini tidak disebut namanya dalam teks, dan untuk menemukan siapa yang menganut pandangan-pandangan ini – atau setidaknya, siapakah

243 McEvelley, 378

yang diyakini Mahāvihāravāsin menganut pandangan-pandangan ini – kita harus berbalik ke komentar [Kathāvatthu]. Dalam pendahuluannya, komentar mengelompokkan “Dhammaguttika” sebagai salah satu cabang dari Mahīśāsaka, dan karenanya mereka dianggap di antara 17 aliran yang “bersifat memecah-belah” atau “menyimpang”. Tetapi ini hanyalah penolakan sektarian sapu-bersih semua aliran yang berbeda. Dalam isi komentar tidak menyebutkan Dharmaguptaka. Demikianlah Mahāvihāravāsin mengetahui Dharmaguptaka, tetapi mereka tidak mengetahui pandangan yang tidak disetujui yang dianut Dharmaguptaka.

Informasi tentang ajaran-ajaran Dharmaguptaka dapat ditemukan dalam Vasumitra:²⁴⁴

- Sang Buddha, ketika masih hidup, termasuk dalam Sangha.
- Pemberian yang diberikan kepada Sang Buddha lebih berjasa daripada pemberian yang diberikan kepada Sangha.
- Pemberian yang dibuat pada sebuah stupa adalah berjasa.
- Pembebasan dari para Buddha dan dua kendaraan (= sāvaka dan paccekabuddha) adalah sama (ini disebutkan hanya dalam terjemahan Xuanzang), walaupun jalannya berbeda.²⁴⁵
- Mereka yang berada di luar Buddhisme tidak dapat mencapai lima pengetahuan istimewa (abhiññā).
- Tubuh seorang Arahant adalah tanpa āsava.

Empat yang pertama akan dapat diterima oleh Mahāvihāravāsin; yang ke lima tidak; yang terakhir, sementara terlalu kabur untuk benar-benar masuk akal bagi semua orang kecuali seorang Abhidhammika, akan bertentangan dengan penafsiran Mahāvihāravāsin, yang menganggap bahwa tubuh seorang Arahant dapat menjadi objek kekotoran bagi orang lain; tetapi mungkin ini

244 Lihat Dutt, 172

245 佛與二乘解脫雖一。而聖道異 (CBETA, T49, no. 2031, p. 17, a25)

dimaksudkan lebih sebagai suatu koreksi atas poin pertama dari “5 poin” Mahāsaṅghika.

Sebagai tambahan pada pandangan-pandangan ini, Vasubandhu²⁴⁶ mengatakan bahwa Dharmaguptaka menganggap, sepaham dengan Mahāvihāravāsin dan berlawanan dengan Sarvāstivādin, bahwa realisasi kebenaran terjadi semuanya dalam seketika (ekābhisamaya).

Ini akan membawa kita terlalu menyimpang untuk menyelidiki secara rinci teks-teks sebenarnya dari Dharmaguptaka, tetapi suatu peninjauan yang cepat cukup untuk memperkuat kesan kedekatan mereka dengan Mahāvihāravāsin.

Berkenaan dengan Vinaya Dharmaguptaka, Pachow dalam penelitiannya tentang pāṭimokkha menyatakan: “Dharmaguptaka mengikuti sangat dekat teks Pali dalam kebanyakan kasus, tidak hanya dalam menomori rangkaian-rangkaiannya tetapi juga dalam isinya, kecuali bagian [sekhiya], yang mana teks Dharmaguptaka menambahkan 26 aturan larangan yang berkenaan dengan stupa.”²⁴⁷

Berkenaan dengan literatur sutta, McQueen mempelajari berbagai versi dari Sāmaññaphala Sutta, dan menyimpulkan bahwa dari semuanya, Mahāvihāravāsin dan Dharmaguptaka merupakan tradisi kuno yang terdekat dan berdiri berdekatan. Ia juga mengatakan bahwa kedekatan ini juga berlaku untuk Dīgha Nikāya Mahāvihāravāsin secara umum ketika dibandingkan dengan Dīrgha Āgama Dharmaguptaka: “Kumpulan-kumpulan ini secara umum sangat dekat; ketidak-sepahaman utama jarang. Di mana perbedaan memang terjadi, Dīrgha [Dharmaguptaka] lebih sering salah (belakangan), dengan menunjukkan perubahan dan perluasan dari teks.”²⁴⁸

246 Abhidharmakośa vi. 27

247 Pachow, 39. Untuk suatu tantangan atas penafsiran yang biasa bahwa Dharmaguptaka memiliki persamaan khusus atas pemujaan stupa, lihat <http://sectsandsectarianism.googlepages.com/dharmaguptakasandthestupa>

248 McQueen, 190

Akhirnya, Frauwallner dalam pembahasannya tentang karya Abhidharma Dharmaguptaka yang bertahan satu-satunya, Śāriputrābhidharma, menunjukkan hubungan yang dalam antara karya ini dan berbagai buku Abhidhamma Mahāvihāravāsin, termasuk Dhammasaṅgaṇī, Vibhaṅga, Dhātukathā, dan Paṭṭhāna. Ia menyimpulkan dengan mengatakan “Walaupun kebanyakan berdasarkan suatu bahan kuno yang diturunkan, bahkan ini diatur dalam cara yang berbeda seperti yang dibandingkan dengan aliran-aliran lain yang telah kita bahas [Mahāvihāravāsin and Sarvāstivāda]. Ini [Abhidharma Dharmaguptaka] mengandung sedikit inovasi atau evolusi ajaran.”²⁴⁹ Demikianlah, sementara menerima bahwa terdapat beberapa perbedaan yang penting dalam bidang Abhidhamma, jelas terdapat suatu sumber umum. Tidak ada alasan mengapa perbedaan demikian seperti yang ada tidak muncul dalam periode panjang perkembangan Abhidhamma yang berlangsung setelah pemisahan aliran-aliran.

Penemuan naskah yang baru-baru ini dari Gandhāra memberikan kita sumber baru teks-teks Dharmaguptaka, dan wawasan baru ke dalam bagaimana mereka berkembang. Menurut Richard Solomon, teks-teks yang ada, yang berada dalam kondisi kerusakan yang sangat buruk, berasal dari masa sesaat setelah Masehi, yaitu awal dari periode pertengahan Buddhisme India. Teks-teks ini tidak memiliki keseragaman tekstual seperti yang kita harapkan dari teks Pali, dan demikianlah Solomon menyatakan teks-teks ini berasal dari masa ketika kanon belum terbentuk sepenuhnya. Kemungkinan lain, bisa jadi bahwa Dharmaguptaka tidak menempatkan seistimewa seperti Mahāvihāravāsin tentang ketepatan tekstual: kita telah melihat bahwa Dīpavaṃsa menganggap perpecahan akar berasal dari tekstualitas yang jelek, dan keulungan *paṭisambhidā* dalam risalah-akar mereka Paṭisambhidāmagga menegaskan sentralitas analisis tekstual bagi aliran ini. Sesungguhnya, Mahāvihāravāsin, sejauh yang kita ketahui,

249 Frauwallner, 1995, 116

merupakan satu-satunya aliran yang menghasilkan kumpulan komentar yang lengkap atas teks-teks kanon. Mungkin kita harus menganggap mereka sebagai aliran tafsir tekstual yang terkemuka.

Teks-teks Gandhārī dari Dharmaguptaka hanya sebagian yang telah dipelajari. Jelas teks-teks ini mewakili suatu tradisi tekstual yang berbeda dengan tradisi yang dipertahankan dalam literatur Pali atau Āgama Mandarin, dengan pengecualian yang jelas bahwa mereka sangat sepaham dengan teks-teks Dharmaguptaka Mandarin yang ada, dalam sejauh perbandingan yang telah dibuat. Tetapi tidak ada perbedaan ajaran yang nyata. Satu-satunya unsur yang benar-benar baru adalah pengenalan beberapa kisah berjenis *avadāna* yang berkaitan dengan tokoh-tokoh terkemuka lokal. Demikianlah Dharmaguptaka menyesuaikan literatur mereka pada budaya lokal, namun tanpa mengubah ajarannya.

Jadi tampaknya bahwa pemisahan antara Mahāvihāravāsin dan Dharmaguptaka bukan disebabkan oleh Dhamma ataupun Vinaya, tetapi hanya geografi. Dharmaguptaka merupakan cabang barat laut dari Vibhajjavāda, dan Mahāvihāravāsin atau Theravādin merupakan cabang selatan. Sementara Mahāvihāravāsin dalam suasana yang bertikai mengeluarkan kecaman murni yang resmi atas Dharmaguptaka, teks-teks, ajaran-ajaran, dan sejarah sebaliknya mengungkapkan suatu persamaan yang dekat.

BAB 9

MŪLASARVĀSTIVĀDIN DARI MATHURA

TERDAPAT DUA ALASAN UTAMA mengapa aliran Mūlasarvāstivāda adalah penting. Alasan pertama adalah bahwa aliran ini meninggalkan warisan tulisan yang besar, yang semakin bertambah berhubung banyak dari fragmen Sanskrit yang ditemukan baru-baru ini yang mungkin berasal dari aliran ini. Alasan ke dua bahwa Sangha Tibet menganggap silsilah Vinaya-nya dari aliran ini.²⁵⁰ Maka adalah penting untuk memahami posisi Mūlasarvāstivādin dalam sejarah Buddhis.

Sayangnya, ini jauh dari jelas. Nama Mūlasarvāstivāda tidak ditemukan dalam prasasti awal manapun, dan tidak dapat dibuktikan keberadaannya secara pasti sampai periode yang belakangan dari Buddhisme India. Vinaya mereka panjang lebar, dan kebanyakan sarjana modern cenderung melihatnya sebagai belakangan. Dalam bentuknya yang sekarang Vinaya mereka dapat ditentukan pada “periode pertengahan” Buddhisme India – antara 500-1000 tahun AN – dan ketidak-jelasan dari anggapan ini mengatakan pada kita betapa sedikitnya kita mengetahui. Namun demikian, beberapa sarjana telah menyatakan bahwa Vinaya ini menunjukkan ciri-ciri awal dalam beberapa hal. Ini tidak mengejutkan kita, karena seluruhnya telah terbukti dikumpulkan selama suatu jangka waktu yang lama, dan pasti memasukkan bahan dari daerah-daerah yang sangat berbeda. Jika kita menganggap ciri-ciri yang paling awal, seperti *pāṭimokkha*, berasal dari Sang Buddha sendiri, dan penambahan terbaru, katakanlah, pada tahun 500 M, kita sedang membicarakan suatu periode 1000 tahun penyusunan!

250 Beberapa biarawan Jepang juga mengikuti Vinaya ini. Lihat Clarke, *Miscellaneous Musings on Mūlasarvāstivāda Monks*

Ketidak-pastian mengenai aliran ini telah membawa pada sejumlah hipotesis. Teori Frauwallner menyatakan bahwa Vinaya Mūlasarvāstivāda adalah aturan disiplin dari komunitas Buddhis awal yang berbasis di Mathura, yang sangat independen dalam perkembangannya sebagai komunitas monastik dari Sarvāstivādin dari Kaśmīr (walaupun tentu saja ini tidak berarti mereka berbeda dalam hal ajaran). Lamotte, berlawanan dengan Frauwallner, menyatakan bahwa Vinaya Mūlasarvāstivāda adalah penyusunan Kaśmīr yang belakangan untuk melengkapi Vinaya Sarvāstivāda.²⁵¹ Warder menyatakan bahwa Mūlasarvāstivādin adalah perkembangan belakangan dari Sarvāstivāda, yang inovasi utamanya adalah tulisan, penyusunan Vinaya yang besar dan Saddharmasmṛtyupasthāna Sūtra,²⁵² yang mengandung ajaran-ajaran awal tetapi membawa gaya tetap *up to date* pada masa perkembangan tulisan yang sezaman.²⁵³ Enomoto menarik kesimpulan dari semua teori ini dengan menyatakan bahwa Sarvāstivādin dan Mūlasarvāstivādin sebenarnya adalah sama. Sementara itu, Willemen, Dessein, dan Cox telah mengembangkan teori bahwa Sautrantika, suatu cabang atau kecenderungan dalam kelompok aliran Sarvāstivādin, muncul di Gandhāra dan Bactria sekitar tahun 200 M. Walaupun mereka adalah kelompok yang paling awal, mereka secara sementara tersingkirkan oleh aliran Vaibhāsika Kaśmīr disebabkan oleh pengaruh politik Kaṇṣka. Dalam tahun-tahun belakangan Sautrantika menjadi dikenal sebagai Mūlasarvāstivādin dan mendapatkan kembali pengaruhnya.²⁵⁴ Saya telah di tempat lain memberikan alasan saya untuk tidak setuju dengan teori dari Enomoto dan Willemen dkk.²⁵⁵ Baik Warder ataupun Lamotte tidak memberikan cukup bukti untuk mendukung teori mereka.

251 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 178

252 T 721, T 722, T 728

253 Warder, 393-394

254 Charles Willemen, xi-xiii

255 Sujato, *A History of Mindfulness*, 304, catatan 480

Kita disisakan dengan teori Frauwallner, yang dalam hal ini bertahan dalam uji waktu. Untuk sisa bab ini saya terutama menaruh perhatian dengan menarik implikasi dari teori ini. Namun, karena skenario tertentu ini kontroversial, saya juga akan menyelidiki kemungkinan lain. Jika Frauwallner salah, dan Sarvāstivādin dan Mūlasarvāstivādin tidak berasal dari komunitas Vinaya yang berbeda, maka ini mungkin bahwa mereka berhubungan satu sama lain dalam beberapa cara. Mungkin aliran yang sama mempertahankan turunan tekstual yang berbeda dari Vinaya sementara tetap bersatu dalam hal praktis. Dalam kasus ini kita harus mencari asal mula Mūlasarvāstivāda dalam hubungannya dengan asal mula Sarvāstivāda. Kemungkinan ini diselidiki pada akhir bab ini.

Tetapi dimulai dengan Frauwallner, inti teorinya adalah ini. Vinaya Mūlasarvāstivādin memasukkan satu bagian yang menceritakan perjalanan Sang Buddha ke Kaśmīr, yang meramalkan pengubahan keyakinan oleh Majjhantika. Namun, bagian ini telah dengan sembarang disisipkan ke dalam teks, menunjukkan bahwa ini adalah penambahan yang belakangan.²⁵⁶ Bagian-bagian yang lebih awal menunjuk pada suatu hubungan dengan Mathura. Argumentasi ini telah dinyatakan kembali oleh Wynne, yang mempertahankan tesis Frauwallner, dan menambahkan anggapan bahwa komunitas Mathura belakangan pindah ke Kaśmīr, di mana mereka berselisih dengan Vaibhāsika atas siapa yang mengklaim sebagai Sarvāstivādin yang “asli”.²⁵⁷

Demikianlah teori Frauwallner menganggap bahwa Vinaya Mūlasarvāstivāda adalah aturan disiplin dari suatu komunitas Buddhis awal yang berbasis di Mathura. Sepotong bukti kunci adalah pernyataan Kumārajīva dalam terjemahannya atas Mahāprajñāpāramitopadeśa:

256 Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, 28-36

257 Wynne, 29ff

“(Vinaya), secara singkat, mengandung delapan puluh bagian. Ini ada dua jenis. Yang pertama Vinaya dari Mathura, yang memasukkan Jātaka dan Avadāna, dan mengandung delapan puluh bagian. Bagian ke dua, Vinaya dari Kaśmīr, tidak memasukkan Jātaka dan Avadāna; ²⁵⁸ menerima hanya yang penting, ia berbentuk sepuluh bagian. Namun, terdapat suatu komentar (vibhāṣā) dalam delapan puluh bagian yang menjelaskannya.”²⁵⁹

Vinaya Mūlasarvāstivāda sesungguhnya sangat panjang, penuh dengan kisah-kisah Avadāna dan Jātaka, dan memiliki hubungan erat dengan Mathura. Vinaya Sarvāstivāda, yang berhubungan dekat dengan Kaśmīr, dikenal sebagai “Vinaya Sepuluh Bagian”, dan tidak mengandung bahan legendaris dan narasi. Maka kita dibenarkan dalam menyamakan dua Vinaya ini dengan Vinaya yang disebutkan oleh Kumārajīva. Frauwallner mencatat perbedaan penting antara dua Vinaya ini, dan menganggap Vinaya Sarvāstivāda dalam banyak hal lebih dekat dengan aliran-aliran misionaris yang lain, dan mungkin berasal dari sumber itu, sedangkan Vinaya Mūlasarvāstivāda adalah silsilah awal yang independen. Sementara tidak bermaksud mendiskusikan hal ini, saya telah memerhatikan bahwa kadangkala dua Vinaya memang berbagi ciri-ciri khusus yang sama yang menyatakan beberapa hubungan.

Beberapa sumber membuat hubungan yang lebih jauh antara Vinaya dan Upagupta, guru besar dari Mathura.²⁶⁰ Sebagai yang terakhir dari lima orang “Guru Hukum” yang diterima dalam seluruh tradisi utara, adalah alami bahwa nama Upagupta dihubungkan dengan Vinaya. Dan kita memerhatikan bahwa salah satu atribut Upagupta yang paling bertahan adalah sebagai seorang pengkotbah

258 Kisah-kisah yang berkenaan dengan perbuatan-perbuatan yang dilakukan di kehidupan-kehidupan lampau dan buahnya di masa sekarang.

259 CBETA, T25, no. 1509, p. 756, c2-6

260 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 175-176

avadāna. Sesungguhnya, begitu dekatnya hubungan ini sehingga Strong bahkan mengatakan Upagupta sebagai pelindung dari sekelompok bhikkhu yang mengembangkan dan mempertahankan literatur ini. Maka ini tidak mungkin kebetulan bahwa semua Vinaya yang kita ketahui, satu-satunya yang menonjolkan avadāna begitu kuatnya datang dari kampung halaman sang sesepuh besar yang sangat erat berhubungan dengan kelompok literatur ini.

Mathura dalam Sutta-Sutta

Mathura tidak memiliki awal yang menguntungkan sebagai pusat Buddhis. Anguttara Nikāya menyebutkan Sang Buddha secara ringkas berkomentar bahwa di Mathura jalan-jalan tidak rata, berdebu, anjing-anjingnya ganas, para *yakkha* buas, dan dana makanan sulit diperoleh.²⁶¹ Latar belakang untuk kejadian ini diberikan secara singkat diberikan dalam komentar Pali, yang mengatakan bahwa ketika Sang Buddha mengunjungi Mathura, beliau disambut oleh sesosok *yakkhinī* telanjang, yang berusaha menakuti atau menggoda beliau (atau lebih mungkin keduanya), tanpa takut beliau mengubah semua pemuja *yakkhinī* itu.²⁶² Peristiwa ini diambil dalam detail penuh dalam Vinaya Mūlasarvāstivādin, dalam naskah Gilgit²⁶³ dan Mandarin, dan tampaknya telah menjadi sumber pembelaan Mūlasarvāstivādin atas Mathura, yang akan saya rangkum dengan singkat.

Sang Buddha mengunjungi Mathura dan disambut oleh para brahmana perumah tangga, walaupun mereka awalnya curiga karena dikatakan bahwa beliau tidak memberikan penghormatan yang pantas kepada para brahmana. Namun demikian, beliau mengajarkan Nīlabhūti suatu pelajaran tentang sistem kasta dan mereka semua berubah keyakinan. Hari itu adalah hari perayaan, dan Sang Buddha kemudian ditantang oleh *yakkhinī* itu. Adalah

261 AN 5.220

262 Anguttara Aṭṭhakathā 2.646

263 Gilgit Mss. 3, pt. 1:14-15

setelah peristiwa ini beliau mengatakan lima kerugian, yang sama seperti di atas. Lalu beliau memberitahukan para bhikkhu untuk tidak tinggal di Mathura, dan pergi untuk tinggal di Hutan Monster-Keledai. (Tradisi Pali juga mengenal seorang *yakkha* bernama Gardabbha: ia adalah seorang penjaga pintu dari *yakkha* Ālavaka yang terkenal, sesosok monster pemakan anak kecil yang ditaklukkan Sang Buddha.) Para brahmana dari Mathura sangat ingin memberi dana makanan kepada para bhikkhu dan mengamankan berkah mereka, karena mereka telah diganggu oleh *yakkha* pemakan anak kecil²⁶⁴ bernama Śāra,²⁶⁵ Vana,²⁶⁶ dan *yakkhinī* Hārīka (訶梨迦).²⁶⁷ Bentuk India dari dua yang pertama dari nama-nama ini sama dengan nama-nama yang ditemukan dalam bacaan yang paralel dalam Gilgit Mss seperti yang diberikan oleh Strong.²⁶⁸ Nama yang terakhir tidak sama dengan nama manapun dalam Gilgit Mss, tetapi kelihatannya sangat mungkin tidak lain dari Hārītī yang terkenal, yang mulanya seorang dewi penyakit cacar di Rajagaha, yang menjadi terkenal dalam budaya populer Buddhis, dan sesungguhnya bahkan bertahan sampai saat ini di Jepang yang jauh. Para raksasa datang dan duduk ketika Sang Buddha mengajarkan Dhamma, jelas bermaksud untuk mengganggu acara ini, tetapi Sang Buddha menasehati mereka dan mereka berubah keyakinan. Para penduduk kota mendirikan 2500 vihara, masing-masing dari 2500 *yakkha* yang telah diubah keyakinannya.

Kita telah memerhatikan di atas bahwa sosok dewi tertentu yang bernama Kuntī jelas memiliki hubungan keluarga dengan Kotiputa, nama seorang bhikkhu awal yang tercatat di Vedisa. Sementara legenda-legenda misi menggambarkan Kuntī sebagai peri hutan yang baik, di tempat lain ia mengambil rupa yang lebih

264 我等所生孩子。皆被侵奪 (CBETA, T24, no. 1448, p. 43, c2)

265 池 chi, kolam

266 林 lin, hutan

267 CBETA, T24, no. 1448, p. 42, c7-p. 43, c18

268 Strong, *The Legend and Cult of Upagupta*, 6

menyeramkan. Vinaya Mūlasarvāstivāda menunjukkan sisinya sebagai sosok raksasa kejam yang memangsa anak-anak.²⁶⁹

Nama-nama lain yang tercatat di Vedisa termasuk Hārītiputa dan Ālābagira. Ini sekarang tampaknya bahwa semua nama ini berhubungan dengan *yakkha* pemakan anak kecil: Hārītī, Kuntī, dan Ālavaka. Terdapat lebih dari sedikit hubungan antara kisah Hārītī dan Kuntī: mereka kenyataannya kisah yang sama dengan sedikit rincian yang berubah untuk menambahkan warna lokal. Kita perhatikan bahwa vihara-vihara diberi nama berdasarkan nama *yakkha* lokal, yang menyatakan penyatuan yang sedang berjalan antara kultus dewa-dewi lokal dan pendirian vihara-vihara Buddhis.²⁷⁰ Mungkin bahwa vihara-vihara tersebut menyimpan suatu tempat pemujaan untuk dewa-dewi lokal yang digunakan para penduduk desa untuk kultus pemujaan makhluk halus tradisional mereka. Para penduduk desa, tampaknya, akan memberikan anak-anak mereka ke vihara selama suatu jangka waktu, mungkin sebagai pengganti untuk kultus pengorbanan anak yang lebih primitif.

Sumber kita berikutnya, dari kanon Pali, ditetapkan pada sebuah vihara yang disebut Gundāvana, “Hutan Gundā”.²⁷¹ Segera setelah Parinibbana [Sang Buddha], siswa Mahākaccāna mengajarkan Madhura Sutta (MN 84/SA 548) kepada raja Avantiputta ketika sedang berdiam di Gundāvana. Kotbah ini adalah pernyataan utama tentang ketidak-absahan sistem kasta, dan karena ikatan demikian sesuai dengan ajaran kepada para brahmana Madhura seperti yang digambarkan dalam Vinaya Mūlasarvāstivāda. Perlindungan kerajaan yang awal demikian telah membentuk landasan yang kuat untuk pertumbuhan Dhamma yang belakangan di sana.

269 Strong, *The Legend and Cult of Upagupta*, 34-37

270 Lihat http://sectsandsectarianism.googlepages.com/whoiskunti%3F#_ftn4

271 Walaupun para *yakkha* tidak disebutkan, kesamaan antara nama ini (v.l. Kundavana) dan Kuntī/Konta, dll., patut dicatat, yang memberikan hubungan yang jelas antara kisah-kisah ini.

Satu abad kemudian, beberapa kisah Konsili ke Dua juga menyebutkan Mathura (Mahīśāsaka, Sarvāstivāda, Mahāsaṅghika, walaupun bukan Mūlasarvāstivāda). Salah satu dari para sesepuh pada konsili itu adalah Śāṅavāsin, guru pembimbing dari Upagupta, keduanya adalah orang suci lokal dari Mathura. Maka kita dibenarkan untuk menganggap Mathura sebagai sebuah kota yang ditinggali para bhikkhu Buddhis terus-menerus dari masa hidup Sang Buddha atau sesaat setelahnya.

Mathura dan Perpecahan

Komunitas di Mathura dengan demikian dapat dengan benar menganggap diri mereka sebagai komunitas awal mula. Meskipun demikian, mereka cukup jauh dari pusat awal yang utama di sekeliling Pāṭaliputta untuk tetap sedikit jarak dari perselisihan-perselisihan. Sementara mereka terlibat dalam Konsili ke Dua, ini adalah waktu terakhir para bhikkhu Buddhis dari semua daerah berkumpul menjadi satu. Tidak ada bukti bahwa komunitas Mathura mengambil bagian dalam konsili-konsili berikutnya. Benar bahwa sesepuh mereka Upagupta seringkali dikatakan telah mengajar Aśoka, dan oleh sebab itu mungkin telah berpartisipasi pada berbagai diskusi yang terjadi pada waktu itu. Tetapi ini jauh dari kepastian, dan dalam banyak kasus, ia melakukan ini sebagai seorang sesepuh yang berkunjung, dan ini tidak secara langsung mempengaruhi Sangha Mathura. Tidak ada kisah-kisah diskusi dan perpecahan setelah Konsili ke Dua menyebutkan Mathura.²⁷² “Maklumat Persatuan” mengikuti jalur selatan sangat jauh dari Mathura.

Jadi tampaknya bahwa komunitas Mathura – mungkin seperti banyak yang lain – tidak berpartisipasi secara langsung dalam pergerakan yang bersifat memecah-belah yang awal. Mereka

272 Saya telah sebelumnya menyatakan bahwa Śāriputrapariṣcchā mungkin berasal dari suatu perselisihan di Mathura; tetapi jika hipotesis sementara ini benar, ini menunjuk pada suatu periode yang belakangan.

mengembangkan kitab mereka sendiri, yang diinspirasi oleh gaya Upagupta, dan tampaknya masuk akal bahwa beberapa gagasan Abhidhamma Sarvāstivāda mungkin telah muncul di sini, walaupun ini murni bersifat spekulatif. Mereka tidak ditunjukkan dalam kisah Mahāvihāravāsin tentang Konsili ke Tiga, bukan karena mereka dalam pengertian menyimpang, tetapi hanya karena mereka adalah komunitas yang telah berkembang yang tidak perlu dimisionariskan.

Pada tahun-tahun awal tentu saja tidak perlu untuk komunitas ini untuk menyebut diri mereka sendiri dengan nama sektarian apapun, karena komunitas ini hanya cabang lain dari Sangha Buddhis. Pada abad pertama Masehi nama Sarvāstivāda muncul di wilayah Mathura. Belakangan kemudian istilah Mūlasarvāstivāda dipakai, mungkin ketika komunitas Mathura berkompetisi dengan Vaibhāṣika Sarvāstivādin dari Kaśmir dan ingin memastikan keunggulan mereka. Tidak ada indikasi bahwa ketika Moggaliputtatissa menggunakan istilah vibhajjavādin ia bermaksud untuk mengecualikan komunitas Mathura yang kemudian dikenal sebagai Mūlasarvāstivādin.

Kenyataan sebaliknya berlaku. Kita telah melihat bahwa seseorang Mathura Śāṅhavāsin tinggal di pegunungan Ahogaṅga/Urumuṅḍa, beberapa jalan keluar dari kota.²⁷³ Sebelum Konsili ke Tiga, Moggaliputtatissa melihat kesulitan-kesulitan yang terjadi di ibukota Pāṭaliputta, dan maka pergi untuk berlatih di pegunungan Ahogaṅga/Urumuṅḍa yang sama yang didirikan oleh Śāṅhavāsin, yang terkenal sebagai yang terkemuka dari semua tempat untuk meditasi samatha. Moggaliputtatissa berdiam dalam pengasingan diri di sana selama tujuh tahun sebelum dengan enggan turun atas undangan Aśoka untuk menyelesaikan masalah-masalah pada Konsili ke Tiga.²⁷⁴ Demikianlah komunitas Mathura, dalam silsilah Śāṅhavāsin, jauh dari bersifat memecah belah, adalah tempat

273 Vinaya Pali 2.298: *tena kho pana samayena āyasmā sambhūto sāṅhavāsī ahogaṅge pabbate paṭivasati.*

274 Samantapāsādikā 1.53

Moggaliputtatissa pergi dalam pengasingan diri untuk menghindari dari gangguan perpecahan.

Ini sangat masuk akal sebagai sejarah, tetapi juga membentuk suatu bagian yang penting dari mitos Moggaliputtatissa: dengan tinggal di vihara hutan yang sering dikunjungi para guru meditasi Śāṇavāsin dan Upagupta, karisma Moggaliputtatissa sebagai seorang guru yang telah mencapai realisasi terjamin. Ia menunjukkan kekuatan batin ini kepada Aśoka saat ia turun dari vihara Ahogaṅga. Aśoka menjadi yakin bahwa ia satu-satunya bhikkhu yang mampu memantapkan Buddhisme, dan oleh sebab itu mengundang Moggaliputtatissa untuk memimpin Konsili ke Tiga. Demikianlah kharisma spiritual yang berasal dari silsilah hutan Mathura dari Śāṇavāsin dan Upagupta adalah unsur penting dalam memungkinkan pemurnian Sangha dan pendirian vibhajjavāda.

Jelas ini bukan, dari perspektif seorang vibhajjavāda, suatu komunitas yang memecah-belah. Pada waktu [pengiriman] misi-misi Sangha dari Mathura, yang Vinaya-nya kita sekarang miliki di bawah nama Mūlasarvāstivāda, jelas berada dalam lingkaran vibhajjavādin.

Soṅaka and Sāṅaka

Bahkan mungkin bahwa Moggaliputtatissa sendiri memiliki hubungan penahbisan langsung dengan Śāṇavāsin. Kemungkinan ini terletak pada kebingungan yang jelas antara nama yang sama Soṅaka and Sāṅaka.²⁷⁵

Silsilah Vinaya dan Abhidhamma Sinhala menyebutkan nama seorang Soṅaka, salah satu dari lima orang ahli Vinaya awal: Upāli, Dāsaka, Soṅaka, Siggava, Moggaliputtatissa.²⁷⁶ Dalam kronologi dan komentar daftar yang sama dari para ahli Vinaya menjadi

275 Terdapat berbagai variasi pengejaan.

276 Daftar ini ditemukan dalam kanonik yang belakangan Parivāra (5.1), di mana ia membentuk awal dari daftar yang panjang dari para ahli Vinaya yang mencakup beberapa abad transmisi di Sri Lanka.

sebagian menyatu dengan kisah konsili-konsili, walaupun keduanya secara tekstual berbeda.

Soṇaka pasti hidup pada waktu yang sama dengan Śāṇavāsin, karena tradisi Pali menghubungkan keduanya dengan pemerintahan Kāḷaśoka.²⁷⁷ Tradisi Pali mengatakan Konsili ke Dua diadakan di bawah perlindungan Kāḷaśoka, dan tentu saja Śāṇavāsin berpartisipasi dalam konsili itu menurut semua tradisi, termasuk tradisi Pali.

Ini menyoroti suatu perbedaan yang membingungkan: daftar Pali dari lima ahli Vinaya tampaknya tidak mengandung sesepuh manapun yang disebutkan dalam berlangsungnya Konsili ke Dua. Ini benar-benar tidak terpikirkan bahwa krisis Vinaya yang paling serius dalam sejarah Buddhis, di mana para bhikkhu berkumpul dari semua daerah Buddhis, tidak memasukkan seorang ahli Vinaya yang sezaman.

Terdapat kesamaan yang tidak terhindarkan antara Soṇaka dari sumber selatan dan Śāṇavāsin dari sumber utara.

Soṇaka	Śāṇavāsin
Lahir di Kāsī, 45 AN	Lahir di Rājagaha, segera setelah [Pari-]Nirvana [Sang Buddha]
Putra saudagar	Putra saudagar
Ketika masih muda, pergi dalam perjalanan dagang ke Giribbaja (= Rājagaha).	Ketika muda, pergi dalam perjalanan dagang ke negeri seberang
Pergi ke Veḷuvana pada usia 15 tahun, dengan 55 orang teman.	Saat kembali, pergi ke Veḷuvana
Menemui Dāsaka, murid Upāli, dan memperoleh keyakinan	Bertemu dengan Ānanda dan menawarkan untuk mengadakan perayaan 5 tahunan.
Meminta izin orangtua dan pergi melepaskan keduniawian, menjadi seorang Arahat yang ahli dalam Tipitaka	Pergi melepaskan keduniawian, menjadi Arahat yang ahli dalam Tipitaka

Kita menganggap bahwa terdapat dua kisah yang berbeda, satu dari silsilah para sesepuh, dan satu dari Konsili ke Dua. Dalam hal ini, sesepuh yang sama mungkin dikenal dengan nama-nama yang berbeda. Bacaan yang terpisah ini kemudian disatukan, dengan silsilah para guru segera sebelum kisah Konsili [ke Dua] dalam beberapa kasus (misalnya Dīpavaṃsa, Vinaya Mūlasarvāstivāda). Demikianlah dalam tradisi Pali Soṇaka dari silsilah itu menjadi Sambhūta Śāṇavāsin dari Konsili ke Dua.

Untuk menguatkan hal ini, Vinaya Mūlasarvāstivāda merupakan satu-satunya Vinaya yang secara langsung menggabungkan silsilah para sesepuh dengan Konsili ke Dua. Dan di sana kita menemukan nama Śāṇaka²⁷⁸ dalam silsilah, tetapi *Yang-dag skyes* (= Sambhūta) dalam Konsili ke Dua.²⁷⁹ Tetapi Sambhūta ini pasti Sambhūta Śāṇavāsin yang disebutkan dalam teks Pali. Ini dengan demikian jelas bahwa versi Mandarin dan Tibtan dari Vinaya ini menyebut sesepuh yang sama dengan nama-nama yang berbeda dalam dua konteks.

Sama halnya, di mana Samantapāsādikā, dalam membandingkan tugas Moggaliputtatissa dengan para Thera dari masa lampau, menunjuk pada Kassapa pada Konsili Pertama dan Yasa pada Konsili ke Dua, Sudassanavinayavibhāsā menyebut Kassapa dan Soṇaka.²⁸⁰ Ini segera sebelum penyebutan lima ahli Vinaya, sehingga pasti memaksudkan orang yang sama, yaitu Śāṇavāsin = Soṇaka. Dalam kisah Konsili ke Duaitu sendiri, kita menemukan 婆那參復多 (*po-na can-fu-tuo*),²⁸¹ untuk Śāṇasambhūta atau Sonasambhūta.

Oleh sebab itu, terdapat alasan yang bagus untuk menganggap kebingungan yang sama telah terjadi dalam tradisi Pali, dan Soṇaka benar-benar identik dengan Śāṇavāsin.

Sekarang, Soṇaka/Śāṇavāsin tentu saja guru pembimbing Upagupta, tetapi ia juga guru pembimbing Siggava,²⁸² yang

278 奢搦迦 (CBETA, T24, no. 1451, p. 411, b18). Saya tidak dapat mengidentifikasi bentuk persis yang digunakan untuk Śāṇavāsin dalam Konsili ke Dua, tetapi ini tentunya tidak sama. Yang paling dekat yang dapat saya identifikasi dengan perbandingan dengan terjemahan Tibtan Rockhill ini seharusnya 善見 (CBETA, T24, no. 1451, p. 413, b19), tetapi ini agaknya Sudassana.

279 Rockhill, 170, 176

280 須那拘 (CBETA, T24, no. 1462, p. 684, b13). Dalam penyebutan pertama atas para ahli Vinaya ini dieja 蘇那拘 (CBETA, T24, no. 1462, p. 677, b19-20).

281 CBETA, T24, no. 1462, p. 678, a24

282 Samantapāsādikā 1.235: *upālitthero sammāsambuddhassa santike uggaṇhi, dāsakatthero attano upajjhāyassa upālittherassa, soṇakatthero attano upajjhāyassa dāsakattherassa, siggavatthero attano upajjhāyassa soṇakattherassa,*

kemudian adalah guru pembimbing Moggaliputtatissa.²⁸³ Demikianlah, jika gagasan kita benar, Moggaliputtatissa merupakan pewaris langsung dari silsilah penahbisan yang sama seperti Mūlasarvāstivādin dari Mathura.

Para Naga dari Kaśmīr

Para sarjana yang tidak siap menerima asal mula Mathura dari Mūlasarvāstivādin biasanya melihat ke barat laut, khususnya Kaśmīr, sebagai rumah aliran ini. Dalam kasus ini kita perlu kembali ke kisah [pengiriman] misi-misi sebagai informasi.

Setelah menyelesaikan masalah-masalah dalam Sangha pada Konsili Pertama, Moggaliputtatissa memutuskan bahwa Buddhisme akan berkembang dengan baik di daerah-daerah perbatasan, dan mengirimkan para misionaris ke seluruh India. Salah satu dari para misionaris ini adalah Majjhantika, yang dikirimkan ke Kaśmīr, di mana ia dengan terkenal menaklukkan sekumpulan naga dan mengembangkan Dhamma di daerah itu. *Dīpavaṃsa* 7.3 meringkaskan:

“Majjhantika sang bijaksana agung, setelah pergi ke daerah Gandhāra, menginspirasi naga yang menakutkan dan membebaskan banyak orang dari belenggu.”

Majjhantika ini tidak dianggap dalam cara apapun sebagai pengikut ajaran lain. Kenyataannya ia adalah guru penahbis

moggaliputtatissatthero attano upajjhāyassa siggavattherassa caṇḍavajjittherassa cāti Sudassanavinayavibhāsā: 陀寫俱從優波離受。須提那俱從陀寫俱受。悉伽婆從須那俱受。目犍連子帝須從悉伽婆受。又梅陀跋受。如是師師相承乃至于今 (CBETA, T24, no. 1462, p. 716, c26-29)

283 Kisah Siggava, sebagai tanggapan atas sebuah ramalan, dengan sengaja mengunjungi rumah orangtua Moggaliputtatissa untuk dana selama tujuh tahun sebelum menemukan keberhasilan menggemakan kisah Śāṇavāsīn yang mirip, sebagai tanggapan atas sebuah ramalan, mengunjungi rumah keluarga Upagupta selama bertahun-tahun sebelum menemukan keberhasilan.

Mahinda, pendiri yang dihormati dari Buddhisme Sinhala. Ini disebutkan dalam kisah komentar, dan ditegaskan dalam *Dīpavaṃsa*.²⁸⁴ Sementara kisah misionaris, secara umum, terutama diketahui dari sumber-sumber selatan, dalam kasus ini terdapat satu teks Mandarin yang mengatakan Majjhantika dan Mahinda disuruh Ānanda sendiri untuk pergi, masing-masing, ke Kaśmīr dan Sri Lanka;²⁸⁵ sebagai tambahan Mahākarmavibhaṅga, di antara penyebutannya atas tugas misionaris oleh para Arahant dari masa Sang Buddha, juga menyebutkan penaklukan Madhyandina atas para naga dari Kaśmīr, dan Mahendra mengalahkan Rakṣasa dari Simhaladvīpa.²⁸⁶ Demikianlah sumber utara dan selatan sangat bersesuaian.

Tetapi seperti yang telah diketahui dengan baik, Kaśmīr menjadi pusat utama bagi Sarvāstivādin. Kisah Majjhantika, yang sama dalam garis besar utamanya, muncul kembali dalam sepanjang literatur yang dipengaruhi Sarvāstivādin, termasuk Aśokarājasūtra,²⁸⁷ Vinaya Mūlasarvāstivādin,²⁸⁸ dll. Terdapat jelas sebuah masalah dalam melihat seorang patriark dari Sarvāstivādin sebagai salah satu bapak dari aliran Mahāvihāravāsin.

Demikianlah Wynne²⁸⁹ menyarankan kita melihat Majjhantika sebagai seorang pengikut *vibhajjavāda* yang berubah menjadi Sarvāstivāda setelah tiba di Kaśmīr. Tetapi skenario ini bergantung pada asumsi dasar bahwa *sarvāstivāda* dan *vibhajjavāda* adalah aliran-aliran yang bertentangan. Kenyatannya, tidak ada alasan mengapa Majjhantika tidak menganut pendapat yang kita ketahui sebagai *sarvāstivādin* ketika masih di Pāṭaliputta, tetapi ini tidak dirasakan pada waktu itu terletak di luar spektrum dari pandangan-

284 *Dīpavaṃsa* 6.25: *Tato mahido pabbajito moggaliputtassa santike, Pabbājesi mahādevo majjhanto upasampade*

285 T 1507, p.37b 16-27; see Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 303

286 Sumber-sumber Pali sepaham pada dominasi Sri Lanka kuno oleh para setan, misalnya *Dīpavaṃsa* 1.20

287 T 2043; see Rongxi, 122-124

288 Rockhill, 167-170

289 Wynne, 32

pandangan yang diterima; atau mungkin ia belum memutuskan pandangan tentang poin itu pada waktu itu; atau mungkin ia tidak pernah menganut pandangan-pandangan *sarvāstivādin* tetapi toleran terhadap para pengikutnya yang menganutnya; dan lain sebagainya. Poinnya adalah kita tidak harus berpikir dalam aliran yang saling bertentangan dalam suatu situasi yang kompleks dan tidak pasti.

Bukti internal dari *Sarvāstivādin* sendiri menyatakan bahwa ajaran “semuanya ada” (*sarvam asti*) muncul setelah masa Aśoka. Terdapat bacaan yang terkenal, yang ditemukan berulang kali dalam seluruh literatur *Sarvāstivādin*,²⁹⁰ yang mengandung daftar terkenal dari para guru yang memberikan pandangan mereka tentang ajaran “semuanya ada”. Frauwallner mencatat bahwa semua pandangan dalam bacaan ini berbeda dari posisi matang aliran itu, dan bacaan itu kelihatannya dimasukkan dalam *Vibhāṣā* sebagai sebuah “tambahan doksografis”. Demikianlah ini kelihatannya sebelum masa penyusunan *Vibhāṣā*. Ini menyebutkan guru-guru berikut: Dharmatrāta, Ghoṣaka, Vasumitra, Buddhadeva. Bhavya, setelah memberikan tiga daftar aliran, menyatakan, seperti penjelasan lain tentang perpecahan, bahwa munculnya aliran-aliran disebabkan oleh keberagaman pendapat oleh para guru ini.²⁹¹ Tampaknya kita harus menganggap para guru ini sebagai pengembang ajaran “semuanya ada”, dan tidak ada dari mereka yang muncul dalam nama-nama yang kita temukan yang disebutkan dalam periode Maurya.

Ini secara eksplisit ditegaskan dalam *San Lun Xuan Yi*, sebuah risalah yang ditulis oleh Jia-xiang. Dalam menjelaskan kemunculan *Mahāsaṅghika* ia mengikuti kisah dari *Mahāvibhāṣā*. Dalam membicarakan tentang cabang *Sthavira*, ia mengatakan bahwa dalam 200 tahun pertama terdapat rangkaian para guru: Kassapa, Ānanda, Majjhantika, Śāṅavāsin, Upagupta, Pūrṇa, Mecaka,

290 Lihat Frauwallner, 1995, 185ff untuk referensi dan diskusi.

291 Rockhill, 194-5

Kātyāyanīputra. Dari Kassapa ke Mecaka adalah 200 tahun di mana selama periode ini tidak ada perpecahan.²⁹² Pada awal abad ke tiga, Kātyāyanīputra meninggal dunia, dan terdapat pemisahan menjadi dua aliran, Sthavira dan Sarvāstivādin. Sejak Pūrṇa, telah ada penyimpangan yang bertahap dari intinya, terutama suatu pengangkatan yang berlebihan terhadap Abhidhamma atas sutta-sutta. Untuk menghindari perdebatan, Sthavira pergi ke daerah Himalaya, dan karenanya disebut Haimavata.²⁹³

Catatan ini sangat bersesuaian dengan gambaran yang telah kita tarik dari sumber-sumber Pali. Moggaliputtatissa dan Pūrṇa terpisah dari Konsili ke Dua oleh satu 'generasi' dari silsilah, yang menempatkan mereka pada kontemporer dekat sekitar zaman Aśoka. Hubungan antara Moggaliputtatissa dan Abhidhamma adalah pusat dari identitasnya: bukan saja dia menggubah inti dari Katthavathu, namun minat utamanya dalam menyelidiki Buddhisme dipicu oleh didengarnya kalimat Abhidhamma yang rahasia dari Cittayamaka, disebut sebagai "Mantra Buddha". Jadi sekitar masa Asoka, para bhikkhu ini berpartisipasi dalam investigasi, klasifikasi, dan klarifikasi formal ajaran-ajaran dari Sutta. Namun hanya beberapa generasi kemudian, setelah masa Katyayaniputra, hal ini membawa pada perpecahan. Deskripsi dari periode gestasi dan diskusi yang panjang, pada akhirnya menghasilkan pemisahan, yang jauh lebih masuk akal dibanding catatan radikal tentang perpecahan instan. Menarik untuk dicatat bahwa Moggaliputtatissa tampaknya memiliki lebih banyak kesamaan dengan para Abhidhammika Sarvāstivādin dibanding dengan Sthavira, yang adalah pengikut setia dari sutta.

292 從迦葉至寐者柯二百年已來無異部 (CBETA, T45, no. 1852, p. 9, b20-21)

293 CBETA, T45, no. 1852, p. 9, b15-c1

KESIMPULAN

TAMPAKNYA BAGI SAYA BAHWA KITA TIDAK DAPAT MENGANGGAP Buddhisme “pra-sektarian” dan “sektarian” sebagai dua periode yang jelas. Alih-alih, kita harus menganggap dalam istilah suatu proses evolusioner, yang kompleksitasnya hanya dapat kita tebak, dan di mana kita dapat mengetahui hanya melalui potongan-potongan. Kecenderungan sektarian telah berlangsung pada taraf yang berbeda-beda pada tempat yang berbeda-beda. Seperti halnya Moggaliputtatissa menghindari konflik dengan melakukan pengasingan diri, pasti juga banyak bhikkhu yang telah melihat perdebatan-perdebatan sebagai Dhamma duniawi. Bahkan Xuan-zang, satu milenium setelah Sang Buddha, mencatat keberadaan banyak bhikkhu yang tidak termasuk salah satu aliran atau yang lainnya. Tetapi ini tidak seharusnya membutuhkan kita pada pencapaian-pencapaian aliran-aliran: perkembangan organisasi sektarian membuatnya dapat mempertahankan kitab-kitab suci dan menjaga Dhamma tetap hidup.

Saya menyatakan skema berikut untuk menafsirkan perkembangan sektarian Buddhis awal. Ini tidak seharusnya dianggap terlalu serius atau ditekankan terlalu jauh – ini hanyalah kerangka konseptual yang mungkin sedikit lebih bermanfaat daripada memikirkan Buddhisme “pra” dan “pasca” sektarian. Semua penilaian diberikan, semua pengecualian diperbolehkan!

- **0-100 AN – Buddhisme Pra-sektarian yang Bersatu:** Setelah Parinibbana [Sang Buddha], komunitas Buddhis berada dalam keadaan ketidak-pastian, bahkan terguncang. Adalah sangat penting bahwa mereka bekerja bersama untuk membuat nasehat Sang Buddha agar mengambil Dhamma dan Vinaya sebagai perlindungan mereka. Kebesaran tugas ini dan ketidak-pastian atas masa depan telah menyediakan Sangha dengan

cukup alasan untuk tetap bersama, sebagai pergerakan spiritual muda yang masih belum teruji.

- **100-200 AN - Buddhisme Pra-sektarian yang Terpecah:** Keberhasilan Sangha dalam mempertahankan dirinya sendiri dan Dhamma tidak terhindarkan pasti melahirkan kepuasan akan diri sendiri. Konsili ke Dua melihat suatu celah yang penting atas praktek Vinaya, dan hanya dengan kesulitan sehingga cukup bhikkhu yang berkumpul dari berbagai daerah untuk menyelesaikan masalah itu sebagai sebuah Sangha yang bersatu. Masa Aśoka melihat berbagai potensi yang bersifat memecah-belah dalam Sangha dengan cepat berlipat ganda dalam potensinya. Tidak dapat lagi Sangha menyelesaikan masalah-masalah ini menggunakan mekanisme internalnya, tetapi harus bergantung pada dukungan pemerintah.
- **200-300 AN - Munculnya Buddhisme Sektarian:** Menyebar ke berbagai daerah yang luas, Sangha mengembangkan identitas regional. Para orang suci lokal menghasilkan Abhidhamma-Abhidhamma yang lebih rumit dan tepat. Dukungan yang berlebihan memungkinkan pembangunan pusat-pusat lokal yang berdasarkan pemujaan stupa dan relik, termasuk stupa dan relik para orang suci lokal. Teks-teks menjadi semakin kokoh tetap dalam dialek-dialek tertentu. Pada stupa-stupa Vedisa banyak dari unsur-unsur ini telah muncul, tetapi masih tidak terdapat bukti langsung bahwa komunitas itu menganggap dirinya sebagai suatu “aliran” yang berbeda.
- **300+ AN - Buddhisme Sektarian:** Konstelasi kecenderungan sektarian saat ini telah diatur tidak dapat dibalik dalam cakrawalanya. Kemunculan aliran-aliran, jika bukan telah terjadi sebelumnya, sedang berlangsung saat ini. Sejak saat ini pada komunitas-komunitas yang berbeda melihat dirinya terpisah tidak dapat dikembalikan lagi. Batas-batas antara aliran-aliran tidak pernah mutlak, tetapi mereka ada di sana, dan mereka memainkan peran penting dalam semua perkembangan berikutnya.

Saya telah mengikuti saran dari para peneliti yang lebih awal dalam menghubungkan dengan erat kemunculan aliran-aliran dengan para misionaris Aśoka. Tetapi kita harus ingat bahwa kita tidak tahu apakah para pemimpin misi-misi ini secara pribadi mengajarkan tesis-tesis yang kemudian dianggap mendefinisikan posisi doktrinal dari aliran-aliran. Kita harus menghindari kekeliruan membaca kembali suatu situasi belakangan ke dalam masa-masa yang lebih awal: “kecenderungan sektarian” atau “pelopor sektarian” bukan berarti “aliran”.

Tidak ada bukti untuk “perpecahan yang tiba-tiba” dalam periode Aśoka atau pra-Aśoka yang berdiri dengan cermat. Kisah sektarian di mana gagasan-gagasan ini ditemukan adalah teks-teks mitos yang tujuan utamanya adalah untuk mengesahkan aliran-aliran. Aliran-aliran yang berkembang di daerah-daerah perbatasan masing-masing menemukan dirinya dalam posisi berusaha memastikan bahwa mereka adalah benteng pertahanan sejati dari Buddhisme yang asli. Ini dilakukan dengan mengembangkan suatu mitos asal mula. Mahāvihāravāsin dan Sarvāstivādin secara khusus kelihatannya merasa perlu untuk menggabungkan otoritas mitos ini dengan tuduhan yang lantang atas aliran-aliran yang “bertentangan”. Ini mencerminkan kurangnya kepercayaan diri dan kedewasaan dari aliran-aliran ini pada periode tersebut, dan bertahan sebagai bukti dari kepahitan tertentu dalam persaingan sektarian lokal.

Dan bahkan bacaan yang paling berpolemik dari Mahāvibhāṣā menegaskan bahwa “perpecahan-perpecahan” bukanlah perpecahan Vinaya yang harfiah dari jenis “pergilah ke neraka”. Kita tidak dapat menemukan bukti apapun di manapun untuk pembentukan aliran-aliran yang disebabkan oleh perpecahan dalam pengertian Vinaya yang sempit.

Kisah-kisah mitos tentang pembentukan aliran pasti, sebagai dokumen sejarah, menundukkan kepala dan keluar sebelum “Maklumat Persatuan” dari Aśoka sendiri. Menggunakan teks-teks mitos untuk memutuskan apakah perpecahan berlangsung pada 116 AN atau 137 AN adalah sama masuk akalanya dengan

menggunakan Alkitab untuk memutuskan apakah dunia tercipta pada tahun 4004 SM. Aśoka mengatakan Sangha telah bersatu, dan kita tidak memiliki alasan kuat untuk tidak mempercayai kata-katanya.

Penemuan-penemuan dalam karya saya sejauh ini membenarkan sebagian suatu peninggalan yang radikal dari pengamatan dari periode ini. Jika ada manfaat dari analisis ini, kita harus berpikir kembali banyak dari gagasan-gagasan kita tentang bagaimana Buddhisme terbentuk. Tidak sedikit masalah kita adalah pertanyaan tentang antarmubungan antara teks-teks kanonik awal yang ada. Ini biasanya dianggap terutama berasal dari periode pra-sektarian, kemudian diselesaikan dan diubah pada masa awal sektarian. Dengan demikian menyusun bagian-bagian yang berhubungan dari kumpulan-kumpulan yang berbeda dapat membawa kita kembali ke sebelum perpecahan. Dengan mengubah perpecahan akar satu atau dua abad kemudian dapat membuat perbedaan besar dalam bagaimana teks-teks diperkirakan dari masa kapan.

Tetapi saya mencatat bahwa pemisahan sektarian hanya salah satu faktor yang dipertimbangkan. Kejadian-kejadian sejarah telah menetapkan bahwa teks-teks kanonik awal yang telah diturunkan kepada kita datang terutama dari dua daerah: Sri Lanka dan Kaśmīr/Gandhāra. Daerah-daerah ini, 3000 km jauhnya, dibangun pada ujung yang ekstrem dari suasana kultural India dari masa Aśoka. Bahkan jika teks-teks ini tidak terpisah dalam landasan ajaran/sektarian sampai kemudian, pemisahan geografis pasti berarti kumpulan-kumpulan ini tetap terisolasi terutama dari masa ini. Demikianlah dengan membandingkan kumpulan-kumpulan ini masih menjanjikan mengembalikan kita pada masa pra-Aśoka.

Semua yang telah saya katakan sejauh ini, tentu saja, hanyalah kisah-kisah dari masa lampau. Seperti para ahli sejarah lain, dalam menganalisis mitos-mitos dari masa lampau saya menciptakan mitologi saya sendiri, sebuah mitologi yang melemparkan metode dan konsep dari masa sekarang. Sejarah terletak sejauh ia berpura-pura menolak mitos, dan memiliki makna sejauh ia mengakui

seungguhnya agendanya: menciptakan masa kini dalam gambaran masa lampau. Ini sebabnya sejarah sangatlah politis, dan tindakan berpura-pura objektif hanyalah gerakan politis yang lain. Setelah bertahun-tahun membaca dan merenungkan baik sejarah maupun mitos, saya telah menjadi yakin bahwa satu-satunya perbedaan dari keduanya adalah bahwa mitos memiliki keajaiban, sedangkan sejarah memiliki catatan kaki.

LAMPIRAN KRONOLOGI

PENANGGALAN KEJADIAN-KEJADIAN BUDDHIS merupakan masalah merepotkan yang kompleks dan meragukan. Para sarjana modern awalnya menetapkan sekitar 486 SM sebagai tahun Sang Buddha parinibbana. Ini berdasarkan pembacaan yang dikoreksi atas sumber-sumber Sinhala dan dikenal sebagai “kronologi panjang”. Lebih baru lagi, para sarjana mengemukakan “kronologi pendek” yang berdasarkan sumber-sumber utara, yang menempatkan Nibbana Sang Buddha sekitar 368 SM. Tetapi penelitian terbaru sedang bergerak menuju “kronologi tengah” (“teori Rhys Davids-Gombrich”²⁹⁴), yang menempatkan Nibbana sekitar 410 SM, dengan batas kesalahan 10-20 tahun di kedua sisi. Inilah penanggalan yang saya ikuti dalam tulisan ini. Namun untuk menghindari kerancuan yang berhubungan dengan penanggalan kalender ini, seringkali berguna untuk membandingkan kejadian-kejadian dalam istilah berapa lama mereka terjadi “Setelah Nibbana (After Nibbana)”, yang dalam kasus ini singkatan AN digunakan. Tabel berikut adalah suatu upaya untuk secara perkiraan menghubungkan kejadian-kejadian dan tokoh-tokoh besar dalam karya ini dengan kronologi tengah. Saya telah mendasarkan kebanyakan tanggal-tanggal ini pada Cousins.²⁹⁵

Cousins dan Gombrich membawa Konsili ke Dua ke bawah pada 60-80 AN. Salah satu alasan untuk ini adalah bahwa beberapa sesepuh pada Konsili ke Dua dikatakan sebagai murid-murid Ānanda, dan dirasakan celah antara Parinibbana [Sang Buddha] dan Konsili ke Dua terlalu besar untuk dijembatani oleh hanya satu generasi. Tetapi Ānanda mungkin sekitar umur 45 tahun pada waktu Parinibbana [Sang Buddha], dan mungkin telah hidup selama 40 tahun kemudian atau lebih. Tradisi Pali dan tradisi utara²⁹⁶

294 Cousins, *The Dating of the Historical Buddha: A Review Article*, 109

295 Cousins, *The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools*, 76

296 T45, 1852 p10a08

mengandung pernyataan pada pengaruh ini. Mempertimbangkan karakternya, akan mengejutkan jika ia masih tidak menerima murid sampai usia tuanya. Seorang murid berusia 20 tahun pada 40 AN akan berusia 80 tahun pada waktu tradisional Konsili ke Dua. Ini biasa-biasa saja, jika bukan mungkin, bahwa konsili ini terdiri atas para bhikkhu sesepuh, termasuk “bhikkhu tertua di dunia”, akan memasukkan para bhikkhu dari usia ini yang telah ditahbiskan pada masa Ānanda. Oleh sebab itu saya tidak melihat alasan untuk mengubah tanggal Konsili ke Dua. Ini berarti konsili ini mungkin berlangsung sebelum atau sesudah penobatan Candragupta.

Tanggal perpecahan Vasumitra diberikan dua kali, berdasarkan apakah kita menganggap ini berdasarkan tanggal kalender dalam teks, atau apakah kita mengoreksinya dengan pemerintahan Aśoka.

	Kronologi Tengah		Sesepuh	Sesepuh	Perpecahan
	SM	AN	Mahāvihāra	San-lun-xuan-yi ²⁹⁷	
Buddhisme awal mula	458 Pencerahan			Kassapa	
Buddhisme Pra-sektarian yang Bersatu	413 Nirvana	1 Konsili 1 (Rājagaha)	Upali	Ānanda	
	326 Alexander		Dāsaka	Majjhantika	
Buddhisme Pra-sektarian yang Terpecah	313 Candragupta	100 Konsili II (Vesāli)	Soṇaka (=Śāṇavāsini)	Śāṇavāsini	100 Dīpavaṃsa (Vasumitra)
			Siggava Moggaliputta-tissa	Upagupta	137 Bhavya III
Munculnya Buddhisme Sektarian	277-246 Aśoka	154 Konsili III (Pāṭaliputta)	Mahinda (para guru Haimavata)	Pūrṇa	(Vasumitra)
Buddhisme Sektarian	185-151 Puṣyamitra		(Gotiputa)	Mecaka (200 AN)	
				Kātyāyanī-putra	Śāriputra-pariprcchā

BIBLIOGRAPHY

Untuk Pali saya gunakan dari VRI CD, dengan pengecualian Dipavamsa, dimana saya ambil dari http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/2_pali/3_chron/dipava2u.htm

- AKIRA, Hirakawa. *A History of Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Barnasidass, 1998.
- ALLCHIN, F.R. *The Archaeology of Early Historic South Asia*. Cambridge University Press, 2004.
- ALLON, Mark. *Style and Function*. Tokyo: International College for Advanced Buddhist Studies, 1997.
- . *The Mahāparinirvāna Sūtra*. (unpublished Honors submission), 1987.
- ANĀLAYO. "The Buddha and Omniscience." *Indian International Journal of Buddhist Studies* 7 (2006).
- AUNG, Shwe Zan and C. A. F. RHYS-DAVIDS. *Points of Controversy*. Oxford: Pali Text Society, 2001.
- BANDARANAYAKE, Senake. *The pre-modern city in Sri Lanka: the 'first' and 'second' urbanization*. Retrieved from: www.arkeologi.uu.se/afr/projects/BOOK/Bandaranayake/bandaranayake.pdf.
- BAPAT, P.V. and HIRAKAWA, A. *Shan-Chien-P'i-P'o-Sha: A Chinese version by Sangha Bhadra of Samantapāsādikā*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1970.
- BAPAT, P. V. *2500 Years Of Buddhism*. Retrieved from: <http://www.quangduc.com/English/history/032500years01.html>
- BARUA, Dwijendra Lal. "A Few Evidences on the Age of the Kathavatthu". *The Indian Historical Quarterly*, no 2, 1937. 06. 367- 370.

- BASHAM, A.L. "Aśoka and Buddhism: are-examination."
 Buddhism: Critical Concepts in Religious
 Studies. Ed. Paul Williams. Vol. I. London: Routledge, 2005. 54-63.
- BASTOW, David. "The First Argument for Sarvāstivāda". Asian
 Philosophy, Vol. 5.2, 2/10/1995. 109-125. Retrieved from:
<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ADM/bastow.htm>
- BEAL, Samuel. Buddhist Records of the Western World. New
 Delhi: Oriental Book Reprint Corporation, 1983.
- "The Eighteen Schools of Buddhism (by Vasumitra)." The Indian
 Antiquary. Vol. 9. Bombay: Education Society's Press, 1880.
 299ff.
- BECHERT, Heinz. "Notes on the Formation of Buddhist Sects and
 the Origins of Mahāyāna." Buddhism: Critical Concepts In
 Religious Studies. Ed. Paul Williams. Vol. II. London: Routledge,
 2005. 23-33.
- "The Date of the Buddha Reconsidered." Buddhism: Critical
 Concepts in Religious Studies. Ed. Paul Williams. Vol. II. London:
 Routledge, 2005. 64-71.
- "Theravāda Buddhist Sangha." Buddhism: Critical Concepts in
 Religious Studies. Ed. Paul Williams. Vol. II. London: Routledge,
 2005. 1-22.
- BINGENHEIMER, Marcus. Der Monchsgelehrte Yinshun (*1906)
 und seine Bedeutung für den Chinesisch-Taiwanischen
 Buddhismus im 20. Jahrhundert. Heidelberg: Wurzburger
 Sinologische Schriften, 2004.
- BIZOT, François. Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est:
 Recherche sur le bouddhisme khmer IV. Göttingen: Vandenhoeck &
 Ruprecht, 1988.
- BODHI, Bhikkhu. The Connected Discourses of the Buddha.
 Somerville: Wisdom Publications, 2000.
- The Discourse on the All-embracing Net of Views. Kandy:
 Buddhist Publication Society, 1978.

BUDDHAGHOSA. *The Path of Purification*. Trans.

BhikkhuÑānamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, n.d.

CharlesWILLEMEN, BartDESSEIN, ColletCOX. *Sarvāstivāda*

Buddhist Scholasticism. Leiden, NewYork, Koln: Brill, 1998.

CHAU, Bhikshu Thich Thien. *The Literature of the Personalists of Early Buddhism*. Delhi: Motilal Barnasidass, 1996.

CHOONG, Mun-keat (Wei-keat). "A Discussion on the

Determination of the Date of the Historical Buddha". *Journal of Indian History* (1997-1999): Vol. LXXVI-LXXVIII.

CLARKE, Shayne. "Vinaya Matikā - Mother of the Monastic Codes or Just Another Set of Lists?" *Indo-Iranian Journal* (2004):77-120.

—. "Miscellaneous Musings on Mūlasarvāstivāda Monks".

Japanese Journal of Religious Studies 33/1 (2006): 1-49.

COLLINS, Steven. "On the Very Idea of the Pali Canon."

Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Ed. Paul Williams. Vol. I. London: Routledge, 2005. 72-95.

COUSINS, L.S. "Buddhist Jhāna: its nature and attainment

according to the Pali sources." *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. II. London: Routledge, 2005.34-51.

—. "On the Vibhajjavādins." *Buddhist Studies Review* 182 (2001):131-182.

—. "Pali Oral Literature." *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. I. London: Routledge, 2005.96-104.

—. "Person and Self." *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. II. London: Routledge, 2005.84-101.

—. "The Dating of the Historical Buddha: A Review Article." *Journal of the Royal Asiatic Society* 3.6.1 (1996): 57-63.

- . “The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools.” *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. II. London: Routledge, 2005. 52-83.
- DUTT, Nalinaksha. *Buddhism in Kashmir*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1985.
- . *Buddhist Sects in India*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- EDGERTON, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Delhi: Motilal Barnasidass, 2004.
- ENOMOTO, Fumio. “Mūlasarvāstivādin and Sarvāstivādin.” Christine Chajnicki, Jens-Uwe Hartmann, and Volker M. Tschannerl. *Vividharatnakarandaka Festgabe für Adelheid Mette*. Swisstal-Odendorf, 2000.
- FOGELIN, Lars. *Archaeology of Early Buddhism*. Oxford: Altamira Press, 2006.
- FRAUWALLNER, E. *Studies in Abhidharma Literature*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- . *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*. Roma: Is. M.E.O., 1956.
- GOMBRICH, R.F. “Recovering the Buddha's Message.” *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. I. London: Routledge, 2005. 113-128.
- GURUGE, Ananda W. P. “Shan-Jian-Lu-Piposha as an authentic source on the early history of Buddhism and Aśoka.” *Dhamma-Vinaya: Essays in Honor of Venerable Professor Dhammavihari (Jotiya Dhirasekera)*. Ed. Asanga Tilakaratne, Toschiichi Endo, G.A. Somaratne, and Sanath Nanayakkara. Sri Lanka Association for Buddhist Studies (SLABS), 2005. 92-110.
- HALLISEY, Charles. “Councils as Ideas and Events in the Theravada.” *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. II. London: Routledge, 2005. 171-185.
- HEIRMANN, Ann. “Can We Trace the Early Dharmaguptakas?” 2002. www.brill.nl.

- . Rules for Nuns According to the Dharmaguptaka vinaya. Delhi: Motilal Barnasidass, 2002.
- HOCART, A. M. "Buddha and Devadatta." *Indian Antiquary*, vol. 52, October 1923. 267-72. Vol. 54, October 1925. 98-99. Retrieved from: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ENG/hocbud.htm>
- HOPKINS, Jeffrey. *Meditation on Emptiness*. London: Wisdom Publications, 1983.
- I-Tsing. *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago*. Trans. J. Takakusu. Delhi: Asian Educational Services, 2005.
- JAWAWICKRAMA, N.A. *The Inception of Discipline and Vinaya Nidāna*. London: Pali Text Society, 1986.
- JOHNSTON, E. H. *Aśvaghosa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*. Delhi: Motilal Barnasidass, 2004.
- LAMOTTE, Etienne. *History of Indian Buddhism*. Paris: Peeters Press, 1976.
- . "The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism." *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. I. London: Routledge, 2005. 192.
- LAW, Bimala Churn. *The Debates Commentary*. Oxford: Pali Text Society, 1940, reprinted 1999.
- . "Chronology of the Pali Canon". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona. 171-201.
- LEGG, James. *A Record of Buddhistic Kingdoms*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998.
- LENZ, Timothy. *A New Version of the Gandhari Dharmapada and a Collection of Previous-Birth Stories*. Seattle and London: University of Washington Press, 2003.
- LIANG, Tao-wei. "A Study on the I-Pu-Tsung-Lun." *Hua-Kang Buddhist Journal*, No. 02. Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, 1972. 25-65. Retrieved from: <http://www.chibs.edu.tw/publication/hkbj/02/hkbj0208.htm>

- MCEVILLE, Thomas. *The Shape of Ancient Thought*. New York: Allworth Press, 2002
- MCQUEEN, Graeme. *A Study of the Śrāmanyaphala-Sutra*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988.
- MITRA, Kalipada. "Cross-cousin Relation Between Buddha and Devadatta." Retrieved from: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ENG/kal.htm>
- MITRA, R. L. *The Lalita Vistara*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1998.
- MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Barnasidass, 2002.
- MUKHERJEE, Biswadeb. "The Riddle of the First Buddhist Council - A Retrospection." *Chung-Hwa Buddhist Journal*, No. 7, 1994. 452-473. Retrieved from: http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/07_15.htm
- NAKAMURA, Hajime. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Barnasidass, 1996.
- ÑĀNAMOLI, Bhikkhu and Bhikkhu BODHI. *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Somerville: Wisdom Publications, 2005.
- ÑĀNAMOLI, Bhikkhu. *The Patimokkha*. Bangkok: Mahamakutarajavidyalaya, 1969.
- . *The Patimokkha*. Bangkok: Mahamakutarajavidyalaya, 1969.
- . *The Path of Discrimination*. Oxford: Pali Text Society, 2002.
- NATTIER, Jan and Charles S. PREBISH. "Mahāsaṅghika Origins." *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. II. London: Routledge, 2005. 199-228.
- NORMAN, K. R. *A Philological Approach to Buddhism*. London: School of Oriental and African Studies (University of London), 1997.
- NYANASAMVARA, Somdet. *Buddha Sāsana Vamsa*. Trans. Bhikkhu Kantasilo. Bangkok: Mahamakut Press, 1974.

- PACHOW, W.A *Comparative Study of the Pratimoksa*. Delhi: Motilal Barnasidass, 2000.
- PERERA, H.R. "Buddhism in Sri Lanka: A shorthistory." www.buddhanet.net.
<http://buddhanet.net/ebooks_hist_art.htm>.
- PREBISH, Charles S. *Buddhist Monastic Discipline*. Delhi: Motilal, 2002.
- "Review of Scholarship on Buddhist Councils." *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol .I. London: Routledge, 2005. 224-243.
- "Śaikśa-Dharmas Revisited." *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. II. London: Routledge, 2005. 186-198.
- "The Prātimokśa Puzzle." *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. I. London: Routledge, 2005. 257-271.
- "Theories Concerning the Skandhaka." *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. I. London: Routledge, 2005. 244-256.
- PURI, B. N. *Buddhism in Central Asia*. Delhi: Motilal Barnasidass, 2000.
- RADICE, William. *Myths and Legends of India*. London: The Folio Society, 2001.
- RAY, Reginald. "A Condemned Saint: Devadatta." Retrieved from: <http://www.dharmaocean.org/Portals/0/documents/pubs/Devadatta.pdf>
- REYNOLDS, Craig James. *The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand*. Cornell University, 1972.
- ROCKHILL, W. Woodville. *The Life of the Buddha*. New Delhi: Asian Educational Services, 1992.
- RONGXI, Li, trans. *The Biographical Scripture of King Aśoka*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1993.

ROTH, Gustav. *Bhikṣunī Vinaya*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1970.

SALOMON, Richard. *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra*. Seattle: University of Washington Press, 1999.

SARAO, K.T. S. "In-laws of the Buddha as Depicted in Pāli Sources."

Chung-Hwa Buddhist Journal, No.17. Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, 2004. 243-265. Retrieved from: <http://www.chibs.edu.tw/publication/chbj/17/chbj1709.htm#nt15>

SASAKI, Shizuka. "Buddhist Sects in the Aśoka Period. (1) The Meaning of the Schism Edict." *Buddhist Studies (Bukkyo Kenkyu)*, Vol. 18. Hamamatsu: International Buddhist Association, 1989. 157-176.

—. "Buddhist Sects in the Aśoka Period. (2) Sanghabheda (1)." *Buddhist Studies (Bukkyo Kenkyu)*, Vol. 21. Hamamatsu: International Buddhist Association, 1992. 157-176.

—. "Buddhist Sects in the Aśoka Period. (3) Sanghabheda (2)." *Buddhist Studies (Bukkyo Kenkyu)*, Vol. 22. Hamamatsu: International Buddhist Association, 1993. 167-199.

—. "Buddhist Sects in the Aśoka Period. (4) The Structure of the Mahāsaṅghika Vinaya." *Buddhist Studies (Bukkyo Kenkyu)*, Vol. 23. Hamamatsu: International Buddhist Association, 1994. 55-100.

—. "Buddhist Sects in the Aśoka Period. (5) Presenting a Hypothesis." *Buddhist Studies (Bukkyo Kenkyu)*, Vol. 24. Hamamatsu: International Buddhist Association, 1995. 165-225.

—. "Buddhist Sects in the Aśoka Period. (6) The Dīpavamsa." *Buddhist Studies (Bukkyo Kenkyu)*. Hamamatsu: International Buddhist Association, 1996. 29-63.

—. "Buddhist Sects in the Aśoka Period. (7) The Vibhāsā and the Śāriputrapariprcchā." *Buddhist Studies (Bukkyo Kenkyu)*.

- Hamamatsu: International Buddhist Association, Vol. 27, 1998. 1-55.
- . “Buddhist Sects in the Aśoka Period. (8) Supplementary Argument.” *Buddhist Studies (Bukkyo Kenkyu)*, Vol. 28. Hamamatsu: International Buddhist Association, 1999. 1-10.
- SCHOPEN, Gregory. *Bones, Stones, and Buddhist Monks*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1997.
- . *Buddhist Monks and Business Matters*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2004.
- . *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005.
- SEN, Jyotirmay. “Aśoka’s mission to Ceylon and some connected problems.” *The Indian Historical Quarterly* 1928, Vol. 4:4. 667-678.
- SENEVIRATNE, Anuradha. “King Aśoka and Buddhism .” 1994. www.buddhanet.net.
<http://www.buddhanet.net/ebooks_hist_art.htm >.
- SHARF, Robert H. “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience.” *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Ed. Paul Williams. Vol. II. London: Routledge, 2005. 255-299.
- SHUN, Yin. “The Establishment of Sautrāntika-Darstāntika and their Sub-sects.” *Journal of Buddhist Studies*, May 2003: 238-270.
- STRONG, John S. *The Legend and Cult of Upagupta*. Delhi: Motilal Barnasidass, 1994.
- . *The Legend of King Aśoka*. Delhi: Motilal Barnasidass, 2002.
- SUJATO, Bhikkhu. *A History of Mindfulness*. Taipei: Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2006.
- . *A Swift Pair of Messengers*. Penang: Inward Path Publishers, 2001.

- SUNG, Kan-yuan. "Tradition and Development in the Mo-ho-seng-chi'i-lü". MA thesis for University of Calgary, 1999. <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ADM/adm93485-1.htm>
- SUZUKI, Teitaro. "The First Buddhist Council." 1904. [www.sacred-texts.com. <http://www.sacred-texts.com/journals/mon/1stbudcn.htm >](http://www.sacred-texts.com/journals/mon/1stbudcn.htm).
- TĀRANĀTHA. Tāranātha's History of Buddhism in India. Ed. Debiprasad Chattopadhyaya. Trans. Alaka Chattopadhyaya and Lama Chimpa. Delhi: Motilal Barnasidass, 2004.
- TSOMO, Karma Lekshe. Sisters in Solitude. Albany: State University of New York Press, 1996.
- VASUMITRA, trans. S. Beal. "The Eighteen Schools of Buddhism." 1880. [www.sacred-texts.com. <http://www.sacred-texts.com/journals/ia/18sb.htm >](http://www.sacred-texts.com/journals/ia/18sb.htm).
- WALSER, Joseph. Nāgārjuna in Context. New York: Columbia University Press, 2005.
- WARDER, A. K. Indian Buddhism. Delhi: Motilal Barnasidass, 2004.
- WARNER, Rex. Encyclopedia of World Mythology. London: Peerage Books, 1970.
- WIJEBANDARA, Chandima. Early Buddhism: Its Religious and Intellectual Milieu. Colombo: University of Kelaniya, 1993.
- WILLIS, Michael. "Buddhist Saints in Ancient Vedisa." Journal of the Royal Asiatic Society 2001, Series 3 ed.
- WOOLNER, Alfred C. Aśoka: Text and Glossary. Delhi: Low Price Publishers, 1993.
- WYNNE, Alexander. "How Old is the Suttapitaka?" Oxford Center for Buddhist Studies, 2003. Retrieved from: <http://www.ocbs.org/research.php>

TENTANG DHAMMACITTA

DhammaCitta Press adalah divisi penerbitan dari DhammaCitta yang aktif menerbitkan buku-buku Buddhisme sejak tahun 2009 yang dianggap bermanfaat untuk mengali lebih jauh Buddhisme Awal yang dapat berguna bagi praktisi maupun akademisi. Buku cetak maupun elektronik terbitan DhammaCitta Press dibagikan secara gratis kepada semua dengan diutamakan kepada akademisi, guru, dhammaduta, maupun praktisi serius dan tidak memerlukan mengganti biaya cetak karena DhammaCitta mengusung konsep "Hadiah." Dhamma adalah sebuah hadiah yang tidak dijual maupun tidak menerima uang ganti biaya cetak, ongkos kirim maupun jasa pengerjaannya. Seluruh karya dan hasil kerja DhammaCitta Press merupakan hadiah dari para relawan dan hadiah dari supporter dan donatur DhammaCitta Press untuk Buddhisme Indonesia.

Beberapa penerbitan DhammaCitta Press,

- Bagaimana Memilih Agama
- Hidup Sesuai Dhamma
- Kebebasan Sempurna
- Ananda - Penjaga Dhamma
- Komentari Anattalakkhana Sutta dan Malukyaputta Sutta oleh Mahasi Sayadaw
- Khotbah-Khotbah Panjang Sang Buddha - **Dīgha Nikāya**
- Jejak Langkah Gunung Absurd - Otobiografi dan Wejangan Master Ch'an Han-Shan
- Khotbah-Khotbah Berkelompok Sang Buddha - **Samyutta Nikāya**
- Jhāna-Jhāna dan Umat Awam menurut Sutta-Sutta Pāli
- Bhikkhu Tissa Bertemu Seorang Skeptik
- Sepasang Utusan Cepat - Ketenangan Dan Pandangan Terang Dalam Khotbah Sang Buddha
- Kelahiran Kembali dan Keadaan Antara Dalam Buddhisme Awal
- PertanyaanBaik Jawaban Baik – Good QustionGood Answer

- Kumpulan Khotbah Sang Buddha
- Asoka
- Khotbah-Khotbah Menengah Sang Buddha - **Majjhima Nikāya**
- Khotbah-Khotbah Numerikal Sang Buddha - **Aṅguttara Nikāya**
- Khuddaka Nikāya - **Theragāthā** - Syair-Syair Para Bhikkhu Senior
- Khuddaka Nikāya - **Therīgāthā** - Syair-Syair Para Bhikkhuni Senior
- Malam dan Pagi bersama Bhikkhu Tissa - Dua Dialog tentang Dhamma

Untuk kontribusi dan dāna penerbitan selanjutnya dapat disalurkan lewat rekening

BCA
6560708091
Benny

Untuk informasi dan konfirmasi dapat dilakukan melalui email dana@dhammacitta.org

Silahkan kunjungi <https://dhammacitta.org> untuk perpustakaan buku elektronik dan edisi onlinenya. lebih lanjut silahkan hubungi sumedho@dhammacitta.org WA +62.812.1860.7850