

**Konflik dan Integrasi dalam Konstruksi Identitas Kelompok
Niciren Syosyu Indonesia (NSI)**

DISERTASI

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor

Abdul Syukur
8902710016



T
24421

UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM STUDI PASCASARJANA
DEPOK
JUNI 2008

PERPUSTAKAAN
UNIVERSITAS INDONESIA



Motto:

*Tidak ada tanah yang suci atau yang kotor,
yang ada adalah hati yang suci atau yang kotor.*

(NSI)

*Kalau pun hujan tidak turun di halaman rumah kita,
maka biarkan ia turun di halaman rumah tetangga kita.*

(pecinta kemanusiaan)

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

Disertasi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar

Nama : Abdul Syukur
NPM : 8902710016
Tanda Tangan :



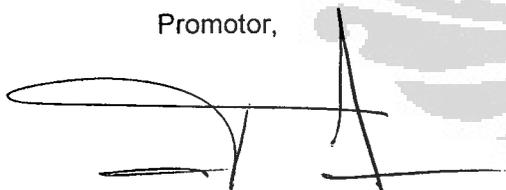
Tanggal : 18 Juni 2008

UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM STUDI PASCASARJANA

LEMBAR PERSETUJUAN DISERTASI

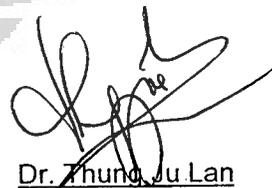
Nama : Abdul Syukur
NPM : 8902710016
Judul : Konflik dan Integrasi dalam Konstruksi Identitas
Kelompok Niciren Syosyu Indonesia (NSI)

Promotor,



Prof. Dr. Achmad Fedyani Saifuddin
NIP. 131 414 775

Depok, Juni 2008
ko-promotor,



Dr. Thung Ju Lan
NIP. 320 004 648



UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM STUDI PASCASARJANA

Gedung PAU Ilmu Sosial Lt. II Kampus Baru UI, Depok 16424 Telp/Fax : (021) 78849022
E-mail: pascant@gmail.com

UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM PASCASARJANA

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

**KONFLIK DAN INTEGRASI DALAM KONSTRUKSI IDENTITAS
KELOMPOK NICIREN SYOSYU INDONESIA (NSI)**

Oleh:

ABDUL SYUKUR

DISETUJUI DAN DISAHKAN OLEH:

PROMOTOR:

PROF.DR. ACHMAD FEDYANI SAIFUDDIN

KO-PROMOTOR:

DR. THUNG U LAN

MENGETAHUI:

KETUA PROGRAM STUDI PASCASARJANA ANTROPOLOGI
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS INDONESIA

DR. IWAN TJITRADJAJA



UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM STUDI PASCASARJANA

Gedung PAU Ilmu Sosial Lt. II Kampus Baru UI, Depok 16424 Telp/Fax : (021) 78849022
E-mail: pascant@gmail.com

UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM STUDI PASCASARJANA

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

nama : Abdul Syukur
M : 8902710016
Judul : Konflik dan Integrasi dalam Konstruksi Identitas
Kelompok Niciren Syosyu Indonesia (NSI).

Disertasi ini telah dipertahankan dihadapan sidang penguji Disertasi Program Pascasarjana Antropologi pada tanggal 26 Juni 2008 dan telah dinyatakan:

LULUS/TIDAK LULUS

TIM PENGUJI

NAMA PENGUJI	JABATAN	TANDA TANGAN
Dr. Hariyadi Wirawan	Ketua/Anggota	1.
Prof.Dr. Achmad Fedyani Saifuddin	Promotor	2.
Dr. Thung Ju Lan	Ko-Promotor	3.
Prof.Dr. Yasmine Zaki Shahab	Anggota	4.
Prof.Dr. Rusmin Tumanggor	Anggota	5.
Dr. Heriyanti O., Untoro	Anggota	6.
Dr. Iwan Tjitradjaja	Anggota	7.

KATA PENGANTAR

Karya tulis dalam bentuk disertasi ini saya susun berdasarkan bahan-bahan yang berasal dari kumpulan catatan selama saya melaksanakan penelitian lapangan. Mengiringi karya tulis ini perkenankan saya untuk mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah turut membantu sejak proses perizinan dan pengumpulan data hingga terciptanya menjadi sebuah karya tulis ilmiah. Ucapan dan ungkapan terima kasih ini saya sampaikan kepada:

Prof. Achmad Fedyani Saifuddin, Ph.D. dan Dr. Thung Ju Lan sebagai promotor dan ko-promotor, yang telah membimbing sejak awal penelitian dan penulisan, tidak bosan-bosannya menerima kehadiran saya untuk berkonsultasi serta mengoreksi setiap draft yang saya ajukan sejak berupa coretan yang paling mentah dan kasar;

Dr. Iwan Tjitradjaja dan Dra. Endang Patrijuniawati Gularso, MA, sebagai Ketua dan Sekretaris Program Pascasarjana Departemen Antropologi, yang turut membantu membesarkan hati saya yang hampir kadaluwarsa dalam menempuh program studi dan memberi masukan bagi perbaikan draft yang saya ajukan sehingga dianggap layak untuk diuji;

Para dosen yang secara langsung maupun tidak langsung memberi pelajaran yang berharga: Prof. Dr. Parsudi Suparlan (alm.) yang 'kepergiannya' mengejutkan saya, Prof. Dr. Amri Marzali, Prof. Dr. Nico Kalangi, Prof. Dr. Meutia F. Swasono, Prof. Dr. Yasmine Z. Shahab, Dr. Boedihartono, Pro. Dr. Robert Z. Lawang, Dr. Ninuk Kleden, Dr. Yekti Maunati, dan lain-lain yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu;

Pengurus NSI, para *dharmaduta* dan *pandhita* serta umat NSI, yang telah menyediakan fasilitas dan memberi keleluasaan berkomunikasi kepada saya dalam mencari informasi yang diperlukan. Juga umat Buddha lainnya yang telah membuka cakrawala saya mengenai agama Buddha. Kepada mereka semua saya berhutang-budi atas segala kebaikan dan kepercayaan yang telah diberikan. Kalau dalam pembahasan saya lebih banyak menekankan pada perbedaan dan konflik, maka bukan maksud saya untuk menyembunyikan kesatuan hakiki agama

Buddha, tetapi karena demikian realita yang paling tidak saya temukan di lapangan. Namun justru dari sana saya belajar tentang kehidupan dan berharap dapat membawa pulang kekayaan spiritual agama Buddha yang mendalam untuk dijadikan cermin diri. Dan kalau ternyata apa yang saya lakukan berbeda dari yang diharapkan, hal itu bukanlah karena harapan itu sendiri yang berbeda, melainkan karena cara pandang dan bahasa yang saya gunakan yang berbeda. Sebagai orang yang belajar antropologi saya berusaha memahami agama dalam dari perilaku manusia yang menjadi pemeluknya, dan perilaku beragama itulah yang menjadi harapan dan tujuan saya.

Kawan-kawan program S-3: Dr. Berthoven Vivit Nurdin, Dr. Ananda Moersyid, Dr. Ardiani Herwanto, Dr. Karta Zayadi, dan Dr. Fikarwin, yang meskipun seangkatan tetapi ternyata telah mendahului saya; juga kawan-kawan program S-2: Fathi dan Milal (*thanks for the help*), Jaipuri, Pahmi, Fina, Dandin, Arlin, Ivon, Iwan, Irfan, dan lain-lain, atas kerjasamanya selama menjadi “anak-anak” mahasiswa yang sering kali stres tetapi kadang pula penuh canda-tawa;

Staf Program Pascasarjana Antropologi: Dra. Tina Amalia, Sri Laraswati, SE, Sri Winarny, S.Psy, dan mas Tommy, atas segala bantuannya yang sangat berharga selama saya menempuh proses pendidikan hingga terwujudnya karya tulis ini yang menandai akhir proses tersebut meski bukan berarti akhir dari masa belajar;

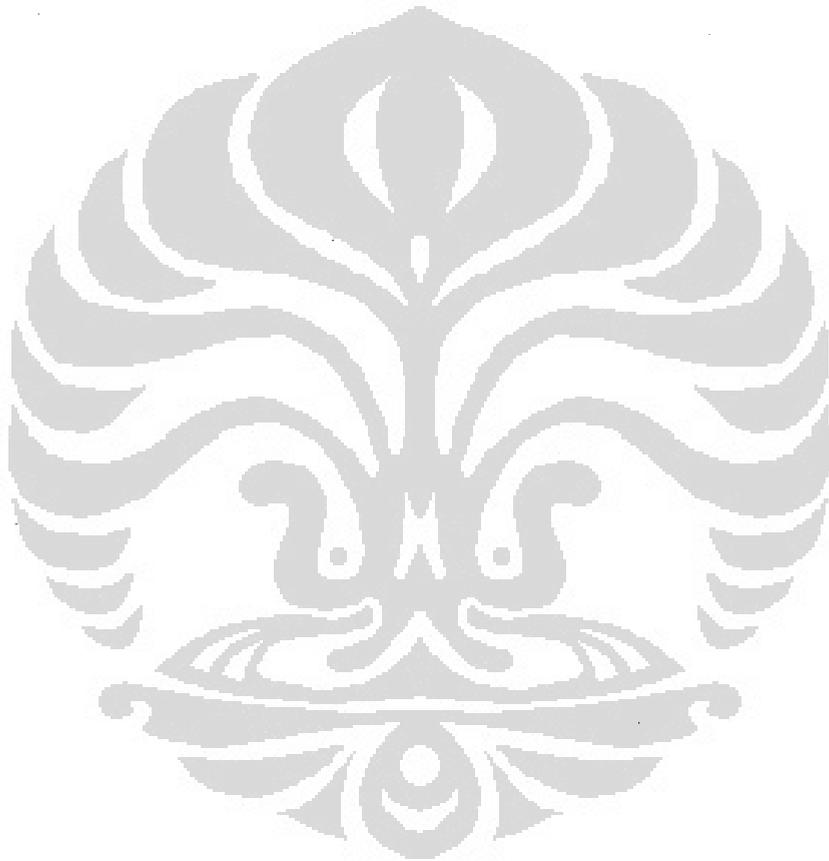
Rekan-rekan sejawat di Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, dan di *Institute for Religious and Institutional Studies* (IRIS), di Bandung yang tidak mungkin saya sebut namanya satu persatu, atas bantuan dan dukungannya selama saya menempuh program studi;

Bapak (alm.), Bibi (alm), Ibu, istri dan anak-anak yang saya cintai, yang tanpa dorongan, pengertian, dan doa mereka maka disertasi ini mungkin tak akan kunjung selesai; juga pak Idik (alm.) dan keluarga, yang nasihat-nasihatnya membesarkan hati saya dalam menempuh kehidupan. Kepada merekalah, khususnya, disertasi ini saya persembahkan. Sayang, Bapak, Bibi, dan pak Idik tidak sempat mendengar ungkapan terima kasih saya apalagi melihat ekspresi perasaan saya tersebut.

Terakhir, saya memanjatkan permohonan semoga Tuhan, bagi mereka yang percaya, membalas segala kabaikan yang telah diberikan, dan kepada umat NSI dan umat Buddha lainnya semoga kebaikan tersebut menjadi karma baik bagi kehidupan sekarang dan yang akan datang.

Depok, Juni 2008

A. S.



**HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Abdul Syukur
NPM : 8902710016
Program Studi: Antropologi
Departemen : Antropologi
Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Jenis Karya : Disertasi

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty-free Right*) atas karya ilmiah saya yang berjudul:

Konflik dan Integrasi dalam Konstruksi Identitas Kelompok Niciren Syosyu Indonesia (NSI)

Beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Non-eksklusif ini Universitas berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan. Mengelola dalam bentuk pangkalan data (database), merawat dan mempublikasikan tugas akhir saya tanpa meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik hak cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok
Pada tanggal : 18 Juni 2008
Yang menyatakan


(Abdul Syukur)

ABSTRAK

Nama : Abdul Syukur
Program Studi : Pascasarjana Antropologi
Judul : **Konflik dan Integrasi dalam Konstruksi Identitas Kelompok
Niciren Syosyu Indonesia (NSI)**

Disertasi ini membahas tentang konflik dan integrasi dalam konstruksi identitas NSI (Niciren Syosyu Indonesia), suatu kelompok yang terdapat dalam agama Buddha. Identitas dibangun oleh perbedaan-perbedaan, sehingga akibatnya dapat menimbulkan ketegangan dan konflik sosial. Hal ini berbeda dengan teori konflik Coser (1964) yang melihat bahwa karena perbedaan inheren dalam masyarakat maka konflik sosial pada dasarnya alamiah. Konflik sosial tidak berarti perpecahan. Kajian-kajian antropologi (Barth, 1988; Geertz, 1973, 1983; Saifuddin, 1986; Malik, 2007) memperlihatkan bahwa konflik merupakan sisi lain dari integrasi sosial. Oleh karena itu, disumsikan bahwa dengan memfokuskan perhatian pada masalah konstruksi identitas maka dapat diketahui masalah-masalah konflik dan integrasi yang terdapat dalam suatu masyarakat.

Penelitian dilakukan dengan menggunakan pendekatan interpretif dengan objek penelitian kelompok NSI dan dilakukan selama enam bulan. Proses pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan metode observasi, wawancara, dan studi dokumentasi. penelitian di Jakarta (vihara Kantor Pusat NSI) dan Bogor (vihara Saddharma sebagai vihara pusat organisasi NSI).

Identitas adalah aspek dalam hubungan dan interaksi sosial dan identitas bersifat kontekstual dalam arti identitas dikonstruksi dalam dunia yang secara sosial telah dibentuk (Eriksen, 1995; Friedman, 1995). Sebagai agency NSI mengkonstruksi perbedaan-perbedaan dalam konteks hubungan dengan kelompok-kelompok lain dalam agama Buddha. Dalam hal ini, NSI mengklasifikasi kelompok-kelompok lain (*others*) tersebut berdasarkan kategori sekte: kelompok sekte Niciren (Sokagakkai, Buddha Dharma Indonesia (BDI), dan Niciren Syu) dan kelompok non-Niciren (Theravada, Mahayana, Buddhayana, dan Tantrayana). Dalam mengkonstruksi identitasnya NSI melakukan pembedaan-pembedaan terkait dengan sistem kepercayaan dan sistem ritual agama Buddha, juga organisasi. Penekanan pada perbedaan pemaknaan terhadap doktrin dan ritual agama Buddha merupakan strategi simbolis yang digunakan NSI dalam hubungannya terutama dengan kelompok-kelompok sekte lain, sedangkan strategi praktis digunakan NSI dengan cara pembedaan tempat ritual (vihara) dan organisasi. Di sisi lain, adanya beberapa kesamaan dalam landasan sistem kepercayaan dan penekanan pada beberapa hal tertentu, seperti hakikat Ketuhanan dan etika praktis, menunjukkan bahwa prinsip-prinsip dasar agama Buddha tidak berubah.

Berdasarkan kajian ini terdapat beberapa kesimpulan yang dapat ditarik. Pertama, berbeda dengan identitas etnik yang askriptif, identitas NSI merupakan konstruksi sosial dalam konteks agama Buddha. Kedua, sebagai agency NSI mengkonstruksi identitasnya tidak hanya dengan menekankan pada perbedaan-perbedaan (konflik) tetapi juga melakukan integrasi dengan menekankan pada prinsip-prinsip yang sama dalam agama Buddha. Hal ini mendukung asumsi yang saya kemudkakan di atas. Ketiga, kajian tentang identitas yang difokuskan pada peranan agency dapat digunakan untuk membuat teori struktural-fungsional lebih dinamis dalam memahami perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat.

Kata-kata kunci: identitas, agency, Niciren, Buddha, konflik, integrasi.

ABSTRACT

Name : Abdul Syukur
Department : Anthropology, Graduate Programme
Dissertation : Konflik dan Integrasi dalam Konstruksi Identitas Kelompok
Niciren Syosyu Indonesia (NSI)

This writing discusses conflict and integration in the construction of identity by NSI (Niciren Syosyu of Indonesia), one of Indonesian Buddhist groups. As identity is socially constructed through differences it may lead to tensions and conflict within a society. This kind of conflict is different from the one that conflict theory (Coser, 1964) perceives. Because people are different that social conflict is basically given. Social conflict does not mean separation. Anthropological studies (Barth, 1988; Geertz, 1973, 1983; Saifuddin, 1986; Malik, 2007) show that people involved in conflict do not separate from others. In this case, conflict is only another aspect of social life and, with another concept, which is integration, form two sides of the same coin. This understanding directs me to assume that by focusing attention to the identity making process we may also know issues of conflict and integration within the society.

Using interpretive approach the research was conducted among NSI organization, both members and officials, for more or less six months. Data collection was conducted in two locations: Jakarta in which central office's vihara exists and in Bogor in which vihara Saddharma as central vihara of the organization using methods of participant observation, interview, and documentary study.

Identity is aspect in social relation and it is contextual which means that identity constructed in the world that has been socially formed (Eriksen, 1995; Friedman, 1995). NSI, as an agency, creates differentiations in relation to other Buddhist groups. In so doing, NSI classify others in terms of sect category: those who affiliate to Niciren sect (Sokagakkai, BDI (Buddha Dharma Indonesia, and Niciren Syu) and those who are not Niciren (Theravada, Mahayana, Buddhayana, and Tantrayana). In creating its identity NSI creates differences from others concerning Buddhist belief and ritual practices as well as organization. Symbolic strategy is applied by emphasizing different meanings concerning Buddhist belief and ritual, mainly in relation to groups of other sects, whereas practical strategy is employed in terms of organization and ritual aspects such as vihara and bhikkhu, in its relation to groups of Niciren sect. Sharp their distinctions though, there are some that NSI emphasizes both on basic doctrines and sameness of meanings such as in terms of the impersonality of God and practical ethics.

Based on the research, it could be inferred some points. First, identity that is constructed by NSI is different from ethnic identity in that the first is socially created and the latter is ascriptive. Secondly, NSI, as an agency, is able to choose and construct new meanings concerning Buddhist religious system to differ from other groups and is able to integrate with them by showing the same foundations of Buddhist doctrines and emphasizing the same interpretation, such as the impersonality of God and practical ethics. This proves my assumption stated above. Thirdly, in respond to Geertz's suggestion to make structural-functional approach more dynamic so that it can be able to study changes in certain society I would say that it may be done by focusing study on identity construction.

Key Concepts: identity, agency, Niciren, Buddha, conflict, integration

DAFTAR ISI

	Halaman
Kata Pengantar	i
Daftar Isi	iv
Daftar Skema	vi
Daftar Gambar	vii
Daftar Tabel	viii
BAB 1 PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang Masalah	1
1.2. Masalah Penelitian	6
1.3. Tujuan Penelitian	7
1.4. Kerangka Pemikiran	9
1.5. Metode Penelitian	13
1.5.1. Metode Pengumpulan Data	14
1.5.2. Analisis Data	17
1.6. Sistematika Pembahasan	18
BAB 2 BHINNEKA TUNGGAL IKA: VARIASI DALAM AGAMA BUDDHA DI INDONESIA	20
2.1. Tentang Kebangkitan Agama Buddha di Indonesia	21
2.2. Sekte dan Sistem Keagamaan	31
2.2.1. Masalah Kitab Suci	36
2.2.2. Cita-cita dan Jalan Hidup	40
2.2.3. Masalah Ketuhanan	48
2.2.4. Kosmologi	54
2.3. WALUBI dan KASI	62
BAB 3 ORGANISASI DAN SISTEM RITUAL NSI	71
3.1. Organisasi NSI	74
3.2. Ritual dalam NSI	82
3.2.1. <i>Daimoku</i>	85
3.2.2. Ritual Kematian	88
3.2.3. Ritual Pernikahan	94
3.3. <i>Gohonzon</i> : Bentuk dan Maknanya	97
3.4. Dari Sadaparibhuta ke Saddharma	103
3.5. Di antara “Saudara Tua” dan “Saudara Muda”	118
BAB 4 SISTEM KEPERCAYAAN NSI	123
4.1. Bermula dari <i>Saddharma Pundarika Sutra</i>	126
4.2. “Kita adalah Bodhisattva yang muncul dari bumi”	138
4.3. Niciren Daisyonin: “Buddha Pokok” dan “Guru Sebab Sejati”	144
4.4. <i>Nammyohorengekyo</i> : Ketuhanan dalam NSI	148
4.5. <i>Icinen Sanzen</i> : Filsafat Jiwa	158
4.6. <i>Ishojotuce</i> : Manunggal dengan Alam	166
4.7. NSI dan WALUBI	173

BAB 5	KONSTRUKSI IDENTITAS NSI	179
5.1.	<i>Saddharma Pundarika Sutra</i> : Meraih Makna Memperteguh Identitas	180
5.2.	<i>Gohonzon</i> : Tatapan Penuh Makna	183
5.3.	“Di vihara Saddharma, Kita bersama”	191
5.4.	NSI adalah “Kita”	193
5.5.	Integrasi dalam Agama Buddha	197

BAB 6	PENUTUP	201
--------------	----------------	-----

DAFTAR BACAAN	205
---------------	-----

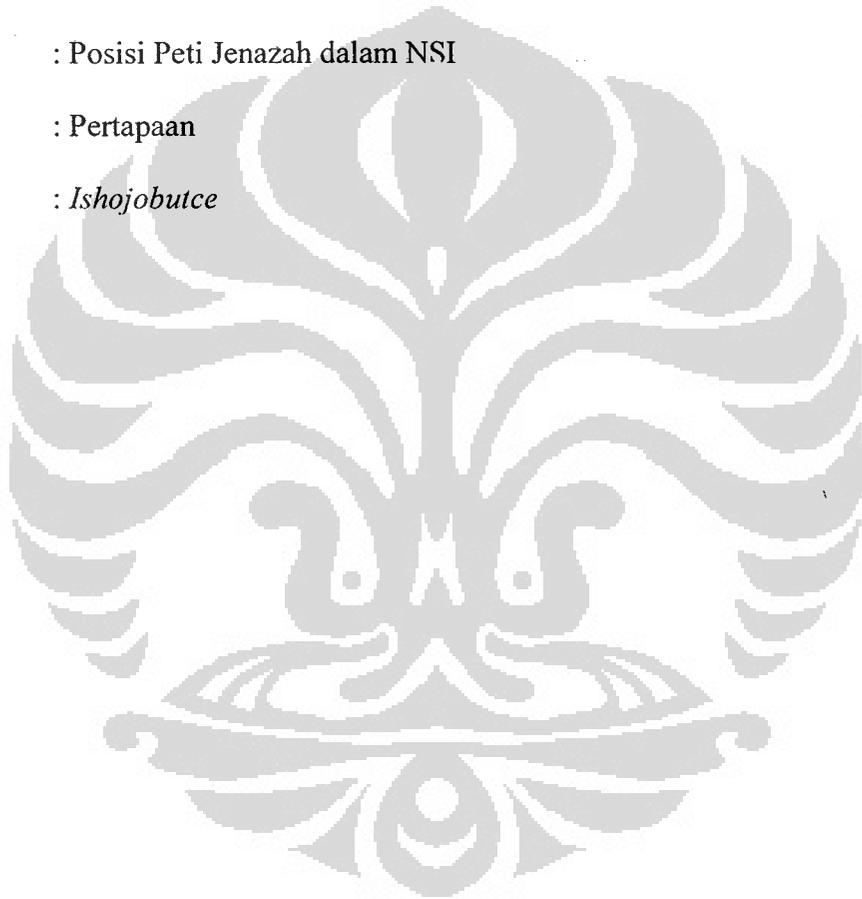
GLOSSARY	212
----------	-----

Lampiran-lampiran:

1.	Peta Lokasi Kantor Pusat NSI	217
2.	Parita Niciren Syosyu	218
3.	Petuah Emas Upacara Kematian	227
4.	Doa Upacara Pernikahan	228
5.	Prasetya Mempelai	229
6.	Petuah Pernikahan	230
7.	Sungkeman	232
8.	Ucapan Terima Kasih	233
9.	Kutipan : Ketetapan Kongres Umat Buddha Indonesia Nomor: III/Kongres/1979 tentang Kode Etik	234
10.	Kutipan : Ketetapan Kongres Umat Buddha Indonesia Nomor: IV/Kongres/1979 tentang Kriteria Agama Buddha di Indonesia	238
11.	Kutipan : Pernyataan WALUBI No. 01/DPP/WALUBI/87	241

DAFTAR SKEMA

Skema 1	: Kerangka Konstruksi Identitas NSI	10
Skema 2	: Hubungan-hubungan NSI dengan Kelompok-kelompok lain dalam Agama Buddha	11
Skema 3	: Konstruksi Identitas NSI	13
Skema 4	: 31 Alam Kehidupan menurut Theravada	56
Skema 5	: Posisi Peti Jenazah dalam NSI	91
Skema 6	: Pertapaan	172
Skema 7	: <i>Ishojoutce</i>	172

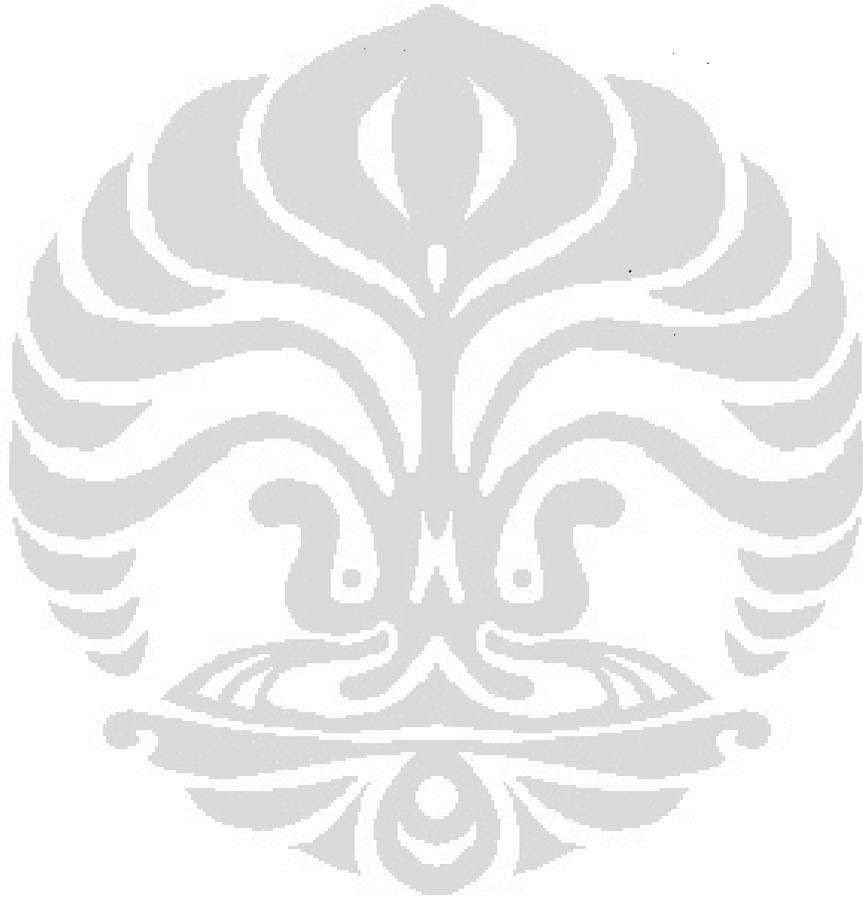


DAFTAR GAMBAR

Gambar 1	: Model Bhikkhu Tantrayana dan Theravada	43
Gambar 2	: Model Bhikkhu Mahayana	43
Gambar 3	: Acara Ceramah	76
Gambar 4	: Acara Tanya-Jawab	76
Gambar 5	: Generasi Muda (GM) berfoto bersama seusai melaksanakan <i>Kensyu Akhir Tahun</i>	80
Gambar 6	: <i>Butsudan</i> , di dalamnya terdapat <i>Gohonzon</i>	98
Gambar 7	: Diagram Wajah Gohonzon	101
Gambar 8	: Pintu masuk vihara Saddharma sebelah utara	110
Gambar 9	: Pintu masuk vihara Saddharma sebelah selatan	110

DAFTAR TABEL

Tabel 1	: Variasi Dalam Agama Buddha	61
Tabel 2	: Jadwal Kegiatan Bulan Januari 2008	117
Tabel 3	: Perbedaan Sistem Kepercayaan antara Thervada, Mahayana, dan NSI	173



BAB 1

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Disertasi ini membahas tentang masalah konflik dan integrasi dalam konstruksi identitas kelompok Niciren Syosyu Indonesia (NSI)¹. Pembahasan mengenai identitas – khususnya identitas keagamaan– saya anggap penting dan relevan karena dua hal: Pertama, disadari atau tidak dalam proses hubungan sosial pada hakikatnya manusia setiap saat membangun identitasnya masing-masing. Dikatakan oleh Bowie (2001:71) bahwa identitas dikonstruksi secara terus-menerus melalui pengalaman hidup di dalam dan ketika berinteraksi dengan dunia. Ini berarti bahwa sepanjang manusia berhubungan dengan yang lain maka ia sesungguhnya sedang mengkonstruksi identitasnya.

Bahwa identitas dikonstruksi dalam hubungan-hubungan dengan yang lain (*others*) sehingga identitas pada hakikatnya bersifat relasional ini dikatakan oleh Eriksen (1995:62):

Kelompok-kelompok dan kolektivitas-kolektivitas selalu dibentuk dalam hubungan dengan yang lain (*others*). Orang-orang Eropa, misalnya, akan mendefinisikan identitasnya secara kontras dalam hubungannya dengan identitas orang-orang Muslim, Timur Tengah, atau Arab, mungkin juga dalam hubungannya dengan identitas orang-orang Afrika, Timur Jauh dan Amerika Utara –bergantung pada situasi sosial.

Senada dengan Eriksen, Friedman (1995:117) mengemukakan bahwa konstruksi identitas tidak terjadi dalam suatu ruang hampa udara (*vacuum*), melainkan berlangsung di dalam suatu dunia yang telah terbentuk sebelumnya. Ini berarti bahwa konstruksi identitas bersifat kontekstual atau tidak lepas dari konteks di mana hubungan-hubungan sosial berlangsung.

Lebih lanjut, Eriksen (1995:117) mengemukakan bahwa identitas dapat berubah. Perubahan identitas karena yang menjadi batas-batas identitas berubah dan batas-batas identitas tersebut bersifat arbitrar, yaitu hanya elemen-elemen tertentu yang dipilih dan dianggap penting.

¹ Untuk kepraktisan maka singkatan “NSI”, sebagaimana para anggota Niciren Syosyu Indonesia sendiri menyebut dirinya, selanjutnya akan dipergunakan dalam seluruh rangkaian pembahasan.

Dari [tulisan-tulisan] Barth yang menekankan tentang proses penarikan batas-batas serta kajian-kajian berikutnya mengenai batas-batas identitas, kita mengetahui bahwa pemilihan bagi penanda batas-batas bersifat arbitrar dalam pengertian bahwa hanya beberapa unsur budaya yang dipilih dan dianggap penting dalam proses penarikan batas-batas tersebut.

Apa yang dikemukakan Eriksen di atas berkaitan dengan identitas etnik. Tetapi konsep-konsep tersebut dapat dipakai dalam melihat dan menganalisis identitas keagamaan.

Kedua, selain multi-etnik, masyarakat Indonesia juga multi-agama. Di samping agama-agama yang secara formal diakui pemerintah Indonesia (Islam, Protestan, Katholik, Hindu, Buddha, dan Konghucu), juga terdapat banyak agama dan kepercayaan-kepercayaan lokal lainnya. Dalam konteks kehidupan sosial masyarakat Indonesia, selain etnisitas, identitas atau jatidiri orang juga kerap dibangun atas dasar agama. Akibat perbedaan agama ini maka terjadi pengelompokan sosial bukan saja didasarkan pada etnisitas tetapi juga berdasarkan agama. Bahkan, pengelompokan sosial yang demikian tidak saja terjadi di antara para penganut agama yang berbeda tetapi juga terjadi di kalangan para pemeluk umat agama yang sama. Lebih jauh, akibat terjadinya pengelompokan ini maka timbul keaneka-ragaman dalam kehidupan dalam masyarakat Indonesia yang pada gilirannya melahirkan ketegangan-ketegangan sosial dan konflik di lingkungan masyarakat Indonesia. Dikatakan oleh Saifuddin (1986:3) bahwa:

Keaneka-ragaman agama dan faham ...merupakan kenyataan yang tak dapat dipungkiri. Ini berarti kita harus pula menyadari konsekwensi dari keaneka-ragaman tadi, yakni perbedaan-perbedaan dan batas-batas golongan sosial yang tak jarang bisa menimbulkan ketegangan-ketegangan sosial, apabila ada faktor-faktor tertentu yang mempertajam perbedaan dan mempertegas batas-batas golongan sosial tersebut.

Identitas dibangun berdasarkan pada perbedaan-perbedaan dalam konteks hubungan dan interaksi dengan yang lain (*others*). Perbedaan memang tidak selalu melahirkan konflik, tetapi dapat dipastikan bahwa konflik terjadi karena adanya perbedaan-perbedaan. Dalam konstruksi identitas, perbedaan-perbedaan dibuat atau diciptakan oleh agency karena perbedaan merupakan esensi yang menunjukkan eksistensi seseorang atau kelompok orang, sehingga melahirkan batas-batas sosial di

kalangan masyarakat, dan ketika perbedaan-perbedaan tersebut diaktifkan maka hubungan sosial menjadi tajam dan timbul ketegangan-ketegangan sosial. Hal inilah yang kemudian melahirkan konflik di antara satu kelompok dengan kelompok lainnya.

Dalam kajian-kajian sosiologi maupun antropologi yang berdasarkan pada pandangan struktural-fungsionalisme konflik kerap dianggap sebagai bentuk penyimpangan perilaku (*deviant*), abnormal, dan dianggap sebagai penghambat dalam integrasi sosial (Nader, 1972:237; Seymour-Smith, 1990:51). Hal ini disebabkan dalam perspektif struktural-fungsional masyarakat analog dengan sistem organisme di mana masing-masing struktur memiliki fungsi sendiri sehingga membentuk tatanan kerja sosial yang harmonis. Perubahan yang terjadi pada suatu struktur akan berakibat terjadinya perubahan pada struktur yang lainnya. Di lain pihak, Coser (1964:31), yang menjelaskan proposisi-proposisi yang dikemukakan Simmel, menyatakan bahwa konflik, jauh dari disfungsional, memiliki fungsi negatif tetapi sekaligus juga berfungsi positif, dan bahwa masyarakat dibangun oleh proses kedua kekuatan tersebut. Tidak ada masyarakat yang selamanya harmonis dan tidak ada pula masyarakat yang selamanya sepi dari konflik. Perimbangan dua kekuatan fungsi inilah yang membuat sistem sosial masyarakat yang bersangkutan menjadi bertahan.

Apa yang dikatakan Coser di atas dapat dikatakan merupakan langkah lebih maju dari teori struktural-fungsional yang statis kepada apa yang disebut Geertz (1973:143) menjadi lebih dinamis, karena dengan teori konflik tersebut peneliti dapat memahami dan menganalisis perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat.

Teori konflik yang dikemukakan Coser berpijak pada anggapan bahwa di kalangan anggota masyarakat senantiasa terdapat perbedaan terkait dengan nilai-nilai dan materi, seperti pendapatan, status, kekuasaan, dominasi wilayah atau posisi tempat tinggal (Coser, 1972:233). Dengan kata lain, masyarakat mengandung potensi konflik dan karena perbedaan dipahami sebagai gejala yang inheren dalam suatu masyarakat maka konflik-konflik yang diakibatkannya merupakan gejala yang wajar dan alamiah. Di lain pihak, seperti telah dikemukakan di atas, pengkonstruksian identitas didasarkan pada perbedaan-perbedaan, dan karena perbedaan diciptakan secara sadar oleh agency maka ini berarti bahwa konflik yang disebabkan oleh perbedaan-perbedaan dalam

pengkonstruksian identitas adalah gejala sosial yang diciptakan secara sadar oleh agency yang bersangkutan.

Integrasi sosial didefinisikan oleh Saifuddin (1986:7) sebagai:

penyatuan kelompok-kelompok yang tadinya terpisah satu sama lain dengan melenyapkan perbedaan-perbedaan sosial dan kebudayaan yang ada sebelumnya. Integrasi sosial juga diartikan sebagai diterimanya seorang individu oleh anggota-anggota lain dari suatu kelompok.

Beberapa penelitian antropologi yang mengkaji tentang konflik yang terjadi dalam suatu masyarakat memperlihatkan bahwa sekalipun secara sosial anggota masyarakat mengalami polarisasi akibat terjadinya konflik tetapi apa yang disebut Barth (1988) sebagai “nilai-nilai dasar” dari kebudayaan mereka tetap tidak berubah, atau seperti yang dikatakan Geertz (1973, 1983) bahwa secara kultural mereka tetap terintegrasi.

Dalam pengamatannya tentang etnik Pathan di daerah perbatasan Pakistan-Afganistan Barth (1988:12-16) melihat bahwa meskipun etnik Pathan yang menyebar ke daerah utara berbeda dengan orang-orang Pathan yang tinggal di daerah selatan tetapi orientasi budaya mereka tetap sama. Dalam hal ini, Barth memandang bahwa kebudayaan dapat dibedakan kepada (1) gejala yang tampak, seperti pakaian, bahasa, bentuk rumah, atau gaya hidup, dan (2) gejala yang tidak tampak, yaitu nilai-nilai dasar seperti standar moral. Yang pertama dipergunakan untuk menentukan identitas seseorang, sedangkan yang kedua dipergunakan untuk menilai perilaku seseorang. Dengan pandangannya yang demikian Barth mengatakan bahwa sekalipun batas-batas yang menjadi identitas etnik Pathan yang menyebar ke daerah utara mengalami perubahan, sehingga dianggap oleh kelompok etnik Pathan di selatan sebagai “bukan orang Pathan” lagi, tetapi fakta memperlihatkan bahwa mereka masih memiliki nilai-nilai dasar kebudayaan Pathan. Barth, kemudian, menyimpulkan bahwa apa yang terjadi adalah diversifikasi budaya, dan bukan perpecahan etnik. Penelitian Barth terkait dengan masalah etnisitas, namun konsep-konsep yang dipergunakan Barth saya kira relevan dan dapat diaplikasikan dalam kajian masalah keagamaan.

Pembedaan budaya oleh Barth kepada dua macam gejala di atas dapat diidentikkan dengan pembedaan antara sistem sosial dan sistem budaya yang dikatakan Geertz (1973:142-146). Geertz menekankan pentingnya membedakan antara sistem

sosial dan sistem budaya dalam penelitian sosial. Meminjam istilah Sorokin, Geertz menyatakan bahwa sistem budaya ditandai oleh "*logico-meaningful integration*", yaitu kesatuan karakter, implikasi logika, dan kesatuan nilai dan makna; sedangkan sistem sosial ditandai oleh "*causal-functional integration*", yaitu kesatuan organisme di mana semua bagian tertintegrasikan dalam suatu jaringan kausal yang mendukung sistem bekerja. Dengan cara demikian, dalam analisisnya mengenai hubungan ritual *Slametan* dan perubahan sosial terkait dengan kasus kematian Paidjan di Mojokuto, Geertz menyimpulkan bahwa sekalipun terjadi perbedaan pandangan dan sikap masyarakat tetapi ternyata pada tingkat budaya, yaitu pola-pola kepercayaan dan nilai-nilai yang mengikat warga kampung setempat tetap alias tidak berubah. Hal yang sama ditunjukkan Geertz dalam bukunya *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (1983), bahwa sekalipun dalam tingkat sosial masyarakat Jawa di Mojokuto mengalami segmentasi kepada tiga golongan, yaitu Abangan, Santri, dan Priyayi, terkait dengan perbedaan kepercayaan agama, ideologi politik, dan sistem ekonomi, tetapi secara kultural mereka tetap terintegrasikan oleh nilai-nilai dasar dari kebudayaan Jawa.

Konflik dan integrasi adalah dua sisi dari mata uang yang sama sehingga, demikian dikatakan Saifuddin (1986:100), dalam usaha mengkaji masalah-masalah integrasi dalam suatu masyarakat pusat perhatian dapat ditekankan pada masalah-masalah konflik; dan konflik, sebagaimana dikatakan Coser (1964:38) dapat berfungsi dalam membangun dan memelihara identitas kelompok. Apabila demikian halnya maka dapat disimpulkan bahwa dengan memusatkan perhatian pada kajian masalah konstruksi identitas akan dapat diketahui masalah-masalah konflik dan integrasi yang terjadi dalam suatu masyarakat.

Lebih lanjut, Eriksen (1995:21-2) mengemukakan bahwa dalam konteks hubungan dengan yang lain terdapat cara-cara di mana perbedaan-perbedaan dianggap tidak penting (*undercommunicated*) dan terdapat situasi di mana perbedaan-perbedaan tersebut ditekankan serta cara-cara bertingkah laku tertentu diterapkan (*overcommunicated*). Dikaitkan dengan asumsi di atas maka dapat dikatakan bahwa konflik terjadi ketika perbedaan-perbedaan dikomunikasikan secara tegas (*overcommunicated*) sedangkan integrasi dicapai dengan menekankan persamaan-persamaan atau dengan cara mendiamkan perbedaan-perbedaan yang mungkin ada.

Lebih lanjut, dikatakan oleh Eriksen (1995:60) bahwa identitas dalam wacana antropologi berarti menjadi orang yang sama sekaligus berbeda.

1.2. Masalah Penelitian

Seperti yang terjadi pada agama-agama besar lainnya, dalam agama Buddha terdapat beberapa golongan aliran atau sekte. Pada umumnya dikatakan bahwa secara garis besar agama Buddha terbagi kepada dua sekte atau aliran besar, yaitu Hinayana (Theravada) dan Mahayana.² Selanjutnya, masing-masing sekte atau aliran terbagi ke dalam beberapa sub-sekte sehingga di dalam kedua aliran besar itu terdapat beberapa kelompok atau golongan yang lebih kecil lagi. Salah satu sub-sekte yang terdapat dalam aliran Mahayana adalah Niciren yang didirikan oleh Niciren Daisyonin (1222-1282).³ Bahkan, lebih jauh lagi, sub-sekte Niciren ini pun terbagi ke dalam beberapa golongan yang lebih kecil lagi, sebut saja umpamanya Niciren Syu, Niciren Syosyu, dan lain-lain.

Adanya beberapa golongan dalam agama Buddha ini mencerminkan adanya perbedaan pandangan di kalangan umat Buddha. Pandangan yang berbeda tersebut kemudian mengkristal dalam bentuk kelompok-kelompok sosial yang disebut golongan sekte atau aliran. Dalam kehidupan sosial sehari-hari pandangan dalam aliran atau sekte menjadi acuan bagi perilaku anggota kelompok, dan ketika masing-masing kelompok sekte dalam agama Buddha berusaha mempertahankan pandangannya maka terjadilah pertentangan atau konflik antara golongan sekte agama Buddha. Konflik yang dimaksud di sini adalah, seperti dikatakan Saifuddin (1986:8), sebagai:

pertentangan antara golongan sosial-golongan sosial yang masing-masing memantapkan identitas golongannya untuk menghadapi golongan lain.

² Conze (1988:31-6) menyebutkan bahwa sejak 500 tahun pertama (500 SM – 0 SM) setelah meninggalnya Buddha Sakyamuni, agama Buddha telah terpecah kepada delapan belas sekte, atau bahkan lebih dari tiga puluh sekte bila berdasarkan pada nama-nama yang dikenal pada masa itu, masing-masing dengan organisasi dan kitab sucinya sendiri. Perpecahan pertama terjadi antara *Sthaviravada* dan *Mahasanghika*, disusul kemudian antara *Sthaviravada* dengan *Pudgalavada* dan berikutnya antara *Sthaviravada* dengan *Vibhajyavada*. Aliran Hinayana dan Mahayana sendiri muncul dan berkembang pada periode berikutnya (tahun 0-500 M) dan merupakan kristalisasi dari perpecahan yang terjadi pada umat Buddha sebelumnya.

³ Wach (1967:168) mengemukakan bahwa sekte Niciren merupakan salah satu bentuk gerakan protes dalam agama Buddha: “Protes yang dilakukan oleh Niciren ditujukan pada teologi [dalam agama Buddha] yang mengawang-awang (*supernatural*) dan rumit, peribadatan yang ritualistik, dan pembatasan [dalam mencapai pencerahan spiritual] yang aristokratik dari agama Buddha abad tiga belas...Penekanan pada fungsi integratif nasional agama Buddha di Jepang juga termasuk kepada bagian dari protes yang dilakukan Niciren.”

NSI (Niciren Syosyu Indonesia) adalah salah satu dari sekian banyak kelompok di kalangan umat agama Buddha Indonesia. Seperti ditunjukkan oleh namanya, NSI berafiliasi kepada sekte Niciren Syosyu. Tidak hanya NSI yang berafiliasi kepada sekte Niciren Syosyu, tetapi juga terdapat kelompok lain yaitu Sokagakkai dan BDI (Buddha Dharma Indonesia). Dan seperti telah disinggung di atas, di dalam sekte Niciren itu sendiri selain terdapat Niciren Syosyu juga terdapat Niciren Syu. Yang menjadi pertanyaan adalah bagaimana NSI mengkonstruksi identitasnya dalam hubungan dan interaksinya dengan kelompok-kelompok lain yang sama-sama berdasarkan pada sekte Niciren.

Dibandingkan dengan kelompok sekte-sekte yang lain, sekte Niciren muncul lebih kemudian. Artinya, sebelum sekte Niciren masuk ke Indonesia telah terdapat kelompok-kelompok sekte yang lain, seperti Theravada, Mahayana, Tantrayana, dan Buddhayana. Dengan demikian, yang menjadi pertanyaan berikutnya adalah bagaimana NSI mengkonstruksi identitasnya dalam hubungan dan interaksinya dengan kelompok-kelompok lain yang bukan Niciren.

1.3. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah penelitian di atas maka yang menjadi tujuan dalam penelitian saya adalah untuk mengetahui tentang pengkonstruksian identitas yang dilakukan oleh NSI dalam konteks hubungan dan interaksi NSI dengan kelompok-kelompok lain dalam agama Buddha baik yang sama-sama berdasarkan sekte Niciren maupun kelompok-kelompok yang berbeda sekte.

Di samping tujuan di atas, penelitian yang saya lakukan juga dimaksudkan secara umum untuk turut serta mendokumentasikan dan menambah khazanah penelitian tentang agama Buddha, khususnya agama Buddha yang ada di Indonesia. Tujuan ini didasarkan pada dua alasan. Pertama, sekalipun kenyataan memperlihatkan bahwa terdapat banyak minat dan penelitian yang telah dilakukan mengenai agama di Indonesia, tetapi kenyataan memperlihatkan adanya kecenderungan yang lebih besar terhadap kajian mengenai agama Islam sebagai agama mayoritas penduduk Indonesia. Sebaliknya, agama-agama minoritas seperti agama Buddha menjadi kurang mendapat perhatian yang semestinya. Kedua, tidak dipungkiri bahwa terdapat banyak kajian yang

dilakukan oleh para ahli antropologi berkenaan dengan agama Buddha. Sayangnya, kajian-kajian tersebut lebih cenderung diarahkan kepada tempat-tempat di mana umat Buddha menjadi golongan mayoritas, seperti Srilangka, Thailand, Burma, Cina, dan Tibet,⁴ sehingga agama Buddha di Indonesia sebagai agama golongan minoritas lagi-lagi menjadi terabaikan dari tatapan para antropolog. Kurangnya publikasi dan kajian mengenai agama Buddha di Indonesia ini menjadi tantangan tersendiri yang menarik bagi saya dan mendorong saya untuk melakukan penelitian.

⁴ Lihat, misalnya, Gombrich dan Gananath Obeyesekere (1988), Jackson (1988), Spiro (1971), Swearer (1995). Gombrich and Gananath Obeyesekere (1988) menemukan dua tipe agama Buddha dalam masyarakat Srilangka. Pertama, sekalipun mengakui agama Buddha tetapi mereka mempraktikkan pemujaan roh yang lebih menitik-beratkan pada pencapaian kesuksesan di dunia kini. Kedua, agama Buddha dalam arti yang sesungguhnya yaitu yang secara ideologis berorientasi kepada pencapaian nirvana. Baik tipe yang pertama maupun kedua ternyata mengalami perubahan seiring dengan perubahan kondisi sosial-politik di Srilangka. Pada tipe yang pertama perubahan terjadi dengan semakin menjamurnya kelompok-kelompok pemujaan, makhluk jahat yang dianggap jahat di masyarakat pedesaan menjadi dewa-dewa di kalangan penduduk perkotaan, dan dewa-dewa Hindu disesuaikan tidak hanya dengan spirit masyarakat tetapi juga dengan tradisi agama Buddha; sedangkan pada tipe yang kedua perubahan terjadi dengan munculnya 'agama Buddha Protestan' (*Protestant Buddhism*) yang mengaburkan batas-batas perbedaan antara bhikkhu dan umat biasa, menghubungkan antara hal-hal yang berkaitan dengan kesuksesan duniawi dengan keselamatan mencapai nirvana, dan bangkitnya monastisisme di kalangan kaum wanita. Jackson (1988) memfokuskan pembahasan pada peranan sosok seorang bhikkhu yang bernama Buddhadasa sebagai agen pembaharu yang progresif dalam agama Buddha di Thailand. Pembaharuan yang dilakukan Buddhadasa tidak hanya berkaitan dengan reinterpretasi yang paripurna dari seluruh ajaran Theravada berkaitan dengan aspek-aspek ajaran soteriologis (keselamatan) tetapi juga menyangkut aspek-aspek sosial, sehingga oleh para pengritiknya dianggap sebagai orang murtad yang berbahaya karena dapat meracuni ajaran-ajaran Sang Buddha maupun institusi agama Buddha. Spiro (1971) melihat adanya tiga tipe yang berbeda dari agama Buddha Theravada yang dianut masyarakat Burma: *Nibbanic Buddhism*, *Kammatic Buddhism*, dan *Apotropaic Buddhism*. Dua yang pertama termasuk ke dalam tipe yang memiliki sistem soteriologi, sedangkan yang terakhir lebih merupakan tipe upaya perlindungan dari bahaya. Secara soteriologis, *Nibbanic Buddhism* berorientasi pada pembebasan diri dari lingkaran samsara menuju nirvana (Pali, *nibbana*) dengan cara menarik diri dari kehidupan sosial dan melakukan praktik meditasi sesuai ajaran atau norma kehidupan Sangha, sehingga dikatakan bersifat normatif, sedangkan *kammatic Buddhism* bersifat non-normatif karena bertujuan pada kelahiran kembali ke dunia yang lebih baik dengan cara mengumpulkan karma (Pali, *kamma*) melalui perbuatan baik. Sekalipun secara historis, agama Buddha (Theravada) merupakan kekuatan kultural yang penting dan menjadi landasan integrasi sosial di Burma, bahkan menjadi unsur fundamental dalam pembentukan identitas orang Burma, namun di kalangan masyarakat pedesaan nilai-nilai kultural yang hidup sebelumnya, seperti kepercayaan dan praktik pemujaan terhadap roh-roh, sihir, tenung, dan astrologi atau ramalan, tetap memainkan peranan dalam kehidupan sosial-keagamaan. Sementara itu, sekalipun Swearer (1995) menamakan judul bukunya *The Buddhist World of Southeast Asia*, namun ia hanya membahas agama Buddha di daratan Asia Tenggara dan tidak menyinggung tentang agama Buddha yang ada di kepulauan Asia Tenggara, seperti Indonesia. Dalam pengamatannya, agama Buddha tradisional seperti di Burma, Thailand, dan Laos telah mengalami perubahan yang dramatis sebagai jawaban terhadap perubahan kondisi sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi di kawasan tersebut. Misalnya, para bhikkhu tidak hanya melaksanakan aturan kebhikkhuan yang menjadi tujuan hidupnya tetapi juga terlibat dalam isu-isu kontemporer, seperti mengatasi masalah AIDS, pelacuran, dan lingkungan hidup.

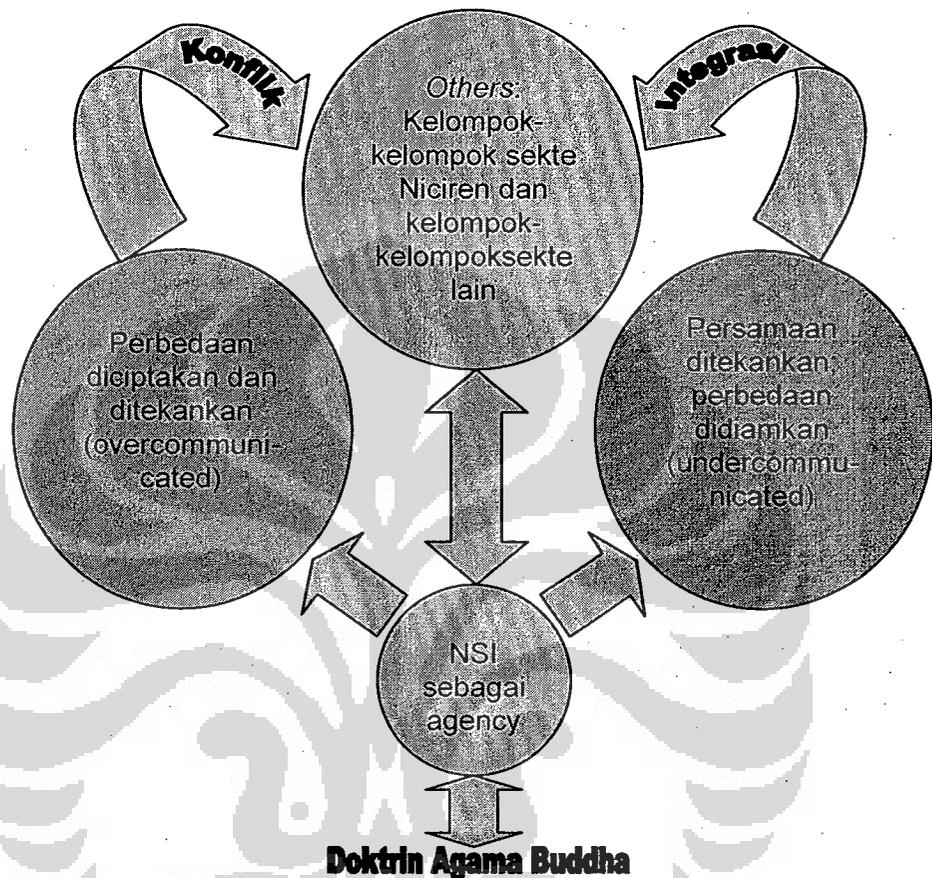
1.4. Kerangka Pemikiran

Agency, dalam hal ini NSI, berusaha menciptakan atau mengkonstruksi identitasnya sebagai suatu kelompok dalam lingkungan agama Buddha Indonesia. Agency, sebagaimana didefinisikan Ahearn (2001:112), merujuk kepada kemampuan bertindak yang dijumpai oleh kondisi sosial-budaya (*socioculturally mediated capacity to act*). Dengan kata lain, kemampuan agency dalam menciptakan tindakan maupun interpretasi dimungkinkan oleh kondisi sosial-budaya di mana mereka berada. Ini berarti bahwa konstruksi identitas NSI dilakukan dalam kerangka sosial-budaya agama Buddha dan dalam hubungan-hubungannya dengan kelompok-kelompok lain dalam agama Buddha.

Sebagai kelompok dalam agama Buddha NSI dibentuk oleh nilai-nilai agama Buddha, tetapi sebagai agency NSI memiliki kemampuan dalam memilih dan memilih unsur-unsur dari agama Buddha dan mengkonstruksi unsur-unsur tersebut. Dalam praktiknya pengkonstruksian unsur-unsur itu dilakukan secara sadar oleh NSI dengan cara membuat interpretasi yang berbeda-beda, manakala perbedaan-perbedaan itu ditegaskan dalam konteks hubungan dengan kelompok-kelompok yang lain, kemudian menciptakan batas-batas sosial di antara NSI dengan kelompok-kelompok yang lain, dan kemudian menimbulkan konflik khususnya antara NSI dengan kelompok-kelompok lain tersebut. Di sisi lain, terdapat penekanan oleh NSI pada konsep-konsep dalam sistem agama Buddha dan pada persamaan interpretasi terhadap unsur-unsur tertentu yang menunjukkan adanya upaya NSI untuk membangun integrasi dalam sistem sosial-budaya agama Buddha.

Untuk lebih jelasnya tentang kerangka pengkonstruksian identitas yang dilakukan NSI tersebut dapat digambarkan dengan skema di bawah ini:

Skema 1
Kerangka Konstruksi Identitas NSI



Dalam konteks agama Buddha di Indonesia, sebelum NSI berdiri telah ada berbagai macam kelompok sekte, masing-masing dengan pandangan dan praktik keagamaannya sendiri-sendiri. Kemudian NSI berdiri. Secara historis organisasi NSI sendiri pada akhirnya mengalami perpecahan, yaitu menjadi NSI (Niciren Syosyu Indonesia) dan BDI (Buddha Dharma Indonesia). Selanjutnya, organisasi-organisasi yang lain pun kemudian muncul, di antaranya adalah Sokagakkai dan Niciren Syu.

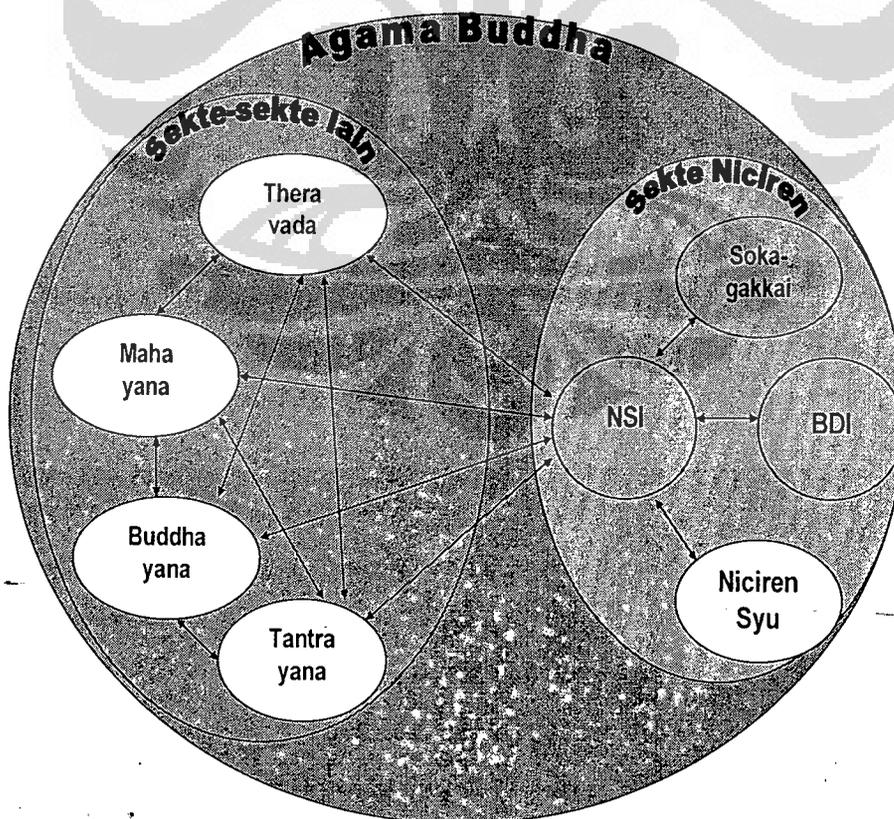
Untuk mengetahui bagaimana NSI mengkonstruksi identitas maka mau tidak mau kita harus mengetahui apa yang dilakukan NSI terhadap kelompok-kelompok yang lainnya. Seperti yang dikemukakan oleh Eriksen (1995:60) bahwa:

Apabila kita ingin memahami identitas etnik, kita tidak boleh apriori menganggap bahwa kategori etnik ada karena 'fungsi-fungsi' tertentu. Hal ini menyiratkan bahwa untuk dapat mengerti identitas etnik, kita harus berusaha memahami bagaimana

pengklasifikasian etnik dan kategori-kategori yang dimiliki yang dipahami oleh mereka yang terlibat.

Dalam konteks hubungannya dengan kelompok-kelompok yang lain (*others*) dalam agama Buddha ini NSI melakukan klasifikasi dan penarikan batas-batas berdasarkan kategori sekte. Dengan demikian, terdapat dua macam hubungan antara NSI dengan kelompok-kelompok yang lain tersebut, yaitu hubungan NSI dengan mereka yang sama-sama berdasarkan sekte Niciren dan hubungan NSI dengan mereka yang bukan sekte Niciren. Kelompok-kelompok yang berdasarkan sekte Niciren adalah Sokagakkai, Buddha Dharma Indonesia (BDI), dan Niciren Syu; sedangkan mereka yang berdasarkan sekte yang lain atau non-Niciren adalah Theravada, Mahayana, Buddhayana, dan Tantrayana. Hubungan-hubungan tersebut dapat dilihat pada skema berikut:

Skema 2
Hubungan NSI dengan Kelompok-kelompok lain dalam Agama Buddha



Dengan latar belakang keaneka-ragaman kelompok yang demikian NSI membangun identitas. Terdapat beberapa isu yang dikonstruksi NSI dalam hubungan konflik dan integrasi baik dengan kelompok-kelompok sekte Niciren maupun kelompok-kelompok sekte lainnya. Pemilihan dan penentuan isu-isu oleh NSI tersebut secara umum berkaitan dengan sistem kepercayaan, sistem ritual, dan organisasi.

Kuntjaraningrat (1992:238-9) mengemukakan bahwa terdapat empat unsur pokok yang membentuk sistem keagamaan, yaitu emosi keagamaan, sistem kepercayaan, sistem ritual, dan kelompok keagamaan. Dalam bukunya yang lain (1987:80) ia menyatakan bahwa unsur-unsur yang membentuk sistem keagamaan tersebut ada lima dengan menambahkan sistem peralatan ritual dan upacara secara tersendiri terpisah dari sistem ritual. Selanjutnya, Kuntjaraningrat menjelaskan bahwa yang termasuk ke dalam sistem kepercayaan di antaranya adalah kepercayaan terhadap adanya sesuatu yang dianggap sakral, kekuatan gaib, kitab suci, mitos-mitos, dan kosmologi; yang termasuk ke dalam sistem ritual seperti praktik-praktik yang berhubungan dengan yang dianggap sakral, tempat dan perlengkapan ritual, serta pemimpin ritual; sedangkan yang termasuk ke dalam kelompok keagamaan di antaranya gerakan dan organisasi keagamaan.

Terdapat kesamaan dalam sistem kepercayaan dan praktik ritual antara NSI dengan kelompok-kelompok lain yang sama-sama berdasarkan sekte Niciren, seperti adanya *Gohonzon*, penyebutan mantra *Nammyohorenkyo*, dan pembacaan *gongyo*. Sekalipun demikian, terdapat pula upaya-upaya pembedaan dari NSI terkait dengan aspek-aspek ritual tersebut seperti tulisan dalam *Gohonzon*, vihara, dan peranan bhikkhu. Dengan demikian, ritual menjadi arena di mana NSI dan kelompok-kelompok sekte Niciren, yaitu Sokagakkai, BDI, Niciren Syu, terlibat dalam perebutan makna berkaitan dengan identitas ke-Niciren-an.

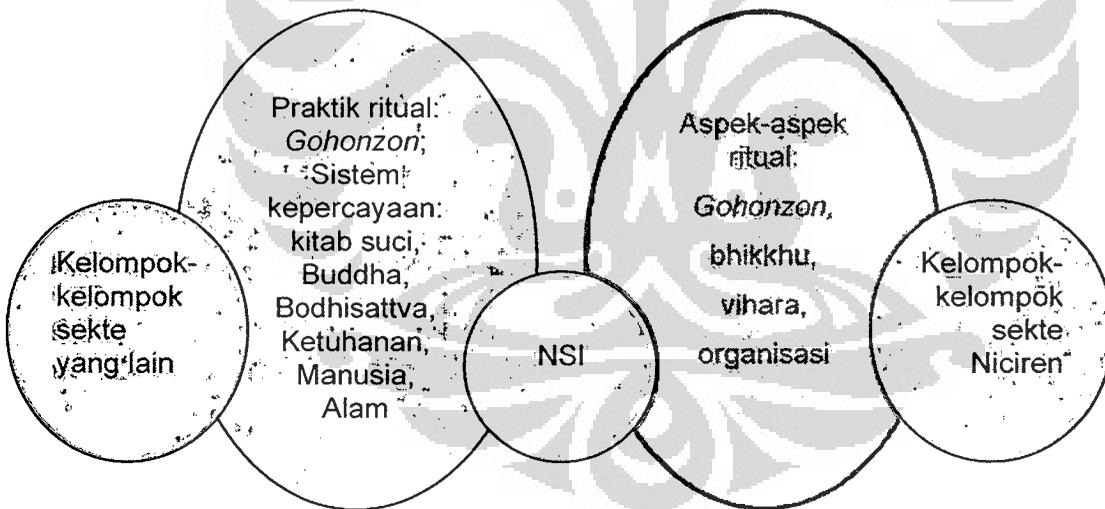
Demikian halnya dengan organisasi. Sekalipun NSI, Sokagakkai, dan BDI sama-sama berdasarkan sekte Niciren Syosyu tetapi NSI berusaha eksis sebagai organisasi tersendiri.

Di lain pihak, dalam hubungannya dengan kelompok-kelompok sekte yang lain perbedaan-perbedaan tidak hanya terkait dengan aspek-aspek sistem ritual tetapi juga dengan sistem kepercayaan. Sekalipun pada dasarnya konsep-konsep keagamaan yang

dimiliki sama tetapi NSI melakukan konstruksi dengan memberikan interpretasi secara berbeda. Dalam sistem ritual NSI menekankan pada aspek praktik pemujaan *Gohonzon*, sedangkan dalam sistem kepercayaan penekanan dilakukan pada perbedaan pemaknaan berkaitan dengan aspek-aspek kepercayaan terhadap kitab suci, terhadap hakikat Buddha dan Bodhisattva, dan kepercayaan terhadap aspek-aspek Kosmologi seperti Ketuhanan, manusia, dan alam. Perbedaan dalam aspek-aspek ini dianggap penting karena berkaitan dengan identitas ke-Buddha-an sehingga NSI memberikan penekanan yang kuat dan tegas terhadap perbedaan-perbedaan tersebut.

Isu-isu yang dibangun oleh NSI dalam mengkonstruksi identitasnya ini dapat digambarkan dengan skema di bawah ini:

Skema 3
Konstruksi Identitas NSI



1.5. Metode Penelitian

Sebagai disiplin ilmu sosial kajian antropologi menekankan pada studi empiris di lapangan dengan memperhatikan perilaku atau tindakan manusia dan mengangkat pandangan-pandangan masyarakat yang bersangkutan dalam konteks hubungan dan interaksi sosial. Marvin Haris, seperti dikutip oleh Saifuddin (2005:14), menyatakan bahwa:

perhatian sentral antropologi sosial-budaya adalah memahami dan menjelaskan kehidupan sosial manusia dan perilaku manusia, dan saya yakin bahwa sasaran tersebut harus dicapai melalui penelitian ilmiah.

Apa yang dimaksud dengan penelitian ilmiah? Pelto dan Pelto (dalam Saifuddin (2005:15) mengemukakan bahwa:

Antropologi dapat dipandang ilmiah karena kajian ini meliputi kegiatan akumulasi pengetahuan yang sistematis dan dapat dipercaya mengenai suatu aspek universal yang dilaksanakan melalui pengamatan empiris dan diinterpretasi dalam konteks antar hubungan konsep-konsep yang lebih disukai bagi pengamatan empiris.

Dengan demikian, secara antropologis, penelitian tentang konstruksi identitas NSI yang saya lakukan saya arahkan kepada manusia, dalam hal ini adalah orang-orang NSI, baik mereka yang menjadi pengurus atau anggota.

1.5.1. Metode Pengumpulan Data

Untuk mengetahui bagaimana identitas NSI dikonstruksi maka saya langsung melibatkan diri dan melakukan pengamatan dengan mengikuti berbagai kegiatan yang dilakukan (*participant observation*) NSI. Pengamatan dilakukan di vihara Kantor Pusat dan vihara Saddharma (*Myojo-ji*). Selain melakukan pengamatan saya juga melakukan tanya jawab atau wawancara (*interview*) dengan orang-orang NSI baik dengan jajaran pengurus maupun mereka yang menyatakan dirinya sebagai anggota NSI. Proses pengumpulan data juga melibatkan studi dokumentasi. Secara keseluruhan proses penelitian saya lakukan selama kurang lebih enam bulan.

Secara pribadi saya merasakan hubungan yang cukup akrab dan terbuka dengan orang-orang NSI. (Hal yang sama juga saya alami dengan penganut agama Buddha dari kelompok-kelompok yang lainnya). Hal ini ditunjukkan sejak awal ketika dalam pertemuan yang pertama kali saya hadir saya mendapat sambutan yang hangat dan diperkenalkan oleh Ketua Umumnya kepada para anggota NSI. Pertemuan itu berlangsung pada acara *Kensyu Nasional* (penataran keagamaan), yaitu suatu acara yang diselenggarakan secara rutin setiap bulan di vihara Saddharma (*Myoho-ji*), vihara pusat yang terletak di kawasan pegunungan Salak di Bogor.

Vihara Saddharma (*Myoho-ji*) adalah vihara pusat yang dibangun belakangan. Vihara ini dibangun oleh NSI setelah vihara pusat yang sebelumnya, yaitu vihara Saddhaparibhuta di daerah Megamendung, Bogor, dipergunakan oleh kelompok BDI (Buddha Dharma Indonesia) sebagai akibat dari terjadinya perpecahan internal di dalam tubuh organisasi NSI. Selain di vihara Saddharma, Bogor, penelitian saya lakukan juga di vihara Kantor Pusat NSI di Jakarta.

Pengamatan di kedua vihara tersebut saya maksudkan sebagai upaya saling melengkapi. Kegiatan keagamaan di vihara Saddharma memang diadakan selama beberapa hari setiap satu bulan satu kali (biasanya akhir pekan pada minggu terakhir setiap bulan), namun para peserta yang hadir melibatkan pengikut dari berbagai provinsi di Indonesia. Di lain pihak, sekalipun kegiatan keagamaan di vihara Kantor Pusat NSI dilaksanakan dalam skala yang lebih kecil, dalam pengertian diikuti oleh pengikut NSI dari wilayah DKI Jakarta dan sekitarnya, namun acara penyelenggaraan relatif lebih sering. Sebagai tambahan, akses informasi ke Kantor Pusat NSI lebih mudah karena letak vihara berdekatan dengan Kantor Pusat di mana masalah administrasi dilakukan dan pengurus DPP lebih sering berkumpul. Juga, vihara Kantor Pusat kerap dipergunakan sebagai tempat kegiatan yang sifatnya temporal seperti upacara perkawinan pengikut NSI wilayah DKI Jakarta.

Proses pengumpulan data saya lakukan dengan mengikuti kegiatan di kedua vihara tersebut: mengamati jalannya acara ritual, mendengarkan ceramah-ceramah keagamaan, dan kemudian melakukan wawancara. Dalam membangun *rapport* saya berusaha menyempatkan diri mengikuti acara *Kensyu* dengan turut bermalam di vihara Saddharma. Dengan cara demikian saya berkesempatan untuk merasakan makan bersama, mandi, dan tidur di lantai bersama-sama dengan para peserta lainnya. Dalam kesempatan yang seperti ini maka, selain dapat melakukan pengamatan secara langsung perihal apa yang dilakukan oleh anggota NSI, saya juga dapat berkomunikasi dan berdiskusi dengan mereka dari hati ke hati.

Bagian terbesar dari penelitian digunakan untuk melakukan observasi-partisipasi, seperti mengikuti acara ritual bersama dan mendengarkan ceramah-ceramah keagamaan yang biasanya disampaikan oleh para pengurus secara bergantian dan terjadwal, dan wawancara dengan para pengurus maupun anggota NSI. Wawancara

dengan para anggota NSI ini saya lakukan ketika bertemu sebelum atau sesudah acara ritual, sambil makan atau minum kopi di dapur, sambil menunggu giliran mandi, atau malam-malam sebelum tidur. Sedangkan wawancara yang dilakukan dengan jajaran pengurus organisasi dilakukan secara terbatas sejauh informasi yang disampaikan dalam ceramah membutuhkan penjelasan atau informasi yang diperoleh dari para anggota NSI memerlukan konfirmasi atau cek-silang. Cek-silang informasi dari para anggota NSI tidak hanya dilakukan kepada jajaran pengurus organisasi tetapi juga dilakukan terhadap sesama anggota NSI. Dengan cara-cara yang demikian diharapkan data yang disuguhkan dapat diandalkan validitas maupun realibilitasnya.

Hasil-hasil pengamatan, wawancara, dan perbincangan-perbincangan tersebut saya catat di lapangan dalam bentuk kata-kata kunci. Kemudian, catatan-catatan tersebut saya susun kembali dalam bentuk kalimat sempurna selengkap mungkin. Dalam menyusun kembali kata-kata kunci dari ceramah-ceramah yang saya dengarkan saya merasa terbantu oleh tape-recorder yang saya gunakan, sehingga sekalipun memakan waktu dalam penyusunannya tetapi keakuratan kalimat dan kata-kata cukup dapat diandalkan.

Orang mungkin menganggap bahwa mendengarkan ceramah sama dengan menerima informasi sepihak sehingga validitas data yang diperoleh dapat dianggap kurang bisa diandalkan. Tetapi ada sisi lain dari proses mendengarkan ceramah yang, menurut hemat saya, merupakan kelebihan di dalam melakukan penelitian. Dengan mendengarkan ceramah berarti kita membiarkan keterus-terangan penceramah dalam mengemukakan gagasan-gagasan sesungguhnya yang dimilikinya mengalir keluar dari hati mereka yang terdalam sehingga kita dapat mengamati ekspresi emosi yang terkandung di dalam sanubari mereka. Dalam acara-acara ceramah yang terjadi di NSI saya mengamati bagaimana hubungan antara pengurus dan anggota berlangsung terbuka dan tanpa ada rasa sungkan. Aneka kritik, sindiran, dan *stereotyping* mengenai agama dan kelompok-kelompok yang lain tanpa ragu mengemukakan menyertai pernyataan-pernyataan tentang doktrin agama yang disampaikan. Di samping itu, dalam ceramah-ceramah yang dilakukan NSI juga tidak hanya disertai acara tanya jawab berkaitan dengan pelajaran agama di mana peserta dapat mengemukakan pendapat, tetapi juga para peserta diberi kesempatan untuk mengemukakan pengalaman hidup pribadinya.

Memang, tidak semua orang NSI saya wawancara, tidak semua pengurus NSI menyampaikan ceramah, dan tidak semua anggota NSI mengemukakan perasaan dan pengalaman hidupnya, sehingga sebagai suatu kelompok mereka yang menjadi informan saya mungkin tidak dapat dianggap sebagai sampel yang representatif dalam pengertian yang ketat yang mewakili seluruh umat NSI. Tetapi dengan cara-cara yang telah saya lakukan saya berharap data yang saya sajikan setidaknya dapat memberi gambaran yang utuh dan dapat dipertanggung-jawabkan.

1.5.2. Analisis Data

Satu hal yang membedakan penelitian antropologi sebagai ilmu sosial dengan ilmu-ilmu alam (eksakta) adalah bahwa yang menjadi objek penelitian antropologi adalah manusia. Artinya, baik saya sebagai peneliti maupun umat NSI yang saya teliti adalah sama-sama manusia dan, sebagai manusia, sama-sama memiliki pemikiran dan cara pandang serta konsepsi-konsepsi berkenaan dengan kehidupan manusia. Karena yang menjadi objek penelitian adalah manusia (subjek) maka pendekatan pendekatan interpretif saya anggap relevan dalam masalah kajian ini.

Geertz (1973) merumuskan pendekatan interpretif kepada dua langkah: pertama, mendeskripsikan perilaku manusia dan bagaimana mereka menginterpretasi dan memaknai perilaku mereka sendiri. Kedua, menelusuri bagian dalam perilaku untuk memperoleh tingkat-tingkat kesimpulan, implikasi, hierarkhi, dan struktur makna. Dengan kata lain, tugas peneliti adalah menginterpretasi interpretasi manusia yang menjadi objek penelitian.

Dalam perspektif ini agama mengejawantah dalam perilaku manusia. Karena pengejawantahan merupakan suatu proses maka terdapat kemungkinan adanya perbedaan antara “apa yang dikatakan” (gagasan-gagasan) dan “apa yang dilakukan” (perbuatan). Selanjutnya, hubungan-hubungan tersebut maka saya melakukan pengumpulan data dan kemudian data yang saya peroleh saya klasifikasi. Pengklasifikasian saya lakukan dengan cara memilah-milah menjadi data yang berkaitan dengan fakta-fakta empiris, seperti ritual, perilaku, dan benda-benda; dan data yang merupakan penjelasan tentang fakta-fakta empiris tersebut. Dalam penjelasan

mengenai fakta-fakta empiris inilah terungkap gagasan-gagasan dan pemaknaan-pemaknaan yang berkaitan dengan simbol-simbol agama Buddha.

Secara teknis-akademis, apa yang saya sajikan ini merupakan hasil maksimal dari cara-cara yang telah saya lakukan di atas. Kemudian, perlu juga saya kemukakan di sini bahwa sebagai bagian dari etika penulisan dalam penelitian kualitatif dan untuk melindungi hak-hak pribadi para narasumber, baik yang secara pribadi yang saya temui maupun para penceramah yang saya dengan wejangan-wejangannya, maka nama-nama narasumber tersebut sengaja saya samarkan.

1.6. Sistematika Pembahasan

Hasil dari penelitian yang saya lakukan kemudian saya susun dalam bentuk disertasi ini. Dalam penulisan dan pembahasannya, hasil penelitian tersebut saya bagi ke dalam beberapa bagian atau bab sebagai berikut:

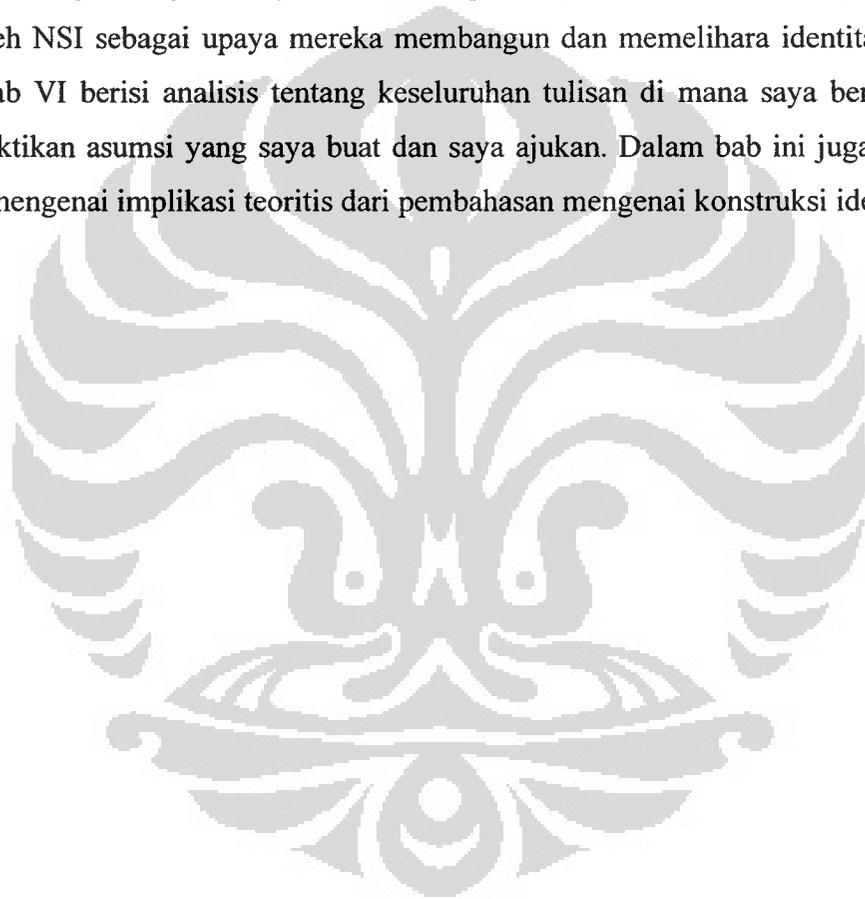
Pada Bab I yang merupakan bab pendahuluan, saya kemukakan aspek-aspek yang berkenaan dengan desain penelitian yang saya laksanakan. Kerangka teori yang membangun pemikiran saya dalam penulisan naskah ini saya letakkan pada bab ini dengan maksud bahwa Bab I ini tidak hanya menjadi pengantar tetapi juga dapat memberikan gambaran sejak awal mengenai kerangka pembabakan penulisan dan pembahasan data yang mencakup konteks, deskripsi, dan analisis.

Bab II saya maksudnya sebagai konteks, di dalamnya berisi pembahasan yang mendiskusikan mengenai agama Buddha di Indonesia secara umum, terutama masalah keragaman dan hubungan-hubungan perrentangan yang terdapat di dalamnya. Pembahasan mengenai keragaman ini dibuat berdasarkan tema-tema berkenaan dengan sistem ritual, sistem keyakinan, maupun organisasi. Bab ini menjadi latar belakang di mana konstruksi identitas NSI dibangun, dan karena pembahasan tentang variasi dalam agama Buddha ini menyita banyak halaman maka saya menaruhnya dalam satu bab tersendiri.

Bab III dan Bab IV merupakan deskripsi mengenai sistem ritual dan sistem kepercayaan yang menjadi identitas NSI. Saya menaruh pembahasan mengenai sistem ritual mendahului pembahasan tentang kepercayaan karena dalam penelitian saya yang mula-mula datang dan menampakkan diri dalam kesadaran saya adalah fakta empiris

dari praktik-praktik keagamaan dan perilaku umat NSI. Baru setelah dilakukan penelitian yang lebih mendalam terungkap makna-makna yang tersembunyi di balik fakta dan perilaku yang mereka lakukan.

Bab V dan Bab VI merupakan bab analisis. Pada Bab V saya berusaha menganalisis tentang konstruksi sistem ritual dan sistem kepercayaan dalam kaitannya dengan konstruksi identitas NSI. Secara singkat dapat dikatakan bahwa dalam bab ini saya berusaha menghubungkan-hubungkan antara “apa yang dilakukan” dan “apa yang dikatakan” oleh NSI sebagai upaya mereka membangun dan memelihara identitasnya. Sedangkan Bab VI berisi analisis tentang keseluruhan tulisan di mana saya berusaha untuk membuktikan asumsi yang saya buat dan saya ajukan. Dalam bab ini juga akan didiskusikan mengenai implikasi teoritis dari pembahasan mengenai konstruksi identitas NSI tersebut.



BAB 2

BHINNEKA TUNGGAL IKA: VARIASI DALAM AGAMA BUDDHA DI INDONESIA

Dalam babakan sejarah kehidupan keagamaan di Indonesia, agama Buddha pernah menjadi agama resmi negara (pada masa Syailendra) dan salah satu agama yang paling banyak dianut oleh masyarakat, namun seiring dengan perjalanan waktu, agama Buddha kemudian mengalami kemerosotan dan banyak ditinggalkan oleh masyarakat. Di antara faktor dominan yang menyebabkan kemerosotan agama Buddha adalah bangkitnya agama Hindu dan berkembangnya agama Islam di Indonesia. Bukti sejarah dari kebesaran agama Buddha adalah berupa candi Borobudur dan candi ini memberikan inspirasi serta menjadi acuan bagi gerakan kebangkitan agama Buddha di Indonesia.

Terdapat beberapa isu yang berkaitan dengan kebangkitan agama Buddha di Indonesia, di antaranya adalah adanya beberapa pendapat yang berbeda berkenaan dengan waktu dan tokoh atau orang yang dianggap sebagai pelopor kebangkitan tersebut, baik yang dikemukakan oleh para penulis dari luar maupun dari kalangan umat Buddha sendiri. Perbedaan pandangan mengenai isu berkaitan dengan kebangkitan agama Buddha, khususnya yang dikemukakan oleh para penulis yang berasal dari kalangan umat Buddha, ini kalau diperhatikan erat kaitannya dengan latar belakang sekte yang dianutnya. Perlu ditambahkan di sini bahwa secara realitas agama Buddha di Indonesia tidak homogen atau hanya terdiri dari satu golongan melainkan terdiri dari banyak golongan sekte atau aliran. Bahkan dapat dikatakan bahwa heterogenitas dalam agama Buddha di Indonesia ini menyiratkan anggapan bahwa Indonesia bagaikan pelabuhan dari mana berbagai aliran dan sekte agama Buddha berlabuh dan berkembang. Pertanyaannya adalah aliran atau sekte apa-apa saja yang ada di Indonesia dan bagaimana ajaran masing-masing sekte dan aliran tersebut? Kemudian, sejauh mana perbedaan-perbedaan yang ada di antara mereka? Selanjutnya, sering juga dikatakan bahwa WALUBI, dengan menggunakan terminologis masa Orde Baru, merupakan 'wadah tunggal' bagi umat Buddha di Indonesia. Sekarang, pertanyaannya adalah bagaimana sekte-sekte dan aliran-aliran dalam agama

Buddha itu berhubungan dan berinteraksi di dalam arena yang disebut ‘wadah tunggal’ tersebut? Juga, bagaimana NSI yang dianggap sebagai organisasi yang membawa “agama baru” dan asing bermain dalam konteks hubungan-hubungan antar sekte agama Buddha?

2.1. Tentang Kebangkitan agama Buddha di Indonesia

Terdapat beberapa buku dan artikel yang menyinggung atau yang secara khusus membahas mengenai gerakan kebangkitan kembali agama Buddha di Indonesia, baik yang ditulis oleh orang dalam agama Buddha sendiri maupun non-Buddhis.¹ Pertanyaan yang mungkin muncul berkenaan dengan kebangkitan agama Buddha ini adalah “Kapan dan bagaimana agama Buddha mengalami kebangkitan?” dan “Siapa orang yang telah mendorong gerakan kebangkitan agama Buddha?” Terhadap pertanyaan-pertanyaan ini para penulis tersebut ternyata mengemukakan pandangan yang berbeda-beda.

Brown (1987), umpamanya, mengidentifikasi fenomena dan membagi masa kebangkitan agama Buddha di Indonesia kepada dua periode, yaitu sebelum dan sesudah kemerdekaan. Lebih lanjut, Brown mengemukakan bahwa kebangkitan agama Buddha yang terjadi sebelum Perang Dunia II muncul dari gerakan Teosofi dan berorientasi kepada aliran Theravada, sedangkan setelah kemerdekaan gerakan tersebut mengalami pergeseran dari aliran Theravada kepada Buddhayana di tangan Ashin Jinarakkhita. Ishii (1984), di lain pihak, tidak menampik peranan gerakan Teosofi dalam kebangkitan agama Buddha, tetapi ia melihat kebangkitan yang sesungguhnya dilakukan oleh Kwee Tek Hoay dalam membersihkan kepercayaan dan praktik keagamaan masyarakat Tionghoa yang sinkretis pada masa sebelum kemerdekaan, dan setelah kemerdekaan Republik Indonesia gerakan itu diteruskan ke arah yang ‘lebih murni’ oleh Tan Bwan An (Tee Boan An) atau yang kemudian dikenal dengan nama Ashin Jinarakkhita.

Di kalangan umat Buddha Indonesia sendiri penentuan waktu dan tokoh yang telah mendorong kebangkitan tersebut kelihatannya cenderung diwarnai oleh latar belakang atau orientasi masing-masing sekte dan aliran yang dianutnya. Oka

¹ Lihat, umpamanya, Brown (1987, 2004), Ishii (1984), Bechert dan Gombrich (1991), Juangari (1995), dan lain-lain.

Diputhera,² umpamanya, dari aliran Kasogatan,³ meskipun tidak menolak tentang kepeloporan Ashin Jinarakkhita dalam kebangkitan agama Buddha tetapi ia mengatakan bahwa awal kebangkitan agama Buddha di Indonesia dimulai pada tahun 1954, yaitu ketika organisasi Persaudaraan Upasaka-Upasika Indonesia (PUUI) sebagai organisasi umat Buddha pertama kali didirikan oleh bhikkhu Ashin Jinarakkhita. Sementara itu, Juangari (1995), yang berorientasi kepada Buddhayana dan merupakan penulis buku biografi Ashin Jinarakkhita, menyatakan bahwa gerakan kebangkitan agama Buddha di Indonesia bukan dimulai dengan didirikannya PUUI melainkan bersamaan dengan dilaksanakannya perayaan Waisak di Borobudur tahun 1953. Juangari juga mengatakan bahwa tokoh atau pelopor kebangkitan agama Buddha tersebut adalah Ashin Jinarakkhita. Dalam pandangan Juangari, kepeloporan Ashin Jinarakkhita bukan hanya karena Ashin Jinarakkhita dianggap sebagai motor dilaksanakannya peringatan Waisak tahun 1953 di Borobudur untuk pertama kalinya setelah kemerdekaan, dan sebagai orang yang mendirikan PUUI, tetapi juga karena Ashin Jinarakkhita adalah orang Indonesia pertama yang ditahbiskan menjadi seorang bhikkhu di Burma tahun 1954 setelah agama Buddha mengalami kemunduran bersama dengan runtuhnya kerajaan Majapahit lima abad yang lalu. Di pihak lain, Widyadharma (1989:7), salah seorang tokoh aliran Theravada, menarik garis kebangkitan tersebut lebih jauh lagi, yaitu sejak tahun 1934 dengan datangnya seorang misionaris agama Buddha Theravada, bhikkhu Narada, untuk pertama kalinya dari Srilangka ke Indonesia. Sedangkan di dalam majalah *Waisak 2528*,⁴ yang kelihatannya lebih netral, dikatakan bahwa awal kebangkitan tersebut dimulai tahun 1956 yaitu bertepatan dengan momen perayaan 2500 tahun Buddha Jayanti (2500 tahun wafatnya Buddha Sakyamuni) yang diperingati secara internasional oleh umat Buddha di di berbagai negara.

Apa yang dimaksud dengan 'kebangkitan' di sini adalah "agama Buddha mulai dibicarakan lagi" setelah "hilang" menyusul keruntuhan Majapahit yang

² Sambutan Oka Diputhera sebagai Direktur Urusan Agama Buddha dalam majalah *Sang Pengasuh : 30 Tahun Pengabdian Suci Y.A. Maha Nayaka Sthavira Ashin Jinarakkhita*, 1982, h. 1.

³ Istilah 'Kasogatan' berasal dari nama pendeta Buddha di Jawa pada masa pra-Islam sehingga Kasogatan memaknai kebangkitan agama Buddha sebagai kebangkitan agama asli Buddha Jawa sebagaimana yang diramalkan oleh Sabdopalon lima abad yang lalu (Bechert, 1991:279).

⁴ Diterbitkan oleh *Yayasan Maha Bodhi Indonesia*, Mei 1984.

dianggap sebagai kerajaan Hindu-Buddha terakhir di Jawa (Krishnaputra dalam *Memahami Buddhayana*, 1995:169) dan dijadikannya kembali agama Buddha sebagai pedoman atau pegangan dalam kehidupan bermasyarakat sehingga agama Buddha menjadi *living religion* (Brown, 1987:110). Hal ini jelas berkaitan erat dengan sejarah panjang Indonesia di mana di dalam buku-buku sejarah klasik kerap diceritakan bahwa pada suatu masa tertentu agama Buddha pernah mencapai kejayaan dan mengalami masa keemasan (*golden age*). Masa itu adalah masa dinasti Syailendra, yaitu sekitar pertengahan abad VIII, ketika agama Buddha dijadikan sebagai agama resmi kerajaan dan menjadi pedoman kehidupan atau *way of life* bagi penduduk kerajaan. Pada masa inilah agama Buddha mengalami puncak keemasannya karena dari masa inilah agama Buddha mewariskan candi Borobudur⁵ yang merupakan monumen arkeologis penting dan kerap dikatakan sebagai salah satu keajaiban dunia.

Namun, bersamaan dengan runtuhnya dinasti Syailendra yang digantikan oleh kerajaan-kerajaan Hindu berikutnya, maka agama Buddha pun mulai mengalami kemunduran. Hal ini terus berlangsung hingga munculnya kerajaan Majapahit yang selain menjadi patron agama Hindu tetapi juga toleran terhadap agama Buddha. Oleh karena itu, pada masa kerajaan Majapahit timbul suatu bentuk kepercayaan yang menyatukan antara agama Hindu dan agama Buddha dalam bentuk Siwa-Buddha, yaitu kepercayaan yang menganggap bahwa Buddha adalah identik dengan Siwa.⁶ Dalam naskah kuno *Negarakertagama* yang ditulis

⁵ Banyak kajian telah dilakukan berkenaan dengan Borobudur, tentang asal-usul nama, struktur dan arsitektur bangunan, maupun bentuk-bentuk patung dan makna relief yang terdapat di Borobudur. *Manggala* (No. 12 Tahun XI, Mei 1994), misalnya, mengemukakan bahwa J.G. de Casparis menghubungkan nama 'Borobudur' dengan istilah 'Bhumisambharabuddhara' (tempat sesajen atau untuk mendapat santapan jasmani dan ruhani) yang terdapat pada prasasti Sri Kahulunan (842; 824?), sedangkan Hudaya Kandahjaya mengajukan nama 'Warabukur' (*Wara* = istimewa, *bukur* = tempat sembahyang) sebagai asal-usul nama 'Borobudur'. Mengenai struktur bangunan, *Kompas* (31 Mei 2007) mengatakan bahwa menurut W.F. Stuterheim tiga tingkat atau level bangunan Borobudur merefleksikan konsep *tridhatu*, yaitu *kamadhatu* (dunia nafsu), *rupadhatu* (dunia bentuk), dan *arupadhatu* (dunia tanpa bentuk). *Kamadhatu* adalah alam nafsu yang terletak pada tingkat paling dasar, *rupadhatu* atau alam wujud terdapat pada tingkat menengah, dan *arupadhatu* atau alam tanpa wujud tercermin pada level paling atas. Level *kamadhatu* dan *rupadhatu* secara geometris berbentuk mandala (segi empat) sedangkan level *arupadhatu* berbentuk lingkaran. Berkenaan dengan makna yang terkandung dalam candi Borobudur, Noerhadi Magetsari (1997) menghubungkan pemikiran 'arsitek' Borobudur dengan ajaran yang terdapat di dalam teks *Sang Hyang Kamahayanan* dan *Sang Hyang Kamahanikan*.

⁶ Menurut Sedyawati ('Pengantar' dalam *Siwa dan Buddha: Dua Karangannya tentang Siwaisme dan Buddhisme di Indonesia*, 1982:xv-xvi), J.H.C. Kern adalah orang yang pertama kali memperlihatkan tentang adanya gejala 'percampuran' (*vermenging*) antara agama Hindu

oleh Prapanca yang berasal dari masa inilah ditemukan ungkapan “Bhinneka Tunggal Ika” yang mencerminkan kesatuan kepercayaan mengenai eksistensi Buddha dan Siwa, atau bahwa meskipun antara agama Hindu dan agama Buddha berbeda tetapi keduanya memiliki tujuan yang sama. Ungkapan ini kemudian dijadikan sebagai semboyan nasional Indonesia dengan perubahan makna dari makna yang bernuansa agama kepada makna yang bermuatan politik-etnik.

Bersamaan dengan berkembangnya agama Islam kepulauan Nusantara dan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam, khususnya di pulau Jawa, dominasi kerajaan Majapahit pun mulai berkurang dan, bahkan, kerajaan Majapahit pun akhirnya mengalami kehancuran. Dengan runtuhnya Majapahit pada perempat akhir abad XV (Maliki, 2004:152-3) maka berakhir pulalah sejarah zaman kerajaan-kerajaan Hindu dan Buddha di tanah Jawa. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa orang-orang Hindu dan Buddha menjadi “hilang” sama sekali. Mereka tetap ada dan bertahan meskipun akhirnya menjadi kelompok-kelompok minoritas yang tersingkir. Sebagian dari mereka ada yang mengungsi, terutama ke pulau Bali, dan sebagian lagi hidup mengisolasi diri seperti penduduk Tengger di Gunung Bromo (Juangari, 1995:6).⁷ Dalam keterdesakan dan terisolasi mereka menjalani kehidupan dan mempertahankan kepercayaan agamanya, sehingga dapat dikatakan bahwa mereka inilah orang-orang atau komunitas yang telah melestarikan agama Hindu dan Buddha dari kemusnahan seiring dengan berkembangnya dan mendominasinya agama Islam dalam kehidupan sosial-politik Nusantara. Di samping komunitas-komunitas ini, golongan etnik Tionghoa yang tersebar di berbagai daerah juga dapat dianggap turut melestarikan agama Buddha, karena di dalam sistem agama yang dianut mereka hidup kepercayaan trio-ajaran, yaitu Konfusianisme, Taoisme, dan Buddhisme. Namun, perlu dicatat bahwa agama Buddha yang hidup di kalangan komunitas-komunitas dan golongan etnik

(Siwaisme) dan agama Buddha (Mahayana) dalam pengertian Siwa dan Buddha sebagai bentuk ‘Pengetahuan Tertinggi yang tunggal’, namun tetap keduanya dapat dibedakan. Oleh karena itu, sementara Kern sendiri menyebut gejala tersebut dengan istilah *vermenging* (percampuran), sedangkan Krom (1923), Rassers (1959), dan Zoetmulder (1968) menamakannya dengan istilah *sinkretisme* atau *blending* (perpaduan, peleburan), Pigeaud (1960-1963) dan Gonda (1970) menawarkan istilah *parallelism* dan *coalition* berturut-turut atas dasar bahwa kedua agama tersebut tidak bercampur secara keseluruhan.

⁷ Menurut Beatty (2001:22) orang-orang Tengger di pegunungan Bromo adalah orang-orang Hindu yang selamat dan menyingkir menyusul takluknya Majapahit oleh kekuatan Islam, dan orang Jawa biasa menyebut ‘Buddha’ terhadap cara-cara hidup sebelum datangnya Islam.

Tionghoa ini hanyalah sebatas dalam lingkungan keluarga dan kelompok masing-masing.

Dari penjelasan di atas dapat dilihat dan ditarik kesimpulan bahwa kalau agama Buddha yang hidup dalam komunitas Bali dan Tengger agama Buddha mengalami percampuran dengan agama Hindu, sementara agama Buddha yang dilestarikan dalam komunitas etnik Tionghoa mengalami pembauran dengan Taoisme dan Konfusianisme.

Karena itulah maka timbul keinginan, terutama di kalangan anggota gerakan Teosofi yang bersimpati kepada agama Buddha, untuk, paling tidak pada mulanya, kembali menghidupkan agama Buddha sebagai sebuah sistem keagamaan dan menjadikannya sebagai *way of life* dalam kehidupan sosial yang lebih luas. Misi gerakan Teosofi ini barangkali tidak akan berwujud tanpa adanya sambutan yang hangat dari masyarakat yang juga memiliki keinginan yang sama. Oleh karena itu, di samping gerakan Teosofi, saya pikir, penting dan relevan untuk memperbincangkan fenomena-fenomena lain yang berkaitan dengan kebangkitan agama Buddha di Indonesia yaitu, seperti yang telah disinggung di atas, aktivitas Kwee Tek Hoay dengan majalah *Moestika Dharma*-nya dan bhikkhu Narada dengan misi agama Buddha Theravadanya.

Secara historis gerakan Teosofi atau *Theosophical Society* didirikan oleh Madam Blavatsky, seorang wanita berkebangsaan Rusia, dengan suaminya, yang berkebangsaan Amerika, Colonel Olcott. Menurut Brown (2004:47) Blavatsky pernah berkunjung ke Jawa tiga kali –yaitu tahun 1853, 1858 dan tahun 1883- dan pada kunjungan terakhirnya ia berkesempatan meresmikan loji (*lodge*) di Pekalongan sebagai loji yang pertama yang, pada mulanya, terpisah dari cabang Teosofi yang didirikan oleh orang-orang Belanda di Indonesia. Kalau keanggotaan dan aktivitas perkumpulan Teosofi yang didirikan oleh orang-orang Belanda didominasi orang-orang Belanda keturunan etnik Tionghoa, maka perkumpulan Teosofi yang didirikan Blavatsky di Pekalongan cenderung melibatkan dan diikuti oleh orang-orang yang berasal dari etnik pribumi (Jawa). Oleh karena itu, ketika loji-loji Teosofi berikutnya didirikan di Semarang (1901) dan di Surakarta (1908), secara umum keanggotaan gerakan Teosofi mencakup orang-orang Belanda (Eropa), etnik Tionghoa, dan penduduk pribumi, terutama

orang-orang Jawa. Sebagai simpatisan agama Buddha, merekalah yang pertama kalinya melakukan peringatan Waisak di candi Borobudur tahun 1932.

Kwee Tek Hoay adalah salah seorang pendiri *Khong Kauw Hwe* (KKH) di Solo tahun 1918. KKH merupakan respon terhadap organisasi yang didirikan sebelumnya, yaitu *Tiong Hoa Hwe Koan* (THHK). THHK didirikan oleh masyarakat Tionghoa Batavia dan merupakan organisasi yang berupaya melakukan ortodoksi atau pemurnian dalam tradisi masyarakat keturunan Tionghoa. Dalam pandangan mereka, tradisi agung leluhur di kalangan keluarga keturunan Tionghoa telah mengalami perubahan akibat pengaruh kebudayaan Barat (westernisasi). Pengaruh tersebut tampak menonjol terutama di kalangan orang-orang keturunan Tionghoa yang berpendidikan Barat (Belanda) di mana mereka lebih suka berpakaian ala Eropa dan berkomunikasi dengan bahasa Belanda dari pada berpakaian dan berbahasa Cina. Bahkan, akibat pengaruh tersebut ada pula yang berpindah agama kepada agama Kristen. Dalam hal ini, gerakan Teosofi juga dianggap sebagai bagian dari kebudayaan Barat, karena orang-orang keturunan Tionghoa yang menjadi anggota Teosofi kemudian lebih cenderung mempersoalkan kepercayaan maupun tradisi leluhur mereka. Di antara mereka yang menjadi anggota gerakan Teosofi dan suka melakukan kritik terhadap kepercayaan dan praktik-praktik keagamaan tradisional yang dilakukan oleh warga etnik Tionghoa tersebut adalah Kwee Tek Hoay dan Tjiam Kim Hoat.

Kwee Tek Hoay menerbitkan majalah *Moestika Dharma* di mana di dalamnya tidak hanya terdapat tulisan-tulisan yang berusaha memberikan gambaran tentang agama Buddha tetapi juga dikemukakan berbagai kritikan mengenai praktik-praktik keagamaan di klinteng-klinteng yang biasa dilakukan oleh warga keturunan Tionghoa yang dianggapnya bertentangan baik dengan ajaran Konfusianisme maupun Buddhisme. Disebutkan dalam *Moestika Dharma*, umpamanya, bahwa para pengurus klinteng hanya bekerja untuk mengeruk keuntungan, suka mengisap candu, dan senang bermain judi di klinteng; sebaliknya, warga keturunan Tionghoa yang datang ke klinteng itu pun ternyata bukan hanya untuk sembahyang tetapi sekedar berjalan-jalan dan dengan berpakaian yang tidak pantas.⁸ Kemudian, pada tanggal 22 Maret 1934 Kwee Tek Hoay membentuk *Batavia Buddhist Association*

⁸ Lihat, umpamanya, kutipan dari majalah *Moestika Dharma* yang diterbitkan Kwee Tek Hoay dalam Juangari (1995:6-7, catatan kaki).

(BBA) yang merupakan cabang dari *Java Buddhist Association* (JBA)⁹ yang didirikan oleh aktifis Teosofi pada tahun 1929 (Juangari, 1995:10, catatan kaki).

Didirikannya BBA tahun 1934 oleh Kwee Tek Hoay, saya kira, tidak hanya berkaitan erat dengan aktivitas Kwee Tek Hoay sebagai anggota gerakan Teosofi tetapi juga berkaitan dengan adanya kunjungan misionaris agama Buddha, bhikkhu Narada, dari Srilangka. Sebagaimana diberitakan, bhikkhu Narada datang ke pulau Jawa untuk pertama kalinya tanggal 4 Maret 1934 dan berada serta melakukan aktivitas misionari di pulau Jawa tersebut selama tiga minggu.¹⁰ Dalam kegiatan kunjungan di pulau Jawa itu bhikkhu Narada memberikan ceramah keagamaan di kalangan perkumpulan Teosofi di berbagai kota, seperti di Batavia, Bogor, Bandung, Yogya, dan Solo, dan di dalam waktu kunjungan bhikkhu Narada ini pulalah peringatan Waisak untuk kali kedua dilaksanakan di Borobudur di mana bhikkhu Narada berkesempatan menanam pohon bodhi (*ficus religiosa*) di pelataran candi Borobudur (Brown, 2004:50).¹¹ Di samping memberikan ceramah keagamaan di berbagai perkumpulan Teosofi bhikkhu Narada juga ternyata mengunjungi klenteng-klenteng dan memberikan ceramah tentang agama Buddha di klenteng-klenteng tersebut, suatu kegiatan yang juga merupakan bagian dari agenda Kwee Tek Hoay. Dalam konteks semangat menumbuh-kembangkan agama Buddha sebagai pedoman dan pegangan bagi kehidupan manusia inilah maka Kwee Tek Hoay mendirikan *Batavia Buddhist Association* (BBA) di klenteng Kwam Im Tong.

Meskipun demikian, semangat membangkitkan dan mengembangkan agama Buddha di kalangan umat Buddha tersebut kemudian menjadi bercabang dan mengarah kepada konflik sektarian. Dalam hal ini konflik itu juga berkaitan dengan masalah etnisitas. Sebagaimana dikatakan oleh Juangari (1995:5) bahwa tidak lama setelah BBA didirikan (22 Maret 1934), pada tanggal 10 Mei 1934 BBA melepaskan diri dari JBA karena Kwee Tek Hoay menganggap JBA cenderung menyebarkan agama Buddha versi Theravada, sedangkan BBA cenderung kepada agama Buddha

⁹ Mula-mula bernama *Association for the Propagation of Buddhism in Java* yang merupakan bagian dari *The Buddhist International Mission* dengan pusatnya di Thaton-Burma (Wijaya-Mukti dalam 'Umat Buddha Jakarta Pengabdian Persada', h. 2).

¹⁰ Agenda kegiatan kunjungan bhikkhu Narada secara rinci dapat dilihat dalam Juangari (1995:9-10, catatan kaki).

¹¹ Pohon bodhi ini secara khusus diambil dari pohon bodhi di Srilangka yang diyakini sebagai pohon yang tumbuh dan diambil dari pohon bodhi yang asli yang ada di Buddhagaya, Benares, India di mana Sang Buddha mencapai pencerahan.

versi Mahayana. Bahkan, Juangari lebih lanjut mengatakan bahwa pada tahun 1938 Kwee Tek Hoay akhirnya mendirikan *Sam Kauw Hwe* (SKH, Organisasi Tiga Agama).¹² Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa, di satu pihak, Kwee Tek Hoay berusaha membangkitkan agama Buddha dengan melakukan pemurnian kepercayaan yang menjadi tradisi leluhurnya tetapi, di lain pihak, ternyata ia tidak dapat melepaskan diri dari latar belakang kebudayaan etnik leluhurnya, sehingga ketika ia mengembangkan agama Buddha ia lebih cenderung untuk menyebarkan agama Buddha Mahayana.

Dugaan bahwa konflik sektarian agama Buddha berkaitan erat dengan masalah etnik secara eksplisit dikemukakan oleh Brown. Menurut Brown (2004:49-50), kunjungan dan kehadiran bhikkhu Narada ke Indonesia adalah atas undangan Ong Soe An, pimpinan perkumpulan Teosofi Bandung sekaligus teman seperjuangan Kwee Tek Hoay. Ketika Ong Soe An mula-mula mengutarakan maksudnya untuk mengundang misionaris agama Buddha dari luar tersebut Kwee Tek Hoay merasa keberatan, karena ia beranggapan bahwa sekalipun agama masyarakat Tionghoa harus dibersihkan dari unsur-unsur kepercayaan lainnya tetapi untuk mengembangkan agama Buddha di Indonesia, di kalangan warga etnik Tionghoa khususnya, dengan mendatangkan misionaris agama Buddha dari luar belum waktunya. Dalam pandangan Brown, sejatinya perbedaan sekte bukanlah masalah dalam konteks agama Buddha Indonesia karena terdapat banyak contoh yang menunjukkan bahwa kedua aliran – Hinayana dan Mahayana- dapat berkoeksistensi. Ia kemudian mengemukakan contoh bagaimana bhikkhu Narada meskipun seorang penganut Theravada tetapi ia tidak merasa terganggu dan rihuk ketika melaksanakan ritual di Borobudur yang merupakan candi Mahayana. Oleh karena itu, Brown berkesimpulan bahwa “kecenderungan pemisahan agama Buddha secara tegas antara Theravada dan Mahayana pada intinya merupakan sesuatu yang dibawa dari Cina ke Indonesia pada masa-masa belakangan”.

¹² Dikatakan Organisasi Tiga Agama karena secara tradisional kepercayaan leluhur etnik Tionghoa terdiri dari trio-ajaran; Buddhisme, Konfusianisme, dan Taoisme. Setelah kemerdekaan nama Organisasi Tiga Agama atau *Sam Kauw Hwe* (SKH) ini berubah dan menjadi lebih dikenal dengan nama Tri Dharma saja. Menurut Suryadinata (1997:151-2), meskipun Tri Dharma tidak sepenuhnya Buddhis tetapi unsur agama Buddha masih lebih kuat dari pada kepercayaan sekte Maitreya yang lebih sinkretis dengan menggabungkan unsur-unsur Buddhisme, Zen, Konfusianisme, dan Taoisme.

Ishii (1984) benar ketika mengatakan bahwa gerakan kebangkitan agama Buddha dimulai oleh Kwee Tek Hoay dengan melakukan pemurnian terhadap kepercayaan warga etnik Tionghoa yang sinkretis. Namun ternyata pada akhirnya Kwee Tek Hoay pun kembali kepada sinkretisme dengan mendirikan *Sam Kauw Hwe* (Organisasi Tiga Agama) dan cenderung kepada Mahayana dalam menyebarkan agama Buddha tersebut sehingga semakin memperkuat dugaan Brown bahwa konflik sektarian agama Buddha lebih disebabkan oleh faktor etnik (Cina). Bahkan, meskipun dikatakan Ishii bahwa gerakan kebangkitan yang dilakukan Kwee Tek Hoay dilanjutkan kepada yang “lebih murni” oleh penerusnya, yaitu Tan Bwan An (Tee Boan An) yang kemudian dikenal dengan nama Ashin Jinarakkhita, kenyataannya Jinarakkhita lebih memilih keluar dari *Sam Kauw Hwe* sehingga masalah pemurnian agama Buddha dalam kepercayaan warga etnik Tionghoa tetap tidak terselesaikan.¹³

Apa yang dapat dipetik dari penjelasan di atas adalah kompleksitas yang menjadi latar belakang kebangkitan agama Buddha di Indonesia. Gerakan Teosofi,

¹³ Sebagai aktivis Teosofi Tee Boan An pada mulanya cenderung kepada aliran Theravada, sehingga sekalipun ia dipercaya untuk memimpin *Sam Kauw Hwe* pada akhirnya ia memilih keluar dan ditahbiskan menjadi bhikkhu menurut tradisi Theravada di Burma dengan nama Ashin Jinarakkhita. Sekembalinya dari Burma, Jinarakkhita mengembangkan agama Buddha tradisi Theravada dan dengan usahanya banyak pengikut agama Buddha yang mengikuti jejaknya untuk belajar dan ditahbiskan menjadi bhikkhu di negara-negara yang berorientasi kepada aliran Theravada, khususnya Thailand dan Srilangka, atau di dalam negeri dengan mendatangkan bhikkhu dari negara-negara tersebut. Dengan demikian tercipta hubungan yang erat antara bhikkhu-bhikkhu di Indonesia dengan para bhikkhu di Thailand dan Srilangka.

Di sisi lain, sebagai seorang keturunan etnik Tionghoa Jinarakkhita kelihatannya merasakan bahwa posisi etnik Tionghoa dalam masyarakat Indonesia rentan dan tidak stabil sehingga ia melihat bahwa untuk menjaga kelestarian agama Buddha di Indonesia tidak dapat disandarkan hanya kepada etnik Tionghoa melainkan harus merekrut dan melibatkan etnik pribumi. Lebih jauh lagi, cara pandang Teosofi yang lebih menekankan kepada esensi agama daripada bentuk-bentuk eksternalnya membuat Jinarakkhita tidak ragu-ragu untuk mengambil dan memasukkan kebudayaan lokal ke dalam tradisi warisan agama Buddha.

Sekalipun bhikkhu-bhikkhu yang dulu menjadi murid dan kawan-kawan seperjuangan pada mulanya menerima cara pandang dan kebijakan Jinarakkhita, tetapi tradisi negara dan sekte di mana mereka belajar dan ditahbiskan dan jalinan erat dengan sesama bhikkhu di negara-negara yang berorientasi kepada aliran Theravada memainkan peranan dalam meninjau kembali cara pandang dan kebijakan Ashin Jinarakkhita. Bukan hanya itu, mereka bahkan meninggalkan dan kemudian mengambil posisi yang bersebrangan dengan Jinarakkhita. Mereka membentuk sangha baru di samping sangha yang didirikan Jinarakkhita. Tampaknya, pembentukan sangha baru yang dilakukan oleh murid-muridnya tersebut di atas menjadikan Ashin Jinarakkhita memutuskan untuk kembali ke tradisi lama warisan nenek moyang dan meninggalkan para pengikutnya dalam persetruan yang terus-menerus. Pada masa-masa akhir hayatnya Jinarakkhita lebih banyak menghabiskan waktu di vihara sekaligus tempat pemujaan leluhur masyarakat Cianjur dan ia lebih banyak dipanggil “sukong”, istilah yang biasa dipergunakan dalam tradisi warga keturunan etnik Tionghoa untuk memanggil seorang guru, daripada “bhikkhu” atau “bhante” yang biasa dipergunakan dalam aliran Theravada.

dengan perkumpulan-perkumpulannya yang berkembang di berbagai kota di Indonesia, dapat dikatakan memegang peranan penting dalam proses kebangkitan kesadaran tentang agama Buddha. Selain itu, kedatangan bhikkhu Narada sebagai misionaris agama Buddha Theravada dari Srilangka peranannya tidak boleh diabaikan begitu saja. Semangat yang dibawa gerakan Teosofi dan misionaris agama Buddha Theravada ini berpadu dengan aspirasi orang-orang Indonesia yang memiliki latar belakang etnik yang berbeda. Seperti dikemukakan di atas, gerakan Teosofi tidak hanya diikuti oleh orang-orang Belanda (Eropa), tetapi juga orang-orang Indonesia, baik dari keturunan Tionghoa maupun Jawa atau pribumi lainnya.

Berdasarkan periodisasi yang dibuatnya, Brown (1987) boleh saja mengatakan bahwa periode awal ini adalah periode yang cenderung kepada aliran Theravada. Begitu pun kita juga tidak dapat menolak bahwa ko-eksistensi antar sekte agama Buddha bukanlah hal yang mustahil. Akan tetapi, mengamalkan konflik sektarian hanya kepada satu alamat saja rasanya tidak adil. Harus dicatat bahwa kekhusyuan bhikkhu Narada sebagai seorang pengikut Theravada dalam melakukan ritual di candi Borobudur yang Mahayana, sebagaimana dikemukakan oleh Brown di atas, terjadi pada masa kunjungannya yang pertama, yaitu masa ketika batas-batas sekte tidak menjadi lebih penting dari pada kepentingan bersama dalam menggugah kesadaran akan pentingnya eksistensi agama Buddha di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Karena, seperti dikatakan Juangari (1995:143-5), dalam kunjungan-kunjungan berikutnya bhikkhu Narada ternyata lebih menekankan pandangan sekte Theravada kepada umat Buddha Indonesia. Dengan perkataan lain, realitas agama Buddha Indonesia sekarang merupakan perpaduan antar berbagai unsur: keyakinan, etnisitas, misionari sekte, orientasi keagamaan, dan sudah barang tentu masalah politik nasional dan lokal di mana umat Buddha terlibat dan tidak bisa mengelak. Semua unsur tersebut berpadu membentuk dinamika kehidupan umat Buddha.

2.2. Sekte dan Sistem Keagamaan

Tidak ada angka yang pasti mengenai jumlah umat Buddha di Indonesia¹⁴ tetapi hasil sensus penduduk tahun 2000 menunjukkan bahwa jumlah umat Buddha sebanyak 1,694,682 yang berarti 0,84% dari total populasi Indonesia 201,241,999.¹⁵ Jumlah tersebut terbagi ke dalam beberapa sekte atau aliran. Sebut saja, misalnya, Hinayana (Theravada), Mahayana, Tantrayana (Vajrayana/Mantrayana), Tridharma, Buddhayana, Kasogatan, Maitreya, Nichiren, dan lain-lain. Bahkan dapat dikatakan bahwa agama Buddha di Indonesia merepresentasikan hampir semua aliran agama Buddha yang ada di dunia.

Pada mulanya, secara ideologis hanya dikenal dua aliran besar, yaitu Hinayana dan Mahayana. Apa yang saya maksud dengan 'ideologi' adalah kepercayaan mengenai eskatologis atau jalan keselamatan yang harus ditempuh oleh umat manusia.¹⁶ Namun dari aliran-aliran besar tersebut kemudian muncul

¹⁴ Brown (1987) memperkirakan bahwa sampai tahun 1987 jumlah pengikut agama Buddha sebanyak 2,5 juta dengan komposisi 1 juta menganut aliran Theravada, 0,5 juta menjadi pengikut Buddhayana, dan sisanya menjadi bagian dari aliran-aliran lainnya. Sementara itu, Suryadinata (1997:129) menyatakan bahwa menurut sensus penduduk tahun 1990 jumlah umat Buddha sebanyak 1,8 juta atau 1% dari populasi Indonesia. Sedangkan WALUBI dalam situsnya, dengan mengutip situs *Bodhi Buddhist Centre Indonesia* dan Kalyanadhammo Press, menampilkan daftar jumlah umat Buddha di berbagai negara di dunia, tanpa membedakan aliran dan sekte, dan menyatakan bahwa jumlah umat Buddha di Indonesia adalah 5,5 juta yang secara proporsional merupakan 2% dari seluruh populasi Indonesia (Sumber: <http://www.walubi.or.id/waisak2007/Umat%20Buddha.shtml>).

¹⁵ Suryadinata (2003:104). Dalam analisisnya Suryadinata mengemukakan perbandingan jumlah umat Buddha menurut sensus tahun 1971 dan 2000. Menurut sensus tahun 1971 jumlah umat Buddha sebanyak 1,092,314 (0,92%) sedangkan menurut sensus tahun 2000 berjumlah 1,694,682 (0,84%). Meskipun dari segi jumlah mengalami peningkatan tetapi dari segi prosentase mengalami penurunan. Hal ini disebabkan oleh angka total populasi Indonesia yang meningkat secara tajam dari 118,367,850 (1971) menjadi 201,241,999 (2000) (hal. 104). Di sisi lain, peningkatan jumlah umat Buddha tersebut merupakan akibat dari kebijakan pemerintah Orde Baru yang tidak mengakui Konghucu sebagai agama tahun 1979 sehingga, di Jawa khususnya, semua pemeluk agama Konghucu dikategorikan sebagai umat Buddha pada KTP dan dokumen pernikahan mereka (hal. 123).

¹⁶ Nama "Hinayana" adalah istilah yang diberikan oleh mereka yang kemudian mengidentifikasi dirinya sebagai golongan "Mahayana". Kata "Mahayana" berarti "perahu/kendaraan besar", sementara kata "Hinayana" secara literal berarti "perahu/kendaraan kecil" dan memiliki arti derogatif sebagai kelompok atau golongan yang hanya mementingkan keselamatan bagi dirinya sendiri, sebagaimana direpresentasikan dalam kehidupan para bhikkhu. Dengan keyakinan bahwa untuk mencapai Nirvana dan lepas dari kemelekatan duniawi harus diusahakan oleh diri sendiri maka para bhikkhu dikatakan oleh golongan Mahayana sebagai "egois", karena mereka lebih mengutamakan diri. Bahkan, seperti masih dilakukan oleh sebagian bhikkhu di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Buddha, dalam melakukan usahanya tersebut bhikkhu lebih suka mengasingkan diri sehingga kerap dianggap sebagai lari dari tanggung jawab sosial. Sudah barang tentu terhadap tuduhan-tuduhan ini terdapat jawabannya. Seorang narasumber yang mengaku tanpa label sekte tapi mempraktikkan tradisi Theravada mengatakan bahwa keterlibatan

berbagai pemikiran yang pada gilirannya membentuk kelompok atau golongan dengan ciri-ciri yang khas dan tersendiri. Dutavira (1985), misalnya, menjelaskan bahwa apa yang kemudian disebut aliran Tantrayana (Mantrayana/Vajrayana) merupakan bagian lain dari perkembangan agama Buddha aliran Mahayana. Berangkat dari konsep-konsep yang terdapat dalam agama Buddha Mahayana, aliran Tantrayana muncul dan berkembang dengan memberi tekanan yang sangat kuat pada aspek-aspek ajaran yang bersifat esoteris.¹⁷

Berkenaan dengan pembahasan mengenai variasi dalam agama Buddha di Indonesia ini perlu kiranya saya kemukakan sedikit penjelasan berkenaan dengan Buddhayana, Tri Dharma, dan Tantrayana karena saya anggap ketiga kelompok tersebut sebagai golongan atau sekte tersendiri dalam konteks agama Buddha Indonesia.

Sangharakshita (1985:239-49) mengemukakan bahwa menjadi Bodhisattva merupakan cita-cita hidup dalam aliran Mahayana sehingga Mahayana disebut juga dengan istilah *Bodhisattvayana*; dan karena tujuan *Bodhisattvayana* adalah mencapai tingkat ke-Buddha-an Tertinggi maka *Bodhisattvayana* identik atau kerap pula disebut dengan istilah *Buddhayana*. Namun demikian, dalam konteks Indonesia istilah Buddhayana memiliki pengertian tersendiri. Secara etimologis, Buddhayana terdiri dari kata "Buddha"

para bhikkhu dalam upacara-upacara keagamaan dan memberikan pelajaran-pelajaran keagamaan menunjukkan bahwa tuduhan-tuduhan tersebut tidak terbukti.

Sebaliknya, kata "Mahayana" yang berarti "perahu/kendaraan besar" menyiratkan pengertian bahwa dalam Mahayana jalan keselamatan tidak hanya dapat ditempuh melalui jalan kebhikkhuan, tetapi juga melalui pemujaan sehingga Mahayana dapat diikuti oleh lebih banyak orang. Aturan-aturan kebhikkhuan yang dimiliki Mahayana pun bersifat longgar. Dalam hal ini Mahayana dapat disejajarkan dengan gerakan Reformasi (lihat, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade) atau agama Protestan dalam agama Kristen.

Selanjutnya, karena kata "Hinayana" dianggap sebagai ungkapan penghinaan dari pihak "lawan" maka sebagai alternatifnya golongan yang dikatakan "Hinayana" ini pun memilih istilah sendiri dan lebih suka menyebut dirinya sebagai golongan "Theravada" yang berarti "jalan para sesepuh". Istilah "Theravada", dengan demikian, menyiratkan keyakinan bahwa ajaran agama Theravada berasal dan seperti yang dilakukan atau diwariskan oleh para bhikkhu yang terdahulu yang memiliki rangkaian hubungan sampai kepada murid-murid dan, bahkan, kepada Sang Buddha sendiri. Keyakinan bahwa ajaran yang diterimanya memiliki sambungan sampai kepada Buddha Sakyamuni ini membuat para pengikut Theravada percaya bahwa ajaran Theravada adalah lebih murni atau lebih asli dari ajaran atau kepercayaan golongan lain sehingga dalam konteks gerakan keagamaan kerap melahirkan apa yang dikatakan gerakan Ortodoksi (lihat *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade).

¹⁷ Aliran Tantrayana menekankan pengembangan dan pencapaian kekuatan spiritual sebagai kebahagiaan tertinggi melalui persatuan antara manusia sebagai mikrokosmos dan alam sebagai makrokosmos, dan penjelasan mengenai cara, tujuan, dan tercapinya kebahagiaan tersebut disampaikan secara simbolik.

dan “yana” sehingga Buddhayana berarti “Kendaraan Buddha” atau “Jalan Buddha”. Pengertian demikian erat kaitannya dengan kenyataan bahwa dalam sejarahnya agama Buddha terpecah kepada tiga aliran besar, yaitu Hinayana (Theravada), Mahayana, dan Tantrayana. Sesuai dengan arah perkembangannya masing-masing aliran tersebut cenderung bersifat eksklusif. Dalam pandangan Jinarakkhita, paling tidak orang yang dianggap sebagai tokoh pendiri Buddhayana di Indonesia, perbedaan-perbedaan yang ada di antara ketiga aliran agama Buddha itu hanyalah merupakan ekspresi tradisi, sedangkan esensi dari ajarannya sendiri adalah tetap dan sama (Juangari, 1995:193), yaitu ajaran yang berasal dari Buddha Sakyamuni. Oleh karena itu, menjadi perlu adanya suatu wadah untuk menyatukan ketiga aliran besar tersebut, dan wadah itu tidak lain adalah Buddhayana yang secara literal berarti “Jalan Buddha” atau “Kendaraan Buddha”. Lebih lanjut, karena Buddhayana melihat bahwa aliran-aliran (*yana*) yang berbeda-beda tersebut sesungguhnya merupakan satu kesatuan dalam struktur agama Buddha yang lebih luas maka istilah Buddhayana juga kerap kali diidentikkan pula dengan istilah Ekayana yang berarti ‘Satu Jalan’.¹⁸

Secara organisasi, Buddhayana terdiri dari Sangha Agung Indonesia (SAGIN),¹⁹ di mana di dalamnya berkumpul para bhikkhu dari Sangha Theravada, Sangha Mahayana, Sangha Tantrayana, dan Sangha Bhiksuni; sedangkan umat Buddha biasa berkumpul dalam sebuah organ organisasi yang disebut Majelis Buddhayana Indonesia (MBI) (*Manggala*, edisi khusus No. 12 Tahun XI, Mei 1994). Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya Buddhayana tidak hanya merupakan apa yang disebut sebagai ‘wadah tunggal’ (Dharmavimala, ‘Kata Pengantar’ dalam *Memahami Buddhayana*, Bandung, Yayasan Penerbit Karaniya, 1995) yang bersifat federatif. Sebagaimana dikatakan

¹⁸ Dalam halaman bagian belakang dari buku *Memahami Buddhayana* (Bandung, Yayasan Karaniya, 1995) dikatakan: “Buddhayana adalah terminologi teknis yang dipakai untuk merujuk dan merangkum pandangan, aliran ajaran, atau pun pengertian agama Buddha secara keseluruhan. Dengan demikian [Buddhayana] setara dengan agama Buddha itu sendiri....Selain Buddhayana dikenal pula Ekayana. Dari pengertian ini dapat kita lihat dengan jelas bahwa Buddhayana atau pun Ekayana bukan merupakan sekte baru dalam lingkungan agama Buddha mana pun di dunia, termasuk di Indonesia”.

¹⁹ Sangha Agung Indonesia (SAGIN) merupakan kelanjutan dari Maha Sangha Indonesia. Tahun 1972 para bhikkhu Theravada memisahkan diri dari Maha Sangha Indonesia dan mendirikan Sangha Indonesia. Tahun 1974 atas prakarsa pemerintah mereka bersatu kembali dan berganti nama menjadi Sangha Agung Indonesia (SAGIN). Namun pada tahun 1976 para bhikkhu Theravada tersebut kembali memisahkan diri dengan membentuk Sangha Theravada.

oleh Dharmavimala sendiri bahwa di samping menjadi 'Wadah Tunggal' ternyata Buddhayana juga kemudian membuat rumusan-rumusan tersendiri baik berkenaan dengan kitab suci maupun tatacara ritual (*vandana*) yang berbeda dengan aliran-aliran yang terdapat di dalamnya.

Mengenai Tri Dharma, isu yang dominan terutama adalah masalah etnisitas. Seperti telah dikemukakan di atas bahwa salah satu komunitas yang turut melestarikan agama Buddha di Indonesia adalah warga keturunan Tionghoa. Dan seperti dikatakan Brown (2004:49) bahwa meskipun Kwee Tek Hoay berusaha melakukan pembaharuan terhadap kepercayaan dan tradisi warisan leluhurnya namun ternyata ia tidak dapat melepaskan diri dari latar belakang etniknya sehingga Kwee Tek Hoay mendirikan organisasi *Sam Kauw Hwe* (Organisasi Tiga Agama), kemudian dikenal dengan nama Tri Dharma (Suryadinata, 1997:149), dan menganggap dirinya bagian dari aliran Mahayana. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sementara Buddhayana berusaha menyatukan aliran atau sekte-sekte yang ada dalam agama Buddha maka Tri Dharma berusaha mempertahankan kepercayaan tradisional etnik yang merupakan gabungan dari tiga ajaran: Konfusianisme, Taoisme, dan Buddhisme.

Dalam konteks politik Indonesia kepercayaan etnik Tionghoa ini secara sederhana disebut sebagai Konghucu (Konfusianisme) dan secara eksplisit diakui sebagai salah satu agama yang dipeluk penduduk Indonesia (lihat, Penetapan Presiden RI No. 1/1965) sehingga Konfusianisme dianggap menjadi salah satu agama resmi. Meskipun demikian, pada masa Orde Baru pemerintah memandang Konfusianisme hanya sebagai 'filsafat hidup' masyarakat keturunan Tionghoa yang secara kultural berafiliasi kepada tradisi leluhurnya di negeri Cina (berdasarkan Instruksi Presiden RI No. 14/1967), sehingga agama yang diakui pada masa Orde Baru hanya terdiri dari lima agama, yaitu Islam, Kristen, Katholik, Hindu, dan Buddha. Akibat dari kebijakan pemerintah ini maka para pengikut Tri Dharma harus mengubah identitas agamanya, dan karena di dalam sistem kepercayaan Tri Dharma juga terdapat kepercayaan terhadap Buddhisme maka mereka pun dengan mudah mengganti identitas agama tersebut dari

Konghucu (Konfusianisme) menjadi agama Buddha sedangkan nama tempat peribadatnya berubah dari 'Klenteng' menjadi 'Vihara'.²⁰

Lebih lanjut, berkenaan dengan Tantrayana, Dutavira (1985:103) mengemukakan bahwa secara historis Tantrayana berasal dari Mahayana,²¹ namun kemudian Tantrayana berkembang sedemikian rupa sehingga dalam konteks pembicaraan dan, terutama, praktik keagamaan Tantrayana menunjukkan ciri-ciri khasnya yang mandiri di mana aspek esoterisme menjadi sangat menonjol. Oleh karena itu, berkaitan dengan pembahasan mengenai keragaman yang terdapat dalam agama Buddha ini maka pembahasan tersebut tidak dapat dilepaskan dari konteks aliran-aliran Theravada, Mahayana, Tantrayana, dan Buddhayana. Kemudian, yang juga penting dikemukakan di sini adalah bahwa meskipun aliran-aliran tersebut memperlihatkan adanya perbedaan-perbedaan namun mereka sepakat dalam hal doktrin pokok, yaitu *Catur Arya Satyani* (Empat Kebenaran Mulia), *Arya Asthangika Marga* (Delapan Jalan Kebenaran), dan Nirvana (Horner dalam Zaehner, 1977:268)²² di mana di dalam doktrin-doktrin

²⁰ Lihat, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama Seri D*, Departemen Agama, Sekretariat Jendral, Jakarta, 1997, hal. 309-315. Pada masa pemerintahan Abdurrahman Wahid Instruksi Presiden No. 14/1967 tersebut dicabut berdasarkan Keputusan Presiden No. 6/2000 (17 Januari 2000) yang menyatakan bahwa "Penyelenggaraan kegiatan keagamaan, kepercayaan, dan adat istiadat Cina dilaksanakan tanpa memerlukan izin khusus sebagaimana berlangsung selama ini". Selanjutnya, berdasarkan Keputusan Presiden No. 19/2000 (9 April 2000) yang ditanda-tangani Presiden Megawati dinyatakan bahwa "Hari Tahun Baru Imlek sebagai Hari Nasional" (Lihat, *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama*, Departemen Agama RI, Sekretariat Jendral Biro Hukum dan Humas, Jakarta, 2003, hal. 230A-B dan 267a-b). Saya kira menarik untuk dikaji lebih lanjut bagaimana dampak dua Keputusan Presiden tersebut berkenaan dengan kepercayaan dan tradisi etnik Tionghoa terhadap eksistensi agama Buddha di Indonesia, terutama menyangkut perubahan populasi umat Buddha. Oleh karena itu, saya tidak memasukkan Tridharma dalam konteks pembahasan mengenai variasi dalam agama Buddha ini.

²¹ "...kemunculan Tantra tak dapat dipisahkan dari perkembangan agama Buddha Mahayana. Munculnya Tantra sebagai suatu sistem metafisika Buddhis bersamaan waktunya dengan perkembangan berbagai sistem kefilosofan agama Buddha Mahayana, terutama dengan sistem Madhyamaka dan Yogacara, dan interaksi mereka. Dengan penekanan pada konsep Sunyata atau penolakan terhadap pengetahuan-memperbedakan oleh sistem Madhyamaka, tersedialah landasan bagi munculnya Tantrisme."

²² Menurut Kaharuddin (2004:10), "sekali pun terdapat perbedaan di antara mazhab dan sekte-sekte agama Buddha, namun semuanya memiliki landasan-landasan dasar pokok dan tujuan yang lama, yang bersumber pada ajaran Sang Buddha Gotama". Selanjutnya Kaharuddin mengemukakan landasan-landasan pokok tersebut sebagai berikut: (a) *Tiratana* (Tiga Mustika), *Tilakkhana* (Tiga Corak Umum), *Cattari Ariya Saccani* (Empat Kesunyatan Suci), *Kamma* dan *Patisandhi/Punabbhava* (Hukum Kamma dan Tumibal-lahir), *Paticcasamuppada* (Hukum Sebab-Akibat yang Saling Bergantungan), dan *Nibbana* (Kebahagiaan Tertinggi).

pokok tersebut terdapat konsepsi-konsepsi utama seperti *Anicca*, *Anatta*, dan *Dukkha* (Smith, 1964, 1985).²³

NSI tidak terlalu banyak menggunakan istilah-istilah yang lazim dipakai oleh penganut aliran Theravada, Mahayana, Tantrayana, dan Buddhayana. Sebaliknya, dalam terminologi NSI lebih banyak ditemukan peristilahan yang berasal dari bahasa Jepang. Sekalipun demikian, dalam penjelasan-penjelasan yang senantiasa mengacu kepada sistem agama Buddha serta pandangan-pandangan yang secara konvensional terdapat di kalangan umat Buddha pada umumnya.

2.2.1. Masalah Kitab Suci

Pada umumnya dikatakan bahwa yang menjadi pedoman agama Buddha adalah Tripitaka (Pali, Tipitaka). Tripitaka adalah kitab suci yang berisi ajaran-ajaran yang telah disabdakan oleh Buddha Sakyamuni. Secara etimologis 'Tripitaka' berarti 'tiga keranjang' yang terdiri dari Vinaya Pitaka, Sutra Pitaka, dan Abhidharma Pitaka. Lebih lanjut, karena istilah 'Pitaka' itu sendiri berarti 'keranjang' maka ini sama dengan bahwa setiap Pitaka sebenarnya merupakan koleksi yang berisi berbagai teks. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa baik Vinaya Pitaka, Sutra Pitaka, maupun Abhidharma Pitaka pada esensinya adalah kumpulan atau koleksi dari bermacam-macam teks berkenaan dengan sabda Buddha Sakyamuni.

Mengenai kitab suci Tripitaka ini pada umumnya di kalangan umat Buddha dikenal adanya dua macam Tripitaka yang didasarkan pada perbedaan bahasa yang dipergunakan sebagai alat komunikasinya, yaitu Tripitaka yang berbahasa Pali dan Tripitaka yang berbahasa Sansekerta. Di samping itu, perbedaan juga menyangkut isi yang terkandung maupun susunan teks yang

²³ *Anicca* atau impermanensi merupakan konsep dasar yang menyatakan bahwa segala sesuatu senantiasa mengalami perubahan, tidak ada yang tetap, ibarat air yang mengalir di sungai. Rahula (1985:26 catatan kaki) menghubungkan konsep ini dengan filsafat *pantarei* dari Heraklitos (500 SM). Konsep *Anicca* ini kemudian melahirkan dua konsekwensi: pertama, karena perubahan tidak mengecualikan manusia maka pada prinsipnya tidak ada apa yang dikatakan 'jiwa' (*atta/atman*) yang biasanya dianggap sebagai unsur yang kekal pada diri manusia (*Anatta*, tanpa ego); kedua, karena manusia hidup dalam proses perubahan yang terus-menerus maka pada hakikatnya semua manusia hidup dalam penderitaan (*Dukkha*). Penjelasan yang lebih komprehensif mengenai konsep *Anatta* dan *Dukkha* ini lihat Rahula (1985:19-26).

membentuk setiap koleksi tersebut, yaitu *Vinaya Pitaka*, *Sutta Pitaka*, *Abidhamma Pitaka*.²⁴

Aliran Theravada dengan tegas menyatakan bahwa yang menjadi pedoman hidup mereka adalah Tripitaka, namun mereka meyakini bahwa hanya Tripitaka yang berbahasa Pali yang merupakan kitab suci agama Buddha “yang masih terpelihara secara lengkap” (Kaharuddin, 2004:3; Horner dalam Zaehner, 1977:268). Kaharuddin menjelaskan bagian-bagian dari Pali Tripitaka tersebut sebagai berikut:

- *Vinaya Pitaka* adalah koleksi yang berisi aturan-aturan berkenaan dengan kehidupan para anggota Sangha. *Vinaya Pitaka* terdiri dari *Sutta Vibhanga* (terdiri dari *Bhikkhu Vibhanga* dan *Bhikkhuni Vibhanga*), *Khandaka* (terdiri dari *Mahavagga* dan *Cullavagga*), dan *Parivara*. Dalam *Bhikkhu Vibhanga* terdapat 227 aturan yang harus dipatuhi oleh para bhikkhu sedangkan dalam *Bhikkhuni Vibhanga* terdapat 331 aturan yang harus dipatuhi oleh para bhikkhuni (bhikkhu wanita).²⁵

- *Sutta Pitaka* berisi ajaran-ajaran Buddha Sakyamuni secara umum yang disebut Dharma. *Sutta Pitaka* terdiri dari *Digha Nikaya*, *Majjhima Nikaya*, *Angutara Nikaya*, *Samyuta Nikaya*, dan *Khuddaka Nikaya*.

- *Abhidhamma Pitaka* berisi pembahasan filosofis mengenai Dharma atau ajaran Buddha Sakyamuni. *Abhidhamma Pitaka* terdiri dari *Dhammasangani*, *Vibhanga*, *Dhatukatha*, *Puggalapannatti*, *Kathavatthu*, *Yamaka*, dan *Patthana*.

Selanjutnya Kaharuddin menjelaskan bahwa setiap teks dari koleksi tersebut terbagi lagi ke dalam beberapa bab.

²⁴ Istilah-istilah *Vinaya Pitaka*, *Sutta Pitaka*, *Abidhamma Pitaka* berasal dari bahasa Pali, sedangkan istilah-istilah *Vinaya Pitaka*, *Sutra Pitaka*, *Abidharma Pitaka* berasal dari bahasa Sanssekerta.

²⁵ Daftar aturan moral untuk para bhikkhu dan bhikkhuni ini disebut juga *Patimokkha* (Skt, *Pratimoksha*). Pada upacara *Uposattha*, yaitu pertemuan pada saat bulan purnama yang dihadiri oleh seluruh anggota sangha, daftar tersebut dibacakan satu per satu, dan bhikkhu atau bhikkhuni yang merasa telah melakukan pelanggaran terhadap aturan-aturan tersebut menyatakan pengakuannya di hadapan semua anggota sangha yang hadir, kemudian ia akan menerima sanksi sesuai kadar pelanggaran yang telah diperbuatnya. Harvey (1990:225) mengemukakan bahwa pada mulanya aturan yang terdapat dalam *Patimokkha* tersebut terdiri dari 150 aturan, tetapi kemudian berkembang, dan sekarang di kalangan aliran Theravada terdapat 227 aturan untuk para bhikkhu sedangkan aturan untuk bhikkhuni (bhikkhu wanita) menjadi 311 aturan. Dari 227 aturan tersebut sebanyak 220 aturan menyangkut kehidupan pribadi dan 7 berkaitan dengan kehidupan bhikkhu secara kolektif (Sangharakshita, 1987:169).

Secara historis, agama Buddha yang muncul di India kemudian berkembang ke arah utara dan selatan. Sementara perkembangan ke selatan melahirkan aliran Theravada yang melestarikan ajaran Sakyamuni dalam teks-teks yang berbahasa Pali,²⁶ perkembangan agama Buddha ke arah utara melahirkan aliran Mahayana yang melestarikan ajaran Sakyamuni dalam teks-teks yang berbahasa Sanskerta. Akan tetapi, meskipun pada umumnya dikatakan bahwa Mahayana berpegang kepada Tripitaka yang berbahasa Sanskerta namun saat ini naskah asli yang berbahasa Sanskerta itu sendiri telah lenyap. Alih-alih berpegang kepada Tripitaka berbahasa Sanskerta yang asli, aliran Mahayana sekarang berpedoman kepada terjemahan dari teks-teks, baik *Sutra* maupun *Sastra*,²⁷ yang berbahasa Sanskerta tersebut ke dalam bahasa Mandarin, Tibet, dan lain-lain.

Di antara terjemahan dari teks-teks *Sutra* yang menjadi pegangan aliran Mahayana adalah *Prajnaparamitra Sutra*, *Tathagatagarbha Sutra*, *Mahayana Lankavatara Sutra*, *Avatamsaka Sutra*, *Saddharma Pundarika Sutra*, *Maha Sukhawati-vyuha Sutra*, *Sukhawati-vyuha Sutra (Amitabha Sutra)*, *Amitayurdhyana Sutra*, dan sebagainya. Sedangkan terjemahan dari teks-teks *Sastra* adalah seperti *Madhyamaka Sastra*, *Catuhsataka Sastra*, *Yogacarabhumi Sastra*, *Mahayana-saparighraha Sastra*, *Vijnana-matrata Sastra*, *Dasabhumi Vyakhyana Sastra*, dan lain-lain.

Dalam hal ini, NSI termasuk salah satu golongan umat Buddha yang berpegang kepada teks *Saddharma Pundarika Sutra*, sehingga NSI kerap menyatakan dirinya sebagai bagian dari aliran Mahayana.

²⁶ Para peneliti tidak menemukan kata sepakat berkaitan dengan bahasa yang dipergunakan Buddha Sakyamuni dalam menyampaikan ajarannya, kecuali menduga bahwa Sakyamuni menggunakan bahasa Magadhi, bahasa kerajaan di mana Sakyamuni menjalani masa kehidupannya. Kata 'Pali' sendiri mula-mula muncul dalam teks-teks tafsir dan merujuk kepada pengertian 'naskah kitab suci', bukan 'bahasa kitab suci'. Pengertian 'Pali' sebagai suatu 'bahasa' muncul pada masa yang sangat belakangan (Dhammika, 1990:288; Lamotte, 1988:556; Piyasilo, 1995:9-10). Sebagai naskah Tri Pitaka Pali sendiri disusun secara tidak beraturan dan selesai pada masa Asoka (abad 3 SM) (Tambiah, 1970:33) namun baru ditulis pada abad I SM (Gombrich, 1988:445)

²⁷ *Sutra* adalah satu unit teks yang berisi 'jalanan wacana' atau dialog Buddha Sakyamuni dengan murid-muridnya mengenai subyek tertentu. Penamaan suatu *Sutra* kadangkala dihubungkan dengan subyek atau topik pembahasan, tempat di mana Buddha menyampaikan ajaran, kadang pula berkenaan dengan nama orang kepada siapa pelajaran atau khotbah tersebut diutarakan (Ling, 1981:178). Berbeda dengan *Sutra* yang kerap tidak dikenal penulis atau editornya, *Sastra* biasanya ditulis dengan bentuk-bentuk penulisan tertentu oleh seorang guru (*acarya*) sebagai upaya untuk mengingat, meringkas, atau memperjelas ajaran-ajaran yang terdapat dalam *Sutra* atau kelompok *Sutra* tertentu (Sangharakshita, 1987:328).

Di lain pihak, seperti telah dikemukakan di atas, Buddhayana tidak hanya mencakup mereka yang beraliran Theravada dan Mahayana, tetapi juga mereka yang Tantrayana,²⁸ dalam hal ini kepercayaan-kepercayaan umat Buddha lokal. Oleh karena itu, Buddhayana tidak hanya mengakui kitab suci Tripitaka yang berbahasa Pali sebagaimana yang menjadi pegangan aliran Theravada maupun Tripitaka yang berbahasa Sanskerta sebagaimana yang menjadi pedoman aliran Mahayana, tetapi juga mengakui naskah-naskah lokal yang dianggap sebagai pedoman hidup, seperti kitab *Sang Hyang Kamahayanikan*.²⁹ Naskah kuno ini ditulis dalam bahasa Kawi sehingga dalam rumusan kitab suci Buddhayana selain terdapat Pali Pitaka, Sanskerta Pitaka, juga terdapat Kawi Pitaka (Dharmavimāla, 'Kata Pengantar' dalam *Memahami Buddhayana*, Bandung, Yayasan Penerbit Karaniya, 1995).

Sementara kitab-kitab suci dari ketiga aliran di atas, *Sutra* maupun *Sastra*, menjadi dokumen publik yang sifatnya terbuka bagi setiap orang dan mudah diperoleh, teks-teks yang menjadi pegangan aliran Tantrayana bersifat rahasia yang hanya disampaikan kepada mereka yang telah diinisiasi dan ditahbiskan menjadi seorang murid oleh mereka yang dianggap menjadi seorang guru (Conze dalam Zaehner, 1977:296). Meskipun, seperti dikatakan Dutavira (1985:103) di atas, Tantrayana tidak dapat dilepaskan dari perkembangan aliran Mahayana sehingga teks-teks Tantrayana pun pada prinsipnya adalah teks-teks yang menjadi pegangan Mahayana, tetapi pada praktiknya Tantrayana mengambil dan menggunakan konsep-konsep tertentu dengan memberikan pemaknaan-pemaknaan secara esoteris. Dengan cara-cara yang demikian maka Tantrayana menjadi aliran tersendiri yang berbeda dengan aliran-aliran lainnya.

²⁸ Perlu dikemukakan juga di sini kiranya bahwa istilah-istilah 'Theravada', 'Mahayana', dan 'Tantarayana' merupakan label yang mencakup berbagai kelompok keagamaan, di mana di dalamnya terdapat kelompok-kelompok kecil yang dalam hal-hal tertentu masing-masing kelompok tersebut berbeda satu sama lain. Setiap kelompok kecil ini kerap kali diikat secara longgar oleh kesamaan mengenai keyakinan terhadap kitab suci, keyakinan, atau penekanan pada aspek-aspek tertentu dari doktrin atau ajaran Buddha Sakyamuni.

²⁹ Menurut Brown (1987:112) *Sang Hyang Kamahayanikan* ditulis pada abad ke-10 yaitu pada masa mPu Sindok –raja pertama di Jawa Timur– sedangkan penulisnya tidak diketahui. *Sang Hyang Kamahayanikan* merupakan salah satu pegangan agama Buddha Mahayana, dan secara linguistik teks tersebut telah mengalami perubahan dan revisi yang signifikan termasuk dimasukkannya elemen-elemen yang jelas-jelas berasal dari agama Hindu. Bahkan, pada pertengahan abad-10 *Sang Hyang Kamayanikan* dianggap sebagai salah satu kitab suci agama Hindu.

2.2.2. Cita-cita dan Jalan Hidup

Setelah menjalani bermacam-macam jalan kehidupan spiritual, namun ternyata tidak memuaskan, Siddharta akhirnya melakukan meditasi sendiri di bawah pohon bodhi. Berhari-hari tanpa menghiraukan keadaan di sekelilingnya ia tenggelam dalam keheningan dan perenungan yang mendalam mengenai hakikat kehidupan. Akhirnya, setelah waktunya tiba ia pun memperoleh kesadaran tentang hakikat kehidupan dan selanjutnya bangkit dari meditasinya untuk menyampaikan apa yang dipahaminya. Smith (1964:80) mengemukakan bahwa ketika orang-orang yang merasa penasaran bertanya mengenai dirinya dengan pertanyaan yang merujuk kepada hakikat jadinya (*what are you*), bukan dengan pertanyaan yang merujuk kepada identitas dirinya (*who are you*), maka jawaban yang diberikan Siddharta memberikan suatu pegangan bagi seluruh pesan ajarannya.

“Apakah engkau seorang dewa?”

“Bukan.”

“Apakah engkau seorang malaikat?”

“Bukan.”

“Apakah engkau seorang santo?”

“Bukan.”

“Lantas, apa sebenarnya engkau ini?”

“Aku ini seorang Buddha.”

Dalam terminologi agama Buddha kata ‘Buddha’ dapat berarti ‘orang yang terbangun’, ‘orang yang sadar’, atau ‘orang yang telah mencapai pencerahan’. Dengan demikian, kata ‘Buddha’ sebenarnya merupakan sebutan atau gelar bagi orang yang telah mencapai kesempurnaan, dan istilah Buddha Sakyamuni merujuk kepada Siddharta yang dikatakan sebagai ‘orang bijak dari suku Sakya’ (Sakyamuni).

Pada lain kesempatan, Siddharta menyampaikan kepada para pengikutnya demikian: “...pada masa-masa sebelum aku mencapai pencerahan [yaitu] ketika aku masih menjadi seorang Bodhisattva,,”³⁰ Hal ini menunjukkan bahwa sebelum Siddharta dilahirkan sebagai Siddharta dan menjadi seorang Buddha ia telah

³⁰ *Mahapadana Sutta* (DN. ii, 13) dalam Ling (1981:32).

mengalami kehidupan (kelahiran dan kematian) sebelumnya secara berulang kali sebagai seorang Bodhisattva.³¹

Yang menjadi tujuan atau cita-cita hidup dalam Theravada adalah mencapai pencerahan dan menjadi seorang Buddha. Secara mitologis baik aliran Theravada maupun aliran Mahayana mengakui adanya banyak Buddha,³² namun secara realitas historis penggunaan istilah Buddha merujuk hanya kepada Buddha Sakyamuni dan menjadi hak eksklusif Sakyamuni. Oleh karena itu, dalam aliran Theravada yang bercita-cita menjadi Buddha dikenal adanya tiga macam Buddha, yaitu:

1. *Sammasambuddha*
2. *Pacekabuddha* (Skt, *Pratekyabuddha*)
3. *Savakabuddha* (Skt, *Sravakabuddha*)

Sammasambuddha adalah orang yang menjadi Buddha dengan usaha sendiri, seperti Siddharta, dan mengajarkannya kepada orang lain sehingga orang tersebut dapat mencapai tingkat Buddha yang sama. *Pacekabuddha* adalah orang yang mencapai pencerahan dengan usaha sendiri dan mengajarkannya kepada orang lain, tetapi orang yang diajar tersebut tidak dapat mencapai tingkat Buddha karena *Pacekabuddha* hanya muncul untuk memperbaiki moral apabila kehidupan manusia telah mengalami kemerosotan. Sedangkan *Savakabuddha* adalah orang yang mencapai pencerahan berkat ajaran Sang Buddha dan mengajarkan kepada orang lain dan orang yang mendengarnya bisa mencapai tingkat Buddha.

³¹ Bodhisattva adalah orang yang bercita-cita mencapai pencerahan, atau dengan kata lain calon-Buddha (Ling, 1981:32). Horner (dalam Zaehner, 1977:268-9) mengatakan bahwa dalam hal Bodhisattva ini terdapat kepercayaan yang berbeda antara Theravada dan Mahayana. Bagi Theravada hanya ada satu Bodhisattva, yaitu Makhluk Agung yang bersumpah di hadapan Dipamkara beribu-ribu tahun yang lalu akan berusaha sendiri mencapai pencerahan sehingga menjadi Buddha, dan untuk itu ia harus mengalami proses kelahiran-kembali berulang kali ke dalam berbagai jenis makhluk hidup –sebagaimana kisah-kisahnyanya tercatat dalam *Jataka*– hingga akhirnya ia pun mencapai pencerahan, menyampaikan khotbah, dan kemudian meninggal dunia (*parinirvana*). Makhluk Agung itu tidak lain dan tidak bukan adalah Siddharta Gotama yang dengan usahanya sendiri dapat mencapai pencerahan dan menjadi Buddha. Sedangkan dalam Mahayana, di samping meyakini adanya banyak Buddha –hal yang juga diyakini oleh Theravada– juga dipercaya adanya banyak Bodhisattva sebagai makhluk yang luar biasa (*supermundane*) yang dapat memilih sendiri cara atau jenis makhluk untuk kelahiran-kembali berikutnya dan untuk membantu setiap makhluk yang berdosa/tersesat dalam menyebarangi samudra *samsara* (roda kehidupan).

³² Kitab suci Pali Tripitaka, yaitu dalam *Khudaka-Nikaya* (termasuk di dalamnya *Buddhavamsa* atau silsilah Buddha), *Dhiga-Nikaya*, *Samyuta-Nikaya*, dan *Vinaya Pitaka*, disebut ada 28 orang Buddha, sedangkan dalam teks-teks yang berbahasa Sanskerta dikemukakan lebih banyak lagi, seperti *Lalitavistara* mengemukakan daftar 54 orang Buddha dan *Mahavastu* mengemukakan lebih dari seratus orang Buddha (Ling, 1981:43).

Dalam aliran Theravada, seorang Buddha adalah manusia biasa yang telah mencapai kesadaran dan kesempurnaan; dan dengan demikian Buddha Sakyamuni bukanlah Tuhan yang dapat mengampuni dosa seseorang dan menyelamatkan kehidupan makhluk melainkan orang yang hanya menunjukkan jalan kepada orang lain menuju keselamatan. Dengan kata lain, untuk mencapai keselamatan atau pembebasan dari lingkaran *samsara* maka orang tidak boleh bergantung pada orang lain melainkan harus diusahakan oleh dirinya sendiri. Dikatakan dalam teks Dhammapada ayat 165 (Sangharakshita, 1985:225):

Dosa dibuat oleh diri sendiri, oleh diri sendirilah orang menjadi kotor; oleh diri sendiri dosa ditinggalkan, oleh diri sendiri seseorang dibersihkan. Kesucian dan kekotoran bergantung pada diri sendiri. Tak ada seorang pun yang dapat menyucikan yang lain.

Oleh karena itu, seorang bikkhu dalam aliran Theravada cenderung menyendiri dalam praktik *samadi*-nya. Bahkan di negara-negara di mana agama Buddha dominan tidak jarang praktik *samadi* tersebut dilakukan di tempat-tempat terpencil dan sepi seperti di hutan dan gua-gua sunyi sehingga memberi kesan kepada orang lain bahwa bhikkhu Theravada sebagai orang yang egois, hanya mementingkan keselamatan bagi dirinya sendiri.

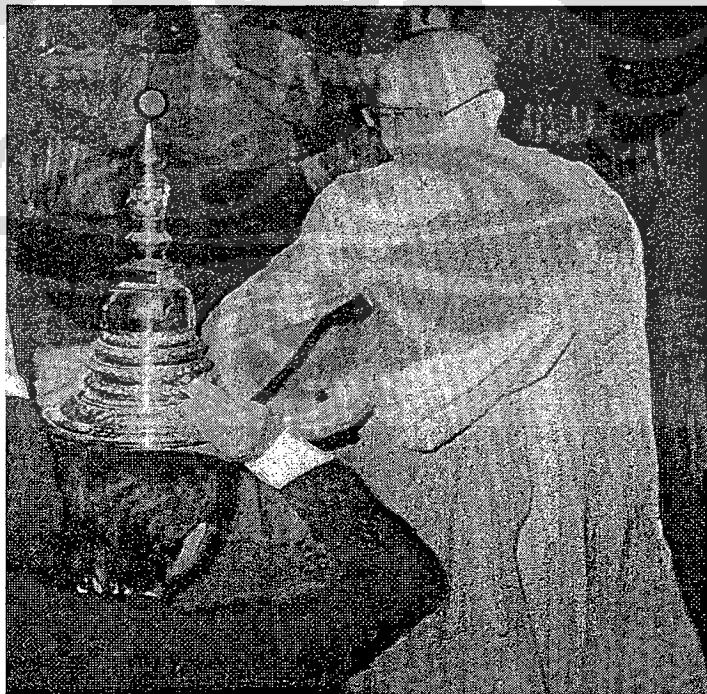
Di lain pihak, di dalam Mahayana yang menjadi cita-cita hidup adalah menjadi Bodhisattva, yaitu orang yang telah mencapai kesempurnaan tetapi karena rasa kasih sayangnya kepada sesama umat manusia maka kemudian lahir kembali ke dunia untuk membantu umat manusia dalam mencapai keselamatan. Dengan perspektif bahwa seorang Buddha pada dasarnya adalah Bodhisattva dengan rasa Welas Asihnya ingin membantu menyelamatkan manusia maka kedudukan Buddha dalam pandangan Mahayana bukan sekedar sebagai manusia biasa yang hanya menunjukkan jalan keselamatan melainkan sebagai juru selamat itu sendiri.

Gambar 1
Model Bhikkhu Tantrayana (kiri) dan Theravada (kanan)



Sumber : Acara Waisak 1995 (Dokumentasi pribadi)

Gambar 2
Model Bhikkhu Mahayana



Sumber : Acara waisak 1995 (Dokumentasi pribadi)

Mengenai perbedaan antara Buddha dan Bodhisattva sebagai tujuan atau cita-cita hidup Theravada dan Mahayana ini, Smith (1985:161) membuat ilustrasi dengan cerita tentang empat orang yang telah menempuh perjalanan di lautan padang pasir yang maha luas, kering, dan gersang kemudian menemukan pemukiman yang dikelilingi pagar yang tinggi.

Salah satu dari keempat orang tersebut memutuskan untuk mengetahui apa yang ada di balik pagar itu. Ia memanjat pagar tersebut, dan sewaktu berada di atasnya, ia berteriak kegirangan dan langsung meloncat ke dalam pemukiman itu. Yang kedua dan yang ketiga juga berbuat demikian. Ketika orang yang keempat sampai ke puncak pagar tersebut, di bawahnya ia melihat sebuah taman ajaib yang dialiri arus sungai yang berkilauan, hutan yang menyenangkan, serta buah-buahan yang lezat. Walaupun sangat ingin untuk meloncat ke dalamnya, ia melawan hasrat itu. Teringat kepada para pengembara lainnya yang sedang melintasi pasir panas yang bagaikan terbakar api itu, ia turun kembali dari pagar itu dan mengabdikan dirinya untuk menunjukkan jalan bagi para pengembara lainnya ke arah oasis itu. Tiga orang pertama adalah para *Arhat*, sedangkan yang terakhir adalah seorang Bodhisattva.

Mungkin timbul pertanyaan, mana yang lebih baik? Atau, kalau begitu mana yang lebih tinggi nilai harganya antara *Arhat* dan Bodhisattva? Jawaban terhadap pertanyaan ini sangat relatif dan bergantung dari sudut mana orang melihatnya. Dari perspektif kualitas, baik *Arhat* maupun Bodhisattva memiliki nilai yang sama, keduanya adalah pengembara yang telah mencapai kesucian spiritual. Dari perspektif proses, untuk menjadi *Arhat* ataupun Bodhisattva terbentang jalan panjang, kadang lurus dan halus kadang pula berliku dan penuh gelombang atau campuran dari semuanya, yang harus ditempuh dengan sungguh-sungguh. Oleh karena itu, seperti dikatakan beberapa narasumber bahwa dalam agama Buddha tidak ada perintah dan larangan maka jawaban yang sesungguhnya adalah terpulang kepada masing-masing individu dengan bertanya pada dirinya sendiri manakah di antara hati dan pikiran yang dimiliki yang lebih kuat, karena dalam setiap menempuh perjalanan diperlukan kekuatan dan, seperti dikatakan Smith (1985:159), persoalannya terletak pada perbedaan titik berat dari kedua potensi yang dimiliki tersebut. Bagi yang lebih kuat perasaan hatinya ia akan cenderung untuk mengajak orang lain berjalan bersama-sama meski dengan resiko lebih lambat; bagi yang lebih kuat daya nalarnya ia lebih tekun melakukan perenungan sekalipun harus dalam kesendirian.

Secara spiritual seorang *Arhat* dikatakan telah mencapai ke-Buddha-an.³³ Namun, untuk sampai ke tingkat Buddha pertama-tama orang harus melakukan inisiasi menjadi seorang bhikkhu. Setelah itu mulailah ia menempuh perjalanan panjang yang tidak hanya mencakup kehidupan masa kini tetapi juga kehidupan di masa yang akan datang, karena terdapat beberapa jenjang yang harus dilalui untuk sampai ke tingkat *Arhat* atau ke-Buddha-an, yaitu tingkat *Sotapana*, *Sakadagamin*, dan *Anagamin*.³⁴ Sedangkan praktik meditasi atau *samadi* yang harus dilaksanakan mencakup *samadi samatha* dan *samadi vipassana*.

1. Meditasi *samatha* adalah meditasi yang masih menggunakan objek tertentu dalam pemusatan pikiran. Tujuan pelaksanaan meditasi *samatha* adalah untuk mencapai ketenangan batin karena dengan meditasi *samatha*, kilesa atau kotoran batin sebagai musuh manusia diendapkan.
2. Meditasi *vipassana*. Dalam meditasi *vipassana* tidak lagi digunakan objek konkrit. Orang yang melaksanakan meditasi *vipassana* bertindak sebagai pengamat di mana ia hanya melakukan pengamatan terhadap proses yang sedang terjadi atau berlangsung pada dirinya dan ia tidak boleh berkomentar. Tujuan meditasi *vipassana* adalah untuk memperoleh penerangan/pandangan terang, yaitu dengan melihat –lebih tepatnya merasakan- apa adanya, sehingga ia dapat mencapai tingkat Buddha.

Karena eratnya kedua praktik meditasi ini maka keduanya sering diucapkan secara bersamaan, *samadi samatha-vipassana*.

Berbeda dengan jalan ke-*Arhat*-an, jalan Bodhisattva ditandai oleh dua kekuatan, yaitu Welas Asih (*compasion*) dan Kearifan (*wisdom*). Oleh karena itu,

³³ Menurut Rahula (1985:8, cat. kaki no. 1) secara esensial seorang *Arhat* dikatakan telah mencapai tingkat pengalaman Buddha, yaitu “bebas dari kekotoran lahir-batin seperti nafsu, kebencian, dendam, kebodohan, kesombongan, keangkuhan, dan lain-lain. Ia telah mencapai tingkat keempat atau tertinggi dalam pengalaman nirvana, dan memiliki sifat-sifat kebijaksanaan, welas-asih, kesucian dan keagungan”.

³⁴ *Sotapana* adalah pemula yang memasuki jalan [kebhikkhuan] menuju Nirvana, yakin akan dapat mencapainya dan tidak akan dilahirkan kembali pada tingkat dunia yang lebih rendah; *Sakadagamin* orang yang telah menempuh jalan kebhikkhuan dan dapat lepas dari tiga hambatan (pandangan yang tidak benar, keraguan, dan percaya pada kemampuan ritual dan upacara), mengurangi keterikatannya pada dunia, kebencian, dan kegelapan pikiran sampai tingkat minimal, sehingga ia hanya akan mengalami kelahiran kembali satu kali; sedangkan *Anagamin* adalah orang yang telah menempuh kebhikkhuan dan lepas dari lima hambatan –tiga pada tingkat Sakadagamin ditambah rasa-keinginan dan kejahatan- sehingga ia tidak akan dilahirkan kembali (Rahula, 1985:8 catatan kaki; Horner dalam Zaehner, 1977:291). Bahkan, Kaharuddin (2004:94-99) membagi setiap tingkatan jalan kebhikkhuan tersebut kepada beberapa tingkatan yang lebih rinci lagi.

bagi mereka yang mempunyai cita-cita untuk menjadi Bodhisattva maka yang pertama kali harus mereka lakukan adalah menumbuh-kembangkan kedua sifat tersebut di dalam dirinya. Kalau Welas Asih mencerminkan sikap yang berhubungan dengan sesama makhluk hidup, maka Kearifan menyangkut sikap menyangkut pemahamannya terhadap realitas; kalau Welas Asih mudah dipelajari dan di pahami, maka tidak demikian halnya dengan Kearifan (Conze dalam Zaehner, 1977:297). Welas Asih dan Kearifan ibarat dua sisi dari mata uang yang sama, dan dalam meraih dua kekuatan tersebut harus menempuh enam kesempurnaan (*six paramitas*): kedermawanan, moralitas, kesabaran, kesungguh-sungguhan, konsentrasi, dan akhirnya Kearifan itu sendiri.³⁵ Selanjutnya, Conze (dalam Zaehner, 1977:304) menjelaskan bahwa kesempurnaan Kearifan adalah

kemampuan memahami sifat-sifat esensial dari semua proses dan fenomena, saling-keterkaitannya, kondisi-kondisi yang membuat sifat-sifat tersebut timbul dan lenyap, serta realitas yang tidak hakiki dari eksistensi yang bercerai-berai. Pada puncaknya yang tertinggi hal ini membawa kepada Kesunyatan (*Emptiness*) yang merupakan satu-satunya Realitas.

Karena untuk mencapai tingkat Bodhisattva itu merupakan sesuatu yang jauh maka sebagai bagian dari merealisasikan cita-cita tersebut adalah dengan melakukan praktik-praktik ritual tertentu. Sangharakshita (1987:443) menyebutkan tahap-tahap yang harus dilalui dalam menempuh jalan Bodhisattva, yaitu (1) melakukan praktik pemujaan, seperti melakukan penghormatan dan membaca parita di depan altar Sang Buddha, dan (2) menumbuhkan pikiran pencerahan atau menumbuhkan *bodhicitta*, yaitu secara psikologis mengembangkan pikiran untuk mencapai pencerahan. Setelah melalui persiapan-persiapan tersebut maka barulah calon-Bodhisattva menempuh 10 tahap (*bhumi*) jalan Bodhisattva yang puncaknya mencapai tingkat Kearifan seperti dijelaskan di atas.

³⁵ Pengertian dari *paramita-paramita* ini memiliki arti yang sangat luas. Kedermawanan (*dana paramita*), misalnya, bukan hanya dermawan dalam memberi apa yang dimilikinya tetapi juga apa yang ada pada keluarga, bahkan rela mengorbankan dirinya sendiri; moralitas (*sila paramita*) bukan hanya melaksanakan ajaran moral seperti tidak mencuri, tidak berbohong, tidak mabuk, tidak berhubungan seksual, dan tidak membunuh, tetapi juga disertai sikap yang memandang bahwa lebih baik mati dari pada melakukan pelanggaran terhadap ajaran-ajaran moral tersebut. Sangharakshita (1987:462) mengelompokkan dan menghubungkan keenam *paramita* tersebut dengan tiga komponen ajaran awal Buddha Sakyamuni, yaitu *Sila, Samadi, Prajna* (Pali, *Panna*) sebagai jalan hidup bhikkhu dan *Dana, Sila, Bhavana* sebagai jalan hidup umat biasa.

Dutavira (1985:102) mengatakan bahwa tujuan hidup aliran Tantrayana adalah “membangkitkan sifat-sifat Ketuhanan dalam diri seseorang guna mencapai kesempurnaan”. Untuk mengetahui cara-cara atau praktik ritual Tantrayana dalam mencapai tujuan tersebut Dutavira menyarankan dengan melihat tradisi pembacaan mantra yang merupakan bagian integral dari kepercayaan Tantrayana. Mantra dalam Tantrayana merupakan sebuah konsep yang didasarkan pada kepercayaan bahwa suara memiliki kegunaan. Secara literal mantra, *man* (berpikir) dan *tra* (alat), berarti ‘alat pikiran’ atau ‘hal yang menimbulkan gambaran batin’. Dengan membaca mantra yang disertai konsentrasi yang mendalam maka secara spiritual dapat membangkitkan kesadaran tentang adanya hubungan erat antara mikro- dan makrokosmos, dan dengan bangkitnya kesadaran tersebut maka sifat-sifat Ketuhanan akan tumbuh dan berkembang sehingga akan diperoleh kekuatan yang luar biasa. Karena mantra bukan bahasa biasa melainkan bahasa simbolik (esoteris) yang dipergunakan sebagai alat dalam penghayatan akan kesatuan antara mikro- dan makrokosmos, terkadang simbolisme persatuan antara mikro- dan makrokosmos tersebut diungkapkan dengan menggunakan simbolisme seksual yaitu bersatunya antara *lingga* dan *yoni*. Demikian penting peranan mantra³⁶ dalam merealisasikan sifat-sifat Ketuhanan sehingga Tantrayana sering juga disebut sebagai Mantrayana atau aliran mistik dalam agama Buddha.

NSI sendiri menyatakan bahwa tujuan hidupnya adalah “mencapai kesadaran Buddha” atau menjadi Buddha, namun dari apa yang dijelaskan Dutavira mengenai praktik ritual dalam Tantrayana di atas mengingatkan saya pada praktik pemujaan *Gohonzon* dalam NSI

³⁶ Konsep mantra pada pokoknya didasarkan atas keyakinan akan kegunaan suara (sabda, nada) sebagai suatu sumber kekuatan atau sebagai kekuatan itu sendiri, yang memiliki pengaruh kuat terhadap organisme manusia dan alam semesta. Ini berarti pengakuan akan adanya hubungan misterius tertentu antara evolusi kosmis dan suara. Suara dipersamakan dengan kekuatan di belakang kosmos. Manusia dipandang sebagai miniatur alam semesta. Alam semesta adalah makrokosmos dan manusia adalah mikrokosmos. Kekuatan pembawaan dalam keduanya adalah sama. Kekuatan-kekuatan yang sama itu menguasai bagian-bagian yang berhubungan dengan dua pola. Jika kekuatan ini dipersamakan dengan suara, yakni aksara dan sukukata yang merupakan simbol-simbol kekuatan ini, dan jika kekuatan ini dipahami dalam bentuk sifat-sifat Ketuhanan, maka mudahlah untuk menetapkan mantra tertentu pada sifat Ketuhanan tersebut” (Dutavira, 1985:105-6).

2.2.3. Masalah Ketuhanan

Ajaran Buddha Sakyamuni –paling tidak pada masa awalnya- merupakan ajaran kontroversial karena Sang Buddha tidak memperkenalkan tentang Tuhan. Sementara dalam agama-agama lain masalah Tuhan menjadi ajaran pokok dalam sistem ajarannya, Sang Buddha justru melihat masalah tersebut sebagai faktor penghambat bagi pembebasan manusia dari penderitaan (*dukkha*). Smith (1985:119) mengumpamakan Buddha Sakyamuni sebagai “Orang Kudus Yang Memberontak”. Sekalipun Sang Buddha mengambil sumber pandangannya dari agama Hindu tetapi “secara keseluruhan agama Buddha merupakan suatu reaksi terhadap penyimpangan-penyipangan agama Hindu, semacam protestanisme India”. Salah satu sasaran reaksi yang dilakukan Sang Buddha adalah masalah Tuhan yang dalam agama Hindu dikonsepsikan secara bermacam-macam. Dalam pandangan Sang Buddha, adanya bermacam-macam konsepsi manusia tentang Tuhan menunjukkan ketidak-mampuan akal dan pikiran manusia memahami hakikat Tuhan yang sebenarnya. Alih-alih memikirkan masalah Tuhan, Sang Buddha memahami dan mengajarkan tentang realitas apa adanya: manusia hidup dalam penderitaan³⁷ dan bagaimana caranya lepas dari penderitaan.³⁸

Ketiadaan konsep Tuhan dalam agama Buddha membuat sebagian orang menganggap bahwa Buddhisme bukanlah agama. Horner (dalam Zaehner, 1977:263), misalnya, menyatakan bahwa penggunaan istilah ‘agama’ terhadap Buddhisme tidak tepat karena Buddhisme tidak mengakui Tuhan (*God*) atau Ketuhanan (*godhead*). Di lain pihak, Conze (1975:11-2) mengatakan bahwa meskipun tidak ada konsep tentang Tuhan dalam Buddhisme tetapi terdapat

³⁷ Dalam realitas kehidupan sosial terdapat banyak keadaan yang dapat dianggap sebagai penderitaan: kelahiran, menjadi tua, sakit, kematian, bertemu dengan orang yang tidak disukai, menghadapi keadaan yang tidak dikehendaki, tidak memperoleh apa yang diinginkan, merasakan kesedihan, berkeluh-kesah, dan sebagainya (Rahula, 1985:19).

³⁸ Mendahulukan berspekulasi tentang Tuhan dari pada melepaskan diri dari penderitaan dianalogikan dengan ilustrasi sebagai berikut: “Ibarat seorang yang terluka oleh sebuah panah yang dilumuri tebal dengan racun. Sewaktu sahabat dan sanak keluarganya akan memanggil seorang ahli bedah untuk menyembuhkannya, ia berkata, saya tidak akan menyuruh mencabut anak panah ini sampai saya tahu siapa yang melukai saya, apakah ia dari kasta ksatria, brahmana, atau paria...apakah ia badannya tinggi atau pendek, berkulit hitam, gelap, atau kuning langsung...apakah ia datang dari kota, dari desa...apakah busur yang dipakainya terbuat dari jenis *chapa*, *kodanda*, atau bambu...apakah tali busurnya terbuat dari alang-alang, serabut bambu, atau urat...apakah batang panahnya terbuat dari batang kayu liar atau sengaja ditanam...(dikutip dengan modifikasi dari Smith, 1985:125). Maka sebelum ia mengetahui semua jawabannya ia akan meninggal.

beberapa ajaran yang menyinggung tentang sifat-sifat Tuhan. Dengan kata lain, demikian dikatakan Conze, agama Buddha memang tidak mengenal Tuhan dalam pengertian personal namun yang dikenal dalam agama Buddha adalah Ketuhanan (*Divinity*), sehingga Buddhisme dapat digolongkan ke dalam suatu agama. Conze bahkan menganggap ajaran Sang Buddha bukan hanya sebagai agama tetapi juga sekaligus sebagai filsafat. Durkheim dengan konsep *the sacred*-nya dan Spiro dengan konsep *superhuman beings*-nya juga tidak mengecualikan ajaran Buddha dari kategori agama.³⁹

Perdebatan mengenai apakah ajaran Sang Buddha dapat dikatakan sebagai agama atau tidak seperti disinggung di atas pun terjadi dan dialami masyarakat Indonesia. Selama ini dianggap bahwa landasan diakuinya agama Buddha sebagai salah satu agama resmi oleh pemerintah Indonesia adalah surat Penetapan Presiden No. 1/1965⁴⁰ di mana di dalam penjelasan atas surat tersebut dikatakan bahwa “Agama-agama yang dipeluk oleh penduduk Indonesia ialah = Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Kong Hu Cu (Confusius)” (dalam Penjelasan Pasal Demi Pasal). Masalahnya, apa yang disebut ‘agama’? Hal ini kemudian menjadi tantangan bagi para pengelola negara untuk merumuskan definisi tentang ‘agama’.

Berdasarkan Konstitusi Negara,⁴¹ yang pertama dan utama yang harus dimiliki oleh seluruh warga negara adalah kepercayaan terhadap Ke-(Tuhan)-an Yang Maha Esa. Ishii (1984:113) mengemukakan definisi resmi yang dijadikan

³⁹ Durkheim (1976:47) memandang fenomena keagamaan senantiasa membagi realitas kepada ‘yang nyata’ (*the profane*) dan ‘yang ideal’ (*the sacred*) secara oposisional. Secara kualitas *the sacred* dibedakan dari *the profane*, dianggap superior dan memiliki kekuatan. *The sacred* direpresentasikan bukan hanya dalam kepercayaan, mitos, dogma, legenda, tetapi juga benda-benda, formula, serta sikap dan perilaku tertentu sebagai respon terhadapnya. Sedangkan Spiro (dalam Banton, 1966:96) mendefinisikan agama sebagai “sebuah institusi yang terdiri dari interaksi yang terpolakan secara kultural dengan *superhuman beings* yang juga dipostulasikan secara kultural”. Apa yang dimaksud *superhuman beings* adalah wujud yang dianggap memiliki kekuatan lebih di atas manusia dan dapat mempengaruhi kehidupan manusia.

⁴⁰ Sesungguhnya, inti surat itu sendiri adalah, sebagaimana bunyi judulnya, tentang “Pencegahan Penyalah-gunaan dan atau Penodaan Agama”. Latar belakang historis dikeluarkannya surat Penetapan tersebut adalah adanya tuntutan berbagai Aliran Kebatinan untuk diakui sebagai agama sebagaimana agama-agama lain sehingga Aliran Kebatinan pun berhak mendapat tempat dalam struktur Kementerian Agama. Dalam pandangan para pengikutnya Aliran Kebatinan adalah ‘agama asli’ penduduk Indonesia, sedangkan agama-agama lain semuanya berasal dari luar (agama impor). Adalah ironis untuk mengakui agama-agama asing sementara ‘agama asli’ justru dikesampingkan.

⁴¹ Sila Pertama dari Pancasila berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa”, sedangkan dalam UUD 45 dinyatakan ‘negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa’ dan bahwa ‘negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu’.

pegangan oleh pemerintah Indonesia ialah bahwa setiap agama harus memiliki tiga kriteria, yaitu adanya Kepercayaan terhadap Tuhan atau Ketuhanan Yang Maha Esa, adanya Nabi-nabi, dan adanya Kitab Suci. Dalam hal ini kriteria 'Nabi' berarti 'Pembawa Ajaran' sedangkan 'Kitab Suci' berarti 'Kitab Pegangan' yang berisi ajaran-ajaran.⁴² Dengan demikian, mau tidak mau umat Buddha harus mengikuti Konstitusi Negara dan menyesuaikan diri dengan menyusun rumusan mengenai agama Buddha yang memenuhi kriteria definisi agama sebagaimana yang diajarkan Pemerintah.

Berkenaan dengan kriteria 'Nabi' dan 'Kitab Suci' kelihatannya umat Buddha tidak mendapat masalah yang berarti. Dengan pengertian bahwa 'Nabi' adalah 'Pembawa Ajaran' dan 'Kitab Suci' adalah 'Kitab Pegangan' maka mereka semua sepakat mengatakan bahwa Siddharta Gotama (Buddha Sakyamuni) adalah Nabi dan Tripitaka adalah Kitab Suci mereka. Lain halnya dengan masalah Tuhan, di mana Buddha Sakyamuni sendiri lebih memilih diam ketika ditanyakan masalah tersebut. Namun, lain Buddha Sakyamuni lain pula umat Buddha.

Dalam menghadapi tuntutan politik di atas pada mulanya adalah Buddhayana, yang dipelopori Ashin Jinarakkhita, berusaha membuat rumusan tentang konsep Tuhan bagi agama Buddha.⁴³ Dalam usahanya itu mereka

⁴² Dengan kriteria dan pengertian semacam ini sebenarnya Aliran Kebatinan atau Aliran Kepercayaan dapat memenuhi definisi dan dianggap sebagai 'agama'. Bahkan beberapa Aliran Kebatinan secara eksplisit menyatakan dirinya demikian, seperti Agama (D)jawa Asli Republik Indonesia (ADARI) dan Agama (D)jawa-Sunda (ADS). Namun secara politik barangkali memang tidak mungkin untuk mengakui dan, sebagai konsekwensinya, mengakomodasi puluhan bahkan ratusan Aliran Kebatinan ke dalam struktur Kementrian Agama, karena bagaimana pun pengakuan secara politik akan melahirkan konsekwensi politik pula. Hairus Salim mengemukakan jumlah angka kelompok yang dikatakan sebagai Aliran Kebatinan atau Aliran Kepercayaan tersebut berkisar antara 100-300 (*Basis*, No. 01-02 Januari-Fengruari 2004). Tuntutan pengakuan Aliran Kebatinan memang kemudian diakomodasi, namun bukan dalam bentuk pengakuan sebagai 'agama' melainkan sebagai 'budaya'. Pengakomodasian Aliran Kebatinan ke dalam kategori 'budaya' ini saya kira erat kaitannya dengan pandangan mayoritas umat agama-agama Semitik (Islam, Kristen, Katholik) yang membagi agama-agama ke dalam agama *samawi* (wahyu, *revealed religions*) dan agama *ardhi* (budaya, ciptaan manusia), suatu pandangan yang dianggap Bowie (2001:25) sebagai pandangan yang rasis.

⁴³ Tampaknya baik Ashin Jinarakkhita maupun para pengikutnya sadar sepenuhnya bahwa dalam agama Buddha tidak terdapat konsep Tuhan. Buddha Sakyamuni sangat menghindari diskusi tentang Tuhan, karena hakekat Tuhan yang tak terbatas sehingga tidak mungkin dipahami oleh akal-pikiran manusia yang sangat terbatas. Namun tuntutan politik dari negara pun tidak bisa tidak harus direspon, sebab kalau tidak maka eksistensi agama Buddha bakal menjadi taruhannya. Oleh karena itu, dalam hal demikian Ashin Jinarakkhita dan kawan-kawan mau tak mau harus bersikap pragmatis (Brown, 1987). Di samping itu, politik etnis Ashin Jinarakkhita yang inklusif memungkinkan Buddhayana yang dipimpinnya bersikap fleksibel dalam memandang batas-batas sekte atau aliran sehingga akomodatif terhadap kepercayaan dan kebudayaan lokal. Hal ini terbukti

kemudian berhasil merumuskan bahwa Tuhan dalam agama Buddha adalah *Sang Hyang Adi Buddha*. Dikatakan oleh Brown (1987:112-3) bahwa Dhammaviriya, salah seorang pengikut Ashin Jinarakkhita, kemudian menerbitkan sebuah tulisan yang berjudul *Ke-Tuhan-an dalam Agama Buddha* (1965) di mana di dalamnya ia mengemukakan rumusan tentang agama Buddha yang sesuai dengan kriteria pemerintah sebagai berikut:

1. Tuhan Yang Maha Esa [agama Buddha] adalah Adi Buddha
2. Nabi-nabi [agama Buddha] adalah Buddha Gotama dan para Bodhisattva
3. Kitab Suci [agama Buddha] adalah (a) Tripitaka, (b) *Dhammapada* (sebenarnya masih bagian dari Tripitaka, (3) *Sang Hyang Kamayanikan*).

Selanjutnya, dikatakan bahwa *Adi Buddha* atau *Sang Hyang Adi Buddha* sebagai konsep Ketuhanan dalam agama Buddha ini diambil dari teks kuno atau naskah yang berbahasa Kawi *Sang Hyang Kamahayanikan*.⁴⁴ Dengan berhasil dirumuskannya konsep tersebut Buddhayana kemudian membuat ungkapan *Namo Sang Hyang Adi Buddhaya* sebagai ucapan salam pembukaan/ pendahuluan dalam setiap ritual maupun tulisan.⁴⁵ Bahkan, menurut Juangari (1995:147), dengan diakuinya *Sang Hyang Adi Buddha* sebagai konsep Ketuhanan dalam agama Buddha maka sumpah Pegawai Negeri Sipil bagi mereka yang beragama Buddha

dengan diterimanya naskah kuno *Sang Hyang Kamahayanikan* yang berbahasa Kawi sebagai bagian dari Kitab Suci dalam agama Buddha. Dari penelaahan terhadap teks tersebut maka kemudian lahirlah *Sang Hyang Adi Buddha* yang dijadikan sebagai konsep Ketuhanan dalam agama Buddha. Ishii (1984:113) menyebutkan bahwa *Sang Hyang Adi Buddha* sebagai konsep Ketuhanan dalam agama Buddha dilahirkan pada bulan Mei 1965 –empat bulan sebelum terjadinya peristiwa kudeta PKI 30 September 1965. Dalam konteks sosial-politik yang anti-Komunisme, respon Buddhayana ini sangat positif sehingga umat Buddha lepas dari tuduhan ateis atau, paling tidak, tidak dianggap sebagai simpatisan PKI yang dianggap telah melancarkan kudeta berdarah terhadap kekuatan militer.

⁴⁴ Malalasekara (*The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I (h. 213-214) menyatakan bahwa pemujaan terhadap Adi-Buddha juga dapat ditemukan di Nepal. Hal ini terutama dapat dilihat dalam penelitian B.H. Hodgson tentang agama di Nepal di mana Adi-Buddha dianggap sebagai asal-usul para Buddha sehingga Adi-Buddha kerap dianggap sebagai Tuhan dan sering digambarkan sebagai ciri khas dari agama Buddha di Nepal. Lebih lanjut dikatakan bahwa identifikasi demikian, di satu sisi, sebagai hasil dari perkembangan Buddhisme, khususnya aliran Mahayana, sehingga Buddhisme menjadi agama yang bersifat teistik dan, di sisi lain, hal ini diakibatkan adanya pengaruh dari ajaran Sivaisme. Mengutip Thomas Elliot (*Hinduism and Buddhism*, III, 387) Malalasekara menyatakan bahwa konsep Adi-Buddha mungkin merupakan upaya terakhir Buddhisme di Asia Tengah di mana dalam bersaing dan menolak ajaran Islam, Buddhisme berusaha menunjukkan bahwa ajaran monoteisme pun dapat ditemukan dalam Buddhisme.

⁴⁵ Menurut Selamat Rodjali, ungkapan “*Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammasambuddhasa*” dan “*Namo Buddhaya*” sebagai salam pembukaan dipergunakan oleh Ashin Jinarakkhita dan murid-muridnya sebelum ada Buddhayana.

(Sumber: www.buddhistonline.com/sejarah/sejarah2.shtm1)

adalah dengan mengucapkan “Demi Sang Hyang Adi Buddha” sebagai pengganti “Demi Tuhan Yang Maha Esa”.⁴⁶ Meskipun istilah ‘Sang Hyang Adi Buddha’ memberikan kesan tentang Tuhan yang personal, namun Juangari mengatakan bahwa konsep tersebut sebenarnya lebih menekankan pada sifat-sifat Ketuhanan itu sendiri, yaitu sifat Welas Asih dan Kebijaksanaan. Dengan kata lain, hakikat Tuhan akan dikenal apabila manusia dapat mengembangkan sifat-sifat Welas Asih dan Kebijaksanaan yang ada dalam dirinya.

Di lain pihak, aliran Theravada membuat rumusan konsep Ketuhanannya dengan merujuk kepada sifat-sifat Nirvana. Gambaran tentang sifat-sifat Nirvana tersebut sebagaimana dikhotbahkan oleh Buddha Sakyamuni yang tercatat di dalam *Kitab Udana*, VIII, 3 sebagai berikut:

Ketahuilah para bhikkhu bahwa ada sesuatu Yang Tidak Dilahirkan, Yang Tidak Menjelma, Yang Tidak Tercipta, Yang Mutlak.

Duhai para bhikkhu, apabila tidak ada Yang Tidak Dilahirkan, Yang Tidak Menjelma, Yang Tidak Tercipta, Yang Mutlak, maka tidak akan mungkin kita dapat bebas dari kelahiran, penjelmaan, pembentukan, pemunculan dari sebab yang lalu.

Tetapi para bhikkhu, ada Yang Tidak Dilahirkan, Yang Tidak Menjelma, Yang Tidak Tercipta, Yang Mutlak, maka ada kemungkinan untuk bebas dari kelahiran, penjelmaan, pembentukan, pemunculan dari sebab yang lalu.⁴⁷

Mengapa konsep Ketuhanan Theravada merujuk kepada sifat-sifat Nirvana sebagaimana yang terdapat dalam *Kitab Udana*? Karena *Kitab Udana* merupakan bagian dari *Khuddaka Nikaya* yang terdapat dalam Pali Tripitaka. Dapat dikatakan bahwa konsep Ketuhanan aliran Theravada ini dibuat sebagai reaksi terhadap konsep Ketuhanan yang Buddhayana yang diambil dari teks *Sang Hyang Kamahayanikan*. Bagi Theravada yang berpegang teguh hanya kepada Pali Tri Pitaka maka *Sang Hyang Kamahayanikan* bukanlah sumber yang sah untuk menarik hukum apalagi menjadi sumber keyakinan.

Dari kutipan di atas maka dapat diketahui bahwa konsep Ketuhanan dalam aliran Theravada bersifat impersonal, dan meskipun aliran Theravada menyatakan sifat-sifat Nirvana seperti digambarkan di atas sebagai sifat-sifat Ketuhanan tetapi ungkapan salam pembukaan/pendahuluan yang biasa dilakukan dalam Theravada

⁴⁶.Peraturan Pemerintah No. 21 tahun 1975

⁴⁷ Dalam Wowor (1986:1).

ternyata tidak merujuk kepada Nirvana melainkan tetap ditujukan kepada Sang Buddha Sakyamuni, yaitu *Namo Tassa Bhagavato Arahato Samma Sambuddhassa* atau *Namo Buddhaya*.⁴⁸

Lain Buddhayana, lain Theravada, lain pula Mahayana. Pada masa awal pertumbuhan Mahayana berkembang suatu pandangan yang melihat bahwa istilah 'Buddha' tidak hanya merujuk kepada Buddha historis (Siddharta, Buddha Sakyamuni) melainkan sebagai suatu Prinsip Spiritual. Apa yang tampak, apa yang dirasakan, hanyalah merupakan aspek-aspek pengejawantahan dari Prinsip Spiritual tersebut. Dengan demikian, kalau Theravada menganggap bahwa Buddha Sakyamuni adalah seorang manusia biasa yang telah berhasil mencapai ke-Buddha-an dalam kehidupannya, maka dalam analisis Mahayana, Buddha Sakyamuni dianggap memiliki tiga macam tubuh (*Trikaya*), yaitu: *Nirmanakaya*, *Sambhogakaya*, dan *Dharmakaya*.

Nirmanakaya adalah tubuh fisik yang dengannya Sang Buddha lahir dan menyampaikan ajaran-ajarannya. Karena *Nirmanakaya* ini bersifat materi maka tubuh ini pada hakikatnya mengalami perubahan sebagaimana yang berlaku pada benda-benda materi lainnya. *Sambhogakaya* adalah tubuh cahaya yang merupakan perwujudan dari tubuh surgawi. *Dharmakaya* adalah tubuh hakiki. Sebagai Prinsip Spiritual *Dharmakaya* ada dengan sendirinya dan bebas dari segala dualitas, dan meskipun dikatakan 'tubuh' tetapi *Dharmakaya* bukanlah person atau bersifat personal. Sebagai orang yang telah mencapai pencerahan Sakyamuni tidak hanya mengatakan dirinya sebagai 'Buddha', tetapi ia juga kerap mengidentikan dirinya sebagai 'Tathagata', yaitu "orang yang telah datang" atau "orang yang telah pergi" (Ling, 1981:180). Oleh karena itu, *Dharmakaya* disebut juga dengan istilah *Tathagatagarbha*, secara literal berarti "Rahim Tathagata". Dalam konteks pengertian inilah Mahayana merumuskan konsep Ketuhanan.

⁴⁸ Selamat Rodjali mengemukakan bahwa sekalipun ungkapan "*Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammasambuddhassa*" terdapat dalam Tri Pitaka tetapi bukanlah ungkapan yang diucapkan oleh Sang Buddha, melainkan oleh Brahmana yang mengagumi Sang Buddha pada waktu Sang Buddha masih hidup. Sebaliknya, walaupun ungkapan "*Namo Buddhaya*" tidak terdapat dalam Tri Pitaka tetapi umat Buddha seperti di Srilangka dan Burma menggunakannya. Rodjali juga mengatakan bahwa baik ungkapan "*Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammasambuddhassa*" maupun "*Namo Buddhaya*" bukanlah ucapan salam, tetapi ungkapan penghormatan kepada Sang Buddha. Sumber: www.buddhistonline.com/sejarah/sejarah2.shtml

Dalam artikelnya berjudul 'Ketuhanan di dalam agama Buddha Mahayana' Dutavira⁴⁹ mengutip teks *Lankavatara Sutra* sebagai berikut:

Mahamati, bila kau berkata bahwa tak ada *Tathagatagarba* yang dikenal sebagai *Alayavijnanam*, maka tak ada juga keterbitan maupun penghilangan dalam ketidakhadirannya. *Tathagatagarba* dikenal juga sebagai *Alayavijnanam*.... Mahamati, *Tathagatagarba* (penerangan unggul) memegang di dalam kedua-duanya, yaitu : kebaikan dan kejahatan, dan oleh-Nya semua bentuk keadaan dihasilkan.

Berbeda dengan Buddhayana maupun Theravada, ucapan salam penghormatan atau pembukaan yang biasa dilakukan di kalangan Mahayana fleksibel dan bervariasi sesuai dengan objek pemujaannya, di antaranya ada yang mengucapkan *Namo Buddhaya*, *Namo Amithoba*, atau ada pula yang mengatakan secara lebih lengkap *Namo Sarva Bodhisattvebyah Mahasattvebyah*. Oleh karena itu, NSI sebagai bagian dari Mahayana tetapi NSI menyatakan bahwa mantra *Nammyohorenkyo* adalah konsep Ketuhanannya sekaligus berlaku sebagai salam penghormatan.

2.2.4. Kosmologi

Hal lain yang juga penting untuk didiskusikan berkaitan dengan keragaman dalam agama Buddha adalah masalah kosmologi. Ling (1981:63) menyatakan bahwa tidak semua aliran atau sekte agama Buddha mempunyai perhatian yang sama berkenaan dengan Kosmologi. Justru karena itulah dalam konteks pembahasan mengenai variasi dalam agama Buddha ini saya menganggap perlu untuk membahas masalah kosmologi, khususnya perbedaan antara Theravada dan Mahayana.

Dalam agama Buddha –sama seperti juga dalam agama Hindu- terdapat kepercayaan tentang *samsara* dan *karma* atau Hukum Karma. Menurut agama Buddha manusia mengalami kehidupan tidak hanya sekali, tetapi berulang kali dalam suatu lingkaran alam kehidupan (*samsara*). Dalam menjalani proses kehidupan tersebut (kelahiran kembali, *rebirth*) manusia tidak hanya di satu alam, tetapi di alam-alam yang lain. Terdapat bermacam-macam alam dengan ciri-cirinya yang tersendiri, semenjak dari alam yang penuh dengan penderitaan

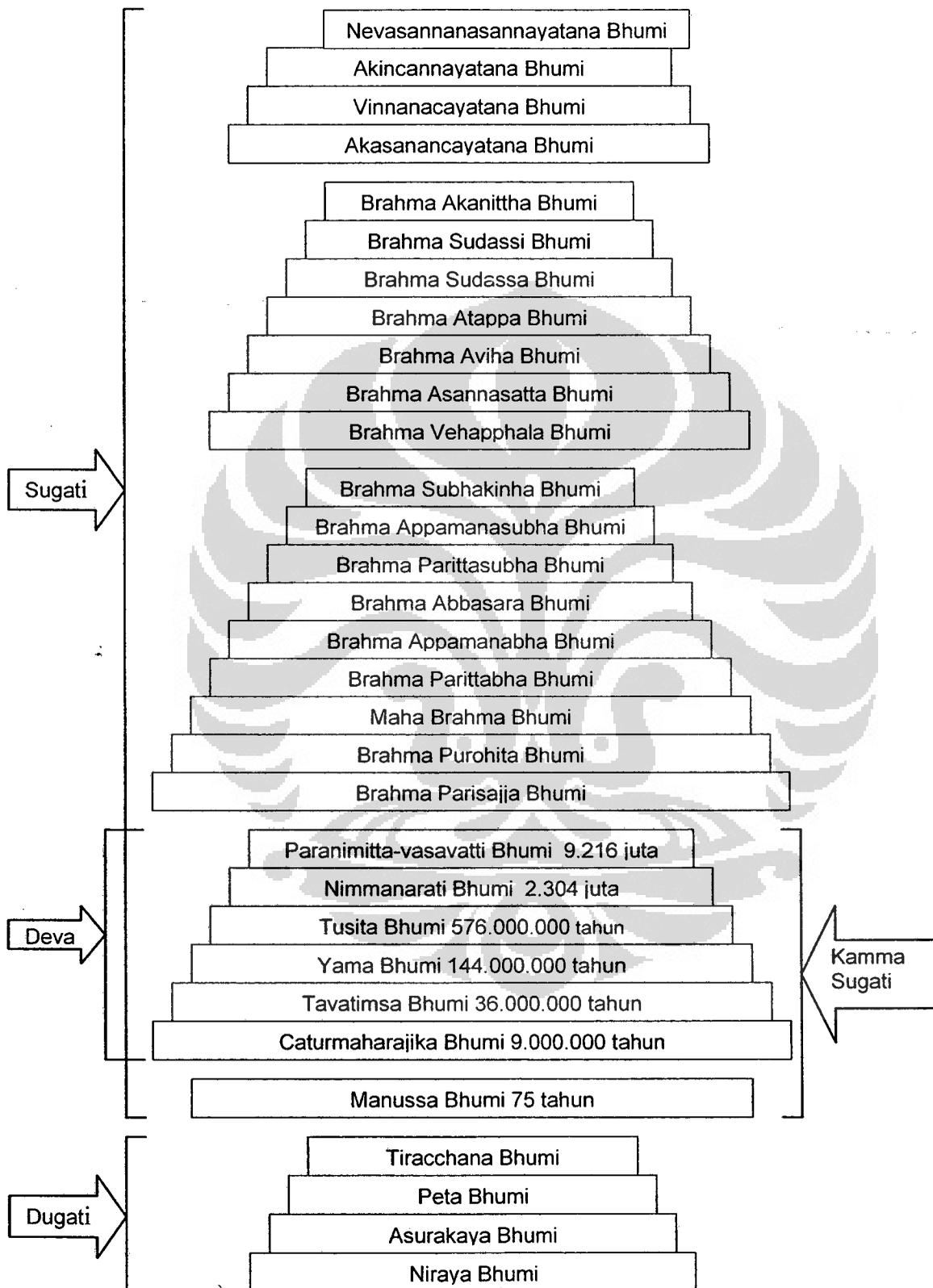
⁴⁹ Sumber: http://www.walubi.or.id/wacana/wacana_dw_29.shtml

hingga alam yang penuh dengan kebahagiaan. Apa yang menentukan seseorang dilahirkan kembali pada alam-alam yang berbeda tidak lain adalah perbuatan (*karma*) yang telah dilakukannya.

Secara sederhana Hukum Karma dapat diartikan sebagai hukum perbuatan: siapa yang berbuat baik maka ia akan menerima kebaikan sebagai akibatnya; sebaliknya, bila ia berbuat jahat maka kejahatan pula yang akan ia terima sebagai akibatnya. Akibat dari perbuatan manusia tersebut tidak hanya berlaku pada masa kehidupan sekarang ini tetapi juga berlaku bagi kehidupannya di masa yang akan datang (Hukum Tumimbal Lahir) karena kehidupan manusia terikat dalam lingkaran samsara, yaitu proses kelahiran kembali. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa apa yang sekarang ini dialami seseorang merupakan akibat dari perbuatan pada kehidupan masa yang sebelumnya dan kehidupan masa sekarang akan berakibat pada kehidupan masa yang akan datang. Proses ini akan terus berlangsung hingga seseorang dapat membebaskan diri dari lingkaran samsara dengan cara melepaskan diri dari setiap hal yang dapat mengakibatkan kemelekatan terhadap kehidupan. Bagi mereka yang belum dapat melepaskan diri dari kemelekatan terhadap hidup maka mereka mengalami proses kelahiran kembali, dan dalam menggambarkan kelahiran kembali tersebut dikenal adanya beberapa alam kehidupan.

Dalam aliran Theravada dikenal 31 alam kehidupan. Seseorang yang meninggal dunia sebelum mencapai kesucian tingkat *Arhat* maka ia akan mengalami kelahiran kembali di salah satu tingkat dari 31 alam kehidupan tersebut. Nirvana, yaitu tingkat bilamana seseorang yang telah mencapai tingkat kesucian *Arhat*, berada di luar alam kehidupan ini karena seorang *Arhat* tidak mengalami lagi proses kematian dan kelahiran kembali. Untuk lebih jelasnya mengenai pembagian alam ini dapat dilihat pada **Skema 31 Alam Kehidupan** pada halaman berikutnya yang saya adopsi dari buku yang ditulis Kaharuddin (2004:60) sebagai berikut:

Skema 4
31 Alam Kehidupan menurut Theravada



Skema di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: berdasarkan bentuk (*rupa*) 31 alam di atas dapat dibagi menjadi tiga bagian besar, yaitu

1. *Kamma Bhumi*: terdiri dari 11 alam kehidupan di mana makhluk-makhluk pada tingkat-tingkat alam ini masih senang dengan nafsu indrawi dan masih melekat pada pancaindra.
2. *Rupa Bhumi*: terdiri dari 16 alam kehidupan. Makhluk-makhluk yang berada pada tingkat-tingkat alam ini mempunyai rupa *jhana*, yaitu rupa yang masih mengandung materi hasil dari melaksanakan *samatha bhavana*.
3. *Arupa Bhumi*: terdiri dari 4 alam kehidupan di mana makhluk-makhluk yang hidup pada tingkat alam-alam ini mempunyai *arupa-jhana* atau *jhana* tanpa materi yang merupakan hasil dari melaksanakan *samatha bhavana*.

Dengan melihat skema di atas, 11 alam yang merupakan bagian dari *Kamma Bhumi* berada pada tingkatan yang paling rendah (dari Nirava Bhumi sampai dengan Paranimitta-vasavatti Bhumi), 16 alam *Rupa Bhumi* berada pada bagian tengah (dari Brahma Parisalia Bhumi sampai dengan Brahma Akanittha Bhumi), sedangkan 4 alam *Arupa Bhumi* berada di jajaran yang paling atas (dari Akasanancayatana Bhumi sampai dengan Nevasannanasannayatana Bhumi).

Lebih lanjut, berdasarkan kenikmatan/kesenangan yang dirasakan di dalamnya maka 31 alam kehidupan tersebut terbagi ke dalam 2 macam, yaitu *Dugati* dan *Sugati*. *Duggati* adalah alam penderitaan di mana tiada dirasakan kesenangan dan kebahagiaan sama sekali. Dalam bahasa awam sehari-hari alam yang termasuk ke dalam alam *Dugati* sering disebut sebagai alam neraka. Alam *Dugati* terdiri dari 4 macam alam yang paling bawah, yaitu alam *Niraya Bhumi*, *Asurakaya Bhumi*, *Peta Bhumi*, dan *Tiracchana Bhumi*. Sedangkan *Sugati*, alam kesenangan, terdiri dari 27 macam alam mulai dari *Manusa Bhumi* sampai kepada *Nevasannanasannayatana Bhumi*. Di dalam alam *Sugati* ini sendiri terdapat 7 alam yang disebut *Kamma Sugati* (alam kehidupan yang masih memiliki nafsu tapi menyenangkan), yaitu alam kemanusiaan (*manusa Bhumi*) dan alam kedewaan (*Deva*). Dengan kata lain, baik manusia maupun dewa dianggap masih memiliki atau terikat oleh hawa nafsu.

Dalam Mahayana tidak ditemukan sistem kosmologi sebagaimana terdapat dalam Theravada. Meskipun begitu terdapat konsep tentang *bhumi* yang erat hubungannya dengan proses perjalanan yang harus ditempuh oleh Bodhisattva yang merupakan tujuan hidup dalam aliran Mahayana. Konsep tentang *bhumi* tersebut terdapat dalam teks *Dasabhumika Sutra*. Secara etimologis *bhumi* berarti bumi, alam; sehingga *Dasabhumika* berarti Sepuluh Bumi. Dengan demikian, *Dasabhumika Sutra* yang menjelaskan tentang perjalanan (karier) yang harus ditempuh oleh seorang Bodhisattva lebih tepat dipahami dengan pengertian sepuluh tahap atau tingkat secara berurutan.

Dalam teks tersebut dijelaskan mengenai 10 Tahap Jalan Bodhisattva sehingga *Dasabhumika* kerap diistilahkan dengan *Bodhisattvabhumi*.⁵⁰

Perjalanan menempuh Sepuluh Tahap tersebut dimulai dengan ditumbuhkannya *bodhicitta*, yaitu cita-cita atau keinginan yang kuat untuk mencapai tingkat ke-Buddha-an untuk kepentingan sendiri dan sekaligus kepentingan menolong makhluk-makhluk lain yang menderita. Untuk menumbuhkan *bodhicitta* maka orang memerlukan pahala kebajikan dan pengetahuan, yang dihasilkan oleh praktik-praktik moral dan spiritual kehidupan masa lalunya, disertai dengan pemujaan dan renungan mengenai penderitaan semua makhluk hidup dan perlunya bantuan para Buddha. Setelah *bodhicitta* tumbuh barulah kemudian orang menyatakan sumpahnya di hadapan orang lain, atau secara spiritual disaksikan para Buddha dan Bodhisattva.

Dalam praktiknya, perjalanan menempuh Sepuluh Tahap ini sejalan dengan pelaksanaan enam kesempurnaan (*paramita*) sebagaimana telah disinggung pada bagian sebelumnya (lihat bagian 2.2.2.). Namun harus dicatat di sini bahwa walaupun pelaksanaan enam *paramita* sejalan dalam menempuh Sepuluh Tahap Jalan Bodhisattva hal itu tidak berarti bahwa satu *paramita* dilaksanakan pada satu tahap dan ditinggalkan pada tahap berikutnya, tetapi masalahnya terletak pada titik berat pelaksanaan. Sepuluh Tahap Jalan Bodhisattva tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

⁵⁰ Pembahasan mengenai Sepuluh Tahap Jalan Bodhisattva ini saya sandarkan pada penjelasan yang terdapat dalam buku-buku Harvey (1990:122-4), Williams (1991:204-14), Sangharakshita (1985:484-93).

Tahap 1: Tahap kegembiraan dan suka-cita, adalah bukan gembira dan bersuka-cita hanya karena telah dapat menumbuhkan *bodhicitta* sebagai pintu masuk menempuh jalan atau karier Bodhisattva, bebas dari rasa takut akan kelahiran kembali, tetapi juga karena ia yakin bahwa ia akan dapat mencapai tingkat ke-Buddha-an demi kemaslahatan semua makhluk hidup.

Pada tahap ini pula kedermawanan (*dana*) disempurnakan dengan penuh rasa kegembiraan dan suka-cita. Dermawan yang dimaksud di sini tidak hanya berarti rela memberi apa yang dimilikinya, yang dimiliki keluarga, bahkan lebih jauh lagi rela memberi apa yang ada pada dirinya.

Tahap 2: Tahap ini dicapai dengan kesempurnaan moral (*sila*). Kesucian dan kebersihan moral ini mencakup fisik yaitu tidak membunuh, tidak mencuri, tidak berzinah; ucapan yaitu tidak berdusta, tidak mencela, tidak menghina, dan tidak bicara ngawur; dan mental yaitu tidak serakah, tidak berpikir jahat, dan tidak memiliki pandangan yang salah.

Tahap 3: Tahap kesabaran (*ksanti*) disempurnakan. Penyempurnaan kesabaran diibaratkan dengan walaupun badan dipotong-potong dan dicincang, bukan hanya daging tapi juga tulangnya, bukan hanya sekejap tapi terus-menerus, tetapi tak terbersit rasa marah sedikit pun karena ia memandangnya dengan pandangan Welas Asih. Tahap ini disebut juga tahap bercahaya, karena api Kearifan timbul membakar semua yang dapat diketahui dan cahayanya dapat menghancurkan semua penjelasan yang dualitas di kedalaman meditasi. Sementara itu, tubuh Bodhisattva sendiri memancarkan cahaya berkilauan.

Tahap 4: Tahap kesempurnaan semangat (*virya*). Pada tahap ini pula dikembangkan 37 elemen pencerahan, termasuk meditasi pada 4 objek (tubuh, perasaan, pikiran, dharma). Dengan mengembangkan kesempurnaan semangat pada tahap ini Bodhisattva mampu memancarkan energi seperti matahari memancarkan cahaya dan panasnya.

Tahap 5: Tahap ini tahap kesempurnaan meditasi (*dhyana*). Dengan dicapainya kesempurnaan meditasi maka tercapai kesempurnaan ketenangan. Pada tahap ini seorang Bodhisattva tidak akan dapat ditaklukkan oleh makhluk jahat maupun kekuatan-kekuatan jahat lainnya.

Tahap 6: Tahap ini adalah tahap di mana Bodhisattva mencapai kesempurnaan Kearifan (*Wisdom*). Tahap ini sama dengan tahap *Arhat* dalam aliran Theravada. Dengan Kearifannya ia tak lagi lekat pada apa pun; dan tanpa kemelekatan, tanpa keinginan, maka api samsara (lingkaran kehidupan) akan padam. Pada tahap ini Bodhisattva, kalau mau, dengan kesempurnaan Kearifannya dapat saja ia masuk Nirvana. Tapi seorang Bodhisattva adalah Welas Asih dan tak mau menikmati keuntungan untuk kepentingannya sendiri.

Tahap 7: Tahap ini adalah tahap kesempurnaan keahlian (*upaya kausalya*). Dengan kesempurnaan keahlian tersebut Bodhisattva dapat melampaui jauh kemampuan yang lainnya. Dalam berbicara menyenangkan, perbuatannya bermanfaat, dan tak memihak; sedangkan pikiran tenggelam di dalam lautan Dharma, walaupun dalam keadaan tidur. Pada tahap ini ia dapat menjelma dalam berbagai bentuk makhluk, kalau mau dan tentunya harus, demi menolong makhluk hidup lain termasuk Arhat yang dianggap telah mencapai ke-Buddha-an. Pendek kata, tak ada bandingannya.

Tahap 8: Tahap di mana Bodhisattva tak bergeming oleh dualitas kenyataan (realitas). Seakan-akan bangun dari tidur, lepas dari segala salah-pengertian mengenai realitas yang kelihatannya berpasangan secara kontradiktif, ia kini memandang dunia dengan cara baru walau tanpa meditasi, suatu cara yang akhirnya dapat membawa kepada kesadaran mahatahu seorang Buddha bahwa hakikat realitas adalah *sunyata* (kosong). Dalam perbuatan bersifat spontan dan otomatis sebagai hasil dari Welas Asih dan Kearifan.

Tahap 9: Tahap ini adalah tahap kesempurnaan Kekuatan (*bala*). Bodhisattva memperoleh pengetahuan serta kewajiban-kewajiban yang terdapat dalam semua jalan kesucian, yaitu jalan *Arhat*, *Pratekyabuddha*, *Bodhisattva*, dan *Tathagata*. Kemudian ia menyampaikan pesan ajaran Buddha tersebut kepada semua makhluk yang menderita.

Tahap 10: Tahap yang diibaratkan bumi diselimuti kabut, demikian pula Bodhisattva tercerap dalam meditasi, memancarkan cahaya ke seluruh penjuru arah yang membebaskan penderitaan semua makhluk. Tahapan ini menjadikan Bodhisattva dapat melakukan perbuatan dalam kehidupan dunia sebagai seorang

Buddha berkali-kali sebagaimana yang ia kehendaki lewat kata-kata yang tak terhingga.

Di dalam *Icinen Sanzen* atau filsafat mengenai kejiwaan dalam NSI disinggung tentang adanya 10 dunia atau alam. Sesuai dengan pengertiannya bahwa *Icinen Sanzen* adalah filsafat kejiwaan maka pengertian mengenai alam atau dunia tersebut mengacu kepada kondisi jiwa manusia, bukan kepada pengertian alam sebagaimana yang dapat dilihat dalam skema alam dalam aliran Theravada atau tahapan-tahapan dunia yang terdapat dalam aliran Mahayana. Sepertinya 10 dunia atau alam dalam NSI tersebut lebih mendekati 10 Tahap Jalan Bodhisattva ini, walaupun diberi istilah yang berbeda.

Dari penjelasan di atas maka keragaman dalam agama Buddha tersebut dapat disarikan dengan tabel sebagai berikut:

Tabel 1
Variasi Dalam Agama Buddha

Kategori	Theravada	Mahayana	Tantrayana	Buddhayana	NSI
Kebangkitan agama Buddha	1934 oleh bhikkhu Narada			1953 oleh Ashin Jinarakkhita	
Kitab suci	Tripitaka berbahasa Pali	Tripitaka berbahasa Samskerta		Pali Pitaka, Samskerta Pitaka, Kawi Pitaka	<i>Saddharma Pundarika Sutra</i>
Cita-cita dan Jalan Hidup	Arahat; Menekankan Meditasi; melaksanakan 227 aturan (bhikkhu), 311 aturan (bhikkuni)	Bodhisattva; Menekankan Pemujaan; melaksanakan 10 Tahap Jalan Bodhisattva	Membangkitkan sifat-sifat ketuhanan dalam diri; Menekankan mantra		Menjadi Buddha; Melakukan pemujaan terhadap <i>Gohonzon</i>
Ketuhanan	Sifat-sifat Nirvana	Tatagathagarbha		Sang Hyang Adi Buddha	<i>Nammyoho rengekyo</i>
Ucapan Salam	<i>Namo Tassa Arahatto Sammasambuddhassa</i>	<i>Namo Sarva Bodhisattvebhyah Mahasattvebhyah, Namobuddhaya, Namomithoba</i>		<i>Namo Sang Hyang Adi Buddhaya</i>	<i>Nammyoho rengekyo</i>
Orang Suci	Bhikkhu/bhikkhuni	Bhiksu/bhiksuni	Wiku/wikuni, Lama (Tibet)		Bhikkhu
Kosmologi	31 Alam Kehidupan	10 Tahap Jalan Bodhisattva			10 Alam/Dunia

2.3. WALUBI dan KASI

Pada awalnya WALUBI adalah kependekan dari Perwalian Umat Buddha Indonesia. Menurut Rashid⁵¹, nama WALUBI (Perwalian Umat Buddha Indonesia) diberikan oleh Alamsyah Ratuprawiranegara, Menteri Agama waktu itu, pada tahun 1978. WALUBI dibentuk sebagai “wadah tunggal” untuk menghimpun berbagai organisasi yang terdapat di kalangan umat Buddha. Sebagai wadah yang menghimpun berbagai organisasi umat Buddha maka WALUBI merupakan organisasi federasi. Mungkin timbul pertanyaan: “Mengapa Alamsyah memberikan nama tersebut?” Dari perspektif politik Orde Baru kala itu pertanyaan demikian mungkin tidak memerlukan jawaban, karena kekuasaan pemerintah merasuk ke dalam berbagai aspek kehidupan sosial termasuk dalam kehidupan keagamaan. Namun dari perspektif lain barangkali jawaban atas pertanyaan itu menjadi penting dan menarik, karena sebagaimana yang dikemukakan Rashid sendiri bahwa pemberian nama tersebut menyangkut keterlibatan Alamsyah dalam usaha meredam pertentangan-pertentangan antar sekte dan organisasi umat Buddha yang “telah sampai pada titik yang membahayakan eksistensi agama Buddha”, dan masalah yang mencolok yang menjadi topik pertentangan tersebut adalah masalah Ketuhanan.

Konflik itu terjadi ketika Buddhayana mengajukan *Sang Hyang Adi Buddha* sebagai konsep Ketuhanan dalam agama Buddha, walaupun dengan adanya konsep tersebut tuntutan Konstitusi dan kriteria yang menjadi definisi agama dari pemerintah, dalam hal ini Departemen Agama, dapat terpenuhi sehingga eksistensi agama Buddha sebagai salah satu agama yang diakui negara menjadi terjamin. Lebih jauh lagi, implikasi politik dari diakuinya agama Buddha sebagai agama resmi ini maka agama Buddha mendapat tempat dalam struktur organisasi Departemen Agama.⁵² Di samping itu, hari Waisak juga dinyatakan

⁵¹ Dalam *Pengkajian dan Pengembangan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia*, Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama RI, Jakarta, 1990/1991: 81.

⁵² Sebelumnya, dalam Kementrian Agama tidak terdapat bagian baik yang berhubungan dengan agama Hindu maupun agama Buddha. Dalam keadaan demikian, menurut seorang narasumber, umat Buddha berusaha mendorong umat Hindu untuk menuntut hak yang sama, sehingga pada tahun 1960 dibentuk Bagian Urusan Hindu Bali (KMA No. 40/1960) yang kemudian ditingkatkan menjadi Biro Urusan Hindu Bali (KMA No. 47/1963). Setelah itu, maka umat Buddha pun menuntut hak yang sama sehingga Biro Urusan Agama Hindu Bali diubah menjadi Direktorat

sebagai Hari Raya Nasional (Surat Keputusan Presiden RI No. 3 tahun 1983). Sekalipun keuntungan politis dari penerapan konsep ketuhanan itu diterima oleh seluruh umat Buddha, ternyata konflik akibat perbedaan pendapat tidak mudah pupus. Theravada jelas berkeberatan menerima konsep *Sang Hyang Adi Buddha* dengan dua alasan. Pertama, karena Theravada hanya mempercayai Pali Tripitaka maka konsep *Sang Hyang Adi Buddha* yang diambil Buddhayana dari *Sang Hyang Kamahayanikan* jelas tidak sah dan tidak bisa diterima. Kedua, sebagaimana dikatakan Brown (1987:111), Buddhayana telah membuat konsep *Sang Hyang Adi Buddha* menjadi sentral dalam agama Buddha sehingga salam penghormatan Theravada *Namo Tassa Bhagavato Arahato Samma Sambuddhassa* ditempatkan pada urutan di bawah *Namo Sang Hyang Adi Buddhaya*.

Ketika diselenggarakan Kongres Umat Buddha Indonesia tanggal 8 Mei 1979 di Yogyakarta⁵³ sebenarnya telah dibuat dan disepakati beberapa keputusan yang bersifat mengikat semua komponen organisasi maupun sekte dalam agama Buddha. Di antara keputusan-keputusan yang disepakati tersebut ialah

1. Kode Etik Umat Buddha (lihat Lampiran)
2. Kriteria Agama Buddha (lihat Lampiran)
3. Ikrar Umat Buddha Indonesia

Kode Etik berisi rumusan atau ketentuan-ketentuan mengenai ucapan, sikap, dan tindakan yang diharuskan, dianjurkan, dan dilarang dalam konteks kehidupan bersama umat Buddha, sehingga sekalipun terdapat perbedaan-

Jendral Bimbingan Masyarakat (Ditjen Bimas) Beragama Hindu Bali dan Buddha (Keppres No. 170/1966 psl 9 (2)). Tetapi karena dalam struktur tersebut lebih didominasi oleh orang-orang Hindu dan sehingga aspirasi umat Buddha sering diabaikan, maka umat Buddha kemudian mengusulkan kepada pemerintah untuk mendapat tempat tersendiri. Usulan tersebut dikemukakan pada Kongres Umat Buddha Indonesia di Yogyakarta tahun 1979 sehingga tahun 1980 di bawah Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Hindu dan Buddha dibentuk Direktorat Urusan Agama Buddha. Baru kemudian pada tahun 2006 agama Buddha memiliki Direktorat Jendral tersendiri yang terpisah dengan Direktorat Jendral Agama Hindu sehingga kini kedudukan agama Buddha sama dengan agama-agama yang lain.

⁵³ Organisasi yang tergabung dalam WALUBI pada saat itu ialah:

1. Majelis Pandita Buddha Dharma Indonesia (MAPANBUDHI)
2. Majelis Buddha Mahayana Indonesia
3. Majelis Dharma Duta Kasogatan
4. Majelis Pandita Buddha Maitreya Indonesia (MAPANBUMI)
5. Majelis Rokhaniawan Tri Dharma Seluruh Indonesia (MARTRISIA)
6. Majelis Upasaka Pandita Agama Buddha Indonesia (MUABI)
7. Majelis Niciren Syosyu Indonesia
8. Sangha Theravada Indonesia
9. Sangha Mahayana Indonesia
10. Sangha Agung Indonesia

perbedaan di antara berbagai organisasi dan sekte dalam agama Buddha namun diharapkan dapat terwujud kerukunan dalam suatu keluarga besar umat Buddha; Kriteria Agama Buddha secara eksplisit menggariskan tentang hal-hal apa saja yang seharusnya menjadi keyakinan dalam agama Buddha,⁵⁴ sedangkan Ikrar Umat Buddha merupakan pernyataan kesepakatan semua kelompok dan golongan untuk bersama-sama melaksanakan dan menjaga hasil-hasil keputusan Kongres.

Apa yang menjadi isi keputusan-keputusan tersebut jelas dan terang, dan apa yang terjadi kemudian juga jelas dan terang. Walaupun WALUBI telah dibentuk sejak tahun 1978 dan telah dipilih Suparto Hs sebagai Sekretaris Jendral, tetapi sebagai organisasi ternyata WALUBI belum memiliki AD/ART. Dan ketika sampai tahun 1981 ternyata WALUBI belum juga berhasil merumuskan AD/ART maka diadakanlah Kongres Luar Biasa. Semula tujuan Kongres adalah menyusun AD/ART, tetapi yang terjadi ternyata perubahan struktur organisasi dan pergantian kepengurusan dengan dipilihnya Soemantri MS sebagai Ketua Umum dan Sekjen Senosoenoto menggantikan Suparto Hs. Soemantri MS berasal dari Majelis Upasaka Pandita Agama Buddha Indonesia (sebelumnya MUABI, Majelis Ulama Agama Buddha Indonesia) yang berafiliasi kepada Buddhayana; Senosoenoto dari Majelis Niciren Syosyu Indonesia (NSI); sedangkan Suparto Hs adalah orang Majelis Pandita Buddha Dhamma Indonesia (MAPANBUDHI) yang berorientasi kepada aliran Theravada. Dengan kata lain, dalam Kongres Luar Biasa tahun 1981 ini kelompok Buddhayana mulai mendominasi WALUBI.

Polarisasi agama Buddha kepada dua kutub: Buddhayana dan Theravada, semakin jelas dalam Kongres I WALUBI yang dilaksanakan pada 8-11 Juli 1986. Pada Kongres ini juga dilakukan perubahan struktur organisasi dan kepengurusan. Secara organisasi struktur WALUBI terdiri dari Dewan Pimpinan Pusat (DPP) dan Widyeka Sabha. Kalau DPP sebagai lembaga pelaksana maka Widyeka Sabha

⁵⁴ Kriteria Agama Buddha tersebut adalah:

1. Adanya Tuhan Yang Maha Esa;
2. Adanya Tri Ratna/Ti Ratana;
3. Adanya Hukum Trilaksana/Tilakkhana;
4. Adanya Hukum Kesunyatan, *Catur Arya Satyani/Catari Ariya Saccani*;
5. Adanya Hukum *Pratitya Samutpada/Paticca Samupadda*;
6. Adanya Hukum Karma/Kamma;
7. Adanya Hukum *Punarbhava/Punnabhava*;
8. Adanya Nirvana/Nibbana;
9. Adanya Bodhisattva/Bodhisatta.

adalah lembaga yang bertugas membahas masalah doktrin. Ketua Umum DPP dipegang oleh bhikkhu Girirakkhito dari Theravada dengan Wakilnya Aggi Tjetje dari Buddhayana, sedangkan Ketua Widyeka Sabha diduduki bhikkhu Ashin Jinarakkhita dari Buddhayana dengan Wakil Ketua S. Widyadharma dari Theravada. Meskipun terjadi persaingan antara Theravada dan Buddhayana, seperti tercermin dalam struktur kepengurusan WALUBI, tetapi mereka berada pada pihak yang sama dalam menghadapi Senosoenoto dari Majelis Niciren Syosyu Indonesia (NSI). Rashid (1990/1991:83-4) mengatakan bahwa NSI dikeluarkan dari WALUBI karena Senosoenoto secara provokatif “mengubah Hari Raya Waisak sebagai Hari Balas Budi” dan diakuinya “Niciren Daisyonin sebagai seorang Buddha”. Dengan mengacu kepada keputusan-keputusan hasil Kongres tahun 1979, Theravada dan Buddhayana mengeluarkan Niciren Syosyu Indonesia (NSI) dari WALUBI tanggal 10 Juli 1987 karena NSI dianggap telah melakukan pelanggaran terhadap Kode Etik dan penyimpangan dari Kriteria Agama Buddha di Indonesia. Lebih jauh Rashid mengatakan bahwa Kode Etik yang disepakati bersama dan ditetapkan dalam Kongres tahun 1979 di Yogyakarta tersebut telah dikukuhkan pada Kongres I WALUBI 1986 di Jakarta.

Pandangan Ashin Jinarakkhita bahwa eksistensi agama Buddha di Indonesia tidak hanya ditentukan oleh etnik Tionghoa dan kebijakannya dalam mengembangkan agama Buddha dengan melibatkan etnik-etnik pribumi membuahkan hasil. Namun, ibarat peribahasa “pagar makan tanaman” orang-orang pribumi yang sebelumnya bersama-sama memperjuangkan agama Buddha kini menjadi berbalik dan mengambil jalan yang bersebrangan. Girirakkhito, misalnya, adalah orang Bali dan termasuk salah seorang murid Ashin Jinarakkhita.⁵⁵ Setelah belajar beberapa lama di Thailand dan ditahbiskan menjadi bhikkhu Girirakkhito ia kembali ke Indonesia. Tahun 1972 Girirakkhito bersama dengan empat orang bhikkhu lainnya⁵⁶ memisahkan diri dari Maha Sangha

⁵⁵ Nama asalnya adalah Ida Bagus Giri. Ditahbiskan menjadi Samanera Jinagiri oleh Ashin Jinarakkhita tahun 1961 di vihara Buddha Gaya, Watugong (Juangari, 1995:152) dan menjadi bhikkhu tahun 1966 di Thailand dengan nama bhikkhu Girirakkhito.

⁵⁶ Keempat bhikkhu itu adalah bhikkhu Jinapiya, bhikkhu Sumangalo, bhikkhu Jinaratana, dan bhikkhu Subhato. Sementara bhikkhu Girirakkhito dan bhikkhu Subhato berada di Indonesia, bhikkhu Jinapiya dan bhikkhu Jinaratana masih berada di Thailand, sedangkan bhikkhu Sumangalo di Srilangka (Juangari, 1995:195-6). Seperti Girirakkhito, Jinapiya berasal dari Bali dengan nama aslinya I Ketut Tangkas, sedangkan Sumangalo adalah orang Jawa dari Solo dengan

Indonesia yang dipimpin Ashin Jinarakkhita dan mendirikan Sangha Indonesia yang berorientasi Theravada. Ketika mereka bersatu kembali tahun 1974 itulah nama Maha Sangha Indonesia berubah menjadi Sangha Agung Indonesia (SAGIN). Persatuan itu tidak bertahan lama karena pada tahun 1976 beberapa bhikkhu Theravada kembali melepaskan diri dari Sangha Agung Indonesia (SAGIN) dan membentuk Sangha Theravada Indonesia, bahkan kali ini pemisahan bhikkhu-bhikkhu Theravada tersebut diikuti oleh bhikkhu-bhikkhu Mahayana yang mendirikan Sangha Mahayana Indonesia (Juangari, 1995:202-5).

Sebagai aliran yang menekankan kemurnian praktik agama pada teks Pali Tri Pitaka, Theravada memandang banyak hal yang dipraktikkan Ashin Jinarakkhita dan pengikut Buddhayana tidak sejalan atau menyimpang dari ajaran agama Buddha. Di samping Buddhayana telah mengambil sumber dari teks-teks di luar Pali Tri Pitaka, Ashin Jinarakkhita juga dianggap telah mencampur-adukan ajaran Buddha Sakyamuni dengan ajaran-ajaran yang lain, seperti percaya dan melakukan pemujaan terhadap Eyang Suryakencana, mengunjungi dan berkonsultasi kepada Sai Baba di India.⁵⁷ Selain itu, sebagai seorang bhikkhu yang ditahbiskan menurut tradisi Theravada, Ashin Jinarakkhita dianggap Theravada tak sepatasnya memelihara janggut. Meskipun demikian, di dalam tubuh WALUBI yang merupakan organ tertinggi umat Buddha Indonesia kelihatannya posisi Ashin Jinarakkhita masih terlalu kuat, sehingga kelompok-kelompok yang lain, termasuk Theravada, tidak banyak berkutik. Oleh karena itu, target utama aliran Theravada adalah menyingkirkan Ashin Jinarakkhita dari WALUBI.

Munas II WALUBI tahun 1993 sebenarnya dilakukan sebagai respon atas tidak kunjung selesainya pembuatan AD/ART WALUBI, namun dalam pada itu dilakukan pula perubahan dalam struktur organisasi WALUBI. Dalam struktur yang baru ini Widyeka Sabha dihapuskan dan DPP menjadi terdiri dari perwakilan tiap sangha dan majlis. Sebagai pengganti Widyeka Sabha maka dibentuklah Dewan Penyantun yang dipimpin oleh Hartati Murdaya, sedangkan mengenai

nama aslinya Sunaryo (Widyadharmas, 1989:9) dan Subhato berasal dari Padang (Minang) dengan nama asli Mochtar Rashid (Juangari, 1995:187).

⁵⁷ Menurut Juangari (1995:198 dan 210), Suryakencana adalah orang yang dianggap sebagai leluhur oleh masyarakat Jawa Barat yang dulunya beragama Buddha, sedangkan Sai Baba adalah seorang tokoh spiritual Hindu di India yang dianggap suci oleh orang-orang Hindu.

Ketua Umum DPP WALUBI pemerintah yang berkuasa saat itu akhirnya menyetujui dipegang oleh Girirakkhito.⁵⁸ Pada tahun berikutnya, tepatnya 15 Oktober 1994, dengan alasan-alasan bahwa Buddhayana telah melakukan sinkretisme ditambah dengan tuduhan melanggar AD/ART, dan merusak kerukunan umat beragama, maka akhirnya Sangha Agung Indonesia (SAGIN) dan Majelis Buddhayana Indonesia (MBI) sebagai organisasi umat Buddhayana pun dikeluarkan dari keanggotaan WALUBI.⁵⁹ Dengan demikian, DPP WALUBI kini hanya terdiri dari dua sangha (Theravada dan Mahayana) dan lima majlis (Majlis Agama Buddha Mahayana Indonesia, Majelis Pandita Buddha Dhamma Indonesia, Majelis Pandita Buddha Maitreya Indonesia, Majelis Rohaniwan Tri Dharma Seluruh Indonesia, dan Kasogatan).⁶⁰

Pada Kongres Pertama WALUBI (versi baru) 29-30 Desember 1998 kembali terjadi perubahan penting dalam tubuh WALUBI. Kongres tersebut merupakan tindak lanjut dari komitmen yang ditanda-tangani tanggal 20 Agustus 1998 yang menyepakati dilakukannya perubahan menyangkut nama, orientasi, dan struktur organisasi WALUBI. Perubahan nama dilakukan dengan mengubah kepanjangan WALUBI dari 'Perwalian Umat Buddha Indonesia' menjadi 'Perwakilan Umat Buddha Indonesia'; berkenaan dengan orientasi perubahan terjadi dari 'dharma agama' ditambah dengan 'dharma negara'; sedangkan perubahan yang menyangkut struktur adalah dibentuknya Dewan Sangha. Berbeda dengan struktur kepengurusan sebelumnya di mana seorang bhikkhu dapat menduduki jabatan di DPP maka pada Kongres ini tempat bagi para bhikkhu

⁵⁸ Berdasarkan informasi dari seorang narasumber (seorang pejabat agama Buddha di lingkungan Departemen Agama), isu yang diusung dalam penyingkiran Ashin Jinarakkhita sebenarnya adalah masalah etnis. Menurutnya, secara ekonomi Indonesia dikuasai oleh warga keturunan etnik Tionghoa. Seandainya tidak ada pembatasan kuota terhadap lulusan SMA keturunan etnik Tionghoa yang akan masuk Perguruan-perguruan Tinggi Negri maka dunia pendidikan pun akan dikuasai etnik Tionghoa. Begitu juga dalam bidang agama (Buddha). Oleh karena itu, untuk mencegah etnik Tionghoa berkuasa dalam bidang keagamaan maka Ashin Jinarakkhita harus disingkirkan dari WALUBI dan, sebagai gantinya, kepemimpinan di WALUBI harus diberikan kepada etnik pribumi. Karena selagi Ashin Jinarakkhita masih di WALUBI etnik pribumi tidak dapat berbuat apa-apa. Oleh karena itu, pemerintah pun menyetujui Girirakkhito untuk memimpin WALUBI.

⁵⁹ Lihat, SK DPP WALUBI No. 141/SK/DPP-WLB/1.8/X/94 dalam *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama Seri D*, Sekretariat Jendral, Departemen Agama, Tahun 1997, hal. 306-8. Surat Keputusan tersebut ditanda-tangani oleh bhikkhu Girirakkhito sebagai Ketua Umum dan Budi Setiawan sebagai Sekretaris.

⁶⁰ Dalam *Warta WALUBI* (nomor perdana, t.t., hal. 4) dikatakan bahwa Sangha Agung Indonesia (SAGIN) dan Majelis Buddhayana Indonesia (MBI) dikeluarkan dari WALUBI karena keduanya tidak mau duduk dalam kepengurusan DPP WALUBI.

hanya menduduki posisi Dewan Penasehat, sedangkan DPP seluruhnya diisi oleh umat biasa. DPP sendiri membawahi organisasi-organisasi majlis umat Buddha dengan kepengurusannya masing-masing dan bersifat federatif. Sementara hubungan Dewan Sangha terhadap DPP bersifat advisori, hubungan DPP dengan organisasi-organisasi majlis di bawahnya bersifat non-intervensi. Di dalam buku yang berjudul *8 Alasan Mengapa WALUBI Harus Mewakili Umat Buddha di MPR* disebutkan 8 majlis⁶¹ yang menyepakati dan menanda-tangani perubahan organisasi WALUBI tersebut, termasuk di antaranya adalah NSI.

Yang perlu dicatat adalah bahwa perubahan pada tubuh WALUBI tersebut terjadi pada masa kepemimpinan Hartati Murdaya, dan tahun 1998 adalah masa persiapan menghadapi Pemilu tahun 1999 di mana wakil Utusan Golongan, termasuk dari golongan agama, masih diakomodasi dalam sistem parlemen Indonesia. Ada semacam kegelisahan di sebagian umat Buddha bahwa karena wadah golongan umat Buddha Indonesia adalah WALUBI maka yang diutus mewakili golongan umat Buddha adalah Ketua WALUBI, padahal ketua WALUBI adalah seorang bhikkhu (Girirakkhito). Bagi umat Buddha, kiprah bhikkhu dalam dunia politik sangat mengganggu baik menyangkut kepentingan pribadi bhikkhu itu sendiri maupun menyangkut kepentingan aspirasi seluruh umat Buddha dalam konteks politik nasional.⁶² Oleh karena itu, timbul pada sebagian umat Buddha untuk mengambil-alih peran politik yang selama ini dimainkan oleh para bhikkhu dan mengembalikan para bhikkhu kepada posisi yang semestinya yaitu sebagai orang yang menempuh jalan kesucian. Seorang narasumber yang pernah bekerja di sebuah Yayasan yang dipimpin Hartati Murdaya menceritakan bahwa ketika bhikkhu Girirakhito meninggal dunia (1997) maka Hartati Murdaya “naik” menggantikan posisi Girirakkhito menjadi Ketua

⁶¹ (1) Majelis Agama Buddha Theravada Indonesia, (2) Majelis Agama Buddha Mahayana Indonesia, (3) Majelis Agama Buddha Tantrayana Kasogatan Indonesia, (4) Majelis Pandita Buddha Maitreya Indonesia, (5) Majelis Rohaniawan Tridharma Seluruh Indonesia, (6) Parisadha Buddha Dharma NSI Indonesia, (7) Pandita Sabha Buddha Dharma Indonesia, dan (8) Lembaga Keagamaan Buddha Indonesia (*8 Alasan Mengapa WALUBI Harus Mewakili Umat Buddha di MPR*, Kelompok Kajian Agama dan Budaya (KELAMBU) Indonesia, cet. pertama, 1999).

⁶² Sebenarnya, ketidak-puasan umat terhadap peranan bhikkhu dalam organisasi umat telah muncul jauh sebelumnya. *Tempo* (26 Oktober 1991:79), misalnya, dengan judul berita ‘Sang Buddha Berpolitik?’ melaporkan adanya protes yang dilakukan oleh 10 orang pemuda Buddhis yang menuntut mundurnya kepengurusan DPP WALUBI (waktu itu Ketua Umum dijabat bhikkhu Girirakkhito dan bhikkhu Ashin Jinarakkhita sebagai Ketua Widyeka Sabha) untuk digantikan oleh generasi muda karena WALUBI dianggap mandul dalam memperjuangkan aspirasi umat Buddha.

Umum DPP WALUBI. Hartati Murdaya adalah orang kepercayaan bhikkhu Girirakkhito dan sebelumnya ia duduk di Dewan Penyantun. Oleh karena itu, dengan naiknya Hartati Murdaya menjadi Ketua Umum DPP WALUBI dan dilakukannya perubahan pada tubuh WALUBI maka –seperti dikatakan dalam buku yang berjudul *8 Alasan Mengapa WALUBI Harus Mewakili Umat Buddha di MPR*- Hartati Murdaya “layak menjadi wakil golongan umat Buddha Indonesia untuk duduk di MPR” periode 1999-2004. Meskipun demikian, tampaknya dukungan tidak sepenuhnya diberikan oleh umat Buddha, paling tidak minus kelompok Buddhayana, karena di dalam buku tersebut, yang tampaknya sengaja diterbitkan untuk melegitimasi atas diangkatnya Hartati Murdaya menjadi anggota MPR, dikatakan bahwa “Dengan perubahan-perubahan tersebut kini Majelis Theravada Indonesia masuk di dalamnya dan Majelis Buddhayana Indonesia (MBI) berada di luar”.

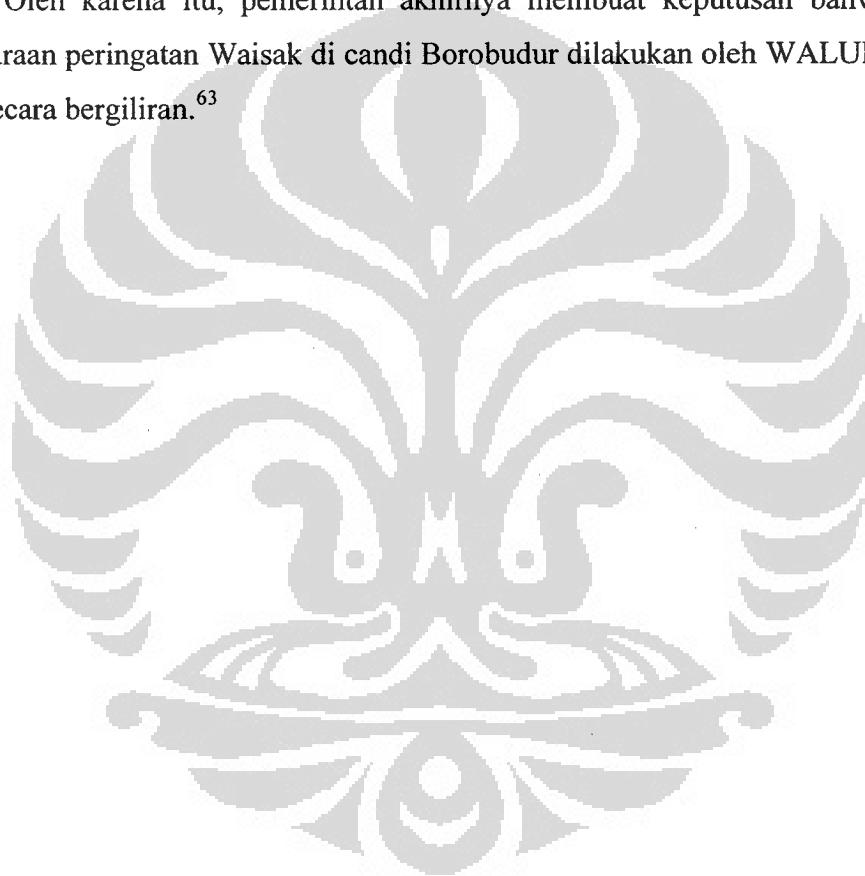
Setelah dikeluarkan dari WALUBI (lama) dan prihatin atas sepek terjang WALUBI (baru) golongan Buddhayana kemudian mendirikan organisasi yang lain, yaitu Konferensi Sangha Agung Indonesia (KASI). Sesuai dengan namanya, KASI merupakan organisasi federasi yang beranggotakan bhikkhu-bhikkhu dari berbagai aliran. Narasumber lain (mahasiswa STAB, Sekolah Tinggi Agama Buddha) menyatakan bahwa alasan utama dibentuknya KASI oleh para bhikkhu, atau mengapa bhikkhu-bhikkhu keluar dari WALUBI dan lebih memilih mendirikan atau bergabung dengan KASI, adalah karena WALUBI dipimpin oleh umat biasa, padahal dalam struktur sosial agama Buddha seorang bhikkhu itu lebih tinggi daripada umat biasa. Dalam hal ini, ia kemudian mengatakan, “Ibarat bapak dipimpin oleh anak”.

Bagi Buddhayana, keikut-sertaan NSI dalam menanda-tangani komitmen di atas menimbulkan pertanyaan besar: Bukankah NSI –sebagaimana juga SAGIN dan MBI dari golongan Buddhayana sendiri- telah dinyatakan sebagai aliran yang ‘sesat’ oleh WALUBI dan, sebagai akibatnya, telah dikeluarkan dari keanggotaan WALUBI? Seorang narasumber, calon bhikkhu dari Mahayana yang tergabung dalam KASI, mengatakan:

Dulu ketika WALUBI masih singkatan dari ‘perwalian’, Mahayana, Theravada, dan Tantrayana berada dalam satu wadah, yang lain dianggap sesat, seperti [pemujaan] *Gohonzon*, [aliran] Meitreyia, dan [aliran] Lu

Tzen Yen. Setelah WALUBI menjadi singkatan dari 'perwakilan' WALUBI menjadi bersifat politis; terjadi pemutar-balikan fakta: yang dulu dianggap sesat kini direkrut. Untuk apa kalau bukan untuk memperoleh dukungan massa. WALUBI sekarang menjadi organisasi massa.

Dalam kancah perpolitikan Indonesia, KASI kemudian menjadi organisasi tandingan WALUBI, sehingga dalam hal penyelenggaraan peringatan Waisak, umpamanya, terjadi persaingan antara kedua organisasi tersebut karena masing-masing merasa memiliki hak untuk melaksanakan peringatan Waisak di candi Borobudur. Oleh karena itu, pemerintah akhirnya membuat keputusan bahwa penyelenggaraan peringatan Waisak di candi Borobudur dilakukan oleh WALUBI dan KASI secara bergiliran.⁶³



⁶³ Menurut narasumber di atas ketika WALUBI akan menyelenggarakan Waisak di Borobudur, KASI diundang untuk mendirikan *counter* yang mengisyaratkan adanya dukungan terhadap peringatan Waisak yang diadakan WALUBI di Borobudur. Namun ternyata KASI tidak membuat *counter*. Hal ini membuat Hartati Murdaya merasa gerah dan mendesak pemerintah supaya KASI turut serta, karena keterlibatan KASI dengan mendirikan *counter* dianggap penting oleh Hartati sebagai pesan sosial bahwa umat Buddha tidak pecah dan juga supaya orang KASI bergabung kembali ke dalam WALUBI. Tetapi pemerintah tidak dapat memaksa bahkan akhirnya pemerintah membuat keputusan supaya WALUBI dan KASI menyelenggarakan peringatan Waisak di Borobudur tersebut secara bergiliran.

BAB 3

ORGANISASI DAN SISTEM RITUAL NSI

Durkheim (1976) mengatakan bahwa fenomena keagamaan pada dasarnya terdiri dari dua kategori dasar, yaitu sistem kepercayaan (*beliefs*) dan sistem ritual (*rites*).¹ Kalau yang pertama merupakan pandangan-pandangan atau keyakinan mengenai sesuatu yang dianggap suci (*sacred*) dan memiliki kekuatan yang mengatasi manusia, maka yang kedua adalah cara-cara bertindak atau perilaku tertentu yang berhubungan dengan sesuatu yang dianggap suci (*sacred*) tersebut. Durkheim menambahkan bahwa sekalipun kepercayaan pada dasarnya bersifat individual tetapi orang-orang yang memiliki kepercayaan tertentu biasanya bergabung dan membentuk kelompok-kelompok sehingga kepercayaan tersebut kemudian menjadi milik bersama dari kelompok yang bersangkutan. Orang-orang yang bergabung karena kesamaan kepercayaan mengenai sesuatu yang dianggap suci (*sacred*) dan tentang hubungan yang dianggap suci itu dengan dunia yang profan, serta memiliki kesamaan mengenai cara-cara menerjemahkan kepercayaan bersama tersebut ke dalam praktik-praktik tertentu ini disebut oleh Durkheim dengan istilah *Church* (gereja).

Penjelasan di atas melahirkan asumsi bahwa sistem kepercayaan memanifestasi dalam bentuk sistem ritual dan organisasi sehingga, akibatnya, apabila sistem kepercayaan berbeda maka sistem ritual dan organisasi pun otomatis akan berbeda. Secara teknis, asumsi ini bisa dibalik. Karena sistem ritual dan organisasi merupakan manifestasi dari sistem kepercayaan maka untuk memahami sistem kepercayaan dapat berangkat dari pemahaman mengenai sistem ritual dan organisasi. Perspektif yang terakhir ini sejalan dengan kajian antropologis yang menekankan pusat perhatian pada fakta-fakta empiris. Oleh karena itu, berdasarkan perspektif ini pula saya mulai melakukan penelitian mengenai konstruksi identitas NSI dan, selanjutnya, menempatkan sistem ritual dan organisasi sebagai bagian awal dari pembahasan.

¹ Saya menggunakan istilah ritus (*rite*) identik dengan ritual dalam pengertian “secara sempit merujuk kepada perbuatan-perbuatan formal dan tertentu yang dilakukan dalam konteks pemujaan keagamaan” (Andrew S. Buckser dalam *The Dictionary of Anthropology*, ed. Thomas Barfield, 1997, hal. 410). Tentang perubahan makna dan penggunaan antara istilah ritus (*rite*) dengan ritual didiskusikan oleh Talal Asad (*Genealogies of Religion*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1993:55-70).

Esensi ritual adalah perilaku atau perbuatan, tetapi tidak semua perilaku dapat digolongkan kepada sistem ritual. Apa yang membedakan suatu perbuatan atau perilaku sehingga dapat digolongkan sebagai sistem ritual? Durkheim (1976:36) menjelaskan:

Ritual dapat diketahui dan dibedakan dari perbuatan-perbuatan lain manusia, misalnya perbuatan [yang berkaitan dengan] moral, hanya oleh sifat dari objek yang menjadi tujuannya. Ajaran moral menjelaskan kepada kita tentang perilaku-perilaku tertentu yang harus kita lakukan, persis seperti yang terdapat dalam ritus, tetapi golongan yang menjadi tujuannya berbeda. Dengan demikian, objek yang menjadi tujuan ritualah yang mesti diperhatikan, apabila kita akan mengatakan bahwa [suatu perbuatan itu] ritual atau bukan. [Dan] dalam kepercayaanlah yang menentukan bahwa [suatu] objek memiliki sifat khusus atau tidak. [Dengan kata lain,] untuk menentukan ritual atau bukan hanya mungkin setelah kita [mengetahui] kepercayaan.

Dengan menekankan pada aspek kepercayaan maka kajian-kajian sosiologis dan psikologis dapat menjelaskan hubungan antara agama dengan masyarakat yang hidup tenang dan bersatu secara harmonis, karena secara fungsional agama dapat menciptakan ketenangan jiwa manusia dan mengikat individu-individu yang berbeda dalam ikatan solidaritas yang kuat. Tetapi pendekatan fungsional dalam sosiologi dan psikologi tidak dapat menjelaskan terjadinya perubahan sosial (Geertz, 1973:142-3). Karena agama tidak hanya mengatur dan menentukan kehidupan manusia tetapi manusia juga menentukan agama yang dianutnya. Sebagai struktur budaya yang independen agama dapat digunakan oleh manusia untuk menjelaskan keberadaannya di dunia juga dapat dipakai untuk mengubah keadaan di sekelilingnya. Oleh karena itu, penekanan kajian keagamaan pada perilaku sosial menjadi penting.

Sekalipun kepercayaan terhadap apa yang dikatakan Durkheim *the sacred* menentukan sistem ritual dalam suatu kelompok sosial tertentu namun perilaku manusia pada kenyataannya berkaitan erat dan tidak dapat dilepaskan dari aspek-aspek lain dalam kehidupan sosial, sehingga dalam kehidupan nyata agama kerap memperlihatkan adanya variasi tidak hanya dalam sistem ritual tetapi juga sistem kepercayaan. Dengan kata lain, agama tidak dapat dijelaskan dengan melulu mengemukakan sistem kepercayaan dan hubungannya dengan praktik ritual dan adanya pengelompokan sosial, tetapi juga dengan menjelaskan bagaimana aspek-

aspek kehidupan yang dikatakan profan mempengaruhi dan menentukan keyakinan dan praktik keagamaan. Dalam bahasa lain, Saifuddin (1986:5) mengatakan bahwa,

agama tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya, maka berarti agama juga terkait erat dengan aspek-aspek lain dalam kehidupan masyarakat seperti kekerabatan, kepemimpinan, politik, ekonomi dan sebagainya. Jadi agama bersifat operasional dalam kehidupan sosial masyarakat dan sifat operasional inilah yang memberikan kemungkinan kepada kita untuk melakukan penelitian empirik yang menghasilkan data mengenai kelakuan sosial yang bersumberkan pada agama, dan perilaku itu terkait dengan aspek-aspek lain dalam kehidupan masyarakat.

Dalam bab ini saya akan membahas mengenai sistem ritual yang terdapat dalam NSI, yaitu *daimoku*², ritual kematian, dan ritual pernikahan. Inti dari semua ritual ini adalah pemujaan terhadap *Gohonzon* dengan membaca atau menyebut mantra '*Nammyohorengekyo*' dan melaksanakan *gongyo*³. Yang dimaksud *gongyo* adalah membaca parita yang terdapat dalam *kyobon*, sebuah buku saku yang menjadi pegangan bagi pengikut NSI untuk melaksanakan ritual. *Kyobon* itu sendiri terdiri dari beberapa bagian: *hoben-pon*, *juryo-hon*, dan kumpulan doa (Lihat lampiran, *Parita Niciren Syosyu*). Sebagai parita suci, *hoben-pon* dan *juryo-hon* yang terdapat dalam *kyobon* diambil dari teks *Saddharma Pundarika Sutra*. Sedangkan doa-doa dikatakan berasal atau dibuat oleh bhikkhu. Selain ketika *daimoku*, *gongyo* juga dilakukan dalam ritual kematian maupun ritual perkawinan. Karena *gongyo*, *Gohonzon*, dan mantra *Nammyohorengekyo* merupakan inti ritual, maka dalam upacara kematian dan upacara perkawinan pun dihadirkan *Gohonzon* dan dilakukan pembacaan atau penyebutan *Nammyohorengekyo*. Yang juga penting dikemukakan di sini adalah bahwa sistem ritual berkaitan dengan bhikkhu dan vihara. Sedangkan majalah *Samantabhadra* erat kaitannya dengan pengembangan organisasi (NSI). Kita akan membahas bagaimana NSI membuat batasan-batasan berkenaan dengan sistem ritual dan aspek-aspek yang berhubungan dengan sistem ritual dan organisasi, dan penarikan

² Praktik ritual yang dilakukan dua kali sehari, pagi dan sore, dengan memusatkan perhatian pada *Gohonzon*, membaca *Nammyohorengekyo*, dan melakukan *gongyo*.

³ Pembacaan parita yang diambil dari teks *Saddharma Pundarika Sutra*.

batas-batas ini terutama dilakukan terhadap golongan-golongan yang sama-sama beraliran Niciren.

Namun sebelumnya ada baiknya saya mengemukakan gambaran mengenai NSI sebagai suatu organisasi sosial.

3.1. Organisasi NSI

Pada umumnya dikatakan oleh para anggota atau umat NSI bahwa sebagai organisasi sosial NSI didirikan pada tahun 1964 oleh Senosoenoto, dan tanggal 28 Oktober dianggap sebagai hari jadi atau didirikannya NSI.⁴ Senosoenoto adalah orang Jawa asli yang beristrikan seorang wanita Jepang, yaitu Keiko Sakurai, atau yang kemudian lebih dikenal dengan nama panggilan “Bu Seno”. Sebagai pendiri NSI, Senosoenoto sekaligus menjabat sebagai Ketua Umum NSI semenjak didirikannya hingga akhir hayatnya tahun 1993.

Seperti telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, NSI merupakan singkatan dari nama “Niciren Syosyu Indonesia”. Kata-kata “Niciren Syosyu” diambil dari nama salah satu sekte atau, kalau kita mau, sub-sekte dari sekte Niciren⁵ yang muncul dan berkembang di Jepang, yaitu Niciren Syosyu; sedangkan kata “Indonesia” diambil sebagai nama tambahan. Terdapat ambivalensi berkenaan dengan adanya tambahan nama “Indonesia” ini. Santa (pengurus NSI) mengatakan bahwa dengan tambahan nama “Indonesia” tersebut tidak berarti NSI merupakan “sekte baru” atau “Niciren Syosyu di Indonesia” yang memberikan kesan seolah-olah sekte Niciren Syosyu di Indonesia berbeda dengan sekte Niciren Syosyu yang ada di Jepang. Di lain pihak, Santa juga tidak

⁴ Dalam Anggaran Dasar NSI yang disempurnakan pada Pesamuan Agung Nasional IV tanggal 30 Oktober 1999 yang disahkan dan ditanda-tangani notaris Tahir Kamili, S.H. tanggal 9 Desember 1999 dinyatakan bahwa “Parisadha Buddha Dharma Niciren Syosyu Indonesia berdiri di Jakarta pada tanggal dua puluh delapan Oktober seribu sembilan ratus enam puluh empat (28-10-1964) untuk jangka waktu yang tidak ditentukan”.

⁵ Sekte Niciren didirikan oleh Niciren Daisyonin (1222-1282) di Jepang. Dalam perkembangan selanjutnya sekte Niciren terpecah kepada beberapa golongan seperti Niciren Syosyu, Nihonzan Myohon-ji, Rissho Kosei Kai, dan lain-lain (Williams, 1991:165) termasuk Niciren Syu. Menurut Harvey (1990) sampai tahun 1970 di Jepang terdapat 37 cabang atau sub-sekte Niciren yang masing-masing punya hierarkinya sendiri dan secara demografis (1981) jumlah pengikut Niciren membentuk bagian 30% dari populasi Jepang. Sedangkan Suzuki (1970:110) menyatakan bahwa nama Niciren Syu justru merupakan nama awal dari sekte yang didirikan oleh Niciren itu sendiri yang, meskipun kemudian terpecah menjadi beberapa sub-sekte, tetapi, tetap merupakan kelompok terbesar dan yang paling berpengaruh di Jepang. Sementara kuil *Kuon (Kuon-ji)* di Minobu, provinsi Yamanshi, sebagai pusat Niciren Syu, kuil pusat Niciren Syosyu adalah *Teisiki-ji* di Fujinoma, provinsi Shizuoka.

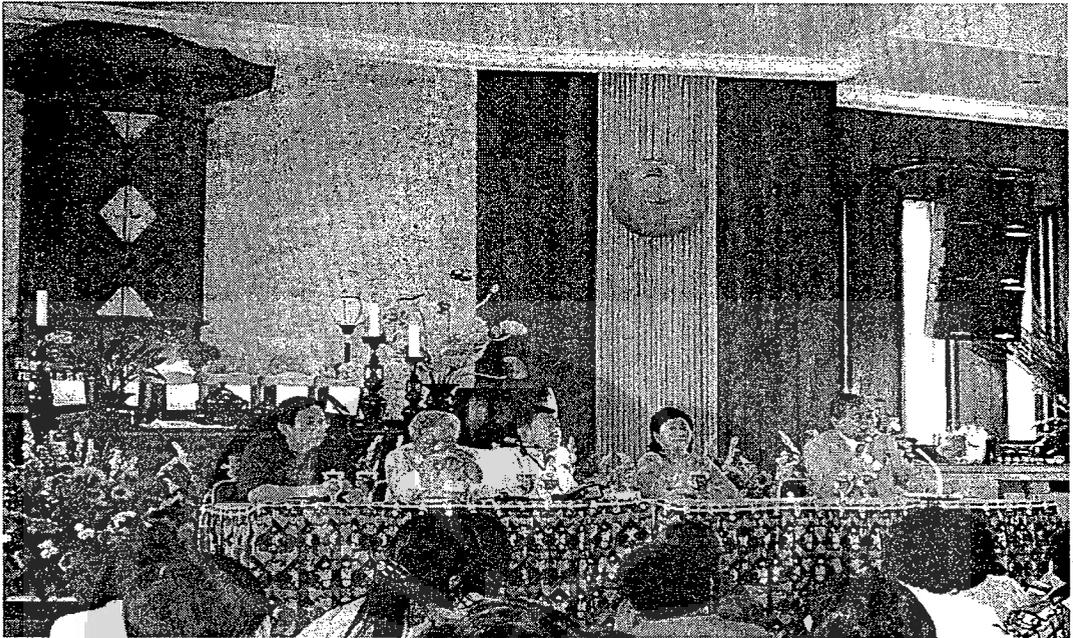
dapat mengelak dari kenyataan bahwa NSI adalah memang “Niciren Syosyu (di Indonesia)”. karena ternyata sampai batas-batas tertentu NSI melakukan penyesuaian-penyesuaian dengan kondisi sosial-politik yang terjadi di Indonesia.

Lebih lanjut, sering dikatakan oleh pengurus maupun anggota NSI bahwa sekte Niciren Syosyu masuk ke Indonesia dibawa oleh orang-orang Jepang, yaitu tentara Jepang pada waktu Jepang melakukan pendudukan terhadap Indonesia pada masa Perang Dunia II. Sebagian dari tentara Jepang tersebut melakukan perkawinan dengan wanita Indonesia dan meninggalkan keturunannya di Indonesia ketika mereka pulang kembali ke Jepang. Mereka inilah yang, demikian dikatakan pengurus dan anggota NSI, menjadi cikal bakal dan penerus dalam menyebarkan sekte Niciren Syosyu di Indonesia.

Adalah sulit untuk membayangkan dan menentukan bahwa anak-anak hasil perkawinan campur antara tentara Jepang dengan wanita Indonesia tersebut sebagai cikal bakal dan penyebar sekte Niciren Syosyu di Indonesia. Hal ini berkenaan dengan begitu singkatnya masa pendudukan tentara Jepang di Indonesia sehingga hampir tidak mungkin terjadi proses transformasi budaya maupun agama dari para tentara Jepang kepada keturunannya. Tetapi, yang terutama sekali adalah tidak teridentifikasinya orang-orang yang dianggap NSI sebagai keturunan yang ditinggalkan para tentara Jepang tersebut yang dianggap sebagai penyebar sekte Niciren Syosyu.⁶ Santa (pengurus NSI) pada akhirnya secara terus terang mengakui bahwa “Jujur saja yang menyebarkan Niciren Syosyu di Indonesia adalah Sokagakkai”, dan itu pun dilakukan setelah kemerdekaan Indonesia.

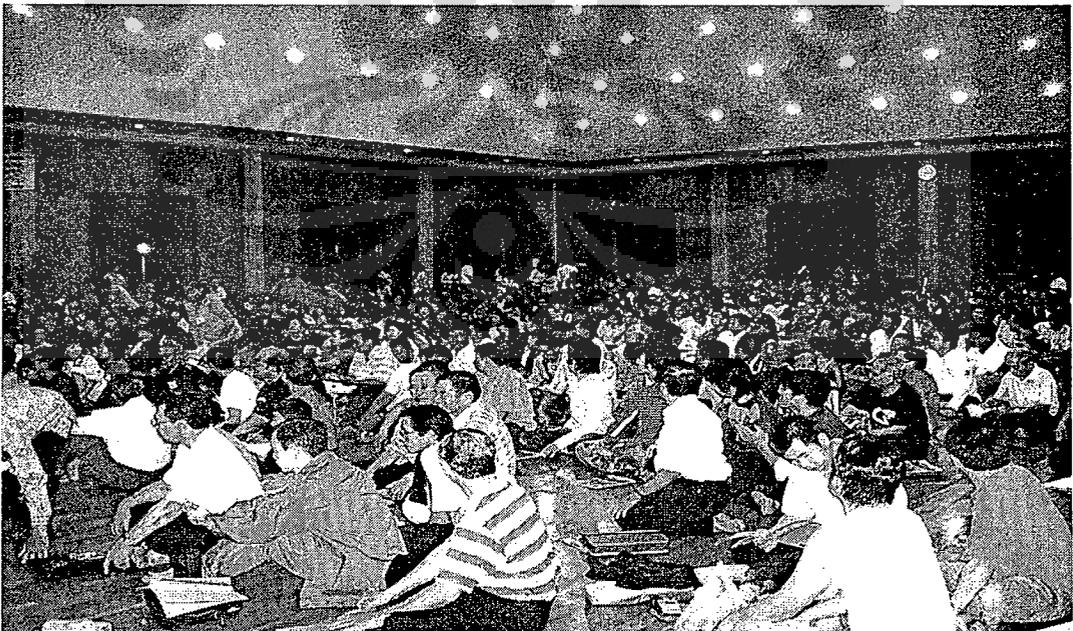
⁶ Sekalipun kita menerima kenyataan bahwa ada beberapa tentara Jepang yang tertinggal setelah perang, kita tetap dalam kesulitan untuk menentukan apakah mereka orang Sokagakkai atau bukan karena kita tidak punya pengetahuan berapa banyak orang Sokagakkai yang menjadi tentara Jepang dan terjun ke medan perang di kawasan Asia Tenggara, khususnya Indonesia. Bahkan, meskipun Sokagakkai berdiri sejak 1930 tetapi ternyata Sokagakkai berkembang pesat justru setelah masa Perang Dunia kedua (Harvey, 1990:285) sebagai alternatif jawaban bagi masyarakat Jepang yang menderita kekalahan dan secara sosial-ekonomi mengalami kehidupan yang porak-poranda.

Gambar 3
Acara Ceramah



Sumber : Acara Ceramah *Kensyu* Akhir Tahun 2007
(Dokumen pribadi)

Gambar 4
Acara Tanya-Jawab



Sumber : Acara Ceramah *Kensyu* Akhir Tahun 2007
(Dokumen pribadi)

Sokagakkai adalah suatu organisasi umat Buddha di Jepang yang berafiliasi dan mempromosikan sekte Niciren Syosyu. Para aktivis Sokagakkai tersebut datang ke Indonesia sekitar tahun 60-an dengan maksud untuk berdagang. Di samping melakukan perdagangan mereka juga ternyata sering menyelenggarakan pertemuan-pertemuan keagamaan. Pertemuan-pertemuan keagamaan yang dilakukan para aktivis Sokagakkai tersebut tidak hanya dihadiri oleh sesama anggota Sokagakkai melainkan juga melibatkan penduduk lokal Indonesia, terutama warga keturunan Tionghoa. Pertemuan kerap diselenggarakan di Jalan Pangeran Jayakarta, yaitu di rumah keluarga Udin Tirta,⁷ terkadang juga dilakukan di Jalan Padang, yakni di rumah keluarga Senosoenoto dan Keiko. Sedangkan orang yang memimpin pertemuan adalah Sintaro Noda atau yang biasa mereka sapa dengan nama panggilan "Om Noda".⁸

Akan tetapi, demikian dikatakan Santa (pengurus NSI), bersamaan dengan naiknya penguasa Orde Baru yang anti Komunis maka Sokagakkai dinyatakan sebagai organisasi yang terlarang, karena Sokagakkai Pusat di Jepang berkoalisi dengan Partai Komunis.⁹ Oleh karena Sokagakkai dilarang maka penduduk lokal aktivis Sokagakkai ini pun mendirikan wadah baru, yaitu NSI (Niciren Syosyu Indonesia),¹⁰ sebagai organisasi bagi umat Buddha sekte Niciren Syosyu.

Sampai kini para pengikut NSI terdapat dan tersebar di 12 provinsi di Indonesia, yaitu Sumatra Utara, Jambi, Bangka Belitung, Sumatra Selatan,

⁷ Pendapat ini banyak dikemukakan oleh anggota NSI, namun Rohimat (anggota NSI) mengatakan bahwa pertemuan-pertemuan aktivis Sokagakkai pada masa awal dilakukan di Jalan Angke.

⁸ Menurut Sopandi (anggota Sokagakkai), selain Keiko Sakurai, orang-orang Sokagakkai dari Jepang yang melakukan perdagangan di Indonesia adalah Shintaro Noda dan Mashudo Matsuda. Di samping berdagang mereka juga mendapat pesan dari veteran-veteran tentara Jepang untuk menghubungi janda-janda dan mencari keturunan yang ditinggalkan tentara Jepang. Namun kemudian mereka lebih terlibat dalam aktivitas penyebaran sekte Niciren Syosyu.

⁹ Secara ideologis Sokagakkai bertujuan menyatukan antara agama dengan politik, sehingga pada tahun 1964 Sokagakkai mendirikan sayap politiknya bernama *Komei-to (the Clean Government Party)* dan membangun aliansi politik dengan Partai Komunis (Harvey, 1990:286; Williams, 1991:165).

¹⁰ Pada awalnya, NSI merupakan yayasan dengan nama Yayasan Budhis Niciren Syosyu Indonesia. Dalam dokumen Departemen Agama terdapat catatan bahwa "Yayasan Budhis Niciren Syosyu Indonesia telah diumumkan dalam Berita Negera RI tertanggal 22 September 1970 dengan Nomor 76 tambahan Nomor 8 juncto akte perubahan di bawah Nomor 22 tertanggal 7 September 1976 dan telah diumumkan dalam Berita Negera RI tanggal 2 November 1976 nomor tambahan Nomor 17." Namun pada waktu WALUBI berdiri nama tersebut berubah menjadi "Majlis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia". Kemudian, pada Kongres atau Pesamaan Agung Nasional II tahun 1992 nama "Majlis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia" diubah lagi menjadi "Parisadha Buddha Dharma Niciren Syosyu Indonesia." Menurut *Samantabhadra* (edisi Maret 2007) nama Yayasan Budhis Niciren Syosyu Indonesia telah terbentuk sejak 28 Oktober 1964.

Lampung, Banten, DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Bali, dan Kalimantan Barat. Kantor Pusat organisasi terletak di Jalan Minangkabau No. 25 Jakarta. Kantor Pusat NSI ini saling membelakangi dengan Kantor Pusat BDI yang terletak di Jalan Padang. Bahkan beberapa ruang dalam bangunan Kantor Pusat NSI dinyatakan sebagai milik BDI (lihat lampiran, Peta Lokasi Kantor Pusat NSI).

Tentang jumlah pengikut NSI, beberapa orang pengurus NSI yang ditanya menyatakan bahwa angka persis sulit ditentukan sekalipun dalam bentuk perkiraan. Mereka mengemukakan alasan tentang kesulitan mengetahui jumlah anggota NSI ini berkaitan dengan beberapa faktor, yaitu: Pertama, meskipun NSI merupakan suatu organisasi tapi NSI tidak membuat atau mengeluarkan Kartu Tanda Anggota (KTA) bagi para pengikutnya. Orang yang menyatakan dirinya menjadi anggota NSI dan sekaligus menjadi pengikut sekte Niciren Syosyu dilakukan dengan cara penerimaan *Gohonzon*. Kedua, karena penerimaan *Gohonzon* atau pernyataan menjadi pengikut NSI berdasarkan prinsip sukarela maka sangat terbuka kemungkinan bagi terjadinya perpindahan anggota, baik kepada golongan atau sekte agama Buddha lainnya atau bahkan perpindahan kepada agama yang lain, tanpa sepengetahuan pengurus. Dengan demikian, pengetahuan mengenai jumlah pengikut NSI semata-mata didasarkan kepada keaktifan mereka dalam acara-acara yang diselenggarakan NSI, seperti sembahyang di vihara atau cetya atau pada acara-acara kegiatan keagamaan lainnya, seperti *Kensyu*, dan itu pun jumlahnya bersifat fluktuatif.

Secara organisatoris struktur kepengurusan atau susunan NSI terdiri dari Dewan Pimpinan Pusat (DPP), Dewan Pimpinan Wilayah (DPW), Dewan Pimpinan Daerah (DPD), Dewan Pimpinan Cabang (DPC), dan Pengurus Ranting. Sebagai pengurus di tingkat Pusat, DPP berkedudukan di Jakarta; selanjutnya, DPW berada di tingkat provinsi, DPD di tingkat kabupaten, DPC di kecamatan, dan Pengurus Ranting berada di tiap vihara atau cetya. Dengan kata lain, secara administratif, Pusat membawahi beberapa Wilayah, Wilayah membawahi beberapa Daerah, Daerah membawahi beberapa Cabang, dan Cabang membawahi beberapa Ranting. Akan tetapi, karena anggota NSI tidak merata di setiap tempat maka dalam beberapa kasus terdapat Ranting yang langsung berada

di bawah Daerah, atau kepengurusan Daerah tertentu yang, demi kepraktisan administrasi dan komunikasi, justru membawahi kepengurusan Ranting yang mestinya justru masuk dan berada di bawah kepengurusan wilayah Daerah yang lain.

Sekalipun sama-sama berkedudukan di Jakarta, tetapi sebagai bagian dari tertib organisasi maka para anggota NSI yang berada di wilayah provinsi DKI Jakarta pun membentuk bagian kepengurusan organisasi (DPW) tersendiri. Sementara di provinsi-provinsi lain DPW membawahi beberapa kabupaten, khusus untuk wilayah DKI Jakarta di mana jumlah anggota NSI sangat banyak, maka struktur kepengurusan organisasi DPW-nya dibuat dengan menggunakan sistem rayonisasi, yakni pengelompokan berdasarkan kedekatan tempat.¹¹ Selain Jakarta, wilayah Jawa Tengah juga dinyatakan sebagai wilayah yang termasuk 'gemuk'.¹²

Struktur kepengurusan di tingkat pusat terdiri dari Ketua Umum, Ketua Bidang Dharma, Ketua Bidang Organisasi, Ketua Bidang Karitra,¹³ Bendahara, dan Sekretaris Jendral. Struktur kepengurusan pada tingkat yang lebih bawah mengikuti pola struktur kepengurusan di tingkat atasnya, kecuali bahwa jabatan para pembantu Ketua disebut Wakil Ketua dan posisi Sekretaris Jendral, yang secara khusus hanya ada di tingkat Pusat, pada tingkat yang lebih bawah hanya disebut sebagai Sekretaris sesuai dengan tingkatnya.

Selain melaksanakan tugas administrasi, pengurus di setiap tingkat juga bertugas melakukan pembinaan keagamaan seperti memberikan ceramah dan memimpin upacara-upacara keagamaan di tempat tugasnya masing-masing.

¹¹ Terdapat 7 rayon di bawah DPW DKI Jakarta, yaitu:

Rayon 1: Pademangan, Rajawali, Senen Baru, Mangga Besar, Sawah Besar.

Rayon 2: Tanjung Priok, Jatinegara, Kelapa Gading, Sunter.

Rayon 3: Gajah Mada, Jembatan Lima, Krendang.

Rayon 4: Pekojan, Angke, Barat Laut.

Rayon 5: Jelambar, Fajar, Kapuk, Teluk Gong.

Rayon 6: Cengkareng, Tegal Alur.

Rayon 7: Kebayoran.

¹² Berdasarkan daftar alamat vihara-vihara dan cetiya NSI yang tertera dalam majalah *Samantabhadra*, jumlah vihara/cetya yang terdapat di Provinsi Jawa Tengah sebanyak 16 buah, di Jakarta sebanyak 9 buah, di Jawa Barat sebanyak 8 buah, dan di Jawa Timur sebanyak 6 buah.

¹³ Menurut seorang narasumber "Karitra" berarti "kegiatan", jadi Ketua Bidang Karitra adalah orang yang bertanggung jawab dalam penyelenggaraan kegiatan yang dilakukan NSI. Di dalam Anggaran Dasar tidak ada penjabaran mengenai Ketua-Ketua Bidang dalam struktur ini kecuali hanya disebutkan "Ketua-Ketua".

Pembinaan keagamaan ini selain dilakukan oleh pengurus juga dilakukan oleh orang-orang yang secara profesional mengemban tugas untuk memberikan penerangan keagamaan atau *dakwah* yang disebut *dharmaduta*. Pada saat sekarang terdapat 20 orang *dharmaduta*, dan dari jumlah sebanyak ini hanya seorang yang berjenis kelamin laki-laki.¹⁴ Mereka, kebanyakan direkrut dari Wilayah Jakarta, disediakan dan dibina oleh DPP yang kemudian secara berkala (satu bulan satu kali) diterjunkan ke daerah-daerah selama beberapa hari secara bergiliran. Biaya transportasi *dharmaduta* menjadi beban tanggungan DPP, sedangkan biaya akomodasi dan konsumsi selama di lapangan merupakan tanggung jawab masing-masing daerah yang dikunjungi.

Gambar 5
Generasi Muda (GM) NSI



Sumber : Acara *Kensyu* Akhir Tahun 2007
(Dokumen pribadi)

Di samping tugas pembinaan keagamaan yang berhubungan dengan keyakinan atau kepercayaan umat, juga terdapat tugas yang bersifat ritual-sosial seperti perkawinan dan pengurusan orang yang meninggal. Pekerjaan ini menjadi

¹⁴ Seorang narasumber mengajukan keberatannya kepada saya untuk menyampaikan daftar nama-nama *dharmaduta* tersebut dengan alasan bahwa orang-orang yang menjadi *dharmaduta* mengalami perubahan.

tugas mereka yang disebut *pandita*.¹⁵ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa baik *pandita* maupun *dharmaduta* adalah tenaga fungsional yang berada di luar struktur kepengurusan. Pada praktiknya, tugas *pandita* tidak hanya menyangkut pengurusan perkawinan dan jenazah saja tetapi juga mencakup pembinaan keagamaan. Bahkan, tugas rangkap mereka yang menjadi pengurus struktural lebih luas lagi, yaitu selain bertugas mengurus administrasi juga bertugas membina keagamaan dan memimpin ritual.

Sementara hampir semua *dharmaduta* adalah kaum wanita, para *pandita* justru seluruhnya laki-laki. Alasan yang dikemukakan adalah bahwa tugas mengurus perkawinan dan, apalagi, mengurus jenazah dianggap ‘berat’, dalam pengertian bahwa banyak hal yang harus dilakukan. Sedangkan pembinaan keagamaan yang dilakukan *dharmaduta* dianggap relatif ringan karena hanya memberikan ceramah-ceramah keagamaan.

Sebagai organisasi NSI berjalan atas dukungan dana operasional. Dana ini berasal dari *danaparamita* yang mencakup iuran bulanan, sumbangan temporer, dan dana sisa yang diperoleh dari suatu kegiatan tertentu. Tentang besarnya iuran bulanan meskipun bersifat sukarela alias tidak ditentukan, tetapi terdapat ketentuan –paling tidak pada tingkat motivasi individual– bahwa iuran tersebut boleh bertambah tetapi tidak boleh berkurang. Mekanisme penarikan iuran bulanan dilakukan di cetya atau vihara di mana seseorang berada atau termasuk sebagai pengikut. Pengumpulan iuran bulanan tersebut dilakukan oleh pengurus dimulai pada tingkat Ranting (*Han*) kemudian diserahkan ke tingkat Cabang (*Ciku*), dari tingkat Cabang (*Ciku*) ke tingkat Daerah (*Sibu*), dari tingkat Daerah (*Sibu*) ke tingkat Wilayah (*Sosibu*), dan dari tingkat Wilayah (*Sosibu*) ke tingkat Pusat (*Honbu*). Sedangkan waktu pengumpulan iuran bulanan adalah pada acara pertemuan terakhir di tingkat Daerah. Kalau *danaparamita* yang berupa iuran bulanan dilakukan melalui pengumpulan oleh pengurus dari tingkat yang paling bawah secara berurutan sampai ke tingkat pusat, maka *danaparamita* yang merupakan sumbangan temporer dikumpulkan pada waktu-waktu, biasanya pada acara atau kegiatan-kegiatan, tertentu. Selain itu, *danaparamita* yang sifatnya

¹⁵ Kalau status *dharmaduta* hanya mendapat pengakuan dari DPP, maka status *pandita* diakui secara formal oleh Departemen Agama dalam bentuk pemberian Kartu Pandita melalui proses pengajuan oleh DPP.

temporer ini dapat juga dilakukan dengan cara transfer melalui nomor rekening bank yang telah disediakan. Nomor rekening ini secara rutin dipublikasikan pada kolom tersendiri dalam setiap penerbitan majalah organisasi *Samantabadra*.¹⁶

3.2. Ritual dalam NSI

Kita kembali kepada persoalan ritual. Dalam penelitian antropologi klasik, etnografi dibangun oleh kajian mengenai keteraturan dalam dunia sosial tertentu sehingga merepresentasikan suatu konsep yang disebut Mauss “fenomena sosial total” (Beatty, 2001:35). Oleh karena itu, mungkin timbul pertanyaan apakah bila orang melakukan kajian tentang ritual juga dapat membuat atau menghasilkan sesuatu yang dianggap merepresentasikan “fenomena sosial total” tersebut.

Monica Wilson, seperti dikutip oleh Turner (1987:6), melihat bahwa ritual dapat menjadi semacam pintu untuk memahami suatu masyarakat tertentu.

Ritual mengungkapkan nilai-nilai yang paling dalam...di dalam ritual manusia mengekspresikan apa yang paling mendorong atau menggerakkan hati mereka, dan karena bentuk ekspresi tersebut menjadi adat kebiasaan dan keharusan, maka berarti nilai-nilai kelompoklah yang terungkap di dalam ritual. Saya melihat kajian tentang ritual merupakan kunci untuk memahami nilai-nilai esensial masyarakat manusia.

Ritual bahkan tidak hanya mengungkapkan nilai-nilai suatu kelompok saja. Beatty (2001:35-6), misalnya, mengatakan:

...dalam ritual, kita tetap berhadapan dengan persoalan besar mengenai *keseluruhan*, suatu totalitas... Kita ambil kasus Jawa. Slametan, suatu upacara makan yang terdiri atas sesajian, makanan simbolik, sambutan resmi, dan doa, adalah peristiwa yang sangat sederhana kalau kita menggunakan patokan *kula* atau *potlatch*; tetapi upacara ini setara dalam tatanan dan kepadatan simboliknya. Peserta upacara slametan memandangnya sebagai bagian integral dari kehidupan mereka sebagai makhluk sosial dan dalam pemahaman mengenai diri mereka sendiri sebagai orang Jawa; mereka memandangnya sebagai ringkasan tradisi lokal.

Lebih lanjut, Beatty (2001) menjelaskan bahwa meskipun ritual Slametan merupakan peristiwa komunal tetapi ternyata ia tidak merepresentasikan kesepakatan di antara para peserta Slametan tersebut, sehingga daripada

¹⁶ Tentang besaran dan pengelolaan *danaparamita* ini seorang narasumber menyatakan keberatan untuk dibahas di dalam tulisan ini.

merupakan konsensus bersama Slametan lebih merefleksikan “kesepakatan sementara di antara orang-orang yang sangat berbeda orientasinya”. Di dalam ritual Slametan terdapat serangkaian acara, simbol-simbol, dan orang-orang yang memiliki latar belakang sosial dan keagamaan yang berlainan: petani, pedagang, santri, mistikus, dan lain-lain. Di balik ritual terungkap bermacam-macam pandangan dan pemahaman yang berasal dari latar belakang kehidupan peserta masing-masing. Bagaimana simbolisme dalam ritual Slametan dipahami dan diinterpretasi secara berbeda oleh orang-orang yang memang berbeda. Masing-masing menafsirkan setiap aspek dalam ritual slametan dihubungkan dengan latar belakang kebudayaan dan orientasi keagamaan sehingga pemahaman seorang santri, misalnya, berbeda dengan pemahaman mistikus berkenaan dengan hakikat manusia, Tuhan, maupun dunia di sekeilingnya. Dengan demikian, sekalipun Slametan merupakan peristiwa komunal yang terjadi dalam suatu waktu tertentu tetapi secara kualitas ritual Slametan dapat dikatakan lebih dari *kula*-nya Malinowski dan *potlatch*-nya Bateson karena konsep “fenomena sosial total” yang dikandungnya menampilkan diversitas dari bermacam-macam kelompok sosial. Di sisi lain, sekalipun para peserta ritual Slametan merepresentasikan bermacam-macam ideologi dan orientasi keagamaan yang berbeda: Islam, mistik Jawa, dan unsur-unsur kepercayaan lokal lainnya, namun sebagai orang Jawa mereka masih terikat oleh suatu kebudayaan yang lebih luas yaitu kebudayaan Jawa.

Pandangan Beatty di atas sudah barang tentu bukanlah pandangan yang baru, karena jauh sebelumnya Geertz (1983) pernah melakukan penelitian yang serupa mengenai agama masyarakat Jawa, dan ia menemukan adanya bermacam-macam tipe atau varian keagamaan dalam kehidupan mereka, yaitu Abangan, Santri, dan Priyayi. Secara ideologis maupun praktis ketiga varian tersebut berbeda dan bahkan memperlihatkan perbenturan satu sama lain. Tetapi sebagai bagian dari struktur masyarakat Jawa ketiga tipe keagamaan tersebut tetap terintegrasi dalam suatu sistem sosial oleh nilai-nilai dasar dan rasa kebudayaan yang sama.

Memperlakukan agama orang Jawa menurut varian-varian utamanya seperti yang saya ajukan, cenderung mengaburkan konsensus umum tentang nilai-nilai yang menjadi dasar dan asal timbulnya varian-varian ini...Perhatian yang tinggi terhadap formalitas status; penitik-beratan pada kesopanan yang kaku dan penyembunyian perasaan serta penghindaran

diri dari rangsangan luar yang kuat; pementingan batin; pandangan agama sebagai “ilmu” fenomenologis dan puasa sebagai “ilmu terapan”; idea bahwa kekuatan dan ketetapan kemauan merupakan salah satu unsur yang paling penting untuk hidup secara efektif; keyakinan bahwa orang (khususnya kalau mereka itu bertetangga) harus rukun, yaitu kerjasama dan tolong-menolong ..., bahwa kepercayaan agama orang lain hendaknya dipandang secara relativis sebagai sesuatu yang cocok untuk mereka jika tidak untuk semua orang –kesemuanya itu merupakan kepercayaan dan nilai-nilai yang tampak di seluruh masyarakat Jawa, bahkan juga di kalangan santri, yang perbedaannya dari yang lain paling menonjol. (hal. 490)

Dengan alasan yang sama pula saya mencoba membangun penjelasan mengenai fenomena ritual NSI. Saya melihat bahwa ritual NSI lebih merupakan konsensus komunal yang meskipun dikatakan oleh NSI sendiri sebagai “Buddhis” tetapi dalam banyak hal memperlihatkan karakteristik yang berbeda dari ciri-ciri ritual agama Buddha pada umumnya. Demikian juga yang menjadi orientasi keagamaan NSI. Akan tetapi, yang menjadi tujuan saya mengenai ritual NSI adalah bukan bagaimana peristiwa komunal diinterpretasi oleh bermacam-macam orang yang berbeda orientasi keagamaannya melainkan bagaimana orang-orang yang melakukan ritual secara komunal memahami ritual dan simbol-simbol agama Buddha untuk menginterpretasi golongan-golongan umat agama Buddha yang lain, baik mereka yang berbeda sekte maupun mereka yang sama-sama menganut sekte Niciren.

Pembatasan-pembatasan yang terungkap dari praktik ritual yang dilakukan NSI mengekspresikan adanya upaya pembedaan-pembedaan oleh NSI baik terhadap golongan dan sekte lain maupun kelompok-kelompok lain yang sama-sama menganut sekte Niciren. Pembedaan terhadap golongan dan sekte lain berkaitan dengan sistem kepercayaan (kita akan membahasnya pada bab selanjutnya), sedangkan pembedaan terhadap golongan-golongan lain sesama sekte Niciren mengemuka dalam kaitannya dengan aspek-aspek lain dari sistem ritual, yaitu persoalan vihara, bhikkhu, dan institusi organisasi.

Dengan demikian, yang ingin saya kemukakan pada bagian ini adalah bagaimana kita melihat upaya-upaya yang dilakukan NSI dalam membangun batas-batas sosial dari sistem ritual yang menjadi identitasnya dalam hubungannya dengan golongan lain yang sama-sama berdasarkan pada sekte Niciren.

3.2.1. *Daimoku*

Malam hari menjelang tengah malam, di suatu kompleks di perbukitan Gunung Salak, Ciapus, Bogor, terdengar suara dengan irama yang khas berkumandang. Irama suara tersebut sudah barang tentu tidak terdengar oleh penduduk yang tinggal di sekitarnya sekalipun, selain karena menjelang tengah malam di mana kebanyakan penduduk biasanya telah berangkat ke peraduannya juga karena begitu luasnya area yang menjadi kompleks tempat peribadatan umat NSI. Suara itu sendiri berasal dari ratusan orang yang sedang melakukan “dzikir” bersama di lantai tiga sebuah bangunan besar yang disebut vihara Saddharma (*Myoho-ji*) yang posisinya berada di tengah-tengah kompleks.

Kata “dzikir” yang dimaksud sudah barang tentu bukan istilah yang sebenarnya yang terdapat dalam terminologi NSI, melainkan sekedar untuk memperkenalkan kepada pengetahuan saya sebagai orang luar yang berlatar-belakang agama Islam sehingga dapat membantu pemahaman saya tentang apa yang sedang terjadi. Istilah yang sebenarnya itu sendiri, sebagaimana yang dikatakan oleh para pengikut NSI, adalah *daimoku*.

Ritual *daimoku* sebenarnya adalah ritual individual, tetapi juga dapat dilaksanakan secara bersama-sama; *daimoku* dapat dilakukan di rumah, di vihara, atau di cetya. *Daimoku* idealnya dilakukan sehari dua kali yaitu pada waktu pagi dan sore atau, pada acara tertentu seperti pada malam itu, malam hari. Esensi ritual *daimoku* adalah mengucapkan mantra ‘*Nammyohorenkyo*’ di depan *Gohonzon*. (Kita akan membahas tentang *Gohonzon* tersendiri nanti di bagian bawah). Di samping mengucapkan mantra *Nammyohorenkyo* dalam *daimoku* juga dilakukan *gongyo* atau pembacaan parita suci, yaitu kalimat-kalimat dan syair-syair yang diambil dari bagian-bagian tertentu teks *Saddharma Pundarika Sutra* dan yang, tentunya, telah dialih-bahasakan ke dalam bahasa Jepang. Parita ini ditulis dalam bentuk buku saku yang disebut *kyobon* yang di dalamnya -seperti telah disebutkan sebelumnya- terdiri dari beberapa bagian, yaitu *hoben-pon*, *juryo-hon*, dan doa-doa. Kalau bagian *hoben-pon* merupakan parita yang diambil dari kalimat-kalimat yang terdapat dalam bab 2 *Saddharma Pundarika Sutra* maka *juryo-hon* adalah parita cuplikan dari bab 16 yang di dalamnya terdapat syair-syair yang disebut dengan *jigage* (lihat lampiran, Parita Niciren Syosyu).

Kalau *hoben-pon* dan *juryo-hon* masih berbahasa Jepang, meski disertai transkripnya dalam huruf Latin, maka doa-doa telah ditulis dalam terjemahan bahasa Indonesianya.

Pusat pemujaan dalam *daimoku* adalah *Gohonzon*, dan karena *daimoku* dapat dilakukan baik di vihara atau cetya maupun di rumah maka ini artinya di setiap vihara, cetya, atau di rumah selalu terdapat altar di mana di atasnya terpampang *Gohonzon*. Tempat di mana *Gohonzon* diletakkan ini disebut *Butsudan* ('*Butcu*' berarti 'Buddha'; '*dan*' berarti 'tempat') yang, kalau di vihara atau cetya, biasanya berupa kotak kaca tembus pandang dan ditutup oleh pintu kayu. Pada waktu dilaksanakan pemujaan pintu kayu yang menutupi *Gohonzon* tersebut dibuka, tetapi terkadang pula dibiarkan dalam keadaan tertutup.

Selain terdapat *Butsudan* di atas altar juga terdapat perlengkapan upacara lainnya, seperti makanan (nasi dan air putih), buah-buahan, lilin, dupa (*hio*), dan bel (di vihara atau cetya), juga terdapat tumbuhan sri rejeki. Pada ritual bersama, bel dipukul sebagai kode peralihan dari satu bagian acara ke bagian lainnya. Ritual bersama biasanya dipimpin oleh ketua atau salah seorang pengurus di tingkat mana ritual tersebut dilaksanakan, atau sesuai jadwal yang telah ditentukan bila dilaksanakan pada acara-acara tertentu.

Menurut Mastur (anggota NSI) perlengkapan upacara ini bisa saja diganti dengan benda-benda lain yang memiliki fungsi yang sama, seperti pengharum sebagai pengganti *hio*, tumbuhan lain yang bisa tumbuh di air dan tahan lama sebagai pengganti Sri Rejeki, dan lain-lain. Bahkan buah-buahan itu pun kalau ada. Kalau tidak ada, ya tidak apa-apa. Singkat kata, demikian dikatakan oleh Mastur, boleh mengganti atau tanpa perlengkapan upacara sekalipun, *daimoku* tetap dapat dilaksanakan selagi dalam melakukan ritual itu tidak merasa terganggu, karena yang penting adalah ketulusan persembahan kepada Buddha.

Kecuali bagi mereka yang dalam keadaan terpaksa, praktik *daimoku* dilakukan dengan duduk di lantai sambil menghadap menghadap, lebih tepatnya menatap, kepada *Gohonzon*. Tangan bersikap anjali, yaitu merapatkan kedua telapak tangan di muka dada. Ada sebagian orang yang di antara kedua telapak tangannya mengapit *jutse*, yaitu semacam tasbih, yang digeleng-geleng selama melakukan sikap anjali.

Secara singkat *daimoku* didahului dengan melakukan sujud penghormatan sambil mengucapkan *Nammyohorengekyo* sebanyak tiga kali. Setelah itu dilanjutkan dengan *gongyo* atau membaca *hoben-pon* dan *juryo-hon* dari *kyobon*. Bagi mereka yang sudah hafal maka *gongyo* dilakukan tanpa harus membaca *kyobon*, tapi tetap melakukan sikap anjali secara terus-menerus. Tapi bagi mereka yang belum hafal maka *gongyo* dapat dilakukan dengan membacanya dari *kyobon*. Setelah selesai membaca *hoben-pon* dan *juryo-hon* kemudian diteruskan dengan membaca doa-doa (Lihat, Lampiran 2). Seandainya masih mau bagi mereka yang telah melaksanakan *gongyo* dan membaca doa-doa maka dapat meneruskannya dengan melafalkan mantra *Nammyohorengekyo* sebanyak-banyaknya sesuai kemampuan masing-masing.

Yayang (anggota NSI) menceritakan prosesi ritual yang lengkap sebagai berikut:

1. Melakukan sikap anjali dan melakukan sujud penghormatan kepada *Gohonzon* sambil membaca '*Namyohorengekyo*' 3x.
2. Bel dipukul 3x, menghadap ke timur
3. Membaca *hoben-pon* dan *juryo-hon* diakhiri dengan membaca doa no. 1
4. Kembali menghadap *Gohonzon*
5. Bel dipukul 7x, membaca *hoben-pon*
6. Bel dipukul 3x, membaca *Jigage*¹⁷
7. Bel dipukul 5x, membaca doa no. 2
8. Bel dipukul 7x, membaca *hoben-pon*
9. Bel dipukul 3x, membaca *Jigage*
10. Bel dipukul 5x, membaca doa no. 3
11. Bel dipukul 7x, membaca *hoben-pon*
12. Bel dipukul 5x, membaca *Jigage*
13. Bel dipukul 3x, membaca doa no. 4
14. Bel dipukul 7x, membaca *hoben-pon*
15. Bel dipukul 5x, membaca *Jigage*
16. Bel dipukul 3x, membaca doa no. 5
17. Penutup membaca '*Namyohorengekyo*' sebanyak-banyaknya.

¹⁷ Bagian syair dari *juryohon*.

Susunan atau tatacara ritual di atas berlaku dalam *daimoku*, baik ketika dilaksanakan di vihara atau cetya maupun di rumah, baik secara bersama-sama maupun secara sendiri-sendiri. Yang jelas, apabila *daimoku* dilakukan secara bersama maka ritual tersebut dipimpin oleh seseorang, entah pengurus atau orang yang ditunjuk. Kemudian, seperti dijelaskan oleh Mastur (anggota NSI yang telah disebutkan di depan) bahwa pada prinsipnya tatacara ritual pada pagi dan sore hari sama, kecuali bahwa pada pelaksanaan *daimoku* sore hari, doa yang dibaca hanyalah doa no. 2, 3, dan 5.

Seperti telah dikemukakan, inti dalam ritual NSI adalah adanya *Gohonzon*, menyebut mantra *Nammyohorengekyo*, dan membaca parita suci atau *gongyo*. Tentang kedudukan dan pentingnya *Gohonzon* dalam *daimoku* dan ritual-ritual lainnya disampaikan oleh Subagya (pengurus NSI), bahwa apabila tidak ada *Gohonzon* di rumah atau bagi mereka yang atau belum memiliki *Gohonzon* – misalnya dalam kasus orang-orang yang telah menyatakan menjadi pengikut NSI tetapi belum memiliki *Gohonzon*- atau ketika berada di tempat lain, maka dianjurkan untuk mencari dan melaksanakan *daimoku* di vihara atau cetya terdekat. Kalau tidak ditemukan vihara atau cetya di sekitarnya maka lebih baik tidak usah *daimoku* sama sekali. Subagya beralasan bahwa karena *Gohonzon* merupakan “jodoh” untuk memunculkan jiwa Buddha yang ada pada diri individu maka *daimoku* dengan menghadap *Gohonzon* boleh dikatakan hukumnya “wajib”. Namun menurut Mastur dan Yayang (keduanya anggota NSI), tanpa *Gohonzon* pun *daimoku* tetap dapat dilakukan, yaitu dengan cara menghadap ke timur dan dengan melakukan *gongyo*.

3.2.2. Ritual Kematian

Meski intinya sama, yaitu melibatkan kehadiran *Gohonzon*, membaca mantra *Nammyohorengekyo*, dan melaksanakan *gongyo*, namun dalam ritual kematian prosesnya dilaksanakan secara berbeda karena, selain terkait dengan pengurusan orang yang meninggal, upacara pun dilakukan beberapa kali di tempat yang berbeda. Berkenaan dengan pengurusan jenazah, Sumarno menginformasikan bahwa bila salah seorang anggota NSI meninggal maka pengurus yang bertugas mengurus dan mempersiapkan ritual kematian akan

menghubungi pihak keluarga yang bersangkutan, terutama untuk menentukan tempat di mana jenazah akan disimpan. Hal ini penting karena tidak setiap keluarga yang ditinggalkan menghendaki pengurusan jenazah dari anggota keluarganya yang meninggal dilakukan di rumah. Di wilayah DKI Jakarta, misalnya, kebanyakan anggota maupun keluarga pengikut NSI menyimpan dan melaksanakan pengurusan jenazah anggota keluarganya yang meninggal di Rumah Duka. Salah satu alasan, seperti dikemukakan oleh Sumarno, adalah bahwa di rumah sendiri tidak ada ruangan yang khusus untuk menyimpan jenazah, apalagi bagi mereka yang tinggal di apartemen. Di samping itu, faktor perbedaan agama yang sering terjadi dalam sebuah keluarga kerap membuat tidak adanya kesepakatan dalam hal mengurus jenazah seorang anggota keluarga. Bahkan ketika para anggota keluarga sama-sama beragama Buddha pun belum tentu semuanya menghendaki jenazah diurus dengan tatacara yang sama, karena belum tentu semua anggota keluarga menganut aliran atau sekte agama Buddha yang sama. Oleh karena itu, sebagai tempat yang dianggap netral, Rumah Duka biasanya menjadi alternatif terbaik untuk menyimpan dan melaksanakan pengurusan jenazah bila salah seorang anggota keluarga meninggal.

Selain menentukan Rumah Duka, pihak keluarga juga menentukan pilihan Rumah Duka yang mana dan berapa lama jenazah akan disimpan. Pilihan dan penentuan lamanya menyimpan jenazah di Rumah Duka ini selain terkait dengan kemampuan pihak keluarga yang bersangkutan untuk membayar ongkos sewa Rumah Duka tersebut juga terkait dengan masalah kepercayaan.¹⁸ Kemudian, meski ada jenazah yang dikubur dan ada pula yang dikremasi tetapi untuk menyimpan jenazah tetap diperlukan peti. Menentukan peti ini pun tergantung kepada pihak keluarga berkaitan dengan kemampuan menanggung biayanya, karena tersedia bermacam-macam pilihan peti mati yang ditawarkan baik dalam

¹⁸ Sumarno (anggota NSI) menceritakan bahwa Rumah Duka biasanya terdiri dari ruangan yang luas tetapi disekat-sekat menggunakan *rolling door* yang bisa dibuka seperti ruko. Jadi kalau dirasakan tidak cukup menggunakan satu ruangan maka dapat memesan ruangan yang di sebelahnya. Namun harga sewa ruang di sebelahnya itu dua kali lipat dari harga ruang yang pertama. Begitu seterusnya. Jadi apabila sebuah keluarga memakai ruangan yang harganya Rp. 250 ribu maka sewa ruangan di sebelahnya adalah 2 X Rp. 250 ribu yaitu Rp. 500 ribu, kalau mau sewa ruangan di sebelahnya lagi maka harga sewanya 2 X (Rp. 250 ribu + Rp. 500 ribu) yaitu Rp. 1,5 juta, dan harga sewa ruangan berikutnya adalah Rp. 3 juta, dan seterusnya.

hal model, jenis kayu, dan ukuran tebal-tipisnya kayu, dengan harga yang tentunya berbeda-beda.¹⁹

Selanjutnya, Sumarno menuturkan bahwa di Rumah Duka jenazah biasanya diformalin.²⁰ Hal ini penting karena jenazah yang disimpan lebih dari satu malam akan berkeringat sehingga akan mengeluarkan bau busuk, sedangkan kebanyakan jenazah disimpan lebih dari satu malam. Lamanya jenazah di disimpan di Rumah Duka berkaitan dengan kebiasaan harus menunggu anak atau pun kerabat dekat yang ingin menjenguk.²¹ Setelah diformalin kemudian jenazah dimandikan dengan memakai air biasa dan air sabun, dan ada pula yang setelah itu dibalur dengan arak putih.²² Setelah itu baru jenazah dikenakan baju atau pakaian yang paling bagus yang dimilikinya dan kemudian disimpan di bangsal khusus.

Sementara proses pengurusan jenazah berlangsung, yang biasanya dilakukan oleh petugas dari pihak Yayasan Rumah Duka,²³ dan menunggu pesanan peti mati, di Rumah Duka dipersiapkan perlengkapan upacara atau ritual, yaitu altar sebagai tempat *Butsudan*. Altar yang biasanya berupa meja dilapisi kain putih ini harus lebih tinggi dari peti mati. Di atas altar ini ditaruh *Gohonzon* Kematian. Juga dipersiapkan tempat untuk menyimpan perlengkapan upacara

¹⁹ Seorang petugas yang biasa mengurus jenazah sengaja menyimpan foto model-model peti mati di dalam *handphone*-nya, sehingga ketika diperlukan ia tinggal memperlihatkannya kepada pihak keluarga yang akan memesan. Harganya? Ia menyebutkan dari mulai yang berharga Rp. 4 juta sampai yang harganya Rp. Rp. 300 juta. Peti mati yang harganya antara Rp. 200-300 juta modelnya bulat terbuat dari kayu gelondongan yang dipahat dan tanpa sambungan.

²⁰ Proses penyuntikan formalin dilakukan sebagai berikut: pangkal paha dekat selangkangan dibedah, diangkat urat besarnya. Setelah itu formalin disuntikkan melalui urat besar tersebut sampai penuh. Untuk mengetahui suntikan formalin sudah penuh atau belum yaitu dengan melihat cairan formalin apakah sudah keluar dari hidung atau belum. Kalau sudah keluar berarti sudah penuh.

²¹ Menurut Sumarno (anggota NSI), walaupun hampir tidak ada jenazah yang disimpan di Rumah Duka hanya sehari, tetapi hampir tidak ada pula jenazah yang disimpan selama 4 hari. Berdasarkan kepercayaan tradisional masyarakat Tionghoa angka 4 berarti *shi* yang bermakna bahwa bila jenazah disimpan selama 4 hari maka akan ada orang yang meninggal lagi di lingkungan keluarga itu. Oleh karena itu, menyimpan jenazah selama 4 hari selalu dihindari. Alih-alih 4 hari mereka lebih memilih menyimpannya selama 5 atau 6 hari. Tetapi mengapa orang NSI masih percaya kepada pengaruh angka? Sumarno (anggota NSI) beralasan bahwa karena dalam suatu keluarga biasanya tidak semuanya menjadi anggota NSI dan bahwa mereka yang masih memiliki kepercayaan tersebut dengan kekuatan uangnya seringkali menentukan dalam membuat keputusan.

²² Arak putih berfungsi untuk melenturkan persendian tubuh jenazah yang kaku, sehingga pada waktu dikenakan pakaian tidak mengalami kesulitan.

²³ Proses penyuntikan formalin dan pemandian jenazah harus disaksikan oleh pihak keluarga untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan, seperti disuntik formalin yang alakadarnya atau dilakukan tindakan-tindakan kriminal tertentu terhadap jenazah (khususnya jenazah wanita) yang sedang dimandikan.

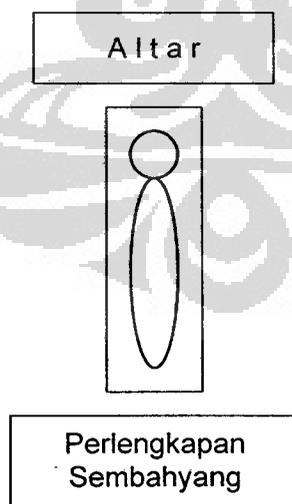
lainnya, seperti lilin, dupa/hio, nasi dan air putih, daun-daunan yang hijau, buah-buahan, kue, arak, sayur-mayur, dan makanan kesukaan orang yang meninggal.²⁴

Setelah peti mati datang maka jenazah pun kini dapat dimasukkan ke dalam peti.

Ritual Masuk Peti Jenazah

1. Sebelum jenazah ditaruh di dalam peti mati maka dilakukan pembacaan *hoben-pon* dan mantra *Nammyohorengkyo*.²⁵ Setelah jenazah diletakkan ke dalam peti maka dibacakan doa-doa no. 2, 3, dan 5 dan diakhiri dengan pengucapan mantra *Nammyohorengkyo* sebanyak 3 kali. Jenazah diletakkan dengan posisi terlentang dan tangan diletakkan di atas dada dengan jari-jari teranyam. Jari-jari yang teranyam diikat memakai *jutsu* dan di bawah kedua telapak tangan diletakkan buku parita atau *kyobon*.
2. Peti mati, dalam keadaan terbuka, diletakkan di antara altar dan perlengkapan upacara dengan posisi kepala jenazah mengarah ke altar. Oleh karena itu, harus tersedia jarak antara altar dan perlengkapan upacara. Dengan demikian, posisi peti jenazah tersebut dapat dilihat seperti gambar di bawah ini:

Skema 5
Posisi Peti Jenazah dalam NSI



²⁴ Namun berdasarkan peraturan yang baru, perlengkapan upacara ini tidak diletakkan pada tempat yang lain terpisah dari altar *Butsudan*.

²⁵ Tetapi peraturan yang baru menggariskan bahwa *daimoku* dilakukan bukan sebelum jenazah dimasukkan ke dalam peti, tetapi pada ketika jenazah dimasukkan ke dalam peti.

3. Peti mati tetap dalam keadaan terbuka selama menunggu keluarga atau kerabat dekat datang. Khusus bagi keluarga atau famili terdekat, sebelum peti ditutup, diperkenankan untuk mencipratkan minyak wangi kepada jenazah (asal jangan ke bagian wajah karena akan menimbulkan flek) dan bagian dalam peti. Kalau orang yang ditunggu sudah datang dan tidak ada lagi yang ditunggu barulah peti jenazah boleh ditutup.

Ritual Tutup Peti Jenazah.

1. Sebelum peti jenazah ditutup maka dilaksanakan ritual Tutup Peti Jenazah dengan melakukan *gongyo* dan *Gohonzon* dalam keadaan terbuka. Upacara ini dipimpin oleh seorang pimpinan. Setelah itu kemudian dilakukan pembacaan Petuah Emas yang diambil dari *gosyo-gosyo* (Lihat, lampiran 3). Selesai pembacaan Petuah Emas pengikut NSI yang hadir masing-masing membawa hio berjalan mengitari peti jenazah sambil membaca mantra '*Namyohorengkyo*'.²⁶ Kemudian pimpinan menutup rangkaian upacara dengan membaca doa no. 2, 3, dan 5.
2. Ketentuan tentang orang yang harus memimpin upacara Tutup Peti Jenazah adalah sebagai berikut:
 - a. Apabila yang meninggal dari keluarga umat biasa maka yang memimpin upacara adalah Bapak Daerah.
 - b. Apabila yang meninggal Pimpinan Daerah atau Rayon maka yang memimpin upacara adalah Bapak Wilayah.
 - c. Apabila yang meninggal Pimpinan Wilayah maka yang memimpin upacara adalah Pimpinan Pusat.
 - d. Apabila yang meninggal Ketua Umum maka yang memimpin upacara adalah bhikkhu.
3. Setelah pembacaan doa maka *Butsudan* ditutup, dan petugas Rumah Duka kemudian menutup peti mati sementara umat yang hadir ber-*daimoku* membaca mantra *Nammyohorengkyo*.
4. Apabila jenazah mau dikubur maka setelah peti jenazah ditutup bisa segera dilaksanakan. Tetapi kalau jenazah mau dikremasi maka harus menunggu jadwal kremasi dari krematorium. Selama menunggu waktu itu peti

²⁶ Dalam peraturan yang baru dikatakan bahwa persembahan oleh pelayat tersebut tidak lagi dilakukan dengan berkeliling, melainkan dengan tetap berdiri di tempat.

jenazah yang sudah ditutup tetap disimpan di Rumah Duka dalam posisi di antara altar dan perlengkapan upacara.

Ritual Malam Kembang.

Pada malam sebelum jenazah diberangkatkan untuk dikremasi atau dikubur diadakan upacara yang disebut sebagai ritual atau *Upacara Malam Kembang*. Pada upacara ini dilakukan ritual *gongyo* pendek, yaitu membaca *hoben-pon* dan *jigage* kemudian membaca doa no. 2, 3, dan 5. Begitu pun pada hari keberangkatan. Sebelum jenazah dibawa ke krematorium atau ke pemakaman, yaitu 30 menit menjelang keberangkatan, dilakukan ritual *gongyo* pendek seperti pada *Upacara Malam Kembang*.

Ritual Kremasi.

Setelah tiba di krematorium, 30 menit sebelum waktu kremasi diadakan lagi *daimoku* dengan ketentuan sebagai berikut:

1. Peti jenazah diturunkan dari mobil, dibawa dan ditaruh di depan oven.
2. Semua orang yang hadir kembali memberi persembahan dengan membawa hio dan membaca '*Namyohorengkyo*' mengelilingi peti, setelah itu melakukan tabur bunga ke atas peti jenazah.
3. Penutup upacara dilakukan dengan doa no. 5 oleh pimpinan upacara atau yang mewakilinya.

Peti jenazah kemudian dimasukkan ke dalam oven. Setelah ditunggu selama dua jam, sampai keadaannya dingin, abu tulang dipisahkan dari abu kayu. Setelah itu abu tulang dikumpulkan dan dimasukkan ke dalam kantong kain dua lapis, bagian dalam berwarna putih dan bagian luar berwarna merah. Kantong abu dibawa ke pantai oleh anak laki-laki tertua atau anak perempuan tertua untuk dilarung ke laut diiringi *daimoku*. Pelarungan abu di laut dilakukan dengan mengendarai speedboat yang telah disediakan oleh pihak Yayasan disertai tabur kembang. Pada waktu pelarungan tersebut juga disertai dengan *daimoku*.

Tatacara dalam ritual kematian di atas lebih mencerminkan tradisi kematian etnik Tionghoa pada umumnya, kecuali adanya *Gohonzon* yang diletakkan di arah kepala peti jenazah, pembacaan *gongyo* dan Petuah Emas, dan disertakannya *jutsu* dan *kyobon* di bawah kedua telapak tangan yang diletakkan di atas dada jenazah. Dapat dikatakan bahwa kekecualian-kekecualian inilah yang

membedakan ritual kematian umat NSI dari ritual kematian golongan-golongan sekte umat Buddha lainnya.

Meskipun demikian, di kalangan umat NSI yang berlatar-belakang etnik Jawa ritual kematian, khususnya dalam hal pengurusan jenazah, ternyata lebih sederhana. Selain ketentuan-ketentuan pokok seperti adanya *Gohonzon*, pembacaan *gongyo*, Petuah Emas, dan disertakannya *jutsu* dan *kyobon*, jenazah hanya disimpan paling lama sehari, itu pun cukup disimpan di rumah keluarga. Begitu juga di kalangan umat NSI yang berlatar-belakang etnik Jawa, jenazah rata-rata dikubur di pemakaman umum yang rata-rata kuburan umat Muslim sehingga posisi kuburannya pun mengikuti posisi kuburan Muslim.

3.2.3. Ritual Pernikahan

Ritual dalam upacara pernikahan atau pemberkahan pernikahan terdiri dari dua acara pokok, yaitu *Dokyo Sodai* dan pembacaan Petuah Emas. Pada intinya *Dokyo Sodai* adalah upacara pemberkahan sehingga upacara pernikahan disebut juga dengan upacara pemberkahan pernikahan. Ritual Pernikahan dilaksanakan di vihara atau cetya karena dalam ritual pernikahan terdapat bagian acara di mana kedua mempelai akan mengucapkan janji prasetya di hadapan *Gohonzon*.²⁷

Sebelum dilaksanakan upacara, semua tamu maupun keluarga kedua mempelai berkumpul di ruang tunggu. Setengah jam sebelum upacara dimulai para tamu dan keluarga memasuki vihara dengan urutan sebagai berikut: Pertama, tamu atau undangan, diikuti oleh keluarga pengantin laki-laki dan keluarga pengantin wanita. Selanjutnya, orang tua pengantin laki-laki dan orang tua pengantin perempuan, disusul kemudian oleh kedua mempelai bersama-sama pendamping dengan posisi pengantin laki-laki di sebelah kanan dan mempelai wanita di sebelah kiri. Terakhir masuk vihara adalah *pandita* sebagai pemimpin upacara. Setelah semua masuk vihara, dimulailah upacara atau Ritual Pernikahan sebagai berikut:

1. Dengan dipimpin oleh *pandita* semua peserta mengucapkan mantra *Nammyohorengekyo* sebanyak tiga kali, kemudian dilanjutkan dengan membaca *hoben-pon* dan *jigage* satu kali. Pembacaan *gongyo* ini diakhiri

²⁷ Sebenarnya, perhelatan pernikahan bisa saja dilakukan di sebuah gedung atau aula asalkan di dalam tempat tersebut disediakan altar terlebih dahulu untuk menyimpan *Gohonzon*.

dengan kembali membaca mantra *Nammyohorengekyo* sebanyak-banyaknya. Dalam masa pembacaan mantra *Nammyohorengekyo* yang kedua kali ini diselingi dengan pembacaan doa untuk kedua mempelai oleh *pandita* (Lihat, lampiran 4). Sementara *pandita* membaca doa, para peserta yang hadir tetap melakukan pembacaan mantra *Nammyohorengekyo*. Setelah *pandita* memberi tanda, upacara diakhiri dengan pembacaan doa no. 2 dan 3 oleh peserta (di dalam hati masing-masing).

2. Kemudian kedua mempelai mengucapkan prasetya (Lihat, lampiran 5) untuk membalas budi kepada *Gohonzon*²⁸ dan untuk hidup bersama seumur hidup.
3. Setelah mengucapkan prasetya kedua mempelai menghadap *Gohonzon* untuk melaksanakan upacara *san-san kudo*, yaitu upacara minum arak dengan menggunakan tiga macam cawan (kecil, sedang, dan besar) secara bergantian yang dituangkan oleh *pandita*. Sementara kedua mempelai melakukan upacara *san-san kudo* menghadap *Gohonzon*, keluarga kedua mempelai berdiri berhadap-hadapan. (Dalam acara *san-san kudo*, meskipun dianjurkan untuk menggunakan arak sebagai pengganti *sake* dalam tradisi di Jepang, tetapi dalam keadaan tertentu, misalnya mempelai tidak minum minuman keras, boleh diganti dengan jenis minuman yang lain).
4. Selesai kedua mempelai melaksanakan *san-san kudo* maka acara minum arak dilanjutkan oleh kedua mempelai dengan keluarga dari masing-masing pihak sebagai tanda menjalin ikatan kekeluargaan di antara kedua keluarga mempelai.
5. Selanjutnya kedua mempelai melakukan upacara tukar cincin, yaitu mempelai pria mengenakan cincin pada jari manis tangan kanan mempelai wanita, sedangkan mempelai wanita mengenakan cincin pada jari manis tangan kanan mempelai pria.
6. Pembacaan Petuah Emas Pernikahan (Lihat, lampiran 6) oleh *pandita*.

²⁸ Subagya (pengurus NSI) mengatakan bahwa yang dimaksud dengan "prasetya untuk membalas budi kepada *Gohonzon*" adalah berjanji untuk membalas kebaikan yang telah diberikan oleh alam semesta dengan melakukan perbuatan yang baik. Dikatakan demikian karena *Gohonzon* merupakan representasi dari alam semesta.

7. Penanda-tanganan Akta Pemberkahan pernikahan oleh kedua mempelai dan oleh dua orang saksi yang terdiri dari seorang laki-laki dan seorang perempuan.
8. Acara Sungkeman (Lihat, lampiran 7), yaitu acara di mana kedua mempelai melakukan sungkem kepada kedua orang tua masing-masing dimulai dengan sungkem kepada orang tua mempelai laki-laki disusul kemudian kepada orang tua mempelai perempuan.
9. Sambutan-sambutan dari keluarga kedua belah pihak, berisi ucapan terima kasih kepada hadirin dan harapan bagi kedua mempelai (Lihat, lampiran 8).
10. Acara ditutup dengan membaca doa no. 5 dan diakhiri dengan pembacaan mantra *Nammyohorengekyo* sebanyak 3 kali. Selesailah acara upacara atau ritual pemberkahan pernikahan.

Kalau pada waktu masuk vihara dilakukan dengan urutan para tamu dan undangan dan diakhiri oleh *pandita*, maka pada waktu keluar vihara urutan tersebut terbalik, yaitu dimulai oleh *pandita*, diikuti oleh kedua mempelai, kemudian orang tua kedua mempelai, disusul oleh keluarga kedua belah pihak, dan terakhir adalah para tamu dan undangan.

Setelah upacara keagamaan selesai dilaksanakan maka kemudian dilakukan pencatatan oleh petugas dari Kantor Catatan Sipil yang telah diundang sebelumnya.

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, dalam rangkaian acara pemberkahan pernikahan pasangan mempelai harus melakukan acara *san-san kudo* dengan cara minum arak secara bergantian. Kemudian pasangan kedua mempelai juga melakukan acara *sungkeman* kepada orang tua masing-masing. Sebagai organisasi keagamaan yang berorientasi Niciren Syosyu di Jepang jelas bahwa NSI tidak bisa melepaskan dirinya dari tradisi dan kebudayaan masyarakat Jepang sehingga acara *san-san kudo* dari Jepang tetap dipraktikkan. Di lain pihak, karena NSI tumbuh dan berkembang di Indonesia NSI juga berusaha mengadopsi kebudayaan masyarakat Indonesia. Tetapi, mengapa harus *sungkeman* yang diadopsi dalam ritual pemberkahan pernikahan? Jawaban atas pertanyaan ini saya pikir terletak sebagian besar pada kenyataan bahwa walau kebanyakan pengikut

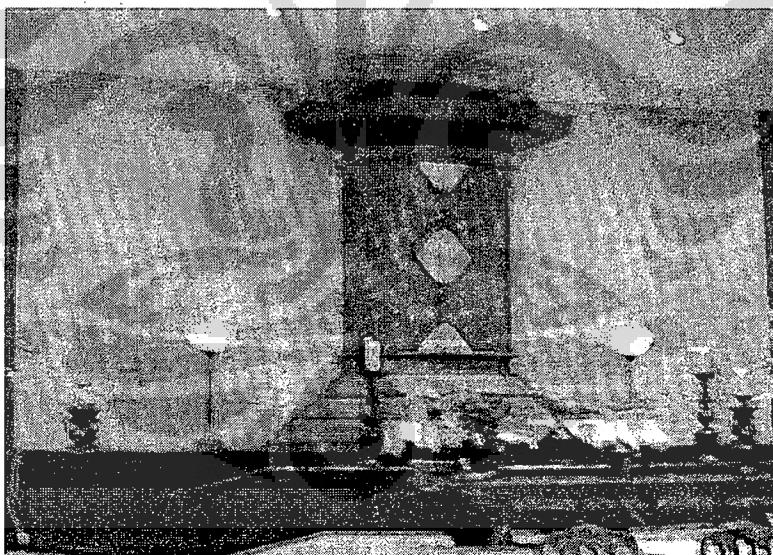
agama Buddha adalah warga keturunan Tionghoa, akan tetapi pengikut NSI di Jawa Tengah yang dianggap sebagai 'wilayah gemuk' kebanyakannya adalah orang-orang Jawa sehingga mau tidak mau NSI harus mengadopsi sebagian dari tradisi kebudayaan Jawa.

3.3. *Gohonzon*: Bentuk dan Maknanya

Terdapat perbedaan baik dalam penulisan maupun pengucapan beberapa istilah antara terminologi yang berasal dari kitab suci Tripitaka yang berbahasa Pali dengan yang berasal dari kitab suci yang bahasa Sanskerta, namun dalam hal pemaknaan lebih banyak kesamaan. Dalam NSI selain lebih banyak peristilahan yang berbeda juga istilah-istilah yang sama dengan sekte-sekte lainnya sering diberi pemaknaan yang bernuansa lain. Orang mungkin akan berargumen bahwa hal yang demikian wajar dan masuk akal karena NSI berasal dari Jepang sehingga tentunya lebih banyak menggunakan peristilahan Jepang. Tapi argumen ini bukanlah jawaban akhir, karena belum menjawab kenyataan bahwa, sebagai contoh, walaupun aliran Theravada di Indonesia berasal dari Srilangka dan Thailand dan Mahayana dari Tiongkok, mereka lebih banyak menggunakan peristilahan bahasa Pali dan Sanskerta daripada istilah-istilah bahasa Srilangka, Thailand, atau Mandarin. Kenyataan ini, menurut saya, justru memperlihatkan bahwa teks-teks yang menjadi sumber ajaran berperan penting dalam proses penarikan batas-batas sosial. Lebih jauh, konsistensi penggunaan terminologi Pali oleh Theravada dan terminologi Sanskerta oleh Mahayana membuktikan bahwa setiap sekte ingin menunjukkan jatidirinya masing-masing yang berbeda satu sama lain. Demikian halnya dengan NSI, penggunaan peristilahan bahasa Jepang sepertinya bukan semata-mata karena sekte Niciren berasal dari Jepang tetapi lebih dari itu memperlihatkan adanya kemauan untuk membangun identitas kelompok yang tersendiri. Seperti telah saya ungkapkan pada bagian sebelumnya, salah satu istilah yang erat kaitannya dan merupakan salah satu esensi dalam praktik ritual NSI adalah *Gohonzon*. (Sehingga, Tata, seorang pengikut aliran Mahayana, memberikan komentar tentang kepercayaan yang dipeluk oleh golongan-golongan yang menganut sekte Niciren ini sebagai "agama *Gohonzon*").

Orang barangkali tidak akan heran atau terkejut bila dalam suatu vihara menemukan patung-patung Buddha atau para Bodhisattva. Sebaliknya, ia mungkin akan keheranan karena tidak menemukan patung-patung Buddha maupun pun Bodhisattva di dalam vihara NSI atau vihara-vihara kelompok lain dari sekte Niciren Syosyu. Ketiadaan patung di dalam vihara NSI ini menjadi kebanggaan tersendiri yang kerap terungkap dalam pernyataan-pernyataan para pengikut NSI. Akan tetapi, apabila kita perhatikan lebih jauh kita mungkin akan menjadi lebih merasa penasaran untuk mengetahui apa dan bagaimana yang dimaksud oleh NSI dengan *Gohonzon*, karena meski tak ada patung di dalam vihara NSI namun kita akan menemukan sesuatu yang dalam struktur tempat peribadatan agama Buddha NSI menempati posisi yang sama dengan patung Buddha dalam vihara golongan-golongan sekte yang lain (Buddhayana, Mahayana, dan Theravada).

Gambar 6
Butsudan, di dalamnya terdapat *Gohonzon*



Sumber: Vihara Saddharma
(Dokumen pribadi)

Telah dikemukakan di atas bahwa praktik ritual NSI dipusatkan kepada dan tidak dapat dilepaskan dari kehadiran *Gohonzon* sambil mengucapkan mantra *Nammyohorengekyo*. *Gohonzon* itu sendiri sebenarnya merupakan komposisi

tulisan dalam bahasa Jepang (huruf atau aksara *Kanji*)²⁹ yang terdiri dari berbagai nama dan kalimat (lihat, terjemahan Diagram Wajah *Gohonzon*).³⁰ Tentang *Gohonzon* dan *Nammyohorengekyo* dikisahkan demikian: suatu ketika, Niciren Daisyonin melakukan pertapaan atau perenungan mengenai isi ajaran *Saddharma Pundarika Sutra*. Setelah berhari-hari ia melakukan perenungan maka akhirnya sampailah pada suatu saat di mana Niciren Daisyonin memperoleh pengertian tentang hakikat dari ajaran *Saddharma Pundarika Sutra*. Kemudian ia bangkit dari pertapaannya dan pergi bukit Asahi. Di puncak bukit Asahi ini ia berdiri menghadap ke timur, kemudian ia menyerukan kalimat “*Nammyohorengekyo!*” Itu terjadi pada tahun 1253. Dari hasil kesadarannya tentang hakikat ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* tersebut kemudian pada tahun 1279 Niciren Daisyonin mewujudkan apa yang disebut dengan *Gohonzon*. Dengan kata lain, *Gohonzon* adalah perwujudan dari *Nammyohorengekyo*.

Sebagai perwujudan *Nammyohorengekyo* dan menjadi objek pemujaan dalam ritual maka *Gohonzon* dianggap memiliki nilai yang sakral, lebih sakral dari patung Buddha Sakyamuni. Tentang kesakralan *Gohonzon* ini dinyatakan oleh Subagya (pengurus NSI) dan Rosalinda (*dharmaduta*) bahwa orang tidak diperkenankan untuk mengambil gambar atau foto *Gohonzon*, karena kalau *Gohonzon* digambar atau difoto maka yang dikhawatirkan adalah gambar atau foto tersebut terjatuh dan terbawa angin sehingga robek atau terinjak-injak. Juga dikemukakan bahwa *Gohonzon* hanya boleh ditulis dan direproduksi oleh Bhikkhu Tertinggi di *Teishiki-ji*.

Berdasarkan ukuran dan fungsinya maka dikenal adanya beberapa macam *Gohonzon*, yaitu:

1. *Dai Gohonzon*, adalah *Gohonzon* asli yang ditulis oleh Niciren Daisyonin. *Gohonzon* ini hanya satu-satunya dan disimpan di kuil pusat yaitu di *Teisiki-ji* di Jepang. Untuk dapat melihat dan memiliki kesempatan melaksanakan *daimoku* di depan *Dai Gohonzon* bersama-sama dengan Bhikkhu Tertinggi maka umat Niciren Syosyu dari

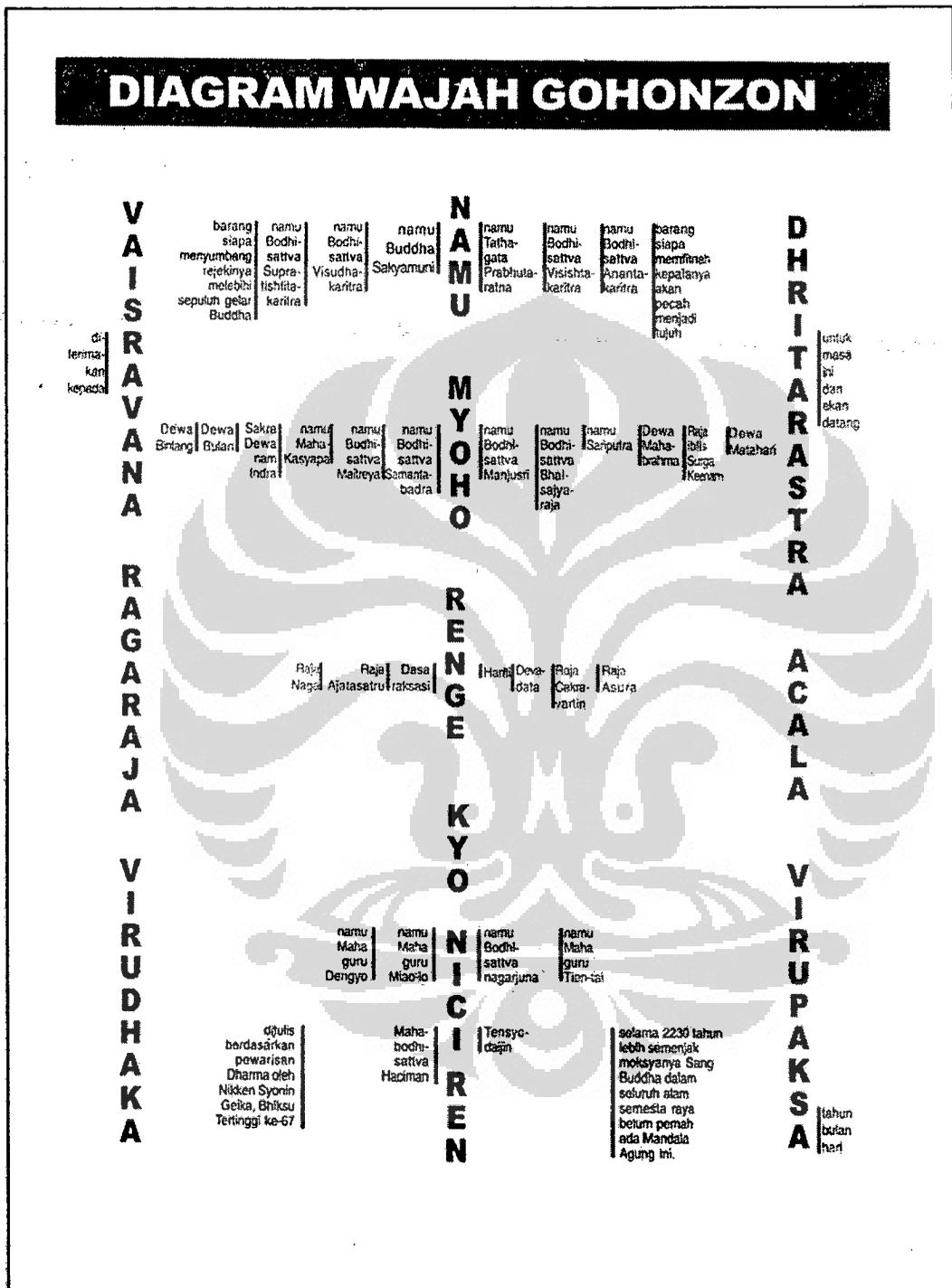
²⁹ Akasara *Kanji* dibedakan dengan aksara *Hiragana*. Akasara *Kanji* dipergunakan oleh kalangan masyarakat yang berkedudukan dan berpendidikan tinggi, sedangkan aksara *Hiragana* lebih banyak oleh kalangan masyarakat biasa.

³⁰ Sekalipun terdapat nama-nama yang bernuansa bahasa Pali atau Sanskerta tapi nama-nama tersebut ditulis dalam dengan huruf *Kanji*.

berbagai penjuru dunia biasanya menyelenggarakan suatu kegiatan yang disebut *Tozan* atau ziarah ke *Teisiki-ji*.

2. *Joju Gohonzon*, yaitu *Gohonzon* yang dibuat oleh Bhikkhu Tertinggi dan diperuntukkan bagi umat Niciren Syosyu yang berada di suatu negara tertentu. Dapat dikatakan bahwa *Joju Gohonzon* adalah *Gohonzon* untuk umat Niciren Syosyu pada tingkat nasional. Bagi umat Niciren Syosyu di Indonesia *Joju Gohonzon* terdapat di vihara Sadaparibhuta di Megamendung, Bogor.
3. *Jokubetsu*, yaitu *Gohonzon keikan* atau *Gohonzon* yang terdapat di altar-altar vihara atau cetya. Karena pada prinsipnya *daimoku* adalah menyebut mantra *Nammyohorenkyo* sambil menatap *Gohonzon* maka ukuran *Gohonzon Jokubetsu* ini bervariasi disesuaikan dengan besar-kecilnya ukuran ruangan vihara atau cetya, yang penting semua umat yang melaksanakan *daimoku* dapat melihatnya.
4. *Okatogi*, yaitu *Gohonzon* yang terdapat di rumah. Ukuran *Gohonzon* ini pun sesuai dengan kepentingan *daimoku* umat secara sendiri atau bersama-sama anggota keluarga di rumah.
5. *Omamori*, yaitu *Gohonzon* dalam ukuran saku sehingga dapat dibawa ketika bepergian. *Omamori* hanya diperuntukkan bagi para pimpinan Pusat dan mereka yang telah *sinjin* (menganut kepercayaan Niciren Syosyu) lebih dari 20 tahun.

Gambar 7
Diagram Wajah Gohonzon



Tentang wajah *Gohonzon* secara ringkas dapat dijelaskan sebagai berikut: Kalimat *Namu Myohorengkyo* yang merupakan inti dari ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* dan menjadi mantra dalam ritual *daimoku* terletak di tengah.

Sedangkan kata “Niciren” berada di bawahnya yang berarti Niciren Daisyonin sebagai “Buddha Pokok” yang telah mewujudkan inti ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* tersebut dalam bentuk *Gohonzon*. Duduk di empat penjuru adalah raja surga (*caturmaharajakayika*), yaitu Dhritarashtra dan Virupaksha di sebelah selatan, sedangkan Vaisravana³¹ dan Virudhaka di sebelah utara. (Niciren mengumandangkan mantra *Nammyohorengekyo* menghadap ke timur). Di antara Dhritarashtra dan Virupaksha terdapat Raja Acala yang melambangkan prinsip *Soji Soku Nehan* (Hidup Mati adalah Nirvana), sedangkan di antara Vaisravana dan Virudhaka terdapat Raja Ragaraja³² yang melambangkan prinsip *Bonno Soku Bodai* (Hawa nafsu adalah Kesadaran). Di dalam keempat penjuru tersebut terdapat umat manusia yang merepresentasikan sepuluh dunia, yaitu:

- (1) Dunia Buddha dilambangkan oleh Buddha Sakyamuni dan Tathagata Prabhutaratna³³ serta keempat pemimpin Bodhisattva yang muncul dari bumi, yaitu Supratistakaritra, Visudhakaritra, Visishtakaritra, dan Anantakaritra.
- (2) Dunia Bodhisattva dilambangkan oleh Para Bodhisattva Maitreya, Samantabhadra, Manjusri, dan Bhaisajjaraja.³⁴
- (3) Dunia *Pratekya* dilambangkan oleh Maha Kasyapa.
- (4) Dunia *Sravaka* dilambangkan oleh Sariputra.
- (5) Dunia Surga dilambangkan oleh Dewa Bintang, Dewa Bulan (Candra), Dewa Indra, Dewa Brahma, Raja Iblis Surga Keenam,³⁵ dan Dewa Matahari (Surya).

³¹ Vaishravana adalah dewa yang melindungi dan menjaga Hukum Buddha, ia yang memberi manusia karunia kebajikan, yaitu karunia yang tertumpuk di dalam jiwa tanpa diketahui atau dirasakan (*sunyata*).

³² Raja Ragaraja adalah dewa yang memberi karunia nyata (materi).

³³ Tathagata Prabhutaratna adalah Buddha yang dalam cerita *Saddharma Pundarika Sutra* berjanji akan hadir dan menyaksikan ketika Buddha Sakyamuni membabarkan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra*.

³⁴ Bodhisattva Bhaisajjarasa adalah Bodhisattva yang, demi menerangi lingkungan di hadapan Buddha, rela membakar siku tangannya selama 72.000 tahun sebagai bentuk sumbangan kepada Sang Buddha.

³⁵ Menurut Rusli (pengurus NSI), dalam Dunia Surga terdapat Raja Iblis, dan di Dunia Surga ini Raja Iblis bekerja untuk merusak dan merenggut “karunia sebab-sebab baik” dari orang yang melaksanakan hukum agama Buddha. Maksudnya, manusia yang telah mencapai Dunia Surga pun tidak lepas dari mengalami gangguan dan godaan. Juga dikatakan bahwa hakikat iblis sebenarnya adalah tiga macam penyakit kemelekatan, yaitu keserakahan (*lobha*), kemarahan (*moha*), dan kebodohan (*avidya*). Dengan pengertian yang demikian maka hakikat Raja Iblis sesungguhnya bukanlah sesuatu yang lain yang kerap dibayangkan sebagai makhluk yang menakutkan; iblis bisa

- (6) Dunia Manusia dilambangkan oleh guru-guru manusia seperti Miao Lo, Nagarjuna, T'ien t'ai, dan Dengyo.
- (7) Dunia Kemarahan dilambangkan oleh Raja Ajatasatru,³⁶ Raja Asura dan Raja Cakrawatin.
- (8) Dunia Binatang dilambangkan oleh Raja Naga.
- (9) Dunia Kelaparan dilambangkan oleh Dasa Raksasi dan Hariti.
- (10) Dunia Neraka dilambangkan oleh Devadata.³⁷

Sedangkan Haciman dan Tensyodajin merepresentasikan dewa-dewa lokal, dalam hal ini dewa-dewa penjaga yang terdapat dalam mitologi masyarakat Jepang.

Dari penjelasan yang dikemukakan di atas kita dapat menarik kesimpulan bahwa *Gohonzon* pada dasarnya mencerminkan struktur kosmos atau alam semesta, sesuatu gambaran tentang struktur alam yang juga dapat kita temukan dalam ajaran aliran Tantrayana yaitu yang disebut dengan istilah "mandala". NSI sendiri sering menyebut *Gohonzon* sebagai mandala atau mandala pusaka. Dalam Tantrayana mandala dipakai sebagai objek pemujaan dan pusat dalam praktik meditasinya. Pemusatan konsentrasi dalam meditasi Tantrayana bertujuan untuk mencapai kesadaran tertinggi, yaitu bersatunya antara mikrokosmos dan makrokosmos, dan dengan cara demikian diharapkan dapat diperoleh kekuatan yang luar biasa.

3.4. Dari Sadaparibhuta ke Saddharma

Sekarang mari kita kembali kepada keorganisasian NSI untuk melihat apa bagaimana hubungan NSI dengan organisasi-organisasi lain yang beraliran sekte Niciren. Di sini saya berusaha memperlihatkan sekalipun sama-sama berdasarkan sekte Niciren tetapi NSI terdapat perbedaan-perbedaan sehingga NSI sebagai organisasi sosial menjadi berbeda dari kelompok-kelompok sekte Niciren lainnya.

berupa orang lain, teman dekat, atau bahkan orang tua, dan lain-lain yang membuat seseorang terikat kepada tiga penyakit tersebut.

³⁶ Raja Ajatasatru adalah raja Magadha yang berkuasa pada masa Buddha Sakyamuni. Ia naik tahta setelah memenjarakan dan membunuh ayahnya sendiri, yaitu Raja Bimbisara, seorang penganut setia ajaran Buddha Sakyamuni.

³⁷ Devadata adalah sepupu Buddha Sakyamuni, namun kemudian menjadi musuh bebuyutan Sang Buddha. Bahkan, demikian diceritakan, Devadata berusaha untuk membunuh Buddha Sakyamuni dengan melepaskan gajah mabuk. Devadata diangkat menjadi guru dan penasihat oleh Raja Ajatasatru.

Kalau kita perhatikan pada bagian awal bab III ini maka telah saya kemukakan bahwa kebanyakan pengikut NSI beranggapan bahwa orang yang mendirikan NSI tahun 1964 adalah Senosoenoto, dan ia menjadi Ketua Umum sejak NSI berdiri hingga akhir hayatnya tahun 1993.³⁸ Apa yang terjadi setelah Senosoenoto meninggal Januari 1993 adalah terjadinya perpecahan di dalam tubuh organisasi NSI di mana pengurus maupun pengikut NSI terbagi kepada dua kelompok, sebagian tetap berada dalam NSI dan mempertahankan nama organisasi NSI, sedangkan sebagian lagi kemudian membentuk organisasi lain yang baru, yaitu Buddha Dharma Indonesia (BDI), suatu peristiwa yang kerap kali terjadi dalam suatu organisasi massa di mana berbagai kepentingan pada mulanya bersatu tetapi kemudian mengemuka ketika tokoh yang dianggap sebagai figur sentral dan sangat dominan tiada.

Perpecahan terjadi akibat tidak adanya ketidak-sepakatan dalam proses penggantian Senosoenoto selaku Ketua Umum. Berdasarkan AD/ART apabila Ketua Umum berhalangan atau meninggal dunia maka Ketua I menjadi pejabat sementara Ketua Umum sampai diselenggarakannya Kongres Nasional untuk memilih Ketua Umum yang baru selambat-lambatnya dalam jangka waktu tiga bulan. Sesuai dengan amanat AD/ART maka Keiko, sebagai Ketua I, mendapat mandat untuk menjabat Ketua Umum NSI. Namun, sebagian pengurus dan anggota menganggap Keiko melanggar AD/ART dengan meminta Bhikkhu Tertinggi di *Teisiki-ji* untuk memberikan restu [baca: menunjuk] Keiko sebagai Ketua Umum yang baru. Hal ini mendorong diselenggarakannya Kongres Luar Biasa di mana, akhirnya, di pengurus maupun anggota NSI terbagi ke dalam dua kelompok yang saling bersebrangan. Menurut Rosalinda (*dharmaduta*) dan beberapa anggota NSI, mereka yang merasa tidak puas dengan tindakan Keiko berusaha konsisten dalam memilih Ketua Umum sesuai dengan aturan persidangan, tetapi Keiko dan para pendukungnya menyasiasi aturan tersebut dengan tiba-tiba menggelar acara pemilihan Ketua Umum pada tengah malam.

³⁸ Suroto (anggota NSI), yang mengaku terlibat sejak tahun 1964, menuturkan bahwa Senosoenoto sebenarnya terlibat aktif dalam kegiatan NSI baru pada akhir tahun 70-an, dan menurut Rusli (pengurus NSI) yang telah terlibat dalam NSI sejak tahun 1970-an, kehadiran Senosoenoto pada pertemuan-pertemuan NSI sebelumnya hanya sekedar mengantar istrinya, Keiko.

Pada acara pemilihan tersebut para pendukung Keiko akhirnya mengangkat Aiko, anak Keiko, menjadi Ketua Umum yang baru.

Yang menjadi pertanyaan adalah mengapa Aiko dan Keiko malah lebih memilih membentuk organisasi baru yaitu Buddha Dharma Indonesia (BDI) daripada mempertahankan NSI sebagai warisan Senosoenoto, ayah Aiko dan suami Keiko? Keiko sendiri termasuk salah seorang pionir dalam penyebaran sekte Niciren Syosyu di Indonesia dan ini berarti bahwa Keiko terlibat dalam pendirian maupun aktivitas NSI sejak awal.

Dadi (anggota NSI) mengatakan bahwa Keiko sebenarnya berpeluang menjadi Ketua Umum menggantikan Senosoenoto. Secara organisasi Keiko telah menjabat sebagai Ketua I yang membidangi masalah Dharma (ajaran), sebagai orang Jepang tulen ia menguasai bahasa Jepang dan punya hubungan erat dengan Bhikkhu Tertinggi di *Teisiki-ji*, dan sebagai istri mendiang Senosoenoto berarti ia turut memberikan kontribusi yang tidak sedikit dengan aset keluarga yang telah disumbangkan oleh Senosoenoto terhadap kepentingan dan kemajuan organisasi NSI. Di sisi lain, posisi sebagai orang Jepang asli (meski telah menjadi warga negara Indonesia) dan penguasaan bahasa Indonesia yang kurang baik (meski telah hidup di Indonesia sejak 1964) merupakan kelemahan Keiko. Sehingga ketika Keiko membuat kebijakan yang dianggap melanggar AD/ART, mereka yang merasa tidak puas dengan kebijakan Keiko mempergunakan kelemahan-kelemahan tersebut sebagai senjata untuk menggesernya dari kepemimpinan NSI. Rusli (pengurus NSI), misalnya, menuturkan bahwa sebelum diadakan pemilihan Ketua Umum yang baru, Keiko, dengan alasan untuk diperkenalkan, sengaja dibawa oleh pengurus NSI lain yang menjadi lawan politiknya, untuk menghadap Dirjen Sospol (Direktur Jendral Sosial Politik), Departemen Dalam Negeri. Mengapa kepada Dirjen Sospol? Karena Direktorat Jendral Sospol merupakan salah satu tangan kekuasaan Orde Baru dan kebijakan politik etnik Orde Baru adalah politik asimilasi, sehingga ketika mengetahui bahwa Keiko adalah orang Jepang tulen dan tidak dapat berkomunikasi dengan bahasa Indonesia secara lancar maka Dirjen Sospol memberi "lampu merah" kepada Keiko untuk menjadi Ketua Umum NSI. Itu pula sebabnya maka dalam Kongres Luar Biasa NSI Keiko

tidak memperlihatkan ambisi pribadi untuk menjadi Ketua Umum, malah ia dan para pendukungnya kemudian mengangkat Aiko sebagai Ketua Umum.

Tampaknya Keiko menyadari bahwa ia tidak akan dapat tetap bertahan di NSI, karena lawan-lawan politiknya di NSI ternyata lebih dekat dengan kekuasaan, maka bersamaan dengan diangkatnya Aiko dalam Kongres Luar Biasa NSI maka Keiko pun menyatakan bahwa NSI telah bubar dan sebagai gantinya ia mengumumkan berdirinya BDI (Buddha Dharma Indonesia). Di lain pihak, kelompok yang menentang Keiko berada di atas angin karena NSI secara politik diakui oleh pemerintah. Oleh karena itu, mereka mempertahankan nama NSI.

Akibat perpecahan organisasi maka tempat yang menjadi Kantor pun menjadi terbagi dua, sebagian menjadi Kantor Pusat NSI dan sebagian lagi menjadi Kantor Pusat BDI. Dari gambar Peta Lokasi Kantor Pusat NSI (lihat lampiran) kita dapat melihat bahwa Kantor Pusat NSI nampaknya “berbagi” dengan BDI, tetapi ternyata tidak demikian dalam arti yang formal. Ketika saya tanyakan kepada Dadi (anggota NSI) mengenai batas-batas area yang menjadi Kantor NSI dan BDI, ia merasa kesulitan. Selanjutnya, sambil menunjuk kepada satu ruangan persis di belakangnya yang berada di samping pintu masuk Kantor NSI di mana kami berbicara, ia mengatakan “Ini milik BDI”. Menurut Rosalinda (*dharmaduta*), ruangan tersebut dikunci oleh seseorang ketika proses perpecahan terjadi yang ternyata kemudian menjadi pengikut BDI.

Rusli (pengurus NSI) menuturkan tentang penyebab terjadinya ketidakjelasan pembagian ini, yaitu karena selama masa kepemimpinan Senosoenoto terdapat milik organisasi yang di atas-namakan pribadi atau, sebaliknya, milik pribadi atau keluarga dipakai oleh organisasi tanpa ada keterangan yang jelas, sehingga akibatnya terjadi kekacauan dalam masalah administrasi dan tumpang tindih kepemilikan, suatu keadaan yang sering terjadi ketika figur seorang pemimpin terlalu dominan sehingga yang lain merasa segan dan enggan untuk bertanya atau meminta penjelasan.

Kini, masing-masing memiliki kepengurusan organisasi sendiri. Begitu juga dalam hal kegiatan, masing-masing melakukannya secara sendiri-sendiri. Bahkan saya menyaksikan bagaimana aktivitas individual yang dilakukan masing-masing pengikut memperlihatkan adanya segregasi sosial, yaitu terjadinya

pemisahan bukan hanya dalam pengertian struktur organisasi tetapi juga adanya jarak dalam kehidupan sosial. Ketika saya berbincang dengan Mastur (anggota NSI), salah seorang anggota NSI, di lorong samping Kantor Pusat NSI, misalnya, saya sempat menanyakan tentang beberapa orang yang kebetulan lewat di depan kami tanpa permisi apalagi basa-basi. Mastur (anggota NSI) menjawab dengan nada miring, “Mereka pengikut sana”, maksudnya adalah pengikut BDI, “Mereka terpisah dari kita.” Kemudian ia bercerita tentang kegiatan yang dilaksanakan BDI.

Di sana itu terlalu banyak acara. Memang bagus-bagus saja, tapi kan setiap ada kegiatan harus bayar... Di kita ini acara sedang-sedang saja, karena orang kan [sibuk] kerja.

Dalam kesempatan lain, ketika di vihara kantor pusat NSI dilaksanakan kegiatan dan, pada saat yang bersamaan, di vihara BDI pun diselenggarakan suatu kegiatan, kontak antar individu antara pengikut NSI dengan anggota BDI pun sangat terbatas, termasuk dalam proses jual-beli makanan di kantin atau jual beli perlengkapan upacara di toko. Orang dari BDI kelihatan enggan untuk membeli makanan di kantin yang diselenggarakan oleh orang NSI. Toko perlengkapan upacara yang dikelola NSI juga hampir tidak pernah dikunjungi oleh orang-orang dari BDI. Begitu juga sebaliknya.

Walaupun di Kantor Pusat NSI terdapat vihara, tetapi yang menjadi vihara pusat NSI sekarang adalah vihara Saddharma di Ciapus, Bogor. Vihara Saddharma dibangun sejak tahun 2002 dan diresmikan penggunaannya oleh Menteri Agama, Maftuh Basyuni, tanggal 17 Desember 2005. Acara peresmian vihara Saddharma tersebut juga dihadiri oleh seorang bhikkhu dari Ciba, Jepang, yaitu Kasamatsu Kaido.

Vihara Saddharma pada dasarnya merupakan sebuah bangunan modern yang megah, melebihi vihara Vimaladharmas (Dago) atau Sakyavanaram (Pacet) dan hanya dapat disejajarkan dengan vihara Mahavira Graha (Lodan) atau Dhammacakka (Sunter). Vihara Saddharma terdiri dari tiga lantai dan menjadi gedung utama di lingkungan kompleks seluas 10.000 meter persegi. Pada kedua sisinya terdapat tangga yang kokoh bagaikan sayap yang mengantarkan kita ke lantai atas (lantai tiga) di mana terdapat altar dan di mana praktik pemujaan dan ceramah-ceramah keagamaan dilaksanakan. Dua lantai di bawahnya menjadi

tempat tidur bagi para peserta yang mengikuti acara *Kensyu*³⁹: lantai dua menjadi tempat tidur kaum wanita, sedangkan tempat tidur kaum pria berada di lantai yang paling bawah. Di bawah tangga sebelah selatan sebagian besar menjadi ruang terbuka, sebagian lagi dijadikan gudang tempat menyimpan peralatan bangunan, seperti papan, besi, atau material bangunan lainnya, dan beberapa kamar toilet. Sedangkan di bawah sayap sebelah utara digunakan sebagai tambahan tempat tidur untuk peserta *Kensyu* wanita karena, seperti dikatakan oleh seorang anggota NSI, Jujun, peserta *Kensyu* biasanya lebih banyak kaum wanita dari pada laki-laki. Di bagian ini juga terdapat posko PK2 (Penjaga Keamanan dan Ketertiban),⁴⁰ semacam Satuan Pengamanan (Satpam) yang secara khusus dibentuk oleh NSI, dan bertugas pada acara-acara yang diselenggarakan NSI.

Di sekitar gedung vihara sebagai bangunan utama terdapat bangunan-bangunan lain seperti dapur umum (dua lantai), kamar mandi (untuk laki-laki dan wanita), bangunan tempat menyimpan Genta Raksasa, dan bangunan tempat penjaga kompleks di sebelah pintu gerbang utama. Di lantai dua Dapur Umum selain digunakan sebagai tempat makan juga sering dijadikan sebagai tempat bazar, tempat jualan makanan bagi peserta yang mau berjualan, atau tempat pertunjukan kesenian.

Bangunan kamar mandi adalah bangunan modern dengan toilet dan kamar-kamar mandi untuk laki-laki dan wanita secara terpisah. Kamar-kamar mandi yang cukup luas berjajar bersebelahan, sebagian dilengkapi dengan *shower*⁴¹ dan sebagian lagi disediakan ember sebagai tempat penampungan air. Air dialirkan langsung dari mata air pegunungan di Gunung Salak. Selain dipergunakan untuk mandi, air dari pegunungan tersebut juga dipergunakan untuk minum, tentunya setelah melalui proses sterilisasi terlebih dahulu dengan menggunakan peralatan yang cukup canggih seperti yang dipergunakan oleh perusahaan-perusahaan air

³⁹ Penataran keagamaan.

⁴⁰ Menurut seorang anggota PK2 untuk menjadi anggota PK2 bersifat sukarela, tidak perlu membayar dan tidak mendapat bayaran. Proses pengajuan dilakukan secara individual oleh yang bersangkutan kepada Pimpinan Daerah yang kemudian akan diteruskan ke Pimpinan Wilayah dan Pimpinan Pusat. Setelah disetujui maka akan mengeluarkan kartu anggota PK2. Sampai saat ini terdapat tidak kurang dari 250 orang yang menjadi anggota PK2 di berbagai wilayah di mana NSI berada.

⁴¹ Penyediaan *shower*, di samping penggunaan ember sebagai tempat penampungan air untuk mandi, merupakan bagian dari upaya pembelajaran kepada umat NSI untuk menggunakan air secara hemat dan efisien.

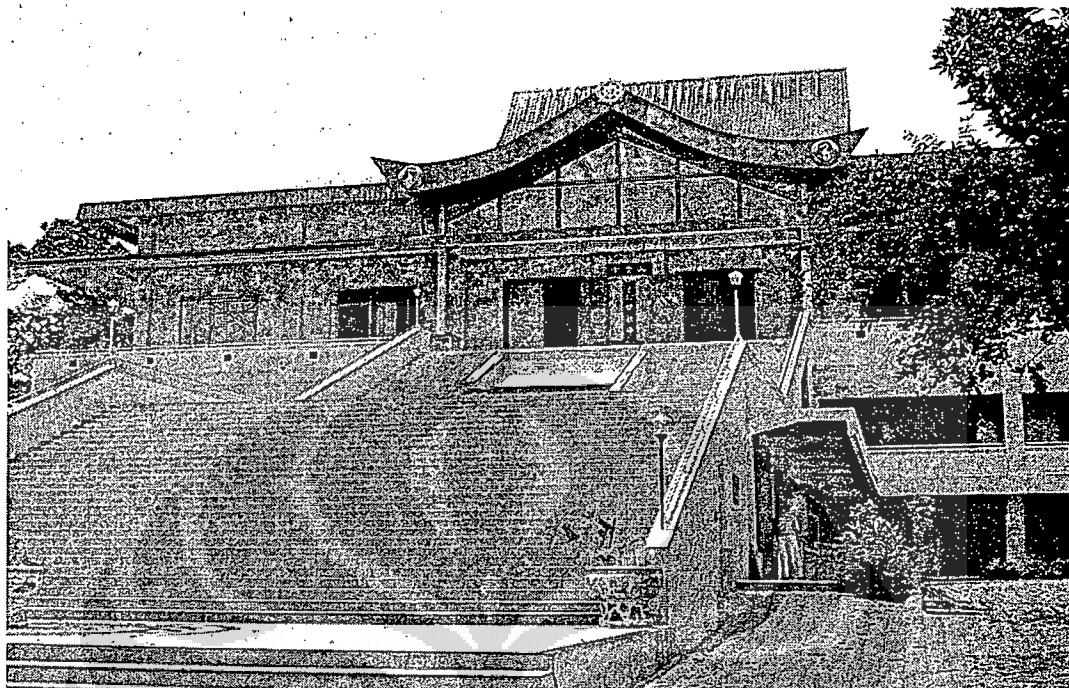
minum.⁴² Di antara bangunan kamar mandi untuk laki-laki dan kamar mandi untuk wanita terdapat arena permainan anak-anak yang cukup luas dengan berbagai macam sarana. Sementara itu, tempat parkir mobil berada di halaman vihara atau di sepanjang jalan yang cukup lebar di dalam kompleks vihara. Pohon-pohon durian berjajar di sepanjang jalan dan tumbuh-tumbuhan hijau lainnya meneduhi halaman-halaman kosong. Ketika ada kegiatan seperti *Kensyu Nasional* di mana pengikut NSI berdatangan dari berbagai wilayah Indonesia maka sudut halaman yang kosong pun kerap dipergunakan oleh penduduk dari sekitar kompleks vihara untuk berjualan bermacam-macam buah-buahan dan sayur-sayuran khas daerah Bogor.⁴³

Sebelum NSI terpecah, vihara pusat NSI adalah vihara Sadaparibhuta di Megamendung, tepatnya di kecamatan Cipayung kawasan Puncak, Bogor. Yang dimaksud dengan vihara Sadaparibhuta ternyata adalah sebuah kompleks yang juga disebut *Sadaparibhuta Buddhist Centre*. Di dalam kompleks tersebut terdapat villa, tiga buah vihara (Sadaparibhuta I, II, dan III), sebuah asrama berlantai empat, tempat penginapan, Balairung *Buddhist Centre* berlantai tiga, area berdirinya Prasasti Prasetya Dharma, Ruang Aula Serba Guna, sebuah dapur umum beserta tempat makannya, kantin, arena terbuka Panggung Amerta, Kantor Rumah Tangga, dan makam Senosoenoto. Konon, cikal bakal kompleks vihara ini adalah villa keluarga yang dihibahkan oleh Senosoenoto. Namun dengan berkembangnya umat NSI maka area villa tersebut mengalami perluasan dan pengembangan.

⁴² Air minum yang berasal dari mata air pegunungan tersebut tidak hanya dipergunakan untuk kepentingan vihara dan umat NSI, tetapi juga didistribusikan kepada masyarakat di sekitar vihara dengan menyediakan saluran tersendiri. Sayangnya, air minum yang disediakan untuk memenuhi kebutuhan penduduk sekitar tersebut diperjual-belikan sehingga kini pasokan air pun dihentikan. Sebelumnya, pipa saluran utama yang mengalirkan air dari pegunungan itu pun dilubangi oleh warga sekitar.

⁴³ Pada mulanya penduduk berjualan di luar area kompleks vihara, tapi kemudian mereka diajak masuk dan berjualan di dalam kompleks. Bentuk kerjasama lain dengan penduduk di wilayah sekitar vihara juga pernah dijalin. Atas usaha pengurus NSI lahan kosong yang terlantar dan gersang di sebelah barat kompleks vihara, milik seorang pengusaha di Jakarta, diperbolehkan untuk digarap dan dikelola, tetapi kemudian penduduk ikut-ikutan membuat patok batas-batas wilayah garapan di areal tersebut. NSI tidak keberatan dan bersedia bekerja sama dengan memberikan bibit tanaman kepada penduduk dan memberi upah kerja, sekalipun penduduk bekerja di wilayah garapannya sendiri dan hasilnya pun dimakan oleh mereka sendiri. Tetapi kerjasama ini akhirnya tidak berjalan lama, karena ternyata dalam pandangan NSI warga setempat membuat aturan upah kerja sekehendak sendiri dan hanya memanfaatkan kebaikan hati orang lain.

Gambar 8
Pintu masuk vihara Saddharma sebelah utara



(Dokumen pribadi)

Gambar 9
Pintu masuk vihara Saddharma sebelah selatan



(Dokumen pribadi)

Vihara Sadaparibhuta I dibangun tahun 1977 dan berkapasitas menampung 300 orang, tahun berikutnya dibangun vihara Sadaparibhuta II yang berdaya tampung 700 orang, sedangkan vihara Sadaparibhuta III dibangun tahun 1981 di atas area tanah seluas 1200 meter persegi dan diresmikan penggunaannya tahun 1982 dengan daya tampung umat 2000 orang. Balairung *Buddhist Centre* yang terdiri dari tiga lantai diresmikan tahun 1992 dan dapat menampung umat sebanyak 1200 orang. Panggung Amerta berukuran 16 x 9 meter didirikan di area terbuka dengan dekorasi alam dan pohon sebagai tempat pertunjukan kesenian.

Subagya (pengurus NSI) mengatakan bahwa “Dulu memang vihara kita di Megamendung, namun vihara di Megamendung sekarang dipakai oleh pihak keluarga.” Maksudnya, kompleks vihara tersebut dikuasai oleh BDI. Sebenarnya, NSI dapat menggunakan atau melaksanakan kegiatan keagamaan di vihara Sadaparibhuta karena vihara Sadaparibhuta dibangun dengan, paling tidak sebagian, *danaparamita* umat yang kini menjadi anggota NSI. Lagi pula, sebagai sesama penganut sekte Niciren Syosyu tidak ada kendala untuk melakukan *daimoku* di vihara di Megamendung tersebut. Hal itu dilakukan NSI sekalipun telah terjadi perpecahan dengan BDI. Akan tetapi, ternyata kemudian mereka “semakin hari semakin dipersulit” dengan bermacam-macam alasan. Oleh karena itu, menurut pengurus NSI sekarang daripada dianggap mengganggu orang lain maka mau tidak mau NSI harus berpikir dan berusaha untuk membangun sendiri vihara pusat yang baru dan terpisah dari vihara Sadaparibhuta. Maka, setelah berdirinya vihara Saddharma kegiatan-kegiatan keagamaan yang dilakukan NSI pun berpindah dari vihara Saddaparibhuta ke vihara Saddharma, “Dulu tanah vihara di Megamendung disebut ‘Tanah Buddha’; sekarang, jadi ‘Tanah Keluarga’,” kata Santa (pengurus NSI).

Konflik timbul manakala perbedaan-perbedaan yang ada di antara pihak-pihak yang berkepentingan diaktifkan, dan perbedaan terjadi akibat oleh adanya interpretasi dan pemahaman terhadap suatu hal secara berbeda (Gluckman, 1982; Geertz, 1983; Saifuddin, 1986). Dengan kata lain, meski ajaran agama sama tetapi karena pemahaman dan interpretasi terhadap ajaran tersebut berbeda maka menjadi logis apabila terjadi perbedaan dan, ketika perbedaan tersebut diaktifkan, maka terjadilah pertentangan di kalangan umat sesama agama. Di tangan manusia,

agama menjadi bermakna sekaligus menjadi senjata. Ironis memang, tetapi tidak dapat dipungkiri. Betapa pun sucinya ayat-ayat alkitab, dalam kampanye politik di mana berbagai partai berebut kedudukan, maka kata-kata alkitab yang dianggap kata-kata Tuhan pun dapat menjadi alat yang bermanfaat untuk mencapai kepentingan tersebut. Kalimat *barang siapa memfitnah kepalanya akan pecah menjadi tujuh* dan *barang siapa menyumbang rejekinya melebihi kebajikan sepuluh gelar Buddha* bersifat umum. Kalimat-kalimat tersebut tertera di sebelah kanan dan kiri bagian atas *Gohonzon*. Karena sifatnya umum maka kalimat-kalimat tersebut dapat ditarik ke semua arah sesuai dengan maksud dan keinginan masing-masing sehingga menjadi kenyal dan maknanya menjadi relatif. Kalimat yang pertama, misalnya, menjadi berarti bahwa siapa pun orang yang berusaha menghalang-halangi orang lain untuk percaya kepada *Saddharma Pundarika Sutra* sebagai sutra yang paling unggul, atau bahkan mengatakan bahwa [semua] sutra sama dan tidak ada yang jelek, dapat dikatakan sebagai orang yang “memfitnah Dharma”,⁴⁴ sedangkan kalimat kedua diartikan sebagai berikut:

Petunjuk Niciren Daisyoinin adalah kalau menyumbang kepada NSI untuk membangun vihara pasti mendapatkan karunia kebajikan. Tetapi kalau menyumbang kepada kuil lain, jangan. Sebab itu tidak akan mendatangkan karunia kebajikan.⁴⁵

Dalam acara pembahasan mengenai perubahan Tatacara Upacara Kematian dan Tatacara Upacara Pernikahan pada *Kensyu* 28 April 2007, bersamaan dengan peringatan dikumandangkannya mantra *Nammyohorengekyo* oleh Niciren Daisyoinin dan diresmikannya penggunaan Genta Raksasa di vihara Saddharma, Rusli (pengurus NSI) mengemukakan bahwa mulai saat itu dan untuk selanjutnya dalam ritual kematian tidak perlu altar tersendiri untuk menaruh perlengkapan upacara. Perlengkapan upacara tersebut bisa ditaruh bersama pada altar *Gohonzon*. Ia juga menjelaskan bahwa *daimoku* pada waktu pengurusan jenazah dilakukan pada saat jenazah dimasukkan dan diletakkan ke dalam peti, bukan sebelum jenazah masuk peti. Alasan yang dikemukakan terhadap dilakukannya perubahan-perubahan tersebut adalah “supaya tidak terjadi seperti

⁴⁴ *Samantabadra*, edisi November 2007 No. 166 hal. 4.

⁴⁵ *Samantabadra*, edisi Januari 2008 No. 168 hal. 5. Istilah “kuil” adalah terjemahan dari bahasa Jepang *ji*. Dalam konteks agama Buddha tempat ibadah agama Buddha disebut vihara. Oleh karena itu, kuil sama artinya dengan vihara.

apa yang terjadi di BDI”, yaitu *daimoku* dilakukan ketika peti jenazah masih kosong, sehingga muncul komentar *banyolan*: “Gila ya, peti kosong *disembahyangin!*”.

Saya, terdorong rasa penasaran untuk mengetahui lebih jauh, menanyakan kepada Sumarno tentang perbedaan lainnya dalam ritual kematian yang dilakukan oleh NSI dan BDI. Ia menjawab bahwa dalam ritual kematian di BDI terdapat dua altar *Gohonzon*: satu untuk menyimpan *butsudan* ketika *Gohonzon* tidak dipergunakan, satu lagi untuk menyimpan *Gohonzon* pada waktu upacara dilaksanakan. Ini artinya bahwa bhikkhu sebagai pemimpin upacara bertugas untuk memindah-mindahkan *Gohonzon* dari altar *butsudan* ke altar *Gohonzon* dan sebaliknya. Kemudian, altar untuk menyimpan buah-buahan dipisahkan dari altar perlengkapan upacara. Ini berarti bahwa ritual kematian di BDI lebih bervariasi dan, seperti dikatakan Sumarno (anggota NSI), “semakin banyak variasi dalam upacara kematian semakin banyak biaya dan bayaran yang harus dikeluarkan”.

Eksistensi bhikkhu penting, karena struktur sosial agama Buddha terdiri dari Sangha (kumpulan para bhikkhu) dan umat biasa. Berkenaan dengan tidak adanya bhikkhu di NSI seorang anggota pernah mengajukan usul supaya NSI juga memiliki (mengundang) bhikkhu Niciren Syosyu dari Jepang sebagaimana yang dilakukan oleh BDI sehingga, dalam pandangan anggota tersebut, bimbingan keagamaan menjadi lebih sempurna. Terhadap usulan tersebut, Santa (pengurus NSI) mengakui bahwa memang kehadiran seorang bhikkhu penting karena berkaitan dengan bimbingannya dalam praktik keagamaan, tetapi ia menambahkan bahwa meskipun demikian hal itu tetap tidak terlalu penting, karena ternyata “bhikkhu-bhikkhu yang ada berkeliaran pun [ternyata] hanya meng-*collect angpau*”.

Terkait dengan persoalan bahwa Bhikkhu Tertinggi di *Teisiki-ji* yang hanya mengakui Keiko sebagai penanggung jawab umat Niciren Syosyu di Indonesia, Santa dengan percaya diri mengatakan bahwa keberagamaan seseorang tidak ditentukan oleh orang lain, walaupun ia itu adalah Bhikkhu Tertinggi, melainkan oleh pengakuan pribadi masing-masing.

Tetapi bagaimana dengan ketentuan bahwa orang yang memimpin upacara atau ritual kematian adalah seorang bhikkhu seandainya orang yang meninggal itu

adalah Ketua Umum? Betapa pun NSI dapat mandiri namun NSI kelihatannya tetap merindukan adanya seorang bhikkhu yang menjadi simbol agama Buddha. Saya katakan mandiri, karena meskipun dalam persoalan-persoalan yang berkaitan dengan praktik ritual peranan seorang bhikkhu penting, tetapi ternyata selalu ada alternatif solusi yang logis. Bahkan, Sangha -yang merupakan kumpulan bhikkhu dan menjadi simbol agama Buddha- dimaknai dengan kata kerja, “melayani umat”. Ini berarti bahwa tanpa kehadiran dan pelayanan seorang bhikkhu pun praktik keagamaan tetap dapat dilakukan karena pada prinsipnya setiap orang dapat menjadi pelayan bagi umat bila diperlukan. Bahkan, bila diperlukan, aturan-aturan ritual tertentu dapat dimodifikasi atau diciptakan. Dalam bahasa Santa (pengurus NSI), dapat “kita atur” dan dapat kita “buat aturan baku”. Sikap ini secara konsisten direalisasikan, seperti telah dibahas di atas, dengan dilakukannya beberapa perubahan berkenaan dengan Tatacara Upacara Kematian dan Tatacara Upacara Pernikahan.

Di lain pihak, dengan tidak adanya perubahan berkenaan dengan ketentuan bahwa yang harus memimpin ritual kematian apabila seorang Ketua Umum meninggal dunia adalah seorang bhikkhu, maka mau tidak mau NSI harus mencari ‘gantungan’. Ketika ada berita bahwa ada seorang bhikkhu, Kasamatsu Kaido, keluar dari kuil pusat Niciren Syosyu di *Teisiki-ji* dan mendirikan vihara atau kuil sendiri di Ciba, maka NSI pun menyambutnya dengan suka-cita⁴⁶ dan mengundangnya pada waktu acara peresmian vihara Saddharma pada tanggal 17 Desember 2005.

Sebagaimana dikemukakan di atas, pecahnya organisasi NSI membuat anggota pun terpecah, sebagian tetap bertahan menjadi anggota NSI dan sebagian lagi pindah menjadi anggota BDI. Bagi NSI, hal itu tidak membuat surut langkah para pengurusnya untuk mempertahankan NSI, dengan alasan masih banyak

⁴⁶ Dalam situs WALUBI diberitakan demikian: “Seperti telah kita ketahui bersama bahwa lebih dari 7 tahun umat Buddha NSI tidak mendapat pelayanan keagamaan antara lain berupa penerimaan *Gojukai* dan *Gohonzon* (pribadi/*kaikan*) dari sangha Niciren Syosyu, oleh karena itu ketika kemudian ada sangha Niciren Syosyu yang bersedia memberikan pelayanan keagamaan ini kontan saja disambut sedemikian antusiasnya oleh umat NSI.” Lebih lanjut, dikatakan bahwa informasi mengenai adanya kesediaan seorang bhikkhu, yaitu Kasamatsu Kaido, memberikan pelayanan keagamaan ini adalah atas bantuan salah seorang pengusaha Jepang yang ada di Indonesia, yaitu Tomoji Suzuki. Dalam upacara penerimaan *Gojukai* dan *Gohonzon* yang dilaksanakan selama 6 hari berturut-turut (4-9 Mei 2002) di Cetya/Vihara Vimalakirti Tangerang dilakukan *Gojukai* terhadap lebih dari 1000 orang dan penerimaan *Gohonzon* bagi lebih dari 200 orang dan 10 *kaikan Gohonzon*. Sumber: http://www.walubi.or.id/warta/warta_m_004.shtml

anggotanya yang setia. Kenyataan bahwa mereka yang masih loyal tersebar di 12 provinsi membangkitkan kesadaran akan perlunya konsolidasi. Upaya konsolidasi dilakukan tidak hanya melalui penguatan organisasi tetapi juga melalui penyeragaman dalam praktik ritual dan pemahaman doktrin keagamaan.

Seperti telah dikemukakan di atas bahwa NSI membuat beberapa perubahan berkenaan dengan Tatacara Upacara Kematian dan Tatacara Upacara Pernikahan. Di depan para anggota NSI yang menghadiri acara *Kensyu Dadan* (pengurus NSI) mengumumkan bahwa aturan-aturan yang dipembaharui, atau lebih tepatnya dibakukan, tersebut telah sesuai dengan “dengan petunjuk bhikkhu”, kemudian ia menyampaikan kata putus bahwa dengan diberlakukannya Tatacara Upacara Kematian dan Tatacara Upacara Pernikahan yang baru tersebut maka “nantinya tidak ada lagi istilah sesuai daerah”.

Vihara, sebagai tempat ritual, dapat menjadi arena berkomunikasi, baik antara pengurus dengan pengikut maupun antara sesama pengikut NSI. Ia juga menjadi wahana konsolidasi umat. Di samping vihara, media cetak seperti majalah bulanan adalah wahana yang cukup efektif dalam menjalin komunikasi dan melakukan sosialisasi berbagai informasi agar anggota organisasi menjadi “seragam”. Sebelum terjadi perpecahan dengan BDI majalah organisasi NSI bernama *Prajna Pundarika*. Namun setelah BDI berpisah dengan NSI *Prajna Pundarika* menjadi media yang dikelola oleh BDI. Sebagai alternatifnya, untuk kepentingan komunikasi maka NSI akhirnya menerbitkan majalahnya sendiri dengan nama yang baru, yakni *Samantabadra*.

Majalah *Samantabadra* merupakan organ NSI, dan tidak setiap orang beruntung dapat memiliki dan membacanya, karena dicetak secara terbatas sesuai dengan jumlah kebutuhan dan pesanan anggota. *Samantabadra* terbit secara berkala setiap bulan sebagai media komunikasi, pendidikan, dan pembinaan organisasi NSI. Sebagai majalah yang diperuntukkan anggota, maka majalah *Samantabadra* adalah majalah intern organisasi NSI dan memegang peranan penting dalam penyebaran informasi dari Pusat kepada para anggota NSI di berbagai daerah.

Format majalah diawali dengan daftar isi, disusul kemudian oleh transkrip ceramah-ceramah yang telah disampaikan oleh para Pimpinan Pusat pada bagian

depan, termasuk foto-fotonya. Setelah itu disajikan cuplikan cerita atau pelajaran yang bernuansa keagamaan, informasi berbagai kegiatan yang telah dilaksanakan di pusat maupun daerah, dan pengalaman keagamaan pribadi. Berikutnya adalah *gosyo-gosyo* (ditulis dalam bahasa Mandarin disertai terjemahan dan penjelasannya dalam bahasa Indonesia) yang akan menjadi bahan pelajaran pada pertemuan-pertemuan dalam kurun waktu satu bulan sebagaimana yang telah dijadwalkan. Pada bagian akhir berisi informasi mengenai berita kematian, jadwal kegiatan bulanan dari mulai tanggal 1 hingga tanggal 30/31 termasuk tempat dan pelaksana kegiatan, jadwal tugas jaga PK2 di Kantor Pusat dan Vihara Saddharma (*Myoho-ji*), termasuk juga nomor-nomor telepon kantor yang bisa dihubungi pada waktu-waktu tertentu, dan nomor-nomor rekening yang bisa dipergunakan oleh pengikut NSI bila hendak memberi *danaparamita*. Pada *cover* belakang bagian dalam *Samantabadra* terdapat daftar alamat vihara dan cetya NSI di seluruh daerah.

Dengan karakteristiknya yang demikian maka *Samantabadra* memang bukan merupakan majalah bacaan umum biasa. Dari jadwal kegiatan setiap bulan di atas dapat diketahui bahwa sekitar 50% kegiatan merupakan agenda DPP. *Samantabadra* sebagai organ organisasi menjadi bagian dan instrumen yang efektif dalam proses penyebaran informasi dari Pusat kepada para anggota NSI dalam membangun pengetahuan organisasi dan membentuk opini di kalangan anggota. Dalam hal ini *Samantabadra* barangkali dapat diibaratkan sebagai *panopticon*⁴⁷ atau menjadi jendela panjang yang menghubungkan antara pusat dan feri-feri sehingga setiap anggota akan secara terus-menerus diawasi dan dibina.

Berikut saya kemukakan contoh Jadwal Kegiatan untuk bulan Januari 2008 yang terdapat dalam *Samantabadra* edisi No. 168 Januari 2008).

⁴⁷ *Panopticon* adalah rancangan penjara, dibuat oleh Jeremy Bentham (1843), yang terdiri dari lingkaran bangunan luar dan sebuah menara terletak di tengah-tengah lingkaran. Lingkaran bangunan luar terbagi kepada sel-sel yang dihuni para narapidana, sedangkan pengawas berada di menara dengan jendela-jendela lebar terbuka ke bagian dalam bangunan penjara di mana ia dengan leluasa dapat melakukan pengawasan. Pada setiap sel terdapat dua buah jendela, satu menghadap ke bagian dalam dari mana pengawas dapat melihat gerak-gerik setiap penghuni sel, dan satunya lagi menghadap ke bagian luar dari mana ruangan sel mendapat cahaya. Dengan cara demikian maka ketika si pesakitan keluar penjara secara tidak disadari akan selalu merasa diawasi (Faucoult, 1979:200).

Tabel 2
Jadwal Kegiatan Bulan Januari 2008

Tgl	Hari	Jam	Kegiatan	Tempat	Ket.
1	Selasa		SELAMAT TAHUN BARU 2008		
		10.00	Upacara <i>Dokyo Sodai</i> tahun baru 2008	Masing ² vih/cetya	
2	Rabu	14.00	Kelas Dharmaduta	Ruang Wilayah	
		19.00	Pendalaman <i>Gosyo</i> Untuk Penceramah	Ruang Wilayah	Pusat
3	Kamis	19.00	Pelajaran Koordinator GM Wil.	Ruang Sidang	Pusat
4	Jumat	19.00	Ceramah <i>Gosyo</i>	Daerah Masing ²	
5	Sabtu				
6	Minggu	10.00	Sekolah Buddhis SD, SMP, SMA	Diatur	
		14.00	Pertemuan SMP	Diatur	
		14.00	Pertemuan SMA	Diatur	
		14.00	Peremuan Mahasiswa/i	Diatur	
		14.00	Pertemuan Pemuda/i	Diatur	
		14.00	Rapat Koordinator Lansia	Ruang Sidang	Pusat
7	Senin	19.00	Pelajaran Pimpinan Daerah & Cabang	Ruang Wilayah	Pusat
8	Selasa	14.00	Pertemuan Wanita Umum	Ruang Wilayah	Pusat
9	Rabu	19.00	Pertemuan Pria Umum	Ruang Wilayah	Pusat
		19.00	Pertemuan Wanita Karier	Ruang Baru	
10	Kamis	19.00	Pelajaran Koordinator GM Daerah/ Kelompok.	Ruang Sidang	Pusat
11	Jumat	19.00	Pertemuan Cabang	Daerah Masing ²	
12	Sabtu				
13	Minggu	10.00	Pertemuan Anak-anak Daerah/ Kelompok	Daerah Masing ²	
		14.00	Pertemuan Pria Daerah/Kel.	Daerah Masing ²	
14	Senin	19.00	Pelajaran Pimpinan Anak Cab./ Ranting	Ruang Wilayah	Pusat
15	Selasa				
16	Rabu	14.00	Pertemuan Wanita Daerah/Kel.	Daerah Masing ²	
		19.00	Pertemuan Pria Daerah/Kelompok	Daerah Masing ²	
17	Kamis	19.00	Pelajaran <i>Saddharma Pundarika Sutra</i>	Ruang Wilayah	Pusat
18	Jumat	19.00	Pertemuan Anak Cabang/Ranting	Daerah Masing ²	
19	Sabtu	19.00	Pertemuan PK2 Umum	Diatur	
20	Minggu	14.00	Pertemuan Lansia Umum	Ruang Wilayah	Pusat
21	Senin	19.00	Pertemuan 4 (empat) Bagian	Daerah Masing ²	
22	Selasa	19.00	Rapat Panitia Nasional	Ruang Sidang	Pusat
23	Rabu	19.00	Musyawah DPW & DPD	Wilayah Masing ²	
24	Kamis	17.00	Pendalaman <i>Gosyo</i> Umum utk <i>Dharmaduta</i>	Ruang Sidang	Pusat
25	Jumat	19.00	Musyawah DPD	Daerah Masing ²	
26	Sabtu		<i>Kensyu Gosyo</i> Umum	<i>Myoho-ji</i>	Pusat
27	Minggu		<i>Kensyu Gosyo</i> Umum	<i>Myoho-ji</i>	Pusat
28	Senin	14.00	Kelas <i>Dharmaduta</i>	Ruang Wilayah	Pusat
29	Selasa				
30	Rabu	19.00	Pendalaman <i>Gosyo</i> Untuk Penceramah	Ruang Wilayah	Pusat
31	Kamis	19.00	Pelajaran Koordinator GM Wilayah	Ruang Sidang	Pusat

3.5. Di antara “Saudara Tua” dan “Saudara Muda”

Pada umumnya anggota NSI mengatakan bahwa Sokagakkai adalah organisasi yang sama-sama menganut dan mempromosikan sekte Nichiren Syosyu. Kalau pun mereka mengetahui bahwa yang membawa Nichiren Syosyu adalah orang-orang Sokagakkai tetapi kemudian mereka mengatakan bahwa Sokagakkai tidak diakui oleh Bhikkhu Tertinggi di *Teisiki-ji*, Jepang. Tidak diakuiinya Sokagakkai karena telah terjadi konflik antara Sokagakkai dengan Bhikkhu Tertinggi, yang secara ragu-ragu dianggap sebagai representasi dari NSI, dan konflik tersebut berimbas pada hubungan antara Sokagakkai dengan NSI di Indonesia.

Apa yang menyebabkan terjadinya konflik dan perpecahan antara Sokagakkai dan Bhikkhu Tertinggi? Pada umumnya jawaban yang diberikan anggota NSI dikaitkan dengan masalah keagamaan. Rosalinda (*dharmaduta*), misalnya, mengatakan bahwa:

Perpecahan ini disebabkan keserakahan, baik yang ada pada diri bhikkhu dari Nichiren Syosyu maupun pimpinan Sokagakkai. Maka akhirnya Nichiren Syosyu membongkar [bangunan] kuil *Teisiki-ji* dengan alasan bahwa sumber keuangan [Sokagakkai] yang dipakai membangun berasal dari sumber yang tidak sah. Di pihak lain, Sokagakkai menyalahkan bhikkhu karena ia pemaarah. Selain itu, karena bhikkhu Nichiren Syosyu itu kawin dan suka mabuk-mabukan. Sehingga sekarang Sokagakkai tidak menggunakan *Gohonzon* yang ditulis Bhikkhu Tertinggi ke-67 tetapi menggunakan *Gohonzon* salinan dari bhikkhu yang ke-26. Perpecahan ini terbawa ke Indonesia.

Rosalinda kemudian menuturkan bahwa Sokagakkai dinyatakan sebagai organisasi terlarang di Indonesia. Alasan yang dikemukakan adalah karena Sokagakkai Pusat di Jepang berkoalisi dengan Partai Komunis. Maksudnya adalah bahwa karena pemerintah Indonesia anti-Komunis sedangkan Sokagakkai Pusat di Jepang berkoalisi dengan Partai Komunis maka Sokagakkai di Indonesia pun menjadi dilarang oleh pemerintah Indonesia.

Berdasarkan penjelasan di atas maka kita dapat berasumsi bahwa pelarangan terhadap Sokagakkai tersebut terjadi masa pemerintah Orde Baru, khususnya pada masa-masa awal di mana trauma tragedi G-30-S/PKI masih dirasakan kuat. Namun setelah pemerintah Orde Baru berkuasa selama dua dekade lebih, pada tahun 1990 organisasi Sokagakkai ternyata muncul kembali. Bukan itu

saja, setelah kekuasaan Orde Baru benar-benar berakhir pada tahun 1998, organisasi lain dari sekte Niciren, yaitu Niciren Syu, pun muncul.

Akan tetapi, apabila kita dapat menerima penjelasan Santa (pengurus NSI) di muka bahwa yang membawa Niciren Syosyu ke Indonesia adalah orang-orang Sokagakkai, hal ini akan membawa kita kepada dua buah kesimpulan: pertama, NSI didirikan oleh orang-orang Sokagakkai; kedua, NSI didirikan atas dasar alasan politik. Penjelasan atas kesimpulan tersebut adalah sebagai berikut: Niciren Syosyu diperkenalkan kepada orang-orang Indonesia oleh Sokagakkai. Ketika Sokagakkai dinyatakan sebagai organisasi yang dilarang oleh pemerintah Indonesia maka para pengikut Sokagakkai di Indonesia mendirikan organisasi baru yang disebut Niciren Syosyu Indonesia (NSI). Pemerintah Indonesia melarang Sokagakkai atas dasar alasan politik, maka karena alasan itu pula orang-orang Indonesia yang mengikuti Sokagakkai mendirikan NSI.

Yang menjadi persoalan adalah bahwa Bhikkhu Tertinggi sekte Niciren Syosyu hanya mengakui organisasi Sokagakkai sebagai wadah umat Niciren Syosyu. Dengan kata lain, sekalipun menamakan dirinya “Niciren Syosyu Indonesia” tetapi karena berada di luar Sokagakkai maka mereka tidak diakui oleh Bhikkhu Tertinggi dan tidak mendapat pelayanan keagamaan.

Keputusan “bercerai” dengan Sokagakkai membuat NSI ibarat anak ayam kehilangan induk. Namun ketika terjadi konflik antara Sokagakkai Pusat di Jepang dengan Bhikkhu Tertinggi di *Teisiki-ji*, NSI dengan cerdas mengambil inisiatif untuk melakukan pendekatan dan mengambil posisi di pihak Bhikkhu Tertinggi. Sebagai imbalannya, maka NSI kemudian kembali diakui sebagai umat Niciren Syosyu dan mendapat pelayanan keagamaan dari Bhikkhu Tertinggi. Selanjutnya, ketika kemudian NSI sendiri mengalami perpecahan menjadi NSI di satu pihak, dan BDI di lain pihak, Bhikkhu Tertinggi ternyata lebih memilih mengakui BDI sebagai organisasi umat Niciren Syosyu ketimbang NSI. Akibatnya, NSI pun kembali “kehilangan induk”. Keputusan Bhikkhu Tertinggi untuk mengakui BDI sebagai organisasi umat Niciren Syosyu ketimbang NSI dicurigai NSI sebagai keputusan bernuansa nepotisme, yaitu karena BDI dipimpin oleh orang keturunan Jepang, yaitu Keiko, maka Bhikkhu Tertinggi lebih menerima BDI daripada NSI yang dipimpin oleh orang yang bukan keturunan Jepang. Sebagai orang Jepang

Keiko dianggap oleh NSI punya akses besar ke *Teisiki-ji* sehingga Bhikkhu Tertinggi pun akhirnya mengeluarkan surat yang menyatakan bahwa Keiko adalah penanggung jawab umat Niciren Syosyu di Indonesia dan tidak mengakui organisasi lain di luar BDI sebagai organisasi umat Niciren Syosyu.

Barangkali kita membayangkan betapa susah hati NSI menerima keputusan seorang Bhikkhu Tertinggi Niciren Syosyu yang menyatakan bahwa mereka bukan bagian dari umatnya, padahal nama NSI sendiri secara eksplisit menyatakan pengakuan sebagai umat Niciren Syosyu daripada nama “Buddha Dharma” (dalam BDI) yang, dalam pandangan NSI, lebih menyiratkan pengakuan pada ajaran Buddha Sakyamuni ketimbang Buddha Niciren. Namun ternyata tidak demikian halnya, karena alih-alih merasa menyesal NSI malah semakin percaya diri. Santa (pengurus NSI), misalnya, ketika berbicara perihal tidak adanya pengakuan terhadap NSI sebagai umat Niciren Syosyu dengan enteng mengatakan bahwa beragama bukanlah berdasarkan pengakuan orang lain. Bahkan, menurut Santa, seandainya ia (baca, Bhikkhu) benar-benar seorang Buddhis maka pelayanan keagamaan itu -diminta atau tidak- harus diberikan.

Terkait soal tidak adanya bhikkhu di NSI Rosalinda (*dharmaduta*) mengemukakan bahwa pada kenyataannya “bhikkhu-bhikkhu di Jepang itu kawin dan suka pergi ke *nightclub*”. Oleh karena itulah maka di NSI tidak ada bhikkhu. Tampaknya dalam hal ini NSI banyak belajar dari Sokagakkai. Ketika terjadi konflik antara Sokagakkai dengan Bhikkhu Tertinggi tahun 1991, dan Sokagakkai tidak diakui lagi sebagai umat Niciren Syosyu oleh Bhikkhu di *Teisiki-ji*, ternyata Sokagakkai tetap dapat bertahan. Dengan demikian, kalau Sokagakkai dapat tetap eksis tanpa seorang bhikkhu,⁴⁸ kenapa NSI tidak?

Para pengikut NSI paham betul bahwa agama Buddha Niciren terpecah ke dalam beberapa sekte, atau sub-sekte (kalau kita menggolongkan ajaran Niciren sebagai sekte dari agama Buddha), dan mereka juga sadar sekali kalau di samping NSI terdapat kelompok-kelompok lain yang mengklaim bersumber pada ajaran

⁴⁸ Sopandi (anggota Sokagakkai) mengatakan bahwa pelayanan keagamaan dari Bhikku Tertinggi bukanlah merupakan suatu keharusan, karena tidak ada bedanya antara seorang bhikkhu dengan umat biasa dalam menjalankan keagamaan. Bahkan menurutnya tanggung jawab melaksanakan agama lebih berat umat daripada seorang bhikkhu, karena sementara seorang bhikkhu hanya memimpin upacara keagamaan dan dapat ‘angpau’, umat biasa harus bekerja mencari uang untuk ‘angpau’ tersebut.

Niciren. Kenyataan bahwa sebelum ada NSI telah ada Sokagakkai dan bahwa NSI terpecah kepada dua kelompok, yaitu NSI dan BDI, menempatkan NSI pada posisi di antara “saudara tua” dan “saudara muda”.

Santa di atas bahwa yang sebenarnya membawa sekte Niciren Syosyu ke Indonesia adalah orang-orang Sokagakkai juga dapat berarti bahwa terdapat hubungan yang erat antara NSI dan Sokagakkai, yaitu bahwa baik Sokagakkai maupun NSI sama-sama berdasarkan kepada sekte Niciren Syosyu. Bahkan kalau kita menerima keterangan bahwa orang-orang yang mendirikan NSI pada mulanya adalah orang-orang yang aktif dalam pertemuan-pertemuan yang dilakukan oleh orang-orang Sokagakkai seperti Sintaro Noda, maka dapat dikatakan bahwa NSI sesungguhnya didirikan oleh aktivis Sokagakkai. Persoalannya terletak pada mengapa mereka mendirikan NSI. Jawaban atas persoalan ini terdapat pada penjelasan dari Rosalinda di atas, yaitu karena Sokagakkai di Indonesia dilarang oleh pemerintah Orde Baru maka para aktivis Sokagakkai tersebut kemudian mendirikan NSI. Di sisi lain, sebagai organisasi pecahan dari NSI, tidak diragukan lagi bahwa BDI memiliki prinsip-prinsip yang sama dengan NSI.

Hubungan erat antara NSI dengan Sokagakkai dan BDI ini secara simbolis kerap dilukiskan oleh adanya persamaan *Gohonzon*. Mastur (anggota NSI), misalnya, mengatakan bahwa *Gohonzon* yang ada pada NSI, BDI, dan Sokagakkai adalah sama, yaitu bahwa di bawah kata *Nammyohorengekyo* terdapat kata “Niciren”. Pencantuman kata “Niciren” tersebut bermakna bahwa baik NSI, BDI, maupun Sokagakkai sama-sama memandang bahwa Niciren Daisyonin adalah seorang Buddha. Kesamaan dalam pandangan ini, lebih lanjut, membawa kepada kesimpulan bahwa terdapat kesamaan dalam praktik ritual antara NSI, BDI dan Sokagakkai.

Akan tetapi, kesamaan dalam kepercayaan dan praktik ritual ini tidak berakibat pada kesamaan organisasi. Sekalipun pada prinsipnya sama Mastur menyatakan bahwa dirinya merasa enggan dan keberatan untuk melakukan *daimoku* di vihara BDI maupun vihara Sokagakkai.

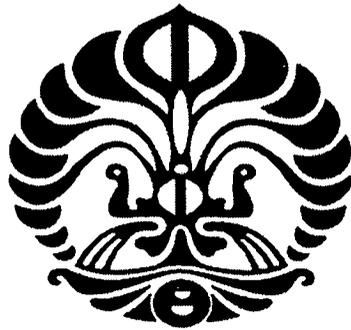
Rusli (pengurus NSI lainnya), misalnya, menyatakan bahwa ia tidak pernah melakukan *daimoku* di vihara Sokagakkai karena Sokagakkai merasa menjadi “saudara tua” sehingga menganggap hanya dirinya yang paling layak

untuk menjadi pemimpin. Di pihak lain, Rusli tidak mau Santa melakukan *daimoku* di vihara BDI karena menurutnya BDI menganggap NSI “tidak punya hubungan darah” dengan Niciren Syosyu, karena NSI tidak diakui oleh Bhikkhu Tertinggi.

Munculnya Niciren Syu menambah jumlah kelompok sekte Niciren di Indonesia. Kalau NSI, BDI, dan Sokagakkai berdasarkan kepada sekte Niciren Syosyu maka Niciren Syu adalah kelompok tersendiri. Niciren Syu berbeda dengan kelompok-kelompok Niciren Syosyu dalam hal *Gohonzon*, yaitu tidak tercantum nama “Niciren” di bawah kata *Nammyohorengekyo*. Yayang (anggota NSI) bahkan mengatakan bahwa bukan hanya dalam *Gohonzon* tetapi juga *kyobon* dalam Niciren Syu berbeda dengan *kyobon* sekte Niciren Syosyu. Tidak adanya nama “Niciren” dalam *Gohonzon* Niciren Syu ini menunjukkan bahwa terdapat perbedaan antara Niciren Syu dengan kelompok-kelompok lain yang berdasarkan sekte Niciren Syosyu (NSI, BDI, dan Sokagakkai). Sementara dalam pandangan NSI, BDI, dan Sokagakkai Niciren Daisyoinin sebagai Buddha maka Niciren Syu memandang Niciren Daisyoinin bukan seorang Buddha melainkan sebagai Bodhisattva. Oleh karena itu, sekalipun kelompok Niciren Syosyu menyatakan berasal dari ajaran Niciren Daisyoinin, seperti diisyaratkan oleh namanya, dan melakukan *daimoku*, seperti yang dilakukan oleh kelompok-kelompok yang berdasarkan sekte Niciren Syosyu, tapi dalam pandangan NSI kelompok Niciren Syosyu diperlakukan lain dibandingkan dengan kelompok-kelompok BDI dan Sokagakkai.

Sana, dalam kesempatan menyampaikan pengalaman hidupnya, mengatakan:

Boleh membaca atau mendengar Sokagakkai, boleh membaca atau mendengar NSI, boleh membaca atau mendengar BDI, tetapi jangan pernah membaca dan mendengar Niciren Syu, karena Niciren Syu itu jelas-jelas keluar [dari ajaran Niciren]. Niciren Syu itu berpegang [pada keyakinan] bahwa Niciren Daisyoinin sebagai Bodhisattva.



**Analisa Intensi Mengkonsumsi Pada Anak dalam
Membangun Kekuatan Mempengaruhi, Pembelian
Impulsif dan Autobiographical Memory**

**SEMINAR HASIL PENELITIAN
DISERTASI**

**JONY OKTAVIAN HARYANTO
860521023X**

**Program Studi Ilmu Manajemen
Pascasarjana Fakultas Ekonomi
Universitas Indonesia
2008**

BAB 4

SISTEM KEPERCAYAAN NSI

Dalam bab ini saya akan membahas mengenai konstruksi sistem kepercayaan NSI. Dalam bab yang sebelumnya saya telah memperlihatkan tentang bagaimana NSI mengkonstruksi identitasnya berkaitan dengan sistem ritual dalam konteks hubungannya dengan golongan-golongan yang lain yang berdasarkan pada sekte Niciren, dan pada bagian akhir menyimpulkan bahwa sekalipun sama-sama berdasarkan sekte Niciren tetapi terdapat perbedaan sikap dari NSI terhadap BDI dan Sokagakkai, di satu pihak; dan terhadap Niciren Syu, di lain pihak. Yang pertama, upaya pembedaan yang dilakukan NSI berkaitan dengan praktik dan simbol-simbol ritual, seperti ritual kematian, peranan bhikkhu, tempat ibadah maupun organisasi umat. Sedangkan yang kedua upaya pembedaan cenderung dilakukan berkenaan dengan aspek-aspek kepercayaan.

Menurut Durkheim (1976), sistem kepercayaan mengasumsikan adanya klasifikasi benda-benda ke dalam dua kelompok yang berlawanan: yang biasa (*profane*) dan yang ideal (*sacred*). Klasifikasi ini tidak didasarkan pada jenis tetapi berdasarkan kualitas. Artinya, meski secara fisik benda-benda yang tampak mungkin kelihatannya sama, tetapi terdapat benda-benda tertentu yang secara kualitas dianggap berbeda, dianggap baik (*virtue*), dan unggul (*superior*), sehingga benda-benda tersebut diyakini memiliki kekuatan (*power*) tertentu. Durkheim, selanjutnya, menyatakan bahwa keyakinan akan benda-benda yang baik, superior, unggul, dan memiliki kekuatan itu direpresentasikan dalam bentuk-bentuk kepercayaan, mitos-mitos, maupun legenda-legenda.

Apa yang telah kita bahas dalam bab sebelumnya tentang *Gohonzon* dalam sistem ritual NSI merupakan contoh yang sangat tepat dari sistem klasifikasi yang dikemukakan Durkheim di atas. *Gohonzon* oleh NSI, juga golongan-golongan lain yang berdasarkan pada sekte Niciren, dianggap sebagai mandala yang bersifat suci atau sakral; *Gohonzon* menjadi pusat atau objek pemujaan; *Gohonzon*, bersama-sama dengan praktik *gongyo* dan ucapan mantra *Nammyohorengekyo*, merupakan esensi sistem ritual NSI sehingga dalam setiap ritual yang dilaksanakan NSI selalu melibatkan kehadiran *Gohonzon*. Dikatakan oleh Santa (pengurus NSI) bahwa *Gohonzon* “bukanlah jimat yang dapat memberikan sesuatu kepada orang yang

memintanya”, atau bahwa “*Gohonzon* tidak memberi kebahagiaan atau hukuman” karena kebahagiaan dan penderitaan ditentukan oleh perbuatan manusia sendiri; tetapi hal itu tidak mengecualikan NSI untuk menempatkan *Gohonzon* pada contoh benda-benda yang dianggap spesial dan memiliki kekuatan tertentu. Dalam ungkapan tentang pengalaman pribadi, baik yang dimuat dalam majalah *Samantabadra* maupun dalam pernyataan-pernyataan yang dikemukakan pada acara-acara pertemuan, atau juga yang terungkap dalam perbincangan secara pribadi, tersirat bagaimana *Gohonzon* dipercaya dan diyakini memiliki kekuatan-kekuatan tertentu.

Mungkin timbul pertanyaan, “Mengapa *Gohonzon* menjadi sakral dan menjadi objek pemujaan dalam ritual NSI?” Kalau demikian pertanyaan yang kita ajukan niscaya kita tidak akan memperoleh jawaban yang diharapkan, karena ibarat kita bertanya kepada sehelai kertas berisi tulisan hitam berhuruf Kanji, atau berbicara dengan angin yang berhembus dan berlalu tanpa membawa debu. Oleh karena itu, kita perlu sedikit memodifikasi kalimat pertanyaan di atas dari kalimat nominal menjadi kalimat verbal sehingga pertanyaannya adalah “Mengapa NSI percaya atau meyakini bahwa *Gohonzon* itu sakral sehingga dijadikan sebagai objek pemujaan dalam setiap ritualnya?” atau “Mengapa *Gohonzon* dianggap sakral oleh NSI dan dijadikan objek dalam setiap ritualnya?” Dengan pertanyaan yang demikian maka untuk memperoleh jawaban yang kita inginkan tidak bisa tidak kita harus mencarinya kepada orang-orang atau, lebih tepatnya lagi, kepada para pengurus maupun anggota NSI sebagai subjek atau pelaku dari tindakan tersebut.

Ritual *daimoku*, dan ritual-ritual lainnya, dalam NSI memperlihatkan bahwa agama bagi NSI adalah sesuatu yang dilakukan secara komunal. Bila di masyarakat Jawa yang menjadi objek kajian Geertz dan Beatty terdapat kelompok sosial yang secara keyakinan berwarna abu-abu (*abangan*) karena lebih menekankan pada persoalan praktis, penampilan, dan tindakan moral, atau yang dikatakan Beatty (2001:176) sesuatu yang “dilakukan”, ketimbang masalah ajaran atau doktrin, maka adanya berbagai kegiatan keagamaan seperti aktivitas *dharmaduta*, ceramah-ceramah, dan penerbitan majalah *Samantabadra* secara berkala sebagai bagian dari organ organisasi, menunjukkan bahwa agama dalam

NSI adalah juga sesuatu yang “dikatakan”. Dengan demikian, untuk mengetahui makna agama dalam NSI, cara terbaik adalah jika dicari dalam bentuk pernyataan-pernyataan maupun dalam hubungannya dengan golongan-golongan lain yang memperlihatkan cara-cara memposisikan keyakinannya dalam konteks keseluruhan umat Buddha.

Cara-cara memposisikan keyakinan yang dilakukan NSI, dalam pernyataan maupun tindakan, kerap memperlihatkan posisi yang bersebrangan dengan pihak-pihak yang lain sehingga menimbulkan pertentangan-pertentangan antara NSI dengan berbagai golongan umat agama Buddha lainnya. Dalam hal ini, pertentangan atau konflik tersebut diakibatkan oleh adanya pemahaman dan penafsiran yang berbeda terhadap doktrin agama Buddha, sehingga tercipta batas-batas sosial di antara NSI dengan golongan-golongan lain umat Buddha. Secara empiris perbedaan tampak menonjol dalam praktik ritual. Yang menjadi pertanyaan adalah mengapa praktik ritual NSI yang dilakukan oleh NSI berbeda? Jawaban atas pertanyaan ini bermuara pada pernyataan-pernyataan yang terkait dengan apa yang menjadi kepercayaan dan keyakinan NSI.

Dalam pernyataan-pernyataan yang berkenaan dengan kepercayaan yang dikemukakan oleh NSI memperlihatkan bahwa upaya pembedaan dilakukan oleh NSI secara khusus ditujukan terhadap golongan-golongan dari sekte atau aliran yang lain, yaitu kelompok aliran Theravada, Mahayana, Buddhayana, dan Tantrayana. Dalam membahas masalah ini, istilah-istilah yang dipakai NSI merupakan persoalan yang amat penting yang harus diperhatikan, karena NSI tidak hanya menggunakan terminologi asing, dalam hal ini istilah-istilah yang diambil dari bahasa Jepang dari mana sekte Nichiren Shyosyu berasal. Bahkan, sekalipun NSI menggunakan istilah-istilah sebagaimana yang digunakan secara umum di kalangan sekte-sekte lain dalam agama Buddha, tetapi pemaknaan yang diberikan NSI terhadap istilah-istilah tersebut kerap kali memperlihatkan perbedaan terhadap pemaknaan yang diberikan golongan-golongan yang lain tersebut.

Dari penelusuran hasil penelitian di lapangan terdapat beberapa tema yang saya anggap merupakan elemen-elemen utama dalam sistem kepercayaan NSI, seperti tentang *Saddharma Pundarika Sutra*, *Nammyohorenkyo*, Buddha,

Bodhisattva, *Icinen Sanzen*, dan *Ishojobutce*. Maka pertanyaannya kemudian adalah bagaimana NSI mengkonstruksi tema-tema tersebut di dalam sistem kepercayaan mereka sehingga menjadi khas dan berbeda dibandingkan dengan kepercayaan kelompok-kelompok sekte atau aliran lain dalam agama Buddha dan membentuk bagian dari identitas kelompoknya? Di samping itu, perlu juga kiranya dikemukakan di sini bahwa sekalipun dapat dibedakan tetapi tema-tema tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan berkaitan antara yang satu dengan yang lainnya. Oleh karena itu, meski saya meruntutnya satu per satu tetapi hal itu saya lakukan hanya sebagai bagian dari upaya sistematisasi pembahasan. Hakikatnya, tema-tema tersebut harus dipahami secara menyeluruh dari suatu kesatuan sistem yang utuh.

4.1. Bermula dari *Sadharna Pundarika Sutra*

Telah dikemukakan pada Bab II bahwa kepercayaan mengenai kitab suci dalam agama Buddha tidaklah homogen. Sementara sekte Theravada meyakini bahwa hanya Tripitaka yang berbahasa Pali yang masih terpelihara secara lengkap (Kaharuddin, 2004:3) dan relatif otentik (Dhammika, 1990:288), Mahayana menganggap pernyataan-pernyataan tersebut sepihak (Dutavira, 1985:12) atau bahwa tidak ada bukti kongkrit yang menunjukkan bahwa Buddha Sakyamuni berbahasa Pali (Piyasilo, 1995:10) sehingga bagi Mahayana teks-teks sutra maupun sastra yang berbahasa Sanskerta pun memiliki nilai yang sama dan dapat dijadikan sebagai pegangan dalam melaksanakan ajaran Sang Buddha. Di lain pihak, Buddhayana tidak hanya menganggap Pali Tripitaka maupun Tripitaka yang berbahasa Sanskerta sebagai kitab sucinya, tetapi juga naskah-naskah yang berbahasa Kawi seperti *Sang Hyang Kamahayanikan* (Dharmavimala, 1995:iii; *Manggala*, Edisi Khusus, No. 12 Tahun XI, Mei 1994). NSI sendiri tidak menampik adanya baik Tripitaka yang berbahasa Pali yang menjadi pedoman aliran Theravada maupun terjemahan berbagai sutra dan sastra yang dijadikan pegangan oleh golongan Mahayana, atau naskah berbahasa Kawi yang sama-sama dianggap suci oleh Buddhayana akan tetapi NSI juga memiliki keyakinan, dan

secara tegas menyatakan, bahwa hanya *Saddharma Pundarika Sutra*¹ yang merupakan “sutra yang paling unggul”² di antara teks-teks yang dianggap kitab suci tersebut.

Dalam pandangan NSI letak keunggulan sebuah kitab suci tidak terletak pada tebal atau tipisnya sebuah teks atau asli dan tidaknya bahasa yang dipakai dalam kitab suci, melainkan terletak dalam isi atau kandungan yang terdapat di dalamnya. Mengapa *Saddharma Pundarika Sutra* dianggap “sutra yang paling unggul”? Mastur (anggota NSI) tanpa ragu-ragu menjawab bahwa *Saddharma Pundarika Sutra* dikatakan sebagai “sutra yang paling unggul” karena *Saddharma Pundarika Sutra* berisi ajaran yang mengatakan bahwa setiap orang pada hakikatnya memiliki benih atau jiwa Buddha dan bahwa dengan demikian setiap orang, baik laki-laki atau pun perempuan, tua atau muda, baik maupun jahat, pada dasarnya dapat mencapai kesadaran Buddha atau menjadi Buddha; bukan pada masa kehidupan nanti setelah meninggal tetapi pada masa kehidupan sekarang ini juga. Santa (pengurus NSI), bahkan, mengatakan dengan tegas bahwa untuk mencapai keselamatan, untuk mencapai kesadaran Buddha, maka harus mengikuti ajaran *Saddharma Pundarika Sutra*, karena *Saddharma Pundarika Sutra* adalah “satu-satunya jalan, *the only way*, tak ada jalan yang lain.”

Dalam sejarah perkembangan agama Buddha *Saddharma Pundarika Sutra* adalah salah satu teks yang menjadi sumber dan pegangan dalam aliran Mahayana (Dutavira, 1985). Oleh karena itu, NSI secara eksplisit mengakui bahwa dirinya adalah bagian dari aliran Mahayana. Namun klaim NSI tersebut ditunjukkan untuk konteks yang lebih luas, yaitu dalam hubungannya dengan aliran-aliran besar yang lain, khususnya Theravada. Dengan mengatakan bahwa NSI bagian dari Mahayana maka NSI tidak dapat dikesampingkan begitu saja dari percaturan agama Buddha secara keseluruhan. Akan tetapi, NSI juga mengklaim bahwa *Saddharma Pundarika Sutra* merupakan “sutra yang paling unggul” maka ini berarti bahwa NSI menafikan teks-teks lainnya yang menjadi bagian dari kitab

¹ Dalam terjemahan ke dalam bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh Departemen Agama RI (1984) *Saddharma Pundarika* diartikan “Hukum Kesunyataan Bunga Teratai”.

² Nikkyo Niwano, President Rissho Kosei-kai, mengatakan bahwa *Saddharma Pundarika Sutra* adalah raja dari segala Sutra” (*the king of all sutras*) dan “Sutra yang paling istimewa” (*the most excellent sutra*) (“Kata Pengantar” dalam *The Threefold Lotus Sutra*, Tokyo, Kosei Publishing Co., 1990). Rissho Kosei-kai adalah organisasi umat yang berdasarkan pada sekte Niciren (Williams, 1989:165).

suci pegangan golongan-golongan lain dalam aliran Mahayana. Pada kesempatan lain Santa (pengurus NSI) memperkuat klaim keunggulan NSI dan *Saddharma Pundarika Sutra* tersebut dengan mengatakan bahwa Mahayana maupun Hinayana (Theravada) hanya sekedar nama, sedangkan esensinya bercampur aduk.

Seperti teks-teks lain dalam aliran Mahayana umumnya yang walaupun pada mulanya sangat boleh jadi ditulis dalam bahasa Sanskerta, namun naskah *Saddharma Pundarika Sutra* yang paling tua dan relatif terpelihara adalah dalam bentuk terjemahan bahasa Cina,³ dan salah satu sekte dari aliran Mahayana di Cina yang terkenal yang mendasarkan dan mengembangkan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* adalah T'ien T'ai. Sekte T'ien T'ai tidak hanya berkembang di Cina, tetapi kemudian masuk juga ke Jepang. Saicho, yang setelah meninggal dikenal dengan nama Dengyo (Hinnels, 1984), adalah orang Jepang yang membawa dan mengembangkan sekte T'ien T'ai di Jepang. Di Jepang nama T'ien T'ai berubah sesuai dengan lafal pengucapan bahasa Jepang menjadi Tendai, dan salah seorang yang pernah belajar kepada aliran Tendai tersebut adalah Niciren Daisyoin.⁴

Dalam konteks hubungan dengan golongan dari aliran dan sekte yang lain NSI mengemukakan klasifikasi tentang ajaran Buddha Sakyamuni berdasarkan masa pembabaran. Masa pembabaran yang terdiri dari lima periode itu juga diibaratkan dengan lima macam rasa susu. Selanjutnya, lima periode tersebut ajaran-ajaran Buddha Sakyamuni tersebut digolongkan ke dalam dua kategori, yaitu "ajaran sementara" dan "ajaran yang sesungguhnya". Santa (pengurus NSI)

³ Menurut Dutavira (1985:78) terjemahan *Saddharma Pundarika Sutra* ke dalam bahasa Cina dilakukan oleh Kumarajiva tahun 406 M. Pada mulanya *Saddharma Pundarika Sutra* yang berbahasa Sanskerta tersebut terdiri dari 27 bab, tetapi ketika bab lain, yaitu mengenai Devadata, ditemukan di Khotan oleh Fa-hsien maka bab tersebut ditambahkan sehingga sekarang teks *Saddharma Pundarika Sutra* yang berbahasa Cina menjadi 28 bab.

⁴ Menurut Harvey (1990:166) Niciren bertujuan mereformasi aliran Tendai dengan hanya menekankan pada *Saddharma Pundarika Sutra* sebagai kitab suci pegangan utamanya yang dianggapnya merupakan esensi dari ajaran agama Buddha. Niciren sendiri menganggap dirinya sebagai pengganti pendiri T'ien T'ai dan sebagai inkarnasi Bodhisattva yang disebutkan dalam teks *Saddharma Pundarika Sutra* akan menjadi penjaga ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* pada masa akhir zaman.

mengatakan bahwa periodisasi dan kategorisasi ini dibuat oleh Maha Guru T'ien T'ai di Cina.⁵

Secara umum Theravada, Mahayana, dan aliran-aliran lainnya menganggap bahwa jangka waktu Buddha Sakyamuni menyampaikan ajarannya adalah selama 45 tahun. Masa ini didasarkan pada perhitungan bahwa usia Buddha Sakyamuni adalah 80 tahun sedangkan usia ketika mencapai pencerahan adalah 35 tahun.⁶ Di lain pihak, NSI menyatakan bahwa pembabaran ajaran atau Dharma oleh Buddha Sakyamuni berlangsung selama 50 tahun dengan asumsi bahwa Sakyamuni mencapai kesadaran Buddha pada usia 30 tahun. Lima periode pembabaran ajaran oleh Buddha Sakyamuni yang dikemukakan NSI tersebut dijelaskan sebagai berikut:

1. Periode *avatamsaka* (masa *kegon*), ibarat rasa susu murni (segar), berlangsung selama 21 hari. Pada periode ini sutra yang dibabarkan adalah *enkyo* berisi ajaran apa yang dipahami Buddha Sakyamuni ketika beliau mencapai pencerahan di bawah pohon bodhi.
2. Periode *agama* (masa *agon*), ibarat rasa susu kental, berlangsung selama 12 tahun. Pada periode ini sutra yang dibabarkan adalah sutra *jokyo* atau sutra-sutra awal, yaitu *nikaya-nikaya* yang terdapat di dalam Tripitaka yang berbahasa Pali.
3. Periode *vaipulya* (masa *hoto*), ibarat rasa keju, berlangsung selama 16 tahun. Pada periode ini dibabarkan sutra-sutra sebagai kelanjutan dari ajaran yang terdapat di dalam *nikaya-nikaya*.
4. Periode *prajna*, ibarat rasa *yoghurt*, berlangsung selama 14 tahun. Pada periode ini sutra yang dibabarkan adalah *Prajnaparamita* atau sutra-sutra yang lebih tinggi dari sutra-sutra lanjutan *nikaya*.

⁵ Menurut Dutavira (1985:80), dalam tradisi sekte T'ien T'ai orang yang dianggap sebagai "Guru Besar" adalah Chih-i atau Chih-kai (531-597). Sekalipun ia sebenarnya guru ketiga tetapi pada umumnya ia dianggap dan dihormati sebagai guru pertama dan mendapat gelar "Chih-che" atau "Manusia Bijak" dari Gubernur Jendral di Yang-chao.

⁶ Lihat, Widyadharma, *Riwayat Hidup Buddha Gotama*, Malang, Club Penyebar Dhamma, cet. 13, 2003.

5. Periode *Saddharma Pundarika*, ibarat rasa *sarpimanda*,⁷ berlangsung selama 8 tahun. Periode ini adalah periode pembabaran ajaran *Saddharma Pundarika Sutra*.

Rusli (pengurus NSI) mengatakan bahwa dilihat dari segi metode maka proses pembabaran ajaran yang dilakukan Buddha Sakyamuni dapat dibedakan kepada dua macam: Pertama, pembabaran ajaran pada masa empat periode pertama disampaikan berdasarkan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh murid-muridnya; Kedua, pada masa periode kelima Buddha Sakyamuni menyampaikan ajaran atas kemauannya sendiri.

Lima periode pembabaran ajaran di atas kemudian diklasifikasi kepada dua kategori, yaitu “ajaran sementara” dan “ajaran yang sesungguhnya”. Yang termasuk ke dalam “ajaran sementara” adalah ajaran yang dibabarkan pada empat periode pertama. Ajaran yang disampaikan pada empat periode yang pertama inilah yang menurut NSI kemudian direpresentasikan oleh aliran Theravada, Mahayana, dan sekte-sekte lainnya. Sedangkan ajaran periode kelima, yaitu *Saddharma Pundarika Sutra*, merepresentasikan “ajaran yang sesungguhnya” yang dimanifestasikan oleh sekte Niciren Syosyu. Karena NSI berdasarkan pada Niciren Syosyu maka dikatakan bahwa: “Kita adalah pelaksana *Saddharma Pundarika Sutra*.”

Oleh karena ajaran yang dibabarkan pada empat periode pertama bersifat sementara sedangkan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* adalah “ajaran yang sesungguhnya” maka, dalam pandangan NSI, sebagai konsekwensinya adalah semua kepercayaan, praktik ritual, dan segala sesuatu yang berasal dari atau berhubungan dengan “ajaran sementara” tersebut harus “dipotong”, “diserut” dan “dibuang” karena semua itu sudah “tidak ada gunanya” lagi. Pendek kata, “ajaran sementara” dianggap NSI telah kadaluwarsa alias sudah tidak layak pakai karena sudah tidak sesuai lagi dengan situasi dan perkembangan zaman modern seperti sekarang ini.

Banyak perumpamaan dibuat NSI dalam memperbandingkan keyakinannya dengan kepercayaan-kepercayaan yang lain. Misalnya, ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* ibarat sebuah kapal yang dapat membawa manusia

⁷ Tidak ada penjelasan yang memuaskan mengenai arti kata ‘Sarpimanda’ kecuali bahwa kata tersebut bermakna rasa susu di atas rasa *yoghurt*.

menyebrangi lautan kehidupan dengan selamat; “ajaran sementara” ibarat rumah hayalan atau rumah lapuk yang sudah dimakan rayap, dan lain-lain. Dalam konteks perumpamaan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* sebagai sebuah kapal ini kepercayaan terhadap “ajaran sementara” bukan hanya harus dibuang karena dianggap percuma atau tiada berguna melainkan juga karena kepercayaan yang demikian dapat merusak dan dapat menyebabkan kapal menjadi bocor. Dengan kata lain, menggabungkan antara kepercayaan terhadap *Saddharma Pundarika Sutra* dengan kepercayaan-kepercayaan lain tidak akan dapat mengantarkan seseorang kepada pantai keselamatan yang dituju.

Berkenaan dengan ajaran yang terdapat di dalam Pali Tripitaka (*nikaya-nikaya*), Sana (*dharmaduta*) mengatakan:

[Ajaran yang terdapat dalam] sutra ini paling rendah, tapi di dalamnya mengajarkan tentang tiga masa. Jadi kalau masa sekarang susah itu karena karma masa lampau jelek, kalau sekarang berbuat kebaikan maka masa yang akan datang akan masuk Nirvana; karena hidup adalah fana maka pertapaannya tinggi sekali: harus menghilangkan hawa nafsu, harus duduk menyendiri, harus latihan nafas berhenti, harus berjalan di atas api, harus berhasil jalankan 250 [227/311] pantangan, maka kalau berhasil akan dilahirkan menjadi *Sravakabuddha* atau *Pratekyabuddha*.

Lebih lanjut, Sana mengemukakan perumpamaan tentang orang-orang yang berpegang kepada teks-teks sebelum dibabarkannya *Saddharma Pundarika Sutra* itu ibarat orang-orang buta yang meraba gajah, sehingga karena kebutaannya mereka tidak dapat memandang dan memahami bentuk gajah yang sebenarnya. Mengutip perumpamaan yang diberikan Niciren Daisyonin ia mengatakan,

Buddha Nichiren Daisyonin mengatakan bahwa sebelum *Saddharma Pundarika*, orang yang belajar hukum Buddha bagaikan orang yang buta meraba gajah: orang yang memegang perutnya mengatakan bahwa gajah itu seperti tong yang sangat besar, orang yang memegang belalainya mengatakan bahwa gajah itu bagaikan slang air yang panjang, orang yang memegang kupingnya mengatakan bahwa gajah itu seperti kipas yang lebar. Jadi mereka yang belajar agama Buddha selama 42 tahun itu hanya sebagian-sebagian.

Apa dan bagaimana bentuk gajah yang sesungguhnya? Atau, lebih tepatnya, apa sebenarnya hakikat dari ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* itu sendiri? Menurut Sana (*dharmaduta*), ajaran yang sesungguhnya yang terkandung

dalam *Saddharma Pundarika Sutra* ialah bahwa antara manusia dan alam semesta itu adalah satu dan bahwa setiap orang, setiap wujud baik yang berperasaan maupun yang tidak berperasaan, dapat mencapai kesadaran Buddha alias menjadi Buddha. Atau, seperti dikatakan Mastur (anggota NSI) sebelumnya, *Saddharma Pundarika Sutra* berisi ajaran bahwa setiap manusia memiliki jiwa Buddha sehingga setiap orang, tanpa membedakan jenis kelamin, status, dan golongan, dapat menjadi Buddha.

Konstruksi identitas dapat melibatkan proses pembedaan dikotomis (Eriksen, 1995; Thung, 2006). Oleh karena itu, dapat dipahami apabila dalam agama kerap ditemukan klasifikasi berdasarkan kategori hitam-putih, benar-salah, baik-buruk, iman-kafir. Kategori ini dapat pula disambungkan dengan masalah waktu sehingga muncul klaim agama atau kepercayaan akhir zaman yang mengasumsikan akhir sebagai final dan penutup. Sebagai penutup maka tidak akan ada lagi yang lain, paling sempurna, dan menjadi pengganti dari semua. NSI meyakini bahwa ajaran Niciren Syosyu adalah *Mappo* atau Masa-Akhir Dharma. Pandangan ini sejalan dengan pembagian masa pembabaran Dharma oleh Buddha Sakyamuni yang dikemukakan NSI sebelumnya di mana secara esensial ajaran Buddha Sakyamuni diklasifikasi kepada dua kategori yaitu “ajaran sementara” dan “ajaran sesungguhnya”. Ini berarti bahwa ajaran dan kepercayaan yang sebelumnya adalah kadaluwarsa, tidak sah, tidak berlaku dan tidak boleh diberlakukan lagi, dan hanya “ajaran sesungguhnya” (*Saddharma Pundarika Sutra*) yang “esensial”. Pengklasifikasian ajaran Buddha Sakyamuni kepada ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* sebagai “ajaran sesungguhnya” *vis-a-vis* ajaran empat periode sebelumnya sebagai “ajaran sementara” jelas menunjukkan bagaimana NSI berusaha membuat batas-batas untuk membedakan jatidirinya sekaligus meng-authentik-kan dirinya sendiri dari golongan atau kelompok yang lain di kalangan umat Buddha.

Sebagai satu-satunya jalan keselamatan maka mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* menjadi keharusan. Bahkan, karena mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* dianggap penting maka NSI menyelenggarakan pertemuan khusus, yakni “Kelas *Saddharma Pundarika*”, untuk membahas kandungan yang terdapat di dalam *Saddharma Pundarika Sutra*. Pertemuan dilaksanakan secara

rutin satu bulan satu kali. Tentang pentingnya mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* oleh NSI diibaratkan dengan pentingnya mempelajari teori terhadap praktik, tanpa teori maka praktik tidak akan berjalan. Atau, kalau pun berjalan maka akan ngawur dan tidak akan membuahkan hasil. Dengan kata lain, tanpa mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* maka praktik keagamaan seseorang bisa jadi tersesat dari tujuan yang sebenarnya yang hendak dicapai. Dalam hal ini, Rusli (pengurus NSI) memberikan contoh sekaligus kritik tentang praktik keagamaan yang tidak dilandasi oleh teori, yaitu praktik meditasi yang dilakukan oleh aliran Zen.

Karena tanpa teori [maka] meditasi Zen menentang dan merusak segala objek yang dapat menghalangi perkembangan pikiran, termasuk sutra-sutra, karena hal itu dapat menimbulkan kemelekatan. Karena itu, menjalankan kepercayaan harus penuh, yaitu dengan teori dan pelaksanaannya. Kalau tidak maka kita akan menjalankan pikiran kita sendiri. Mempelajari teori tanpa praktek adalah sia-sia, sedangkan menjalankan praktek tanpa teori adalah seperti orang buta yang merabara-raba.

Lantas, bagaimana caranya mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra*? Rosalinda (*dharmaduta*) menuturkan bahwa dalam mempelajari dan memahami ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* dilakukan dengan metode *Sonjuhiden*. *Sonjuhiden* adalah tiga cara atau metode perbandingan ajaran agama. Pertama, adalah membandingkan antara ajaran agama Buddha dengan selain agama Buddha; kedua, membandingkan ajaran agama Buddha antara aliran Hinayana dan Mahayana; ketiga, membandingkan ajaran Mahayana *honmon* dan *syukumon*. *Syukumon* adalah “ajaran sementara” sedangkan *honmon* adalah “ajaran yang sesungguhnya” yaitu yang terdapat dalam *Saddharma Pundarika Sutra*. Lebih lanjut, Rosalinda (*dharmaduta*) mengatakan bahwa dalam mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* pun ternyata terdapat dua cara, yaitu memahami ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* berdasarkan pada bunyi kata alias secara harfiah (*literal*) dan memahami ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* berdasarkan pada dasar kalimat (Jpg, *montei*). Dengan memahami “ajaran yang sesungguhnya” dari *Saddharma Pundarika Sutra* berdasarkan pada dasar kalimat inilah, demikian Rosalinda (*dharmaduta*) menyimpulkan penjelasannya, maka Niciren Daisyonin berhasil melahirkan mantra *Nammyohorengekyo*.

Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana NSI mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* berdasarkan pada dasar kalimat tersebut? Meskipun secara teoritis teks *Saddharma Pundarika Sutra* terdiri dari 28 bab, namun ternyata pada praktiknya dikatakan bahwa dari 28 bab tersebut terbagi kepada 2 bagian besar, yaitu bab 1 sampai bab 14 dan bab 15 sampai bab 28. Bagian yang pertama dikatakan berisi “ajaran bayangan”, dan intisarinya terdapat pada bab 2 yaitu mengenai *Upaya Kausalya*. Sedangkan intisari bagian kedua terdapat pada akhir bab 15, bab 16, dan setengah awal bab 17 atau bab mengenai *Panjang Usia Tathagata*.⁸ Tetapi intisari dari kedua bagian tersebut sesungguhnya terletak pada kata *Myohorengkyo*. Oleh karena itu, demikian dikatakan oleh Sana (*dharmaduta*), dengan membaca *Nammyohorengkyo* itu sama artinya dengan membaca seluruh *Saddharma Pundarika Sutra*.

Jadi, apa artinya mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* secara rutin tiap bulan jika ternyata dengan menyebut *Nammyohorengkyo* saja sama dengan membaca *Saddharma Pundarika Sutra*? Dikatakan bahwa ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* sangat mendalam dan bersifat rahasia. Dalam pandangan NSI, terdapat dua macam “rahasia”. Sesuai dengan pengklasifikasian ajaran Sang Buddha kepada “ajaran sementara” dan “ajaran sesungguhnya”, maka yang dimaksud “rahasia” dalam “ajaran sementara” adalah sesuatu yang belum dijelaskan oleh Buddha Satyamuni, sedangkan dalam “ajaran sesungguhnya” (*Saddharma Pundarika Sutra*) yang dimaksud dengan “rahasia” adalah sesuatu “tidak terjangkau oleh akal pikiran manusia.”⁹ Oleh karena itu, untuk memahami hakikat ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* menjadi sulit dan tidak mungkin. Dalam keyakinan NSI hanya orang yang berhati Buddha saja yang dapat memahami makna ajaran mendalam *Saddharma Pundarika Sutra*. Mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* secara sendiri-sendiri apa adanya tidak akan memperoleh apa yang diharapkan, bahkan bisa-bisa tersesat. Menurut Santa (pengurus NSI), karena mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* apa adanya maka muncullah Niciren Syu. Dengan kata lain, mempelajari *Saddharma*

⁸ Bab 2 dan intisari dari bab-bab 15, 16, dan 17 ini dipakai sebagai bacaan parita atau *gongyo* ketika melakukan *daimoku* (sembahyang).

⁹ *Samantabhadra*, edisi Maret 2008 No. 170, hal. 4.

Pundarika Sutra secara literal atau harfiah menjadi percuma alias sia-sia. Rusli (pengurus NSI) mengatakan,

Saddharma Pundarika [terbitan Departemen Agama] yang saya bawa ini sebagai rujukan saja...mempelajari *Saddharma Pundarika* kini tak berguna lagi, karena sulit. Hanya Buddha dan orang yang berjiwa Buddha yang dapat memahaminya.

Meski ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* bersifat rahasia dan sulit dipahami, tetapi tidak berarti tertutup sama sekali kemungkinan untuk mengetahui inti atau hakikat ajaran tersebut. Masih ada jalan lain yang bisa ditempuh untuk dapat memahami ajaran yang terkandung dalam *Saddharma Pundarika Sutra*, yaitu dengan cara mempelajari penjelasan-penjelasan (*kongyu*) sebagaimana yang telah diberikan oleh Nichiren Daisyonin. Hanya dengan mempelajari penjelasan-penjelasan yang telah diberikan Nichiren Daisyonin maka kandungan ajaran yang terdapat dalam *Saddharma Pundarika Sutra* dapat dipahami dan dimengerti. Dikatakan oleh Rusli (pengurus NSI) bahwa,

Kalau mempelajari *Saddharma Pundarika* apa adanya pasti tidak mengerti, tidak bisa, coba saja! Makanya kalau tidak ada petunjuk Nichiren Daisyonin tidak akan mengerti. Tapi karena ada petunjuk Nichiren Daisyonin kita dapat paham. Bagi kita sekarang yang penting pelajari dan pahami *gosyo*!

Kongyu merupakan catatan ajaran lisan Nichiren Daisyonin yang disampaikan secara lisan kepada murid-muridnya, sedangkan *gosyo* adalah catatan-catatan yang berisi ajaran-ajaran Nichiren Daisyonin tersebut. Mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* berdasarkan ajaran lisan dari Nichiren Daisyonin, atau lebih tepatnya melalui catatan-catatan murid-murid Nichiren, terutama yang ditulis oleh Nikko Syonin,¹⁰ inilah yang dimaksud dengan mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* berdasarkan pada dasar kalimat.

Dari apa yang telah dikemukakan di atas, kita dapat menarik kesimpulan bahwa apa yang dilakukan NSI dalam mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* hakikatnya tidak lain adalah mempelajari *gosyo-gosyo* yang pada esensinya

¹⁰ Terdapat enam orang murid utama Nichiren Daisyonin: Nissyo, Niciro, Nikko, Niko, Nitco, dan Niciji. Dari keenam murid tersebut hanya Nikko yang dikatakan sebagai pewaris ajaran Nichiren Daisyonin karena Nikko dianggap paling memahami kedalaman makna ajaran Nichiren Daisyonin yang sebenarnya. Sedangkan kelima murid lainnya disebabkan berbagai alasan dianggap menyimpang. Catatan-catatan Nikko Syonin tentang *Saddharma Pundarika Sutra* yang telah disampaikan oleh Nichiren Daisyonin ini disebut *Ongi Kuden*.

merupakan petuah-petuah, nasihat-nasihat, dan wejangan-wejangan Niciren Daisyonin kepada murid-muridnya. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa kesulitan mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* yang dihadapi NSI menemukan jalan pemecahannya dengan menyandarkan diri pada *gosyo-gosyo* dari Niciren Daisyonin. Laksana orang yang kehausan mencari air, atau orang yang hendak menyeberang sungai mencari perahu, demikianlah Niciren Daisyonin menjadi air yang menyejukkan atau perahu yang menyenangkan bagi umat NSI.

Kalau dalam mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* yang dianggap sulit karena ajarannya bersifat rahasia NSI berlindung kepada Niciren Daisyonin, maka tidak demikian halnya yang dilakukan oleh Tantrayana, paling tidak, menurut NSI. Dalam pandangan NSI, ajaran-ajaran dalam Tantrayana yang sifatnya sulit dipahami justru dirahasiakan. Seperti yang dikatakan oleh Rusli (pengurus NSI),

Di Tantrayana karena ajarannya rahasia maka lahirilah mantra-mantra. Meskipun rahasia mestinya tidak dirahasiakan begitu, tetapi kebenaran itu tetap harus disampaikan meskipun secara rahasia. [Tapi] yang benar adalah menyampaikan kebenaran secara rahasia saja bermanfaat, apalagi kalau secara terbuka, pasti dapat karunia kebajikan yang banyak sekali.

Dalam agama Buddha baik Tantrayana, Theravada, Buddhayana, maupun Mahayana, ajaran Buddha Sakyamuni disebut dengan istilah Dharma, demikian pula yang dikatakan oleh NSI. Namun NSI tidak hanya menggunakan istilah Dharma tersebut hanya pada satu alamat. Istilah Dharma dipergunakan oleh NSI untuk merujuk kepada ajaran Buddha Sakyamuni maupun kepada apa-apa yang telah disabdakan oleh Niciren Daisyonin. Oleh karena itu, NSI merasa perlu membuat klasifikasi antara kedua macam ajaran tersebut. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Sana (*dharmaduta*),

Ajaran Buddha Sakyamuni itu dikatakan sebagai *Fuhensinyonori*. *Fu* (tidak), *hen* (ubah), *sin* (sebenarnya), *nyo* (Buddha), *nori* (teori). Jadi *Fuhensinyonori* itu ajaran Buddha Sakyamuni yang berarti 'teori sebenarnya dari Buddha yang tidak berubah-ubah, dasarnya tetap'. Ajaran Buddha Nichiren Daisyonin disebut *Juiensinyoesti*. *Jui* (tergantung), *en* (jodoh), *sin* (sebenarnya), *nyori* (Buddha), *esti* (prajna). Jadi artinya 'Prajna Buddha tergantung jodoh sebenarnya'. Contohnya, air. Meskipun berubah-ubah bentuknya tapi intinya sama.

Apa yang dimaksudkan dengan pernyataan di atas adalah bahwa ajaran Buddha Sakyamuni merupakan teori tentang “Buddha” sebagai prinsip pencerahan, jiwa abadi, yang tetap dan tidak berubah, tak terikat oleh ruang dan waktu. Sedangkan ajaran Niciren Daisyonin merupakan jalan menuju pencerahan atau mencapai kesadaran Buddha sifatnya fleksibel, yaitu bergantung dan sesuai dengan situasi dan kondisi lingkungan di mana seseorang berada.

Setelah menekankan pentingnya teori, yaitu dengan mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra*, dan membedakan antara ajaran Buddha Sakyamuni dengan ajaran Buddha Niciren Daisyonin, maka kemudian NSI menekankan pada pentingnya melaksanakan atau praktik ajaran, dalam hal ini sudah barang tentu melaksanakan ajaran yang terdapat dalam *kongyu* dan *gosyo-gosyo* dari Niciren Daisyonin. Pentingnya melaksanakan ajaran ini dikemukakan dengan perumpamaan tentang orang yang terkena panah beracun yang dikutip dari sutra “Agama Menengah” [Pali Tripitaka] sebagai berikut:

Di suatu daerah hiduplah seorang pria. Suatu hari ia terkena anak panah beracun. Anak panah tersebut menancap pada tubuhnya. Keadaannya sangat gawat, karena racun mematikan itu telah menyebar ke seluruh tubuhnya. Pria itu mengerang kesakitan dan berguling-guling di lantai. Apabila anak panah beracun itu tidak segera dicabut maka ia akan tewas kesakitan. Keluarganya sibuk mencari tabib. Ketika tabib telah tiba untuk segera mencabut anak panah beracun itu dan merawatnya, tetapi pria tersebut berkata, “Tunggu dulu! Siapakah yang memanah saya dengan anak panah beracun ini? Siapa namanya? Apa pekerjaannya? Di mana ia sekarang? Di Timur, Barat, Utara atau di Selatan? Apakah tubuhnya tinggi atau pendek? Kulitnya hitam atau putih? Apabila kalian tidak dapat menjawab pertanyaan-pertanyaanku ini, jangan mencabut anak panah ini dari tubuhku!” Sambil terus mengerang kesakitan, masih juga pria tersebut bertanya kepada tabib dan keluarganya, “Anak panah ini terbuat dari apa? Dari kayu atau tanduk lembu? Jika kalian tidak tahu, jangan mencabutnya dari badan saya.” Ia terus mengoceh, “Terbuat dari bahan apakah busurnya? Apa warnanya? Jika tidak jelas, jangan sekali-kali mencabut anak panah itu!” Pria itu benar-benar seorang yang aneh. Pertanyaan-pertanyaan tetap meluncur dari bibirnya yang kini telah semakin pucat, “Bagaimanakah anak panah itu dibuat? Apakah ekor anak panah tersebut terbuat dari bulu burung elang? Siapakah yang telah menciptakan panah? Sebelum semua hal ini menjadi jelas, jangan mencabut anak panah anak panah tersebut!”.

Seandainya orang tersebut tetap bertanya dan membiarkan anak panah tersebut tertancap di tubuhnya maka ia akan mati. Inti dari cerita tersebut adalah

penjelasan bahwa ajaran Hukum Buddha bukanlah sekedar teori belaka, tetapi juga harus dilaksanakan, karena kalau tidak dilaksanakan menjadi tidak berguna”¹¹

4.2. “Kita adalah Bodhisattva yang muncul dari bumi”

Kalau yang menjadi cita-cita hidup para pengikut Theravada adalah menjadi Buddha, maka cita-cita hidup pengikut aliran Mahayana adalah menjadi Bodhisattva. Sementara itu, tujuan hidup NSI adalah mencapai kesadaran Buddha yang juga berarti menjadi Buddha.

Buddha Sakyamuni mengatakan bahwa “Pada masa-masa sebelum aku mencapai pencerahan [yaitu] ketika aku masih menjadi seorang Bodhisattva...”¹² Bodhisattva erat kaitannya dengan Buddha, dan semua aliran dan sekte agama Buddha mengakui kedua konsep tersebut. Secara definitif, dapat dikatakan bahwa “Buddha” adalah orang yang telah mencapai penerangan sempurna sedangkan “Bodhisattva” adalah orang yang telah mencapai penerangan sempurna tetapi karena rasa welas-asih yang dimilikinya maka sekalipun ia dapat memasuki Nirvana ia lebih memilih untuk lahir kembali untuk membantu makhluk-makhluk lain melepaskan diri dari penderitaan (*dukkha*).

Dalam Bab II kita telah membahas bahwa secara kualitas spiritual antara Bodhisattva -yang menjadi cita-cita dalam Mahayana- dan *Arhat* -yang dapat dicapai dengan menempuh jalan kebhikkhuan- adalah sama, yaitu sama-sama telah mencapai tingkat ke-Buddha-an. Di sini dapat saya kemukakan bahwa yang menjadi persoalan atau yang membedakan antara keduanya adalah jika *Arhat* dapat merujuk kepada sosok individu yang nyata, seperti bhikkhu-bhikkhu tertentu dalam tradisi Theravada, sedangkan Bodhisattva dalam aliran Mahayana merujuk kepada makhluk-makhluk spiritual. Di sini, saya kira, kreativitas NSI diperlihatkan, yaitu bahwa Buddha maupun Bodhisattva dapat menjadi nyata. Dalam pandangan NSI Buddha bukanlah sesuatu yang jauh dan Bodhisattva bukanlah sosok yang tidak tentu juntrungannya. Gambaran tentang Buddha dan

¹¹ *Samantabhadra*, edisi Juni 2007 No. 161, hal. 13-4.

¹² *Mahapadana Sutta (Digha Nikaya, ii, 13)* (Ling, 1981:32). Berdasarkan pernyataan ini maka berkembang cerita-cerita yang mengisahkan tentang kehidupan Sakyamuni sebagai Bodhisattva dengan menjalani kelahiran kembali dalam bermacam-macam perwujudan mahluk sebagaimana yang tercatat dalam teks *Jataka*.

Bodhisattva yang jauh dan abstrak dalam Theravada dan Mahayana menjadi dekat dan nyata di dalam NSI.

Menjadi Buddha adalah cita-cita NSI, tetapi Buddha yang dimaksud bukanlah Buddha seperti yang dirindukan oleh aliran Theravada. Di dalam aliran Theravada seorang Buddha adalah sosok yang dengan usahanya sendiri telah berhasil mencapai pencerahan pikiran dan batin dengan melalui berbagai rintangan dan tantangan, melaksanakan bermacam-macam pantangan dan menghindari segala hal yang dapat membuat keruh pikiran dan batin, termasuk di dalamnya meninggalkan istri dan anak-anak yang dicintai. Gambaran yang demikian melahirkan citra bahwa seorang Buddha adalah sosok yang kokoh, ulet, dan mandiri. Bagi NSI, citra Buddha seperti yang dibayangkan dalam aliran Theravada tersebut sangat “mengerikan” dan perjalanan yang ditempuhnya terlalu lama dan sangat menyakitkan. Sebaliknya, Buddha yang dicita-citakan oleh NSI bukanlah sosok individual yang demi mencapai kesucian batin harus meninggalkan keluarga, menghindarkan diri dari hiruk-pikuk dan keramaian dunia, dan menjalani kehidupan dalam kesendirian di keheningan alam yang sunyi dan sepi. Sosok Buddha yang dicita-citakan oleh NSI adalah sosok manusia yang memiliki kesucian hati, dan dengan kesucian hatinya itu berani menjalani kehidupan nyata, berani menghadapi semua rintangan dan segala tantangan yang ada di depan matanya, bukan menghindarinya. NSI juga menolak sosok Buddha yang digambarkan dengan karakter fisik tertentu.¹³ “Buddha” dalam NSI adalah sebuah konsepsi psikologis. Seperti dikatakan Santa (pengurus NSI),

Buddha adalah kesadaran. Sakyamuni disebut Buddha karena telah mencapai kesadaran. Buddha bukan patung, bukan orang istimewa, bukan lukisan, tapi kesadaran. Kesadaran itu ada pada diri sendiri. Karena ada pada diri sendiri, [maka] kita pasti bisa jadi Buddha.

Semua golongan dan sekte dalam agama Buddha sepakat bahwa kata “Buddha” hanyalah sebuah sebutan, predikat, atau gelar yang dipakai oleh Siddharta setelah mencapai pencerahan di bawah pohon bodhi. Dalam hal ini NSI sejalan dengan aliran dan sekte-sekte yang lain, tapi dengan catatan. Pertama,

¹³ “Menurut Kitab Suci agama Buddha Tripitaka tubuh seorang Buddha memiliki 32 tanda istimewa Manusia Agung (*Maha Purisa Lakkhana*), antara lain: mata biru, rambut berwarna biru kehitam-hitaman tumbuh keriting ke atas membentuk lingkaran kecil dengan arah berputar ke kanan. Tinggi badannya sama dengan rentangan kedua tangannya. Tangan seorang Buddha lebih panjang satu jengkal dari tangan orang biasa” (Rashid, 1990/1991:85).

sebagai gelar predikat “Buddha” bukanlah gelar yang sangat mahal sehingga hampir tidak mungkin dibeli oleh setiap orang, atau meski dapat dibeli tetapi harus melalui prosedur yang berbelit-belit. Kedua, karena “Buddha” adalah konsepsi psikologis maka gelar “Buddha” yang disandang seseorang tidaklah bersifat permanen melainkan berubah-ubah sesuai dengan kondisi kejiwaannya.

Begitu juga halnya dengan Bodhisattva. Bodhisattva yang menjadi tujuan hidup dalam aliran Mahayana adalah makhluk surgawi yang harus menempuh sepuluh tahap kehidupan atau *bhumi*. Seperti sekte-sekte agama Buddha yang lain NSI mengakui adanya banyak Buddha dan Bodhisattva, tetapi Buddha dan Bodhisattva dalam NSI adalah sebuah konsepsi. Kalau “Buddha” adalah konsepsi dimensi psikologis maka “Bodhisattva” adalah konsepsi dimensi praktis. Sebagaimana dikemukakan diatas, Bodhisattva yang diidamkan oleh pengikut aliran Mahayana adalah sosok makhluk surgawi yang, karena rasa welas-asihnya, lahir kembali untuk membantu makhluk-makhluk lain melepaskan diri dari penderitaan. Dalam konsep NSI orang-orang yang melaksanakan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* adalah para Bodhisattva, dan karena orang-orang NSI menyebut dirinya sebagai “Pelaksana *Saddharma Pundarika Sutra*” maka mereka juga mengklaim bahwa “Kita adalah para Bodhisattva yang muncul dari bumi.”

Ungkapan “Bodhisattva yang muncul dari bumi” sebenarnya merupakan judul dari salah satu bab yang terdapat dalam *Saddharma Pundarika Sutra*, yaitu bab 15. Di dalam teks tersebut dikemukakan bagaimana para Bodhisattva yang tinggal di alam surgawi menyatakan tekadnya di hadapan Buddha Sakyamuni untuk menjaga dan memelihara ajaran *Saddharma Pundarika Sutra*; tetapi alih-alih mempercayakan penjagaan dan pemeliharaan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* kepada para Bodhisattva dari alam surgawi tersebut Sang Buddha malah menyatakan bahwa ia telah menentukan sendiri kepada siapa ia akan menyerahkan tugas menjaga dan pemeliharaan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* tersebut. Ternyata Buddha Sakyamuni menyerahkan tugas menjaga *Saddharma Pundarika Sutra* kepada murid-muridnya yang lain, yaitu para Bodhisattva yang akan muncul dari bumi.

Cukuplah putra-putraku yang baik! Tidak perlu lagi kalian melindungi dan memelihara Sutra ini. Karena sesungguhnya di dalam dunia saha-ku ini telah terdapat para Bodhisattva-Mahasattva yang jumlahnya seperti pasir-pasir dari 60 ribu sungai Gangga dan masing-masing dari para Bodhisattva ini mempunyai sebuah rombongan yang banyaknya seperti pasir-pasir dari 60 ribu sungai Gangga pula, serta seluruhnya mampu melindungi dan memelihara, membaca dan menghafalkan serta menyiarkan Sutra ini sesudah kemokshaanku nanti.” Selesai Sang Buddha menyampaikan ucapannya tiba-tiba bumi bergoncang dan muncullah para Bodhisattva-Mahasattva dari bawah bumi.¹⁴

Apabila kita memperhatikan cerita yang terkandung di dalam teks, maka apa yang dimaksud dengan “Bodhisattva yang muncul dari bumi” yang disertai tugas oleh Buddha Sakyamuni untuk menjaga dan memelihara ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* adalah murid-murid Buddha Sakyamuni dari masa yang lampau sebelum Sang Buddha lahir sebagai Sakyamuni. Kalau kita berpegang kepada teks, jelas cerita tersebut telah berakhir. Tetapi persoalannya adalah, apabila “Bodhisattva yang muncul dari bumi” adalah murid-murid Buddha Sakyamuni dari masa yang lampau dan Buddha Sakyamuni sendiri telah tiada, mengapa orang-orang NSI menyatakan dirinya “Kita adalah para Bodhisattva yang muncul dari bumi.”? Jawaban atas pertanyaan ini saya kira tidak terletak pada masalah sejarah, tetapi terdapat sepenuhnya pada mitologi dan teori probabilitas. Oleh karena itu, untuk memperoleh jawaban yang diharapkan kita harus mencarinya pada landasan kepercayaan dari mereka yang membuat pernyataan tersebut.

Dalam metafisika aliran Mahayana, dalam hal ini NSI termasuk di dalamnya, “Buddha” dipahami dan diyakini bukan hanya sebagai sosok historis tetapi juga sebagai prinsip hakiki dari realitas. Sebagai hakikat dari kenyataan maka “Buddha” bukanlah wujud yang ada hanya pada masa lalu melainkan ada di mana-mana dan sepanjang masa. Dengan pandangan dan kepercayaan yang demikian maka tidak tertutup kemungkinan bahwa “Buddha” akan muncul sewaktu-waktu dan kemunculannya di tengah manusia membuat seseorang menjadi Buddha. Buddha Sakyamuni dengan demikian dianggap hanya sebagai salah satu perwujudan dari prinsip absolut tersebut, yang mengajarkan Dharma pada masa 2500 tahun yang lalu. Jadi, jawaban atas pertanyaan di atas adalah

¹⁴ *Saddharma Pundarika atau Hukum Kesunyataan Bunga Teratai*, terj. Giriputra Soemarsono dan Oka Diputhera, Jakarta, Proyek Pembinaan Sarana Keagamaan Buddha Departemen Agama RI, 1984, hal. 242.

bukan pada masalah “murid-murid dari masa lampau”, tetapi terletak pada pengakuan menerima Dharma, termasuk *Saddharma Pundarika Sutra*, yang diajarkan Sang Buddha atau tidak. Oleh karena itu, cerita bahwa Buddha Sakyamuni telah menyerah-terimakan tugas untuk menjaga dan memelihara *Saddharma Pundarika Sutra* kepada murid-muridnya, yaitu para “Bodhisattva yang muncul dari muka bumi”, dapat diartikan bahwa orang-orang NSI yang berpegang kepada *Saddharma Pundarika Sutra* dan melaksanakan ajaran-ajarannya berarti sama dengan menjaga dan memelihara *Saddharma Pundarika Sutra* yang telah diserahkan-terimakan oleh Buddha Sakyamuni dan, dengan demikian, dapat diartikan pula bahwa mereka adalah para “Bodhisattva yang muncul dari muka bumi”.

Sosok Buddha sebagai Manusia Agung dalam Theravada telah menempatkan Buddha Sakyamuni pada posisi yang tak tertandingi. Oleh karena itu, dalam aliran Theravada dikenal adanya tiga macam Buddha, yaitu *Sammāsambuddha*, *Sravakabuddha*, dan *Pratekyabuddha*. *Sammāsambuddha* merupakan kedudukan yang secara eksklusif menjadi hak Buddha Sakyamuni. Artinya, meskipun seorang bhikkhu dalam Theravada telah mencapai tingkat *Arhat*, yang secara teoritis berarti telah mencapai tingkatan Buddha, tetapi dengan asumsi bahwa ia hanya mengikuti jalan Buddha yang diajarkan Buddha Sakyamuni, maka taraf yang mungkin dicapai oleh seorang *Arhat* pun tidak lebih dari *Sravakabuddha* atau *Pratekyabuddha*. Mahayana, di lain pihak, memandang Sakyamuni bukan hanya sebagai sosok Buddha yang telah mencapai pencerahan melainkan juga sebagai sosok Bodhisattva yang membantu makhluk hidup yang lain mencapai keselamatan, suatu jalan hidup yang sangat manusiawi dan didambakan oleh setiap orang. Untuk mencapai bermacam-macam cita-cita tersebut sudah barang tentu ada jalannya masing-masing: bagi mereka yang hendak menjadi *Sravakabuddha* ada *Sravakayana*; bagi mereka yang ingin menjadi *Pratekyabuddha* tersedia *Pratekyayana*; dan bagi mereka yang mendambakan menjadi Bodhisattva dapat menempuh *Bodhisattvayana*.

NSI sendiri tidak berada di dalam salah satu jalan tersebut. Kalau bukan *Sravakayana*, kalau bukan *Pratekyayana*, bukan pula *Bodhisattvayana*, lantas jalan apa yang diambil NSI? NSI punya jalan sendiri, NSI memilih jalan

Saddharma Pundarika Sutra atau *ekayana*. Dalam pandangan NSI ketiga jalan tersebut (*triyana*) adalah jalan yang berbelit-belit dan penuh rintangan, seperti perumpamaan yang diberikan Buddha Sakyamuni tentang orang yang menyeberang sungai dengan menggunakan perahu, *triyana* adalah ibarat orang yang menyeberang sungai dan setelah sampai ke tepi sungai di seberang sana masih membawa-bawa perahu yang ditumpangnya. NSI sendiri memilih jalan *Saddharma Pundarika Sutra* karena dengan mengambil jalan *Saddharma Pundarika Sutra* sama artinya dengan mengambil “jalan pintas”. Sebagaimana yang dikatakan oleh Santa (pengurus NSI),

[Dulu] menjadi Buddha itu hak istimewa, [dan] kita paling hanya bisa ikut *triyana*. Sekarang tidak lagi, sekarang kita bisa mencapai Kesadaran Buddha. Kita murid-murid Niciren jadi mengerti apa itu agama Buddha.

Dalam *Saddharma Pundarika Sutra* diajarkan hanya satu jalan (*ekayana*) dalam menyelamatkan umat manusia, yaitu kepercayaan mutlak terhadap Hukum Tunggal. Dengan demikian, *Saddharma Pundarika Sutra* ibarat ‘jalan pintas’ yang dapat melewati ketiga jalan tersebut dan dapat membawa manusia langsung mencapai kesadaran Buddha.

Ketika saya meminta konfirmasi mengenai istilah “*ekayana*” yang juga identik dan dipergunakan oleh Buddhayana yang didirikan oleh bhikkhu Ashin Jinarakkhita, Santa (pengurus NSI) segera menepis dan dengan tegas mengatakan,

Ekayana tidak sama dengan Buddhayana. Buddhayana [Ashin Jinarakkhita] itu yang ada di [vihara Sakyavanaram] Pacet, Cianjur. Bahkan karena di sana ada gambar semar, ada ritual mandi di tujuh sumur, ada patung Siliwangi sehingga orang menyebutnya aliran ‘*sadayana*’ [serba ada].

Di dalam majalah *Samantabhadra* dikemukakan mengenai pengertian “*ekayana*” menurut NSI sebagai berikut:

“*Ekayana*” adalah kendaraan Buddha yang tunggal, kendaraan Tunggal Tertinggi atau kendaraan tertinggi ke-Buddha-an. Ajaran ini adalah ajaran yang memungkinkan semua orang mencapai ke-Buddha-an. Kendaraan berarti ajaran yang membawa orang ke keadaan atau derajat tertentu pencerahan. Ajaran pra-*Saddharma Pundarika Sutra* menekankan kendaraan *Sravaka*, yang membimbing orang ke keadaan jiwa Arhat; kendaraan *Pratekyabuddha* dan kendaraan Bodhisattva membimbing orang mencapai ke-Bodhisattva-an. *Sravaka* dan *Pratekyabuddha* diistilahkan Dwiyanana, ditambah Bodhisattva menjadi tiga kendaraan. *Saddharma Pundarika Sutra* mengajarkan tiga kendaraan ini bukanlah tujuan akhir sebagaimana diajarkan sebelum *Saddharma Pundarika Sutra*,

tapi bertujuan membimbing orang ke kendaraan tunggal/ekayana yang mencakup dan mengangkat ajaran ketiga kendaraan di semua tanah Buddha di seluruh alam semesta raya dan satu-satunya tujuan Buddha ialah membimbing segenap makhluk mencapai ke-Buddha-an.¹⁵

4.3. Niciren Daisyonin: “Buddha Pokok” dan “Guru Sebab Sejati”

Bila Theravada, Mahayana, Tantarayana menganggap Sakyamuni sebagai Buddha maka demikian pula NSI mengakui Sakyamuni sebagai Buddha. Namun demikian, bagi NSI bukan hanya Sakyamuni yang menjadi Buddha tetapi Niciren Daisyonin pun adalah seorang Buddha, karena menurut NSI pada prinsipnya Buddha adalah kondisi psikologis. Bahkan, secara eksplisit dan tegas NSI menyatakan bahwa Niciren Daisyonin adalah “Buddha Pokok”. Dapat saya katakan bahwa kepercayaan NSI terhadap Niciren Daisyonin sebagai “Buddha Pokok” ini selain mengakibatkan pengakuan NSI terhadap Sakyamuni sebatas nama “Buddha” juga membuat kepercayaan NSI terhadap ajaran Buddha Sakyamuni sangat terbatas, karena pada kenyataannya praktik keagamaan NSI lebih disandarkan kepada doktrin Niciren Daisyonin yang dianggap sebagai “Buddha Pokok” dari pada kepada doktrin-doktrin Buddha Sakyamuni. Pokok kepercayaan ini saya kira yang menyebabkan garis batas-batas antara NSI, di satu pihak, dengan golongan lain dari sekte-sekte agama Buddha, di pihak lain, semakin kokoh dan mantap sehingga hubungan sosial antara NSI dengan golongan-golongan umat Buddha yang lain senantiasa dalam konflik atau ketegangan.¹⁶ Ketegangan dan konflik inilah yang pada akhirnya membuat NSI dikeluarkan dari keanggotaannya di WALUBI.

“Apa bedanya antara Buddha Niciren dengan Buddha Sakyamuni?” dan “Mengapa Buddha Niciren disebut Buddha Pokok?” bukanlah pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh orang lain di luar NSI, tetapi justru mengemuka dari beberapa pengikut NSI sendiri seperti yang saya saksikan dalam acara-acara pertemuan yang dilaksanakannya NSI. Terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut Rusli (pengurus NSI) memberikan sebuah ilustrasi mengenai dua bayangan bulan

¹⁵ *Samantabhadra*, edisi April 2007 No. 159 hal. 32.

¹⁶ *Tempo* (1 Agustus 1987 hal. 78) melaporkan bahwa “Soal sungsang dari ajaran Buddha: NSI disebut satu-satunya sekte yang menganggap, setelah Siddharta Gotama, ada lagi nabi baru, yaitu Niciren Daisyonin”. Namun dalam edisi 25 Maret 1989 dan 16 Juni 1990 juga dilaporkan tentang Lu Sheng Yen sebagai si “Buddha Hidup”.

pada dua jambangan yang berbeda, padahal bulan yang sesungguhnya itu sendiri berada di atas langit. Maksud dari ilustrasi tersebut adalah bahwa meski kedua jambangan tersebut berbeda tetapi bayangan bulan di dalamnya adalah sama karena hanya sekedar bayangan dari bulan yang sesungguhnya di atas langit. Dengan kata lain, meskipun secara fisik Niciren dan Sakyamuni berbeda, karena keduanya hidup pada masa yang berbeda, tetapi secara spiritual keduanya sama, karena keduanya telah mencapai kesadaran Buddha. Ilustrasi ini ternyata bukan jawaban akhir. Karena pertanyaan selanjutnya adalah kalau kedua bayangan bulan itu sama lantas mengapa Niciren Daisyonin dikatakan sebagai “Buddha Pokok”? Lebih lanjut, dikemukakan oleh Rusli (pengurus NSI) bahwa Sakyamuni itu ‘pemanen’ sedangkan Nichiren adalah ‘pembibitan’.

Sekalipun aliran Mahayana mengatakan bahwa manusia memiliki bibit Buddha, namun dalam pandangan NSI terdapat perbedaan antara bibit Buddha yang ‘ditanam’ Buddha Sakyamuni dengan bibit Buddha yang ‘ditanam’ Niciren Daisyonin.

Tujuan agama Buddha adalah membuka jiwa Buddha ini dan memunculkannya, agar dapat mencapai kesadaran Buddha. Ada dua cara yaitu: 1. Membuka dan menemukan Bibit Sejenis, dan 2. Membuka dan menemukan Bibit Lain Jenis... Bibit sejenis berarti cara membuka dan menimbulkan sifat Buddha berdasarkan sebab dasar dan akibat dasar yang harus sejenis, yaitu sifat Buddha dan akibat Buddha. Bibit Buddha atau sifat Buddha yang menjadi akibat Buddha harus dalam jenis yang sama, oleh karena itu cara bertapa untuk membuka dan menimbulkan sifat Buddha ini adalah dengan membuang hawa nafsu, menghilangkan kesesatan dan tidak boleh terpengaruh oleh hukum ternoda... kalau orang mau menjadi Buddha dia harus bersih, istilahnya harus [menjadi] orang baik... orang jahat tidak bisa menjadi Buddha, maka ada 250 pantangan untuk pria dan 500 pantangan untuk wanita... Membuka dan menemukan Bibit Lain Jenis berarti ketiga jalan: hawa nafsu, karma dan penderitaan seadanya langsung disebut sebagai Badan Dharma, *Prajna* dan Kesadaran... membuka yang buruk dan menemukan yang baik adalah arti membuka dan menemukan Bibit Lain Jenis, ini hanya bisa berdasarkan *Saddharma Pundarika Sutra*... Ajaran sebelum *Saddharma Pundarika Sutra* pantangannya banyak. Tetapi kalau berdasarkan *Nammyohorengekyo*, tidak perlu menjadi bersih dulu dari segala kekotoran, yang penting kita bisa menerima semuanya dengan sungguh-sungguh percaya *Gohonzon* dan menyebut *Nammyohorengekyo*, [maka] segala keburukan itu akan berubah menjadi bersih. Ini adalah [makna dari] membuka dan menemukan Bibit Lain Jenis... Kalau orang suci bisa menjadi Buddha, itu orang pasti mengerti. Sebab itu adalah sebab-akibat yang biasa. Tetapi kalau orang jahat bisa menjadi Buddha sampai mati

juga orang tidak percaya, tidak mungkin, tidak masuk akal. Tetapi dalam *Saddharma Pundarika Sutra*, orang jahat seperti Devadata bisa mendapat penganugrahan, bisa mencapai kesadaran Buddha. Wanita pun bila sebelum *Saddharma Pundarika Sutra* tidak bisa mencapai kesadaran Buddha. Di dalam *Saddharma Pundarika Sutra*, Putri Naga, yang perempuan, binatang lagi, bisa mencapai kesadaran Buddha.¹⁷

Perbedaan pengertian ini kemudian menyebabkan perbedaan mengenai ajaran yang disampaikan oleh Buddha Sakyamuni dengan ajaran yang dibawa oleh Buddha Niciren Daisyonin.

Agama Buddha pemanen ialah agama Buddha yang bertujuan menyelamatkan manusia yang telah menumpuk sebab-sebab baik melalui pertapaan agama Buddha pada kehidupan masa lampau (*honmiuzen*). Proses Sang Buddha [Sakyamuni] membimbing umat manusia menuju kesadaran Buddha dibagi menjadi tiga tahap, yang disebut “pembibitan, pematangan, dan pemanenan.”... Sebaliknya, agama Buddha Niciren Daisyonin disebut agama Buddha pembibitan, karena agama Buddha Niciren Daisyonin menanam bibit dasar ke-Buddha-an, yaitu *Nammyohorengekyo*, dalam jiwa umat manusia. Masa Akhir Dharma yang tidak memupuk sebab-sebab baik melalui pertapaan Buddha pada masa lampau (*honmiuzen*).¹⁸

Perbedaan pengertian mengenai bibit Buddha dan perbedaan antara ajaran Buddha Sakyamuni dengan Buddha Niciren ini selanjutnya membawa kepada perbedaan sebutan yang dikenakan kepada Buddha Sakyamuni dengan Buddha Niciren Daisyonin.

Guru Sebab Sejati disebut juga Buddha Sebab Sejati, Niciren Daisyonin, Buddha yang mengajarkan Dharma Pokok, yaitu Dharma Gaib, yang memungkinkan semua manusia mencapai ke-Buddha-an... Buddha Sakyamuni mengungkap Akibat Sejati atau ke-Buddha-an yang beliau capai pada *Gohyaku Jintengo*. Namun, beliau tidak menjelaskan sepenuhnya Sebab Sejati atau pertapaan yang beliau laksanakan agar dapat mencapai kesadaran Buddha itu. Beliau disebut Guru Akibat Sejati karena beliau menjanjikan kesadaran Buddha-nya hanya sebagai akibat tanpa menyebutkan cara mencapainya. Sebaliknya, Niciren Daisyonin mengajarkan bahwa *Nammyohorengekyo* adalah sebab asal muasal untuk pencapaian kesadaran Buddha semua umat manusia. Karena beliau menjelaskan Sebab Sejati mencapai ke-Buddha-an, beliau disebut Guru Sebab Sejati dan agama Buddha-nya agama Buddha Sejati.¹⁹

¹⁷ *Samantabhadra*, edisi Maret 2008, no. 170, hal. 8-9.

¹⁸ *Samantabhadra*, edisi Januari 2007 No. 156, hal. 26.

¹⁹ *Samantabhadra*, edisi Januari 2007 No. 156, hal. 27.

Saya kira ada beberapa hal yang berkaitan dengan masalah sering munculnya pertanyaan-pertanyaan mengenai “Buddha Pokok” di atas. Pertama, kebanyakan pengikut NSI adalah etnik Tionghoa yang berasal dari sekte-sekte agama Buddha yang berlainan. Rojali (pengurus NSI) mengatakan bahwa selama ini rekrutmen pengikut NSI lebih ditujukan kepada warga keturunan etnik Tionghoa (sehingga tidak jarang ditemukan sebuah keluarga etnik Tionghoa yang berbeda agama atau kepercayaan).²⁰ Harus diakui bahwa secara etnik warga keturunan Tionghoa merupakan pendukung terbesar agama Buddha di Indonesia, sedangkan agama Buddha di Indonesia terbagi ke dalam beberapa sekte atau aliran. Meskipun terdiri dari beberapa sekte namun pada umumnya mereka mengakui Sakyamuni sebagai satu-satunya Buddha historis. Oleh karena itu, ketika seseorang berpindah menjadi pengikut NSI maka secara psikologis kepercayaan keagamaan pada masa-masa yang sebelumnya terbawa dan tidak mudah untuk dilupakan begitu saja. Kedua, banyaknya generasi muda (pemuda, mahasiswa, remaja, anak-anak) menunjukkan bahwa mereka menerima kepercayaan tentang “dua Buddha” historis maupun “Buddha Pokok” sebagai warisan melalui sosialisasi yang dilakukan oleh orang tua mereka sejak dini sehingga bisa jadi kepercayaan tentang “dua Buddha” historis maupun “Buddha Pokok” itu memang tidak menjadi masalah bagi mereka. Meskipun demikian, berdasarkan wawancara yang saya lakukan terhadap beberapa mahasiswa yang ikut NSI, sebagian dari mereka adalah termasuk aktivis dalam perkumpulan mahasiswa Buddhis di kampus mereka masing-masing. Dalam konteks seperti ini saya kira mereka mau tidak mau harus memiliki pengetahuan dasar tentang “Buddha Pokok” untuk dijadikan alasan bila mereka terpaksa harus berargumentasi dengan sesama mahasiswa Buddhis lainnya dari sekte yang berbeda. Dengan latar belakang yang demikian maka kita dapat memahami mengapa pertanyaan-pertanyaan mengenai Niciren Daisyonin yang dianggap sebagai seorang “Buddha” dan sebagai “Buddha Pokok” sering muncul ke permukaan dan dipersoalkan oleh para pengikut NSI.

²⁰ Beberapa narasumber menceritakan sendiri tentang keluarganya yang menganut bermacam-macam agama. Di samping itu, beberapa cerita juga mencerminkan hal ini. Dari keluhan atau pertanyaan yang dikemukakan pengikut NSI kepada pengurus mengenai pengurusan anggota keluarga yang meninggal, misalnya, terungkap bahwa keluarga mereka terdiri dari beberapa pemeluk agama atau kepercayaan yang berbeda.

Menurut Santa (pengurus NSI), tujuan kelahiran Buddha Sakyamuni yang sebenarnya adalah menyebar-luaskan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* dan, seperti telah dikemukakan di atas, berdasarkan pembagian masa pembabaran Dharma, Buddha Sakyamuni telah membabarkan *Saddharma Pundarika Sutra* selama 8 tahun, tetapi belum selesai. Apa yang belum selesai disampaikan oleh Buddha Sakyamuni adalah ajaran pokok *Saddharma Pundarika Sutra* yang terdapat di dasar kalimatnya, yaitu *Myohorengekyo*, yang itu kemudian diselesaikan oleh Niciren Daisyoinin. Dengan demikian, Niciren Daisyoinin dikatakan “Buddha Pokok” bukan dalam pengertian “pokok” sebagai cikal- bakal, melainkan karena Niciren telah menyampaikan pokok ajaran dari *Saddharma Pundarika Sutra* yang belum sempat disampaikan oleh Buddha Sakyamuni.

Dalam pandangan NSI *Saddharma Pundarika Sutra* adalah teori. Begitu juga ajaran-ajaran lain yang telah dibabarkan Buddha Sakyamuni semuanya bersifat teoritis. Sedangkan teori tanpa praktik tak ada artinya sama sekali. Di sinilah, kalau mau kita katakan, kelebihan Niciren Daisyoinin. Karena dikatakan selanjutnya bahwa sementara ajaran mahaguru T’ien T’ai di Cina hanya merupakan teori, demikian juga ajaran Buddha Sakyamuni sendiri. Sebaliknya, Niciren Daisyoinin adalah orang yang telah mencapai kesadaran Buddha, dan ia juga dapat mewujudkan hasil kesadarannya, yaitu Hukum Buddha. Meskipun Sakyamuni maupun mahaguru T’ien T’ai telah mencapai kesadaran Buddha, tetapi keduanya, dikatakan oleh NSI, tidak dapat mewujudkan teori atau ajaran mereka. Dengan kata lain, baik mahaguru T’ien T’ai maupun Buddha Sakyamuni hanya dapat berteori. Berbeda dengan Niciren Daisyoinin, beliau dapat mewujudkan Hukum Buddha yang abstrak atau *Nammyohorengekyo* dalam bentuk atau perwujudan dari Hukum Buddha itu adalah apa yang disebut dengan istilah *Gohonzon*.

4.4. (Nam)Myohorengekyo: Ketuhanan dalam NSI

Salah satu hal yang dalam studi agama-agama (*religious studies*) agama Buddha menjadi kontroversial adalah bahwa, paling tidak, pada awal sejarahnya agama Buddha tidak mengenal konsep tentang Tuhan. Sementara dalam agama-agama lain isu tentang Tuhan menjadi masalah yang pokok dan pertama kali

diperkenalkan oleh pembawanya kepada manusia, Buddha Sakyamuni membangun sistem keagamaan dengan cara yang lain. Buddha Sakyamuni kelihatannya tidak merasa tertarik untuk berbicara masalah-masalah metafisika karena, seperti dikatakan salah seorang muridnya,

Apakah dunia ini abadi atau tidak, apakah dunia ini berhingga atau tidak, apakah jiwa sama dengan badan ataukah jiwa merupakan suatu hal dan badan adalah hal yang lain, apakah Buddha masih ada setelah mati ataukah tidak ada, hal ini tidak pernah diterangkan oleh Sang Guru kepada saya.²¹

Buddha Sakyamuni sebenarnya tidak menolak eksistensi Tuhan sebagai pencipta, hanya saja ia benar-benar tidak tertarik untuk mengetahui tentang penciptaan, siapa yang menciptakan alam semesta dan kapan (Conze, 1975:39). Apa yang membuat perhatian Sang Buddha tertarik adalah realitas kehidupan manusia itu sendiri. Menurut ajaran Sang Buddha kehidupan manusia tidak lepas dari fenomena kelahiran, tua, sakit, dan mati. Tidak ada seorang pun manusia yang tidak mengalami teror dari empat macam fenomena ini.²² Karena itu, yang menjadi tujuan dalam hidup manusia mestinya adalah bagaimana caranya manusia melepaskan diri dari teror tersebut, bukan mencari tahu siapa pencipta alam atau siapa Tuhan²³ yang di luar jangkauan pikiran manusia. Menurut Nandang (mahasiswa STAB, Sekolah Tinggi Agama Buddha), yang mengaku tanpa label sekte, ada tiga hal yang selalu dihindari untuk dibicarakan oleh Sang Buddha, yaitu tentang Tuhan, Nirvana, dan asal-usul (ego) manusia.

²¹ *The Teachings of the Compassionate Buddha*, Burt, ed., New York, Mentor Books, 1995, hal. 49-50 seperti dikutip oleh Smith (1985:124).

²² Sebagaimana diceritakan dalam buku-buku riwayat Buddha Sakyamuni (lihat, misalnya, *Riwayat Hidup Buddha Gotama* oleh Widyadharm, Malang, Club Penyebar Dharma, cet. ketiga belas, 2003) bahwa Siddharta meninggalkan keluarga dan kehidupannya di istana setelah menyaksikan orang tua yang menderita, orang yang sakit, orang yang meninggal, dan mengetahui tentang kelahiran anaknya. Dalam renungannya mengenai empat macam peristiwa yang dialami manusia ini ia sampai pada kesimpulan bahwa pada hakikatnya manusia hidup menderita karena mengalami nasib yang berubah, sehingga ia kemudian pergi mengembara untuk mencari "obat"-nya.

²³ Pada masa yang sezaman dengan Buddha Sakyamuni di kalangan masyarakat Hindu di India berkembang bermacam-macam pemikiran filosofis tentang hakikat Tuhan, manusia, dan alam semesta. Karena pada masa ini dilahirkan berbagai teks *Upanishad* sehingga dalam sejarah agama Hindu masa ini kemudian dikenal dengan masa *Upanishad*. *Upanishad* merupakan reaksi terhadap otoritas keagamaan kaum Brahmana di mana keabsahan ritual agama sangat bergantung dan ditentukan oleh para Brahmana, sehingga melahirkan kesan bahwa kaum Brahmana lebih berkuasa daripada Tuhan itu sendiri. Oleh karena itu, timbul upaya untuk memahami dan menginterpretasi kembali tentang hakikat eksistensi Tuhan sebagaimana dapat kita temukan dalam kandungan teks-teks *Upanishad*.

Karena tidak memiliki konsep Tuhan atau Ketuhanan maka agama Buddha menempati posisi sangat unik dalam konteks studi agama-agama. Keunikan demikian kemudian membawa implikasi dalam hubungan antara agama Buddha dengan negara. Di negara-negara yang mayoritas penduduknya memeluk ajaran Buddha, seperti Thailand, Srilangka, dan Burma, di mana agama Buddha diadopsi menjadi agama resmi negara maka agama Buddha tidak mengalami kerepotan dengan doktrin Ketuhanannya. Demikian juga, walaupun umat Buddha minoritas tetapi di negara-negara sekular mereka tidak menghadapi persoalan walau tidak memiliki kepercayaan terhadap Tuhan. Akan halnya di Indonesia, karena Landasan Negara Indonesia didasarkan kepada kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Konstitusi mengharuskan setiap warga negara percaya kepada adanya Tuhan, maka umat Buddha memikul beban lantaran tidak adanya konsep kepercayaan terhadap Tuhan dalam ajaran agamanya.

Konsekwensi menjadi warga negara Indonesia adalah bahwa setiap orang menerima Landasan maupun Konstitusi Negara, termasuk menerima keharusan percaya kepada adanya Tuhan. Tetapi, dengan tiadanya kepercayaan tentang Tuhan dalam ajaran agama Buddha maka mau tidak mau umat Buddha harus mencari konsep tentang Tuhan tersebut. Tiadanya kepercayaan terhadap Tuhan dalam agama Buddha ini sempat memicu isu politik yang cukup panas dari kalangan para pengikut Aliran Kebatinan yang mempersoalkan mengapa agama Buddha yang tidak memiliki konsep Ketuhanan diakui pemerintah sebagai “agama”²⁴ sedangkan Aliran Kebatinan yang jelas-jelas mengakui adanya Tuhan tidak diakui sebagai “agama”.

Sebagai warga negara yang menerima Landasan dan Konstitusi Negara Indonesia maka umat Buddha harus percaya kepada Tuhan, sehingga mereka pun membuat rumusan tentang konsep Tuhan atau Ketuhanannya. Ironisnya, isu yang menonjol dan berkembang bukanlah dalam konteks hubungan antar agama Buddha dengan negara melainkan perdebatan dalam membuat rumusan tentang Tuhan dalam konteks hubungan antar sekte di kalangan umat Buddha sendiri.

²⁴ Dalam penjelasan atas Penetapan Presiden (PP) Presiden Republik Indonesia No. 1/1965 dinyatakan bahwa “Agama-agama yang dipeluk oleh penduduk Indonesia ialah = Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu”. PP ini kemudian ditetapkan menjadi Undang-Undang berdasarkan Undang-Undang No. 5/1969.

Pada mulanya, meski harus melewati perdebatan dengan tokoh seniornya yakni bhikkhu Narada, Ashin Jinarakkhita dengan kawan-kawannya dari Buddhayana dapat membuat rumusan yang dianggap menjadi konsep tentang Tuhan dalam agama Buddha, yaitu *Sang Hyang Adi Buddha* (Ishii, 1984; Juangari, 1995; Brown, 1987). Rupanya Ashin Jinarakkhita yang memiliki latar belakang pengalaman hidup bervariasi bahkan kadang paradoks –okultis, aktivis teosofi, pimpinan Sam Kauw Hwe, menjadi bhikku Theravada, adaptif, asimilasionis ternyata lebih mengutamakan sikap praktis-pragmatis (Brown, 1987) dalam memandang realitas sosial-politik yang dihadapi umat Buddha Indonesia. Sikap keagamaannya yang inklusif membuatnya tak ragu-ragu untuk mengadopsi pandangan-pandangan yang, mungkin dari sudut pandang agama yang ketat mencerminkan warna abu-abu dan kontroversial, termasuk diakuinya naskah kuno *Sang Hyang Kamahayanikan* yang berbahasa Kawi dari mana konsep *Sang Hyang Adi Buddha* diambil, sebagai salah satu kitab suci agama Buddha di samping Tripitaka yang berbahasa Pali maupun Sanskerta.

Dengan dibuatnya konsep Ketuhanan *Sang Hyang Adi Buddha* maka agama Buddha sebenarnya telah memenuhi kriteria “agama”²⁵ sebagaimana disyaratkan oleh pemerintah, sehingga secara formal agama Buddha diakui sebagai salah satu agama resmi negara. Yang menjadi persoalan kemudian, dan persoalan ini justru mencuat di kalangan umat Buddha sendiri, adalah bahwa tidak sahnya cara Buddhayana mengambil konsep rumusan tersebut, yaitu dari naskah *Sang Hyang Kamahayanikan*. Walaupun pada mulanya Theravada maupun Mahayana menerima apa yang dilakukan Buddhayana tetapi kemudian mereka berusaha menyusun konsep tentang Ketuhanannya masing-masing. Dalam pandangan Theravada yang meyakini keaslian Tripitaka yang berbahasa Pali sebagai kitab suci yang berisi ajaran Buddha Sakyamuni (Kaharuddin, 2004:3), maka Pali Tripitaka semestinya menjadi sumber rujukan. Oleh karena itu, meskipun dalam Pali Tripitaka itu sendiri tidak ada rumusan tentang Tuhan, karena memang Buddha Sakyamuni sendiri lebih memilih diam dari pada membicarakannya, Theravada akhirnya memilih untuk mengajukan gambaran

²⁵ (1) Adanya kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, (2) Adanya Nabi, (3) Adanya Kitab Suci (Ishii, 1984, 113; Brown, 1987: 113).

mengenai Nirvana sebagai gambaran tentang sifat-sifat “Yang Hakiki” dan menjadikannya sebagai konsep Ketuhanannya (Wowor, 1986; Kaharuddin, 2004).

Di lain pihak, Mahayana tidak hanya menolak pandangan bahwa Pali Tripitaka sebagai satu-satunya sumber ajaran Buddha Sakyamuni, tetapi juga menolak *Sang Hyang Kamahayanikan* sebagai kitab suci dan menganggapnya tidak lebih dari sebagai teks tafsir (sastra) terhadap ajaran Buddha Sakyamuni (Dharmasagarro dalam *Kalpa*, edisi 1/1994 hal. 33) sehingga naskah tersebut tidak dapat dijadikan rujukan. Alternatifnya, Mahayana mengambil gagasan *Tathagatagarba* sebagai Ketuhanannya yang diambil dari teks *Lalitavistara*²⁶ sebagai salah satu kitab suci mereka. Lain halnya dengan Kasogatan, yang menganggap dirinya bagian dari Tantrayana dan pewaris agama Buddha di tanah Jawa, mereka cukup merasa puas dengan konsep *Sang Hyang Adi Buddha*.

Apabila orang mengira bahwa karena agama Buddha telah diakui sebagai salah satu agama resmi maka kemudian NSI, seperti halnya Kasogatan, cukup merasa puas dan berpangku tangan; atau mungkin mengira bahwa NSI tidak menghiraukan konsep Ketuhanan karena dianggap tidak terlalu penting; maka perkiraan yang demikian itu akan keliru. Karena sebagai orang yang sama-sama mengaku beragama Buddha dan sama-sama merasa sebagai warga negara Indonesia, NSI akan berkata, “Kalau sekte lain punya konsep Ketuhanan, kalau setiap sekte membuat konsep Ketuhanannya masing-masing, mengapa NSI yang juga mengakui Landasan dan Konstitusi Negara Republik Indonesia tidak memiliki dan membuat konsep Ketuhanan sendiri?” Tentang konsep Ketuhanan dalam NSI ini dikatakan, misalnya, oleh Mastur (anggota NSI), “Bagi kita Hukum Tunggal adalah *Nammyohorengekyo*, dan Hukum Tunggal itu adalah Sebab-Akibat. Hukum Tunggal *Nammyohorengekyo* ini adalah konsep Ketuhanan dalam NSI”.

Orang luar mungkin, atau paling tidak yang saya rasakan, menghadapi kesulitan dalam menangkap dan memahami konsepsi-konsepsi yang terdapat dalam NSI karena, selain secara teknis banyak menggunakan bahasa Jepang yang

²⁶ *Lalitavistara* merupakan salah satu teks yang sangat penting dalam aliran Mahayana. *Lalitavistara* terdiri dari dua kata: *lalita* (permainan) dan *vistara* (narasi). *Lalitavistara*, dengan demikian, berarti teks yang menggambarkan bahwa kehidupan manusia dan karya Sang Buddha dianggap hanya sebagai ‘permainan’ atau manifestasi Buddha sebagai Wujud Tertinggi (Ling, 1981:123).

benar-benar asing bagi telinga saya, dalam berbagai kesempatan suatu istilah juga bisa menyiratkan beberapa gagasan dan, sebaliknya, suatu gagasan diungkapkan dengan berbagai istilah. Contohnya adalah *Nammyohorengekyo*. *Nammyohorengekyo* adalah konsep Ketuhanan, *Nammyohorengekyo* adalah hukum, *Nammyohorengekyo* adalah mantra, *Nammyohorengekyo* adalah guru dan teladan, dan seterusnya.

Secara etimologis *Nammyohorengekyo* terdiri dari dua kata, yaitu 'Nam' (Sanskerta) yang berarti 'pasrah', dan 'Myohorengekyo' (Jepang) berarti *Saddharma Pundarika* atau Hukum Alam. Tapi mengapa Hukum Alam identik dengan *Saddharma Pundarika*? Untuk memperoleh jawaban atas pertanyaan ini maka kita perlu kembali menengok kepada penjelasan tentang *Saddharma Pundarika Sutra*. Pada dasarnya *Saddharma Pundarika Sutra* adalah sebuah teks atau sutra yang di dalamnya terkandung suatu ajaran tertentu. Apakah ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* tersebut? Menurut NSI orang tidak akan dapat memahami ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* kalau mempelajarinya secara tekstual (di permukaan kalimat) karena ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* bersifat rahasia dan mendalam alias tidak terjangkau oleh akal pikiran manusia biasa; ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* hanya dapat dipahami dan dimengerti apabila dipelajari secara esoteris (di dasar kalimat), hanya orang yang berhati Buddha yang dapat menyelaminya. Orang yang dapat menyelami rahasia ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* itu tiada lain adalah Niciren Daisyonin. Berdasarkan pertapaan dan perenungan yang dilakukannya Niciren Daisyonin akhirnya sampai kepada kesimpulan bahwa inti ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* adalah *Myohorengekyo*.

Karena *Myohorengekyo* sebagai inti ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* bersifat abstrak, maka kemudian *Myohorengekyo* diwujudkan oleh Niciren Daisyonin dalam bentuk nyata yaitu dalam bentuk *Gohonzon*. Dalam ritual *daimoku* di depan *Gohonzon* maka kata *Nammyohorengekyo* diucapkan secara berulang kali sehingga *Nammyohorengekyo* disebut juga sebagai mantra. Kita juga telah membahas tentang *Gohonzon* dan *Gohonzon* juga disebut sebagai mandala, karena *Gohonzon* merupakan representasi alam semesta atau kosmos, sedangkan alam semesta berproses karena adanya Hukum Alam atau hukum

Sebab-Akibat. Persoalannya kemudian adalah mengapa Hukum Alam atau hukum Sebab-Akibat dikatakan sebagai konsep Ketuhanan oleh NSI?

Seperti telah disinggung di atas bahwa menurut NSI antara alam semesta (makrokosmos) dan manusia (mikrokosmos) itu adalah satu. Artinya, terdapat kesamaan hakiki antara manusia dengan alam semesta. Unsur-unsur yang membentuk manusia identik dengan unsur-unsur yang membentuk alam semesta.

Dalam menjelaskan hakikat manusia ini NSI bersandar kepada doktrin *trikaya* (tiga macam tubuh Buddha), suatu doktrin khas aliran Mahayana. Menurut Mahayana, tubuh Sang Buddha terdiri dari tiga macam: *Nirmanakaya*, *Sambhogakaya*, dan *Dharmakaya*.²⁷ NSI kemudian mengaplikasikan konsep ajaran tersebut ke dalam analisisnya mengenai tubuh manusia secara umum. Seperti dikatakan Subagya (pengurus NSI),

Tubuh manusia itu terdiri dari *Nirmanakaya*, *Sambhogakaya*, dan *Dharmakaya*. *Nirmanakaya* adalah aspek fisik yang kelihatan; *Sambhogakaya* adalah aspek yang menggerakkan, seperti pikir dan rasa; sedangkan *Dharmakaya* adalah aspek energi yang menyatukan kedua aspek lainnya.

Santa (pengurus NSI), lebih lanjut, mengatakan bahwa meskipun manusia terdiri dari tiga macam tubuh tetapi pada hakikatnya adalah satu sehingga dikatakan bahwa *trikaya* itu *ekakaya* dan *ekakaya* itu *trikaya*.

Dalam Theravada, karena menganggap bahwa Buddha Sakyamuni adalah seorang manusia biasa sebagaimana manusia lainnya, maka kata “Buddha” juga selayaknya dinisbahkan hanya kepada mereka, manusia, apabila telah dapat mencapai tingkat kesucian seperti Sakyamuni. Mahayana, di pihak lain, berpandangan bahwa justru karena Sakyamuni telah mencapai tingkat Buddha maka Sakyamuni bukanlah sekedar manusia biasa, tetapi manusia yang memiliki keistimewaan-keistimewaan tertentu. Karena kalau tidak, mengapa ia disebut Buddha. Oleh karena itu, dalam Mahayana berkembang pemikiran bahwa

²⁷ Sangharakshita (1987:278) menyatakan bahwa berdasarkan ajaran *trikaya* ini maka Buddha dianggap bukanlah sekedar makhluk manusia biasa melainkan sebagai Realitas Mutlak itu sendiri. Demi menyampaikan ajaran kebenaran kepada semua makhluk hidup maka Realitas Mutlak ini menjelma dalam berbagai bentuk wujud, termasuk salah satunya adalah dalam bentuk Siddharta Gotama. Sekalipun wujud Siddharta Gotama nyata, dapat dilihat dan diraba, namun Realitas Mutlak yang sebenarnya bersifat transendental. Sebagai manusia biasa Siddharta mengalami kelahiran dan kematian, namun Realitas yang sebenarnya tidak dilahirkan dan tidak mengalami kematian, Siddharta hanyalah perwujudan dari Realitas Absolut.

sekalipun Sakyamuni manusia biasa tetapi karena telah mencapai tingkat “Buddha” maka pastilah ada sesuatu yang lain yang dimiliki oleh Buddha Sakyamuni. Oleh karena itu, muncullah analisis mengenai tubuh Buddha (*Buddhakaya*), bahwa tubuh Buddha terdiri dari tiga macam tubuh (*trikaya*), yaitu *Nirmanakaya*, *Sambhogakaya*, dan *Dharmakaya*. *Nirmanakaya* adalah tubuh fisik yang terdiri dari unsur-unsur materi (tanah, air, api, udara) dan terkena oleh hukum perubahan; *Sambhogakaya* adalah tubuh kebahagiaan yang mencerminkan cahaya surgawi; sedangkan *Dharmakaya* adalah tubuh kekekalan yang bebas dari hukum perubahan. Jadi, dapat dikatakan bahwa *Nirmanakaya* dan *Sambhogakaya* hanyalah merupakan aspek-aspek perwujudan dari *Dharmakaya* dan, oleh karena itu, *Dharmakaya* disebut juga *Tathagatagarbha*. Karena *Dharmakaya* tidak terikat oleh ruang dan waktu maka berarti *Dharmakaya* ada dengan sendirinya, kekal dan ada di mana-mana; dan karena Sakyamuni sebagai Buddha mengidentikkan dirinya dengan Dharma maka ini berarti bahwa kata “Buddha” sesungguhnya mengacu kepada pengertian Dharma yang kekal dan mutlak. Dengan kata lain, Sakyamuni sendiri hanyalah merupakan pengejawantahan dari prinsip Buddha yang absolut tersebut.

Sekalipun NSI merujuk kepada doktrin *trikaya* yang terdapat dalam aliran Mahayana tetapi dalam NSI pengertian *Dharmakaya* mengalami perluasan. Pada prinsipnya baik Mahayana maupun NSI sama-sama mengidentikkan *Dharmakaya* sebagai prinsip Absolut, tetapi dalam NSI, *Dharmakaya* juga dipahami secara literal-fungsional, yaitu Dharma sebagai “ajaran”. Berbicara tentang Dharma, semua golongan sekte agama Buddha mengakui bahwa Dharma atau ajaran yang disampaikan Sang Buddha pada dasarnya dibangun di atas prinsip kausalitas (Hukum Alam atau hukum Sebab-Akibat). Oleh karena itu, dalam NSI pengertian *Dharmakaya* menjadi lebih operasional, yaitu dipahami sebagai hukum yang mengatur. Implikasi dari perluasan pengertian ini membuat perbedaan lebih jauh antara Mahayana dan NSI. Sekalipun antara Mahayana maupun NSI sama-sama percaya bahwa pada setiap manusia terdapat benih atau bibit Buddha, yaitu aspek *Dharmakaya*, tetapi karena Mahayana lebih menitik-beratkan kepada aspek *Dharmakaya* sebagai prinsip Absolut maka orientasi keagamaan Mahayana bersifat spekulatif atau, dalam bahasa Santa (pengurus NSI), cenderung bersifat

“melamun”. Lain halnya dengan NSI. Karena dalam NSI *Dharmakaya* juga dipahami sebagai prinsip “ajaran”, yaitu hukum kausalitas, maka orientasi keagamaan NSI cenderung bersifat praktis-pragmatis, yaitu lebih diarahkan kepada realitas dan pengalaman kehidupan sehari-hari. Misalnya, ketika saya tanyakan kepada Rojali (pengurus NSI) perihal tidak adanya patung Buddha atau patung Bodhisattva di vihara NSI seperti dalam vihara-vihara sekte yang lain, Rojali menjawab dengan mengatakan bahwa,

NSI itu lebih mengagungkan Hukum, sedangkan sekte-sekte yang lain lebih mengagungkan manusianya, seperti Sakyamuni, Bodhisattva, Kwan Im dan lain-lain.

Kembali ke persoalan di atas, mengapa Hukum Alam atau hukum Sebab-Akibat dikatakan sebagai konsep Ketuhanan oleh NSI? Jawaban NSI dapat dirumuskan sebagai berikut: dalam diri manusia terdapat aspek *Dharmakaya* atau tubuh Dharma, sedangkan istilah Dharma yang berarti ajaran didasarkan pada Hukum Alam atau hukum Sebab-Akibat. *Dharmakaya* pada diri manusia (mikrokosmos) adalah perwujudan dari prinsip Buddha yang kekal dan absolut (makrokosmos), sedangkan sifat-sifat yang kekal dan absolut menunjukkan sifat-sifat Ketuhanan. Oleh karena itu, NSI merumuskan Hukum Alam atau hukum Sebab-Akibat sebagai konsep Ketuhanan. Lebih lanjut, NSI mengatakan bahwa konsep Ketuhanan tersebut identik dengan *Nammyohorengekyo*, sebagaimana yang “ditemukan” oleh Niciren Daisyonin.

Di sini kita dapat melihat bahwa sekalipun terjadi variasi pengertian antara sekte-sekte agama Buddha berkaitan dengan konsep Ketuhanan namun yang jelas semua sekte sepakat menolak konsep Tuhan yang bersifat personal. Konsep Ketuhanan yang dikemukakan oleh sekte-sekte agama Buddha semuanya menekankan tentang impersonalitas Tuhan.²⁸ Bahkan ketika Buddhayana yang

²⁸ Kita dapat membandingkan konsep Ketuhanan dalam berbagai sekte agama Buddha ini dengan filsafat Monisme, Panteisme, atau *Wihdatul Wujud*. Pyle mengatakan bahwa filsafat Monisme bertentangan dengan Dualisme dan Pluralisme. Monisme adalah kepercayaan bahwa realitas adalah satu, menolak dualitas antara jiwa dan raga. Orang yang menganut Monisme menganggap bahwa semua realitas adalah jiwa saja atau materi saja. Sedangkan Panteisme adalah kepercayaan bahwa semua realitas adalah realitas Ketuhanan, atau bahwa Tuhan berada dan lebur menjadi satu dengan semua fenomena yang dapat dikenali panca indra (dalam Hinnels, John R. (ed.), *Dictionary of Religions*, Middlesex, Penguin Books, 1984). *Wihdatul Wujud* (Kesatuan Wujud) merupakan konsep filsafat dalam Tasawuf (Mistisisme Islam) yang dipelopori oleh para sufi seperti Abu Yazid al-Bustami, al-Hallaj (858-922), dan Ibn al-Arabi (1165-1240). *Wihdatul Wujud* merujuk kepada pemikiran bahwa dunia fenomena adalah bayangan (maya) dari ‘realitas’ yang

dilegitimasi negara mengatakan bahwa Tuhan mereka adalah *Sang Hyang Adi Buddha*. Menurut seorang simpatisan Buddhayana, yang juga penulis buku Biografi Ashin, Juangari (1995:147) bahwa yang ditekankan adalah sifat-sifat Ketuhanannya. Penjelasan tentang perbedaan konsep Ketuhanan antara agama Buddha dengan agama-agama yang lain juga dikemukakan oleh Rusli (pengurus NSI).

Dalam agama lain orang itu diciptakan Tuhan. Itu beda agama lain dengan agama kita. Agama lain bertentangan dengan hukum yang ada di alam, karena dalam agama lain ada sesuatu atau seseorang yang menentukan. Tuhan dianggap sebagai pencipta manusia. Padahal ini bertentangan dengan teori evolusi Darwin....Dalam agama lain Hukum itu adalah Hukum yang dikehendaki Tuhan. Itu susah! Tapi mereka tetap percaya, makanya mereka ribut ketika ada kasus kloning. Mereka katakan “Ini ikut campur urusan Tuhan”.

Sebagai alasan penolakan sekaligus kritik agama Buddha terhadap agama-agama yang memiliki konsep Tuhan yang personal antara lain dan yang utama adalah bahwa apabila Tuhan dianggap sebagai personal, seperti yang menjadi keyakinan dalam agama-agama Semitik, akan terdapat beberapa masalah dalam kehidupan ini yang tidak bisa dimengerti. Dalam agama-agama yang menganggap Tuhan sebagai personal, Tuhan ditempatkan pada posisi sebagai Pencipta dengan segala sifat ke-Maha-an-Nya atas manusia dan alam semesta. Dengan menempatkan Tuhan pada posisi sebagai Maha Pencipta, masalah-masalah eksistensial tidak memperoleh jawabannya yang memuaskan. Misalnya, apabila Tuhan sebagai Pencipta manusia, mengapa Tuhan menciptakan manusia berbeda-beda: ada yang hitam, ada yang putih; ada yang cantik, ada yang biasa-biasa saja; ada yang fisiknya sempurna, ada yang cacat; ada yang tinggi, ada yang pendek. Jika demikian halnya, bukankah berarti Tuhan itu tidak adil? Kalau pun hal itu menunjukkan tentang kekuasaan Tuhan, lantas mengapa Tuhan tega membiarkan manusia-manusia yang baik, arif, dan bijaksana menderita karena terkena oleh malapetaka seperti bencana alam yang menimpa suatu masyarakat? Kalau begitu, di mana letak kasih sayang Tuhan?

sesungguhnya, yaitu Tuhan. Dengan pemikiran yang demikian maka diyakini bahwa pada diri manusia terdapat unsur Ketuhanan dan, oleh karena itu, jiwa manusia selalu bergerak atau berusaha untuk bersatu kembali dengan sumber asalnya (*Pengantar Ilmu Tasawuf*, Tim Editor, Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, Institut Agama Islam Negeri Sumatra Utara, 1981/1982, hlm. 157-167).

Pertanyaan-pertanyaan semacam itu tidak hanya dikemukakan oleh Nandang dan Heru dari golongan Theravada, atau Sarwan dari kelompok Mahayana, tetapi juga diungkapkan oleh pihak NSI. Mastur (anggota NSI), misalnya, mempertanyakan mengapa dalam bencana tsunami di Aceh tidak orang-orang yang jahat yang binasa, tetapi orang-orang baik juga turut menjadi korban?. Kemudian ia menjelaskan bahwa dalam pandangan agama Buddha manusia tidak diciptakan oleh Tuhan, manusia lahir karena karma atau perbuatannya sendiri. Maksudnya, seseorang lahir karena karma atau perbuatan yang dilakukannya pada masa kehidupan yang sebelumnya.

Sekalipun dalam hal impersonalitas Ketuhanan NSI, berbaris bersama dengan golongan-golongan sekte yang lain, namun tentang sebutan terhadap Ketuhanan ternyata mereka berbeda, sehingga menambah keaneka-ragaman dalam agama Buddha. Variasi sebutan tentang Ketuhanan ini pun menjadi arena kontestasi. Santa (pengurus NSI), misalnya, seraya menyebutkan tentang nama-nama Ketuhanan dari golongan sekte-sekte yang lain, mengemukakan perbedaan dan menekankan keunggulan sebutan Ketuhanan dalam NSI.

Ada yang bilang “*Namo Amitobha*”, “*Namo Sang Hyang Adi Buddha*”, “*Namo Buddhaya*”, dan lain-lain. Kalau diperhatikan mantra-mantra ini lahir setelah Sakyamuni sendiri tiada. Jadi para murid Sakyamuni yang membuatnya, karena ingin mengagungkan Sakyamuni, yaitu mengagungkan orangnya. Mereka memilih-milih mana yang lebih agung. Sedangkan *Nammyohorenkyo* merupakan perwujudan kerendah-hatian Nircen Daisyonin, karena yang diagungkan Hukum, bukan orang.

4.5. *Icinen Sanzen: Filsafat Jiwa*

Secara eksplisit NSI mengatakan bahwa ada yang namanya “jiwa” pada diri manusia, namun demikian penjelasan tentang “jiwa” dalam NSI berbeda dengan penjelasan yang terdapat dalam agama-agama Buddha yang lain. Dengan merujuk kepada analisisnya tentang tubuh manusia yang terdiri dari *Nirmanakaya*, *Sambhogakaya*, dan *Dharmakaya*, NSI mengatakan bahwa kesatuan antara aspek-aspek *Nirmanakaya*, *Sambhogakaya*, dan *Dharmakaya* yang membangun individu itulah yang dinamakan “jiwa”. Dengan kata lain, sekalipun NSI mengakui adanya “jiwa” namun “jiwa” yang dimaksud bukanlah “ruh” yang bersifat kekal-abadi seperti pada umumnya dipahami dalam agama-agama lain.

Salah satu hal yang sering menjadi kebanggaan di kalangan umat Buddha adalah analisis psikologis mengenai gejala-gejala yang terjadi pada diri manusia. Bahkan, analisis psikologis tersebut sering dibandingkan dengan teori-teori psikologi modern yang ujung-ujungnya sampai kepada kesimpulan bahwa masalah kejiwaan manusia seperti yang dikemukakan psikologi modern telah dibicarakan oleh Buddha Sakyamuni 2500 tahun yang lalu.²⁹ Juga, dengan menekankan analisis psikologis fenomena eksternal bisa dianggap sebagai sekedar kreasi dari pikiran manusia, termasuk konsep kepercayaan tentang Tuhan.

Konsep Tuhan itu sesungguhnya lahir dari keterbatasan berpikir manusia. Dengan keterbatasan pikirannya, sedangkan Tuhan di luar jangkauan pikirannya, kemudian manusia mereka-reka bahwa Tuhan itu adalah demikian dan demikian. Yang demikian itu dalam agama Buddha disebut kebodohan batin.” (Nanang, wawancara 1 April 2007).

Untuk mengetahui tentang analisis psikologis dalam agama Buddha kita bisa berangkat dari doktrin *anatta*. *Anatta* merupakan salah satu dari trilogi doktrin *trilakkhana*, yaitu *anatta*, *annica*, dan *dukkha*. Doktrin *anatta* merupakan karakteristik kontroversial yang lain dari agama Buddha jika kita bandingkan dengan agama-agama lain pada umumnya. Di dalam agama-agama lain biasanya analisis mengenai manusia ditandai oleh penjelasan konsep-konsep dikotomis seperti “jiwa-raga”, “jasmani-ruhani”, di mana raga atau jasmani dianggap sebagai aspek manusia yang mengalami perubahan dan kehancuran sedangkan jiwa atau ruh dianggap bersifat kekal-abadi ketika seseorang mengalami kematian. Sebaliknya, dalam agama Buddha, tidak dikenal yang namanya “ruh” yang sifatnya kekal dan abadi. Argumen yang dipergunakan untuk mendukung pernyataan ini adalah bahwa segala yang terdapat di alam semesta selalu mengalami perubahan (*anicca*) yang terus menerus,³⁰ termasuk manusia di

²⁹ Lihat, umpamanya, tulisan Ivan Taniputera, ‘Psikologi dan Agama Buddha’ yang merupakan saduran dari *Sains Modern and Buddhism*, dalam *Majalah Buddhis Indonesia*, edisi ke-2 Tahun 2007. Taniputera mengatakan, “Agama Buddha juga mempunyai peranan besar dalam bidang psikologi. Dikatakan bahwa agama Buddha adalah sains mengenai pikiran. Buddha, jauh sebelum Aquinas atau Heisenberg, menekankan keunggulan pikiran dalam persepsi dan bahkan dalam ‘penciptaan’ realitas. Salah satu konsep sentral dalam Buddhisme adalah gagasan tentang ‘segala sesuatu diciptakan dari pikiran’. Perbedaan apa pun antara subyek dan obyek adalah khayal dan dipilih-pilih oleh kesadaran yang diskriminatif.” (hlm. 44)

³⁰ Doktrin *anicca* dapat dibandingkan dengan filsafat *pantharei* dari Heraklitos (540-473) bahwa segala sesuatu mengalir ibarat air. Air yang mengalir kelihatannya saja tetap, tetapi sesungguhnya

dalamnya. Kalau perubahan yang terjadi pada tubuh-fisik terjadi secara lambat namun dapat diamati, maka proses perubahan pada fenomena psikologis terjadi dengan cepat, ibarat kera yang melompat dari ranting ke ranting, dan hanya dapat dirasakan.

Lebih lanjut, agama Buddha mengemukakan analisis hakikat manusia. Secara empiris, manusia hanya merupakan kumpulan bagian-bagian yang disebut lima *skandha* (*panca-skandha/panca-kandha*) atau simpul. Kelima simpul yang membangun apa yang disebut manusia itu adalah tubuh-fisik (*rupa*), perasaan (*vedana*), cerapan indrawi atau persepsi (*samjna*), emosi (*samskara*), dan kesadaran (*vijnana*) (Conze, 1975:14; Sangharakshita, 1987:197-8). Dari kelima simpul tersebut, hanya *rupa* yang bersifat material, yaitu tubuh-fisik, sedangkan empat simpul lainnya merupakan gejala psikologis yang tidak bisa diamati secara kasatmata kecuali setelah memanifestasi dalam gerak wujud tubuh. Baik *rupa* maupun simpul-simpul lainnya senantiasa mengalami perubahan. Dengan analisis yang demikian maka disimpulkan bahwa sesungguhnya tidak ada yang namanya “aku” atau “ego” (Kaharuddin, 2004:24) atau yang dianggap tetap dan kekal, karena setelah tubuh musnah maka lenyap pula bagian-bagian yang membentuk “aku” atau “ego” tersebut. Jadi, apa yang biasa disebut dalam agama-agama lain dengan istilah “jiwa”, “atman”, atau “ruh”, bagi agama Buddha pada hakikatnya hanyalah fenomena psikologis yang selalu berubah.

NSI secara eksplisit mengakui ada yang namanya “jiwa”, namun demikian penjelasan tentang “jiwa” dalam NSI berbeda dengan penjelasan tentang “jiwa” yang terdapat dalam golongan agama Budha yang lain. Kalau analisis aliran dan sekte-sekte agama Buddha yang lain mengenai hakikat manusia menggunakan analisis lima *skandha/kandha*, maka analisis hakikat manusia dalam NSI adalah doktrin *trikaya*; kalau doktrin *trikaya* dipergunakan aliran Mahayana untuk memahami wujud Buddha, maka NSI menggunakan doktrin tersebut untuk

air yang terlihat pada detik ini bukanlah air yang dilihat pada detik sebelumnya, dan air yang dilihat pada detik berikutnya bukanlah air yang dilihat pada detik ini (Lihat, Epping A., O.F.M., C. Stockum, dan Juntak S.F., *Filsafat Ensie*, Bandung, Jemmars, ed. kedua, cet. 1, 1983, hlm. 82). Rahula (1985:25-6) membandingkannya dengan ungkapan Buddha Sakyamuni, “Wahai Brahmana, persis seperti air sungai pegunungan, mengalir jauh dan laju, membawa hanyut segala sesuatu bersamanya, tak ada waktu sesaat, tiada waktu sejenak, tiada sedetik pun ia berhenti mengalir, tetapi air sungai tetap mengalir dan terus mengalir. Demikianlah Brahmana, kehidupan manusia adalah seperti air sungai pegunungan”.

menganalisis eksistensi manusia. Dengan merujuk kepada doktrin *trikaya* NSI mengatakan bahwa manusia terdiri dari *Nirmanakaya*, *Sambhogakaya*, dan *Dharmakaya*. Selanjutnya, NSI menyatakan bahwa kesatuan antara aspek-aspek *Nirmanakaya*, *Sambhogakaya*, dan *Dharmakaya* itulah yang disebut dengan “jiwa”. NSI memang tidak menggunakan lima *skandha* untuk menganalisis hakikat manusia, namun kesimpulannya ternyata sama, yaitu bahwa sekalipun NSI meyakini adanya “jiwa” pada manusia tetapi “jiwa” yang dimaksud bukanlah “ruh” yang bersifat kekal-abadi.

Berkenaan dengan hakikat jiwa, Sana (*dharmaduta*) menjelaskan bahwa ketika Niciren Daisyonin berada dalam penjara (Niciren Daisyonin dijebloskan ke dalam penjara karena ia menentang pemerintahan Kamakura yang sedang berkuasa) ia memikirkan ajaran tentang hukum ‘34 tidak’: tidak ada ruang, tidak bunder, tidak bulat, tidak bisa dipegang, tidak lonjong, tidak panjang, tidak bisa dibakar api, tidak hanyut oleh air, tidak dapat dipotong pedang, dan lain-lain. Setelah lama merenungkan mengenai hukum tersebut akhirnya ia sampai pada kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan hukum “34 tidak” itu adalah jiwa. Lebih lanjut, demikian dikatakan Sana (*dharmaduta*), Niciren Daisyonin menyimpulkan bahwa jiwa itu pada hakikatnya adalah *Myohorengekyo*. Akhirnya Sana (*dharmaduta*) sendiri menyimpulkan bahwa jiwa adalah *Myohorengekyo*, Dharma adalah *Myohorengekyo*, alam semesta adalah *Myohorengekyo*. Jadi, oleh karena jiwa adalah *Myohorengekyo* dan *Myohorengekyo* ada di mana-mana maka pada esensinya antara manusia dan alam semesta adalah identik, manusia ada dalam alam dan alam ada dalam manusia.

Dalam NSI juga dikenal suatu istilah yang disebut dengan *icinen*. *Icinen* berarti “rasa sekejap”. Dapat dikatakan bahwa apa yang dikatakan “jiwa” dalam NSI sesungguhnya adalah *icinen* atau perasaan sekejap, dan karena “jiwa” pada manusia selalu mengalami perubahan demikian halnya dengan perasaan yang dimilikinya. Perubahan yang terjadi pada perasaan manusia ini diibaratkan sebagai getaran. Santa (pengurus NSI) mengemukakan analogi hidup manusia dengan sebuah garis; garis pada hakikatnya adalah rangkaian titik, begitu juga dengan hidup manusia sesungguhnya adalah rangkaian getaran perasaan sekejap.

Sesuai dengan sifatnya yang “sekejap”, getaran perasaan tersebut demikian cepat diibaratkan dengan 1/60 dari kecepatan orang menjentikkan jari.

Perubahan apa yang dialami oleh perasaan manusia yang demikian cepat? Di sini kita kembali kepada persoalan kesatuan antara jiwa manusia (mikrokosmos) dengan jiwa alam semesta (makrokosmos), manusia ada dalam alam dan alam ada dalam manusia. Perubahan perasaan yang terjadi pada jiwa manusia adalah perpindahan perasaan di dalam sepuluh dunia atau alam. Ketika dikatakan “dunia” atau “alam” oleh pengikut NSI maka kita tidak boleh terburu-buru memahami atau membayangkan pengertian “alam” sebagaimana yang terdapat dalam agama lain atau alam-alam yang tersusun dan bertautan seperti yang ada dalam Kosmologi aliran Theravada atau Sepuluh Tahap (*bhumi*) yang menjadi jalan untuk menjadi Bodhisattva dalam aliran Mahayana (Lihat, Bab II). Sebaliknya, NSI hanya mengenal satu alam yaitu alam dunia yang kita injak atau kita duduki. Yang dimaksud dengan sepuluh alam atau dunia itu sendiri adalah sepuluh macam sifat dari perasaan yang dimiliki manusia. Sepuluh alam atau dunia yang dikemukakan NSI tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Dunia Buddha : kesadaran penuh maitri karuna
2. Dunia Bodhisattva : berguna bagi kemanusiaan
3. Dunia Pratekya Buddha : berpengetahuan
4. Dunia Sravaka Buddha : belajar
5. Dunia Surga : kesenangan
6. Dunia Manusia : ketenangan
7. Dunia Kemarahan : kebencian
8. Dunia Kebinatangan : penindasan
9. Dunia Kelaparan : tidak pernah puas
10. Dunia Neraka : penuh penderitaan

Dengan asumsi bahwa sepuluh alam di atas adalah perasaan yang dimiliki seseorang, maka Subagya (pengurus NSI) mengatakan bahwa apa yang disebut Neraka dan Surga itu bukanlah suatu tempat yang jauh di atas sana atau di bawah sini, melainkan ada di dalam kehidupan manusia sendiri di dunia sekarang, lebih tepat lagi ada dalam diri seseorang. Bagaimana getaran perasaan jiwa manusia berubah dalam sepuluh dunia atau alam? Subagya (pengurus NSI), lebih lanjut,

mengatakan bahwa jiwa yang ada pada manusia itu satu, sekalipun begitu jiwa mempunyai sepuluh macam kecenderungan (atau 100, bahkan 3000 macam kecenderungan).

Hal ini dapat dijelaskan bahwa karena pada setiap manusia terdapat sepuluh alam, sedangkan masing-masing alam tersebut terbagi lagi kepada sepuluh macam alam yang tadi, maka dapat dikatakan bahwa di alam Neraka terdapat alam Buddha dan di alam Buddha terdapat alam Neraka. Oleh karena itu, meski jiwa manusia satu tetapi karena pada setiap manusia terdapat sepuluh alam dan dari sepuluh alam itu terbagi lagi kepada sepuluh alam, maka akan terdapat seratus kecenderungan dari jiwa manusia. Dalam terminologi NSI konsep ini disebut dengan istilah “Sepuluh Dunia Yang Saling Mencakupi”.³¹

Karena sepuluh alam atau dunia hakikatnya terdapat pada jiwa manusia maka alam-alam tersebut juga dikatakan sebagai “suasana” hati manusia. Artinya, setiap alam merupakan gambaran dari perasaan jiwa manusia yang sebenarnya. Lebih lanjut, dikatakan bahwa dari sepuluh alam di atas, hanya alam atau Dunia Buddha saja yang merupakan dunia yang baik, sedangkan sembilan dunia lainnya merupakan dunia buruk yang menggambarkan “suasana” hati orang-orang yang tersesat. Subagya (pengurus NSI) merumuskan “sesat” sebagai “tidak sampai kepada tujuan”, dalam hal ini mencapai kesadaran atau menjadi Buddha, contohnya ialah mereka yang masih berpegang pada ajaran sementara. Pernyataan yang sama dikemukakan dalam *Samantabhadra*,

Tidak hanya terjatuh ke dalam dunia yang buruk dari Dunia Neraka, Dunia Kelaparan dan Dunia Kebinatangan, namun Dunia Kemanusiaan, Dunia Surga maupun seluruh dari kesembilan dunia ditulis sebagai dunia yang buruk. Jadi terkecuali *Saddharma Pundarika Sutra*, maka ajaran-ajaran

³¹ Penjelasan selengkapnya adalah demikian: Sesuai dengan istilahnya “sekejap” maka proses pengalaman perasaan berlangsung dengan sangat cepat, benar-benar hanya sekejap. Proses pengalaman perasaan diibaratkan dengan 1/60 dari kecepatan orang menjentikkan jari. Meskipun perubahan perasaan terjadi sekejap atau berlangsung dengan demikian cepat namun terdapat salah satu dunia yang menjadi dasar dari proses pengalaman tersebut. Sebagai contoh, ketika seorang dokter yang sangat sibuk telah menyelesaikan tugas-tugas pekerjaannya ia merasa lega dan tenang, berarti pada saat itu ia berada pada “Dunia Manusia”. Namun ketika tiba-tiba ada seseorang yang memintanya segera datang ke rumah pasien, padahal cuaca dalam keadaan hujan, maka bisa jadi timbul berbagai perasaan yang lain: benci atau marah, berangkat dengan perasaan jengkel, berangkat dengan minta bayaran berlebih, atau berangkat dengan suka hati, tergantung cara si dokter menyikapi. Perasaan “Dunia Manusia” sang dokter menjadi dasar, namun di atas perasaan dasar tersebut dapat timbul berbagai perasaan sekejap yang lain (*Tiga Ribu Gejolak dalam Sekejap Perasaan Jiwa (Icinen Sanzen)*, Parisadha Buddha Dharma Niciren Syosyu Indonesia).

[yang dibabarkan] selama 42 tahun sebelumnya merupakan Hukum yang menjerumuskan orang-orang ke dalam dunia yang buruk.³²

Seperti dikemukakan di atas bahwa sepuluh alam atau dunia yang dimaksud dalam NSI hanyalah gambaran mengenai kondisi psikologis manusia. Ini berarti bahwa, tidak seperti agama atau sekte-sekte agama Buddha lainnya, dalam kosmologi NSI hanya terdapat satu alam yaitu alam dunia yang kita tempati di mana di dalamnya kita hidup dan meninggal. Berdasarkan prinsip kesatuan hakikat antara manusia dan alam semesta maka dapat dikatakan bahwa manusia berasal dari alam dan kembali ke alam, atau dalam istilah NSI dikatakan manusia “Hidup-Mati, Timbul-Tenggelam”. Prinsip ini dijelaskan oleh NSI dengan analogi tentang air. Sekalipun air bersifat cair tetapi air dapat berubah bentuk, seperti menjadi bongkahan es yang padat dan keras atau menguap menjadi gas. Namun demikian unsur-unsur kimia yang membentuk zat air tersebut, yaitu Hidrogen dan Oksigen (H₂O), tetap ada dan tidak hilang. Demikian pula dengan hakikat manusia. Manusia hidup ibarat bongkahan es yang mengeras dan timbul ke permukaan samudra kehidupan, kemudian mencair kembali dan tenggelam ke dalam samudra ketika ia meninggal.

Karena dalam kosmologi hanya ada satu alam, hidup dari alam dan meninggal kembali kepada alam, maka istilah Nirvana yang kerap digambarkan sebagai alam keabadian dan menjadi tujuan hidup umat Buddha kurang mendapat penekanan dalam sistem kepercayaan NSI. Sebaliknya, NSI menganggap bahwa karena pada prinsipnya manusia hidup dan mati terjadi di alam dunia ini maka, seperti dikatakan Yayang (anggota NSI), Hidup-Mati adalah Nirvana (*Syoju Soku Nehan*). Prinsip ini berarti bahwa tiada batas antara hidup dan mati. Dalam pandangan NSI, tak ada beda antara kehidupan dunia, yang dalam golongan sekte yang lain ditandai sebagai penderitaan (*dukkha*), dan Nirvana sebagai tujuan hidup yang kerap digambarkan sebagai kebahagiaan tertinggi. Dalam NSI, Nirvana kebahagiaan hidup ditandai dengan tercapainya kesadaran Buddha dalam kehidupan sekarang ini juga. Dengan kata lain, apabila orang dapat merealisasikan kesadaran Buddha dalam kehidupan ini maka berarti ia telah mencapai Nirvana. Manusia dapat dikatakan telah mencapai kesadaran Buddha atau menjadi Buddha

³² *Samantabhadra*, edisi November 2007 No. 166, hal. 50.

apabila jiwanya selalu cenderung kepada Dunia Buddha yang ditandai oleh sifat *maitri karuna*, yaitu rasa welas-asih kepada semua makhluk dan alam semesta dan selalu berusaha memberi kebahagiaan kepada yang lain laksana “sang surya menyinari dunia”.

Menurut NSI, bila dalam ajaran golongan sekte agama Buddha yang lain hidup dianggap menderita (*dukkha*) karena manusia terikat oleh hawa nafsu (*tanha*), sehingga logikanya untuk lepas dari penderitaan maka hawa nafsu tersebut harus dimusnahkan, persoalannya, bagaimana mungkin manusia hidup tanpa hawa nafsu? Selagi manusia hidup maka ia tidak dapat dilepaskan dari hawa nafsu, karena hanya orang yang telah mati sajalah yang tidak memiliki hawa nafsu. Oleh karena manusia hidup tidak dapat lepas dari hawa nafsu maka yang penting, demikian dikatakan NSI, bagaimana mengendalikan hawa nafsu sehingga manusia tidak hidup serakah (*lobha*) dan dikuasai kemarahan (*moha*).

Manusia dapat menjadi Buddha apabila jiwa Buddha yang ada pada dirinya tumbuh dan berkembang. Yang menyebabkan jiwa manusia senantiasa berubah dan beralih dari satu dunia ke dunia lainnya adalah tiga macam racun yang disebut keserakahan (*lobha*), kemarahan (*moha*), dan kebodohan (*dosa*) yang bersumber pada hawa nafsu. Karena adanya tiga racun tersebut maka jiwa Buddha menjadi terkubur dan tenggelam dalam jiwa manusia. Sekalipun NSI menekankan pentingnya mengikis sifat-sifat keserakahan, kemarahan, dan kebodohan dalam mengarungi lautan kehidupan, tetapi NSI menolak bahwa untuk mencapai kebahagiaan atau kesadaran Buddha dengan cara menghilangkan dan melenyapkan keinginan. Dalam hal ini, NSI kemudian mengemukakan prinsip lain yaitu *Bonno Soku Bodai* atau bahwa Hawa Nafsu adalah Kesadaran. Prinsip ini berarti hawa nafsu manusia dapat diubah menjadi kesadaran sehingga dalam hidup ini juga manusia dapat menjadi Buddha.

Dukkha atau penderitaan, yang dalam golongan atau sekte agama Buddha lain sering dimaknai secara filosofis (lihat Rahula, 1985), dalam NSI mendapat pemaknaan secara praktis dan realistik. Rusli (pengurus NSI), misalnya, mengatakan bahwa manusia menderita karena menghadapi kesulitan, dan karena manusia tidak dapat memecahkan kesulitan tersebut. Lebih lanjut dikatakan bahwa kesulitan pada hakikatnya terdapat dan berasal dari diri sendiri. Oleh

karena itu, jalan keluarnya pun tidak lain harus oleh diri sendiri. Untuk mendorong semangat manusia menghadapi dan mengatasi kesulitan yang dihadapinya dibuatlah analogi bahwa kesulitan adalah angin yang dapat membuat kapal maju, sehingga kalau manusia mau maju maka harus berani menghadapi kesulitan yang dihadapi. Artinya, ketika mendapat kesulitan ia harus gembira karena berarti ia mendapat kesempatan untuk maju.

Lebih lanjut, dikatakan bahwa kesulitan disebabkan adanya keinginan, dan keinginan bersumber pada hawa nafsu. Karena hawa nafsu tidak dapat dihindari selagi manusia masih hidup, maka masalahnya adalah bagaimana mengelola hawa nafsu sehingga manusia tidak menjadi serakah, cepat marah, dan membuat orang menjadi membabi-buta. Dalam pandangan NSI, masalah ini menemukan jawabannya dengan menumbuhkan jiwa Buddha dan dengan melakukan *daimoku* di depan *Gohonzon*. Oleh karena itu, dikatakan oleh Rusli (pengurus NSI) bahwa:

Namyohorengekyo itu ibarat mengubah racun menjadi obat, yaitu mengubah hawa nafsu menjadi kesadaran.

Di sekte lain karena tidak terima *Gohonzon*, maka hawa nafsu harus dimusnahkan atau dipadamkan, sehingga pertapaannya pun harus di hutan-hutan untuk menghindari godaan. Mahayana doanya jangan dilahirkan lagi di dunia, atau kalau dilahirkan pun minta di dunia lain, di dunia sana. Padahal setiap orang kalau dilahirkan ya di dunia ini.

4.6. *Ishojobutce*: Manunggal dengan Alam

Dalam eskatologi agama-agama yang memiliki konsep Ketuhanan yang bersifat personal, manusia diciptakan oleh Tuhan dan lahir ke dunia untuk melaksanakan perintah Tuhan. Oleh karena itu, ketika manusia meninggal ia akan menghadap Tuhan dan mempertanggung-jawabkan segala perbuatannya untuk kemudian memperoleh ganjaran atau hukuman sesuai dengan amal perbuatannya. Dalam agama Buddha tidak dikenal Tuhan sebagai pencipta, manusia dilahirkan oleh karmanya sendiri. Secara sederhana istilah “karma” berarti perbuatan, dan prinsip hukum karma adalah sebab-akibat. Oleh karena itu, hukum karma dapat dirumuskan siapa yang berbuat kebaikan maka ia akan memetik buahnya yang baik; sebaliknya, barang siapa melakukan keburukan maka ia akan memperoleh buah keburukannya. Hukum karma yang berdasarkan prinsip sebab-akibat tidak

hanya dipakai dalam menafsirkan peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam kehidupan masa sekarang tetapi juga berkaitan dengan kehidupan-kehidupan masa yang lalu dan masa yang akan datang. Hukum karma yang berkaitan dengan kehidupan masa lalu dan masa yang akan datang ini disebut hukum *punarbhava* atau hukum kelahiran kembali. Dalam konteks yang terakhir ini maka hukum kelahiran kembali bermakna bahwa hidup manusia sekarang adalah akibat dari kehidupan sebelumnya, dan kehidupan masa sekarang menentukan kehidupan yang akan datang.

Hukum *punarbhava* atau hukum tumimbal lahir erat kaitannya dengan doktrin *anatta* atau doktrin “tanpa ego” dalam agama Buddha. Karena, kalau dalam agama Buddha tidak diakui adanya ruh, atau apa pun namanya untuk menyebut sesuatu yang “kekal”, “tetap”, dan “hakiki” yang tidak berubah, maka pertanyaannya adalah apa yang dilahirkan kembali ketika seseorang meninggal dunia? Terhadap masalah ini aliran Theravada mengatakan bahwa yang dilahirkan kembali adalah “kesadaran” (Kaharuddin, 2004:86), atau Dhammika (1990:37) menyebutnya “batin”.

NSI, di lain pihak, memberikan penjelasan berbeda dengan pertama-tama membuat pembedaan pengertian istilah bahasa asing yang sudah menjadi bagian dari kosa kata bahasa Indonesia, yaitu reinkarnasi (*reincarnation*), dengan istilah kelahiran kembali (*rebirth*). NSI menekankan penggunaan istilah yang kedua (*rebirth*) yang memiliki pengertian kelahiran kembali, karena istilah reinkarnasi (*reincarnation*) menyiratkan pengertian adanya wujud tertentu dalam proses kelahiran kembali. Dikatakan bahwa ketika seseorang meninggal maka unsur-unsur yang membentuk aspek fisiknya bercerai, tidak hilang, melainkan hanya berubah bentuk seperti berubahnya bentuk es menjadi air atau air menjadi uap. Lantas, apabila dalam proses kematian manusia aspek fisik bercerai dan berubah bentuk, apa yang dilahirkan kembali? Dalam kepercayaan NSI, yang dilahirkan kembali adalah “getaran”.

Dalam kosmologi aliran Theravada dikenal adanya 31 alam, di mana alam-alam tersebut tersusun dari alam tingkat yang paling bawah sampai kepada alam tingkat yang paling atas (Lihat, Bab II), sehingga ketika seseorang meninggal dunia maka ia akan dilahirkan kembali pada tingkatan alam sesuai dengan karma

atau perbuatannya pada masa hidup sebelumnya. Dalam aliran Mahayana, sekalipun dikenal kosmologi sepuluh dunia atau *bhumi*, tetapi penjelasan mengenai sepuluh dunia dalam aliran Mahayana ini ternyata menggambarkan tingkatan-tingkatan dalam proses perjalanan seorang menempuh karier Bodhisattva. Oleh karena itu, konsep kelahiran kembali dalam aliran Mahayana dipahami bahwa sepuluh tingkatan dunia atau *bhumi* yang ada dalam kosmologi Mahayana cenderung eksklusif, hanya mereka yang telah menyatakan sumpah untuk menjadi Bodhisattva yang akan dilahirkan kembali dalam salah satu dari sepuluh alam atau *bhumi* tersebut. Sedangkan umat biasa yang tidak atau belum menyatakan sumpahnya untuk menjadi Bodhisattva maka ketika meninggal dunia mereka akan dilahirkan kembali pada alam dunia ini dalam bermacam-macam wujud makhluk sesuai karmanya.

Dalam NSI, bukan hanya karena sepuluh alam atau sepuluh dunia yang dikenalnya merupakan gejala psikologis yang terjadi pada proses kejiwaan manusia sehingga menutup kemungkinan bagi adanya alam-alam lain di luar alam dunia nyata yang ditempati sekarang, tetapi juga karena NSI hanya mengenal adanya satu alam dunia, maka dengan tegas dikatakan bahwa kelahiran kembali setiap manusia –bhikkhu maupun umat biasa- adalah di alam yang ditempati sekarang.

Tentang proses kelahiran kembali ini NSI mengemukakan penjelasan dengan pertama-tama membedakan antara kepercayaan dalam agama Buddha secara umum dengan kepercayaan agama-agama yang lain sebagai berikut:

Agama Buddha melihat pandangan semacam ini, [yaitu] pandangan yang menganggap hidup hanya satu kali, sebagai suatu pandangan yang menyesatkan. Agama Buddha menolak pandangan serupa ini dan menganggap proses hidup dan mati sebagai suatu proses yang berlangsung dan abadi.

Setelah itu NSI menarik batas-batas perbedan antara konsep kelahiran kembali yang terdapat dalam sekte agama Buddha yang lain dengan konsep kelahiran kembali yang menjadi kepercayaannya.

Memang di dalam agama Buddha sendiri terdapat berbagai macam pandangan mengenai jiwa kekal abadi. Bahkan ada di antaranya yang berusaha membangkitkan rasa kepercayaan terhadap ajarannya dengan mengatakan bahwa dunia yang nyata ini adalah dunia yang kotor dan jauh di sebelah barat [*Sukhawati*] terdapat suatu dunia suci yang dapat dimasuki

setelah kematian. Pengaruh dari ajaran serupa ini adalah manusia akan meremehkan hidup yang nyata dan mendorongnya untuk cepat mati...Pandangan lain [dalam agama Buddha] mengenai jiwa kekal abadi yang juga menyesatkan adalah yang beranggapan bahwa manusia pasti akan dilahirkan kembali sebagai manusia dan anjing pasti dilahirkan kembali sebagai anjing. Atau dengan kata lain, bagaimana pun kita memupuk karma baik hidup kita di masa mendatang tidak akan menjadi baik. Pandangan semacam ini melihat proses hidup-mati yang kekal abadi sebagai lingkaran di atas satu bidang datar, sehingga jiwa kita tetap saja berputar-putar di atas lingkaran tersebut...sehingga segala macam usaha tidak ada artinya...Gambaran proses hidup-mati yang diterangkan oleh Niciren Daisyonin adalah putaran di atas satu lingkaran yang dapat meningkat dan menurun seperti suatu spiral.³³

Lebih lanjut, dikatakan bahwa kelahiran kembali seseorang ditentukan oleh *icinen* atau “rasa sekejap” atau “getaran” yang dialaminya ketika ia menghembuskan nafas terakhir. Maksudnya, pada alam atau dunia mana seseorang dilahirkan kembali ditentukan oleh pada alam atau dunia mana “rasa sekejap” atau “getaran” jiwa dari orang yang bersangkutan tatkala ia menghembuskan nafasnya yang terakhir.

Telah disinggung bahwa pada dasarnya konsep-konsep kepercayaan dalam NSI bersifat praktis-pragmatis. Sekalipun demikian tidak berarti bahwa NSI tidak punya orientasi metafisik. Persoalannya adalah karena pada hakikatnya manusia tidak lepas dari hukum alam sebab-akibat dan karena kehidupan manusia setelah mati pada prinsipnya bergantung atau ditentukan oleh kehidupannya pada masa sekarang, maka NSI lebih menitik-beratkan pada pelaksanaan ajaran dalam kehidupan masa sekarang. Dengan demikian, dimensi metafisika dalam NSI pun cenderung bersifat praktis.

Tujuan menentukan praktik dalam kehidupan manusia. Seperti telah dibahas di atas bahwa yang menjadi tujuan hidup dalam aliran Theravada adalah menjadi Buddha, sedangkan yang menjadi tujuan hidup dalam aliran Mahayana adalah menjadi Bodhisattva. Oleh karena itu, jalan yang ditempuh oleh kedua aliran besar tersebut kemudian dikenal dengan *Sravakayana*, *Pratekyayana*, dan *Bodhisattvayana*. Di pihak lain, karena tujuan hidup dalam NSI adalah menjadi Buddha maka jalan yang ditempuh NSI adalah *Buddhayana* atau *Ekayana*. Apa yang dimaksud dengan *Buddhayana* atau jalan *ekayana* tersebut?

³³ *Samantabhadra*, edisi Februari 2007 No. 157, hal. 27.

Menurut doktrin Sakyamuni kehidupan manusia pada dasarnya menderita (*dukkha*); apa yang menyebabkan manusia menderita adalah keinginan (*tanha*). Karena manusia memiliki keinginan maka manusia tidak dapat melepaskan diri dari kemelekatan pada kehidupan duniawi. Oleh karena itu, untuk mencapai kebahagiaan yang diinginkan tidak lain adalah melepaskan diri dari kemelekatan yang disebabkan oleh sifat-sifat serakah (*lobha*), marah (*moha*), dan bodoh (*dosa*) yaitu dengan melaksanakan *sila* (moral) dan *samadi* (meditasi).

Subagya (pengurus NSI) dengan nada mengeluh mengatakan bahwa *samadi* dalam agama Buddha sering disalah-pahami oleh sekte-sekte yang lain, sehingga banyak orang di luar agama Buddha mendapat kesan bahwa agama Buddha itu identik dengan *samadi*. Lebih lanjut, *samadi* sering dipersamakan dengan melakukan perenungan atau pertapaan di gua-gua yang sepi dan tersembunyi. Padahal yang sebenarnya,

Samadi bukan dengan mengasingkan diri ke gua atau hutan. *Samadi* itu adalah penumbuhan kesadaran dalam kehidupan nyata di tengah-tengah masyarakat. Istilah 'Buddha' itu sendiri kan 'sadar'. Jadi [*samadi* adalah] penumbuhan kesadaran di tengah kehidupan masyarakat dalam pengertian tidak bersedih ketika menderita dan tidak lupa daratan ketika mendapat kenikmatan.

Ia juga mengemukakan bahwa menjalankan kebhikkhuan dalam pengertian tradisional seperti yang dipraktikkan oleh para bhikkhu aliran Theravada atau Mahayana sangat dimungkinkan pada masa-masa dulu, tetapi kondisi sekarang telah berubah sehingga pada zaman modern seperti sekarang ini melaksanakan kebhikkhuan secara tradisional semacam itu sudah tidak mungkin lagi. Kemajuan teknologi modern yang sangat pesat telah membuat kehidupan manusia berubah dengan cepat. Perubahan yang cepat dan terkadang tidak terduga pada gilirannya sering membuat manusia dalam keadaan tidak menentu. Akibatnya, tidak sedikit orang yang mengalami guncangan jiwa, panik, putus asa, dan lain-lain. Semua itu adalah kenyataan dan kenyataan yang demikian harus dihadapi, bukan dihindari. Oleh karena itu, jalan kebhikkhuan seperti zaman dulu kini harus diubah disesuaikan dengan kehidupan sekarang. Tidak selayaknya seorang bhikkhu menghindari dan lari dari kenyataan.

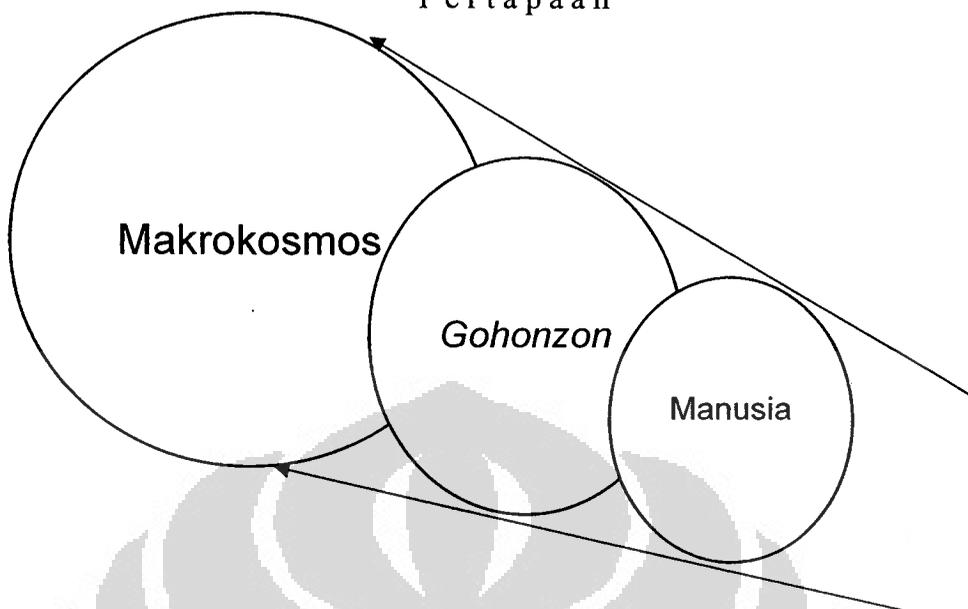
Lantas, bagaimana yang dimaksud dengan jalan *Buddhayana* atau *Ekayana* oleh NSI? Menurut Santa (pengurus NSI), jalan *Ekayana* adalah jalan

yang terdapat dalam *Saddharma Pundarika Sutra*. Maksudnya, melaksanakan jalan *Ekayana* adalah melaksanakan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra*. *Ekayana* juga disebut sebagai “jalan pintas” yang dapat melewati sembilan alam lainnya, dari alam neraka langsung ke alam Buddha, sehingga “tak harus seperti Sakyamuni yang untuk mencapai kesadaran Buddha harus menjalani 28 kali kehidupan”. Dengan kata lain, kesadaran Buddha dapat dicapai dengan melaksanakan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* tanpa harus menjalankan 227 atau 311 pantangan (menjadi bhikkhu/bhikkhuni) dan menghilangkan hawa nafsu, juga tidak harus melakukan *samadi* dengan mengasingkan diri ke tempat-tempat yang sunyi-sepi. Sebaliknya, kesadaran Buddha dapat dicapai melalui jalan *Saddharma Pundarika Sutra* yaitu dengan melaksanakan *daimoku* dan menyebut mantra *Nammyohorengekyo* di depan *Gohonzon*.

Rojali (pengurus NSI) menuturkan bahwa *daimoku*, atau dalam terminologi NSI sering kali disebut sebagai “pertapaan”, bertujuan menyatukan antara kedua jiwa Buddha, yaitu jiwa Buddha yang ada pada manusia dengan jiwa Buddha pada alam semesta. *Daimoku* dilakukan dengan cara menatap *Gohonzon* dan menyebut mantra *Nammyohorengekyo*. Ketika menatap *Gohonzon*, tujuh lubang dipusatkan kepada *Gohonzon*, dua lubang hidung menyerap udara, dua telinga mendengar parita, dua mata menatap *Gohonzon*, dan satu mulut mengucapkan ‘*Nammyohorengekyo*’. Menurut Rojali, ini sama dengan menyerap energi alam atau lingkungan. Jika *daimoku* dilakukan dengan sungguh-sungguh, demikian dikatakan Rojali, maka manusia akan manunggal dengan alam (*ishojobutce*), karena *Gohonzon* merupakan representasi alam semesta; dan *daimoku* dapat memunculkan *prajna* (*enlightenment*) atau *insight*, yaitu ilham yang datang dari diri sendiri.

Praktik *daimoku* dan *ishojobutce* tersebut dapat digambarkan dengan sebagai berikut:

Skema 5
Pertapaan



Skema 6
Ishojobutce



Dari pembahasan mengenai sistem kepercayaan NSI di atas saya kini mencoba menyarikan beberapa pokok perbedaan antara sistem kepercayaan NSI dengan golongan yang lain, khususnya sekte Thervada dan Mahayana.

Tabel 3:
Perbedaan Sistem Kepercayaan
antara Theravada, Mahayana, dan NSI

Kategori	Theravada	Mahayana	NSI
Kitab suci	Pali Tripitaka	Kumpulan Sutra dan Sastra	<i>Saddharma Pundarika Sutra</i>
Manusia	Terdiri dari lima <i>kandha/skandha</i>	Terdiri dari lima <i>kandha/skandha</i>	Terdiri dari <i>Nirmanakaya, Sambhogakaya, dan Dharmakaya</i>
Ketuhanan	Sifat-sifat Nirvana	<i>Tathagatagarba</i>	<i>Nammyohorengekyo</i> (Hukum Alam, hukum Sebab-Akibat)
Tujuan hidup	Menjadi Buddha dan mencapai Nirvana	Menjadi Bodhisattva	Menjadi Buddha atau mencapai Kesadaran Buddha
Jalan hidup	Menempuh jalan kebikkhuan	Menempuh 10 tahap jalan Bodhisattva	Melakukan pemujaan <i>Gohonzon</i>

4.7. NSI dan WALUBI

Hari-hari di lapangan, yang bernuansa perbedaan-perbedaan seperti yang telah saya kemukakan, mencerminkan antagonisme dan konflik yang timbul dalam sebuah masyarakat agama yang terus berubah bentuk. Harapan agar dengan Hari Raya Waisak sebagai hari raya nasional yang dapat diterima oleh semua golongan ternyata menjadi sangat terhambat oleh faktor perbedaan tajam praktik keagamaan, walaupun basa-basi partisipasi NSI dalam hari besar tersebut tidak dapat dipungkiri. Hal lain yang menghambat peranan Hari Raya Waisak sebagai suatu ritual pengintegrasian yang efektif adalah kenyataan tentang adanya perbedaan interpretasi dan pelaksanaan praktik ritual kepercayaan. Di samping itu, sekalipun WALUBI menampilkan disharmoni, ia merupakan organisasi yang paling umum, setidaknya pada masa-masa awal dan di kalangan masyarakat luar agama Buddha, di mana nama Buddha menjadi dasar yang menyatukan bagi umat

Buddha Indonesia. Toleransi-toleransi tertentu diberlakukan di balik perbedaan-perbedaan di antara sesama mereka dalam menghadapi “orang lain” yang lebih luas jelas menunjukkan kesatuan yang terus bersinambung. Semuanya itu menandakan, secara samar-samar namun pasti, sesuatu dari bentuk-bentuk yang baru dari adanya berbagai pilihan nilai-nilai yang sama dalam agama Buddha.

Kita telah melihat bagaimana NSI memperlihatkan jatidirinya, tidak hanya ketika berhadapan dengan kelompok-kelompok sekte Niciren tetapi juga ketika berhadapan dengan golongan-golongan dari sekte yang lain. Akan tetapi, suatu kegelisahan tampak terungkap manakala NSI menghadapi upacara peringatan Hari Raya Waisak yang dirayakan oleh semua golongan sekte agama Buddha, dan telah dinyatakan sebagai hari raya umat Buddha dan menjadi bagian dari hari-hari libur nasional. Pada tingkat nasional peringatan Hari Raya Waisak selalu diselenggarakan di candi Mendut dan Borobudur, bukan hanya dihadiri oleh umat Buddha dari berbagai pelosok tetapi umat agama lain sekalipun dengan tujuan yang berbeda. Pada kesempatan itu biasanya hadir pula para pejabat dari daerah maupun dari tingkat pusat. Inti dari upacara itu sendiri adalah memperingati tiga peristiwa penting yang terjadi pada saat yang sama, yaitu kelahiran, pencerahan, sekaligus meninggalnya Buddha Sakyamuni. Oleh karena itu, hari Waisak juga sering disebut dengan ungkapan hari “Tri Suci Waisak”.

Kita juga telah mengetahui bahwa sebelum adanya KASI (Konferensi Agung Sangha Indonesia), WALUBI yang dikatakan sebagai “wadah tunggal” umat Buddha Indonesia, selalu menjadi penyelenggara peringatan upacara peringatan Waisak di Borobudur tersebut. Namun dengan munculnya KASI sebagai organisasi lain dari umat Buddha maka upacara peringatan Waisak di candi Borobudur tersebut tidak lagi menjadi monopoli agenda acara WALUBI, tetapi dilakukan secara bergantian setiap tahun di antara WALUBI dan KASI, masing-masing bersama dengan organisasi-organisasi yang bernaung di bawahnya.

Secara ideologis dapat dikatakan bahwa NSI sendiri sebenarnya tidak berkepentingan dengan siapa yang menyelenggarakan upacara peringatan Hari Raya Waisak, di Borobudur atau di tempat lain, bahkan tidak pula berkepentingan dengan peringatan Waisak itu sendiri. Mengapa demikian? Karena NSI

mempunyai hari-hari peringatan keagamaan tersendiri, yang tidak berhubungan sama sekali dengan inti peringatan Hari Raya Waisak. Beberapa hari yang merupakan hari-hari keagamaan dalam NSI itu adalah:

1. Tanggal 16 Februari, yaitu hari lahir Niciren Daisyonin.
2. Tanggal 28 April, yaitu hari pertama kali digemakannya mantra '*Namyohorengekyo*'.
3. Tanggal 12 Oktober, yaitu hari diwujudkannya '*Namyohorengekyo*'.
4. Tanggal 13 Oktober, yaitu hari wafatnya Niciren Daisyonin.
5. Tanggal 28 Oktober, hari jadi PBDNSI (Parisadha Buddha Dharma Niciren Syosyu Indonesia).

Akan tetapi, sebagai bagian dari golongan yang menyatakan dirinya umat Buddha dan sebagai salah satu kelompok yang menjadi anggota WALUBI, maka mau tidak mau NSI harus melibatkan diri dalam acara upacara peringatan Hari Raya Waisak khususnya yang diselenggarakan oleh WALUBI. Karena kalau tidak maka identitas NSI sebagai golongan umat Buddha akan dipertanyakan. Sebaliknya, dengan melibatkan diri dan ikut dalam upacara peringatan Hari Raya Waisak sama artinya dengan "mengkhianati" kepercayaannya sendiri yang semestinya dibersihkan dari unsur-unsur "ajaran sementara". Inilah yang membuat NSI senantiasa gelisah setiap kali menghadapi masa peringatan Waisak setiap tahunnya.

Sebenarnya, identitas NSI sebagai umat Buddha memang pernah dipersoalkan, yaitu pada masa Ketua Umum NSI dipegang oleh Senosoenoto. Waktu itu, di samping menjadi Ketua Umum NSI Senosoenoto juga menjabat Sekretaris Jendral WALUBI. Menjelang peringatan Waisak tahun 1987 Senosoenoto, sebagai manifestasi dari keyakinannya yang kuat, menyatakan bahwa hari Waisak sama dengan "Hari Balas Budi".³⁴ Maksudnya, seperti dikatakan Santa (pengurus NSI), "hari membalas budi kepada Buddha, Dharma, dan Sangha". Sedangkan menurut golongan yang lain hari Waisak adalah hari

³⁴ Menurut informasi dari orang yang sezaman dengan Senosoenoto dan pernah aktif dalam kepengurusan NSI, pernyataan tersebut dilatar-belakangi oleh "mimpi" Senosoenoto bahwa jumlah pengikut NSI telah besar, padahal jumlah tersebut sengaja dibesarkan, sehingga secara politik ia berhak menjadi anggota MPR. Mengenai jumlah pengikut NSI ini disinggung dalam Surat Pernyataan WALUBI (lihat lampiran), yaitu sebanyak 3 juta, dan ternyata menjadi salah satu masalah yang menjadi bahan pertimbangan DPP WALUBI dalam mengeluarkan NSI dari keanggotaannya di WALUBI.

peringatan “Tri Suci”. Apa yang terjadi setelah itu, seperti dapat diduga, adalah bahwa identitas NSI sebagai kelompok umat Buddha menjadi dipertanyakan. Golongan dari sekte-sekte yang lain mempertanyakan tentang kepercayaan maupun praktik ritual yang dilakukan NSI. Di antara persoalan yang menjadi perdebatan antara NSI dengan golongan-golongan sekte lain yang paling krusial adalah masalah kepercayaan mengenai “Dua Buddha” (Sakyamuni dan Niciren) dan pemujaan terhadap *Gohonzon*. Setelah melalui sidang Widyeka Sabha (Dewan Penasehat) yang dipimpin oleh Ashin Jinarakkhita, NSI disimpulkan telah keluar dari batas-batas keagamaan dalam lingkungan agama Buddha, oleh karena itu DPP WALUBI yang diketuai Bhikkhu Girirakkhito akhirnya mengeluarkan Surat Keputusan tanggal 10 Juli 1987 yang menyatakan bahwa NSI adalah organisasi yang “sesat” dan, oleh karena itu, dikeluarkan dari keanggotaan WALUBI.

Akan halnya bagi NSI sendiri, jangankan tidak diakui oleh WALUBI, tidak diakui oleh Bhikkhu Tertinggi di *Teisiki-ji* pun masih ada jalan keluar. Sesuai dengan prinsip ajarannya bahwa dalam kehidupan selalu ada kesulitan dan setiap kesulitan harus dihadapi dengan gembira maka ketika NSI dikeluarkan dari WALUBI pada tahun 1987, NSI pun menghadapinya dengan penuh semangat. Dalam pandangan NSI, urusan WALUBI adalah urusan politik, oleh karena itu cara menghadapi atau menyelesaikan persoalannya pun harus melalui jalur politik. Beberapa orang pengurus menuturkan bahwa ketika NSI dikeluarkan dari WALUBI para pengikut NSI banyak melakukan kegiatan sosial seperti melaksanakan donor darah, donor mata, memberikan santunan kepada masyarakat yang tidak mampu, menyelenggarakan bakti sosial di TMP Kalibata, dan lain-lain. Di tingkat pengurus, lobi-lobi terhadap beberapa pejabat pemerintah yang penting pun dilakukan. Oleh karena itu, meskipun dalam Surat Keputusan yang dikeluarkan DPP WALUBI, pemerintah didesak untuk membubarkan NSI tetapi ternyata NSI tetap dapat bertahan dan berdiri, sekalipun di luar WALUBI.

Konflik sektarian di dalam tubuh WALUBI terus berlanjut. Kali ini yang terlibat adalah kelompok Buddhayana, di satu pihak, dengan kelompok Theravada, di pihak lain. Kelompok Theravada dengan misi ortodoksinya berusaha mendominasi WALUBI. Konflik ini berujung dengan dikeluarkannya

SAGIN (Sangha Agung Indonesia) dan MBI (Majlis Buddhayana Indonesia) dari kelompok Buddhayana dari WALUBI.

Di dalam keorganisasian WALUBI sendiri rupanya terjadi silang pendapat, terutama berkaitan dengan peranan para bhikkhu dalam konteks politik nasional. Selama ini, kepengurusan WALUBI ditempati oleh para bhikkhu, sedangkan dalam pandangan agama Buddha tidak selayaknya seorang bhikkhu sebagai orang yang menempuh jalan kesucian mengurus hal-hal yang bersifat duniawi, apalagi terlibat dalam urusan politik. Akibatnya, banyak masalah mendesak, seperti problem mengenai pencatatan pernikahan bagi umat Buddha³⁵ dan masalah izin pendirian tempat ibadah yang dianggap terlalu birokratis, tak kunjung terselesaikan oleh WALUBI. Padahal, kalau mau sebenarnya bisa tertangani asalkan WALUBI aktif melakukan pendekatan terhadap pemerintah. Oleh karena itu, sebagian umat Buddha menganggap perlu untuk dilakukan perubahan dalam struktur kepengurusan WALUBI, dimana Dewan Sangha dikhususkan untuk para bhikkhu, sedangkan DPP sebagai pelaksana ditempati umat biasa.

Adalah Hartati Murdaya yang, menurut Karto (karyawan salah satu perusahaan milik Hartati), punya obsesi untuk memimpin DPP dan untuk memperjuangkan kepentingan umat Buddha di parlemen (MPR). Sayangnya, ia kurang mendapat kans, padahal ia adalah seorang wanita yang aktif, energik, dan salah seorang donatur WALUBI yang potensial. Mengapa demikian? Saya kira jawabannya terletak pada persoalan konflik sektarian yang terus berlangsung yang telah membawa umat Buddha pada titik apatis berkenaan dengan organisasi WALUBI. Di samping itu, secara finansial masing-masing organisasi umat Buddha dapat menghidupi dirinya sendiri, karena warga keturunan etnik Tionghoa yang menjadi pendukung utama agama Buddha dan tersebar di berbagai organisasi rata-rata berkecukupan.

³⁵ *Tempo* (26 Oktober 1991) melaporkan bahwa Ketua Harian DPP WALUBI, Aggi Tjetje, pada waktu itu mengakui adanya persoalan mengenai kurangnya pembantu pencatatan pernikahan umat Buddha di Kantor Catatan Sipil. Menurutnya hal ini disebabkan adanya peraturan pemerintah yang menyebutkan bahwa warga keturunan Tionghoa, meskipun banyak yang cerdas, tidak boleh menjadi wali nikah. Di lain pihak, umat Buddha warga keturunan pribumi di daerah-daerah dianggap kurang intelegensinya. Akibatnya, di provinsi Jawa Tengah yang penduduknya banyak menganut agama Buddha (1,2 juta) hanya tersedia satu kantor pembantu pencatatan pernikahan dan itu pun terdapat di Semarang. Sehingga umat Buddha di daerah-daerah yang mau menikah harus mengeluarkan biaya yang lebih besar.

Kekurangan dukungan yang diharapkan Hartati Murdaya menjadi peluang bagi NSI. Tetapi berkaca kepada pengalaman yang sebelumnya, sebagai kelompok minoritas yang rentan terhadap kekuasaan golongan lain maka NSI melihat perlunya paradigma baru untuk menjadi landasan kerja WALUBI. Sekalipun sebelumnya WALUBI dinyatakan sebagai organisasi umat Buddha yang sifatnya federatif dan koordinatif tetapi ternyata masih dapat dipergunakan oleh pihak-pihak tertentu untuk menyingkirkan golongan-golongan lainnya. Dalam hal ini saya kira pengaruh kekuasaan Orde Baru yang otoriter pada masa itu sangat berperan terhadap organisasi-organisasi massa sehingga WALUBI, seperti yang dikatakan Santa (pengurus NSI), menjadi lembaga fatwa yang menghakimi siapa yang benar dan siapa yang salah.

Karena itu, pada Kongres tanggal 30 Desember 1998 dinyatakan prinsip “non-intervensi” menjadi paradigma baru WALUBI setelah sebelumnya, yaitu tanggal 20 Agustus 1998, dilakukan bargaining dan kesepakatan-kesepakatan menyangkut perubahan kepanjangan nama WALUBI (dari “perwalian” menjadi “perwakilan”), struktur dan orientasi organisasi. Perubahan struktur lainnya adalah menempatkan para bhikkhu hanya pada posisi Dewan Sangha yang berfungsi sebagai penasehat, dan pada susunan kepengurusan DPP yang diketuai oleh Hartati Murdaya juga dimasukkan pimpinan-pimpinan masing-masing organisasi di bawahnya, termasuk NSI, sehingga lebih merupakan kepemimpinan kolektif.

BAB 5

KONSTRUKSI IDENTITAS NSI

Identitas suatu kelompok tidak hadir dengan sendirinya (*given*), melainkan secara sengaja “dihadirkan” melalui berbagai upaya yang dilakukan dalam konteks sosial-budaya. Pengkonstruksian identitas dilakukan melalui pembedaan-pembedaan, sehingga dapat menimbulkan konflik dengan pihak-pihak yang lain, maupun melalui integrasi. Dikatakan oleh Eriksen (1995:60) bahwa identitas dalam wacana antropologi berarti menjadi orang yang sama sekaligus berbeda. Oleh karena itu, dalam konstruksi identitas, di samping menyiratkan adanya persamaan-persamaan, juga selalu ditandai oleh perbedaan-perbedaan yang pada gilirannya dapat menimbulkan konflik.

Konstruksi identitas dibangun dalam hubungan dan interaksi dengan yang lain (*the others*), dan konflik terjadi manakala agency memberikan interpretasi yang berbeda terhadap elemen-elemen tertentu yang dianggap penting dan perbedaan interpretasi tersebut dikemukakan secara lantang dan tegas (*overcommunicated*) dalam konteks hubungan dan interaksi sosial tersebut. Sebaliknya, dalam proses integrasi agency lebih menekankan pada unsur-unsur yang sama, bahkan sekalipun terdapat perbedaan akan cenderung didiamkan dan dianggap sepi.

Dalam konstruksi identitas yang dilakukan oleh NSI, *the others* tersebut dibedakan kepada dua golongan: Pertama, kelompok-kelompok yang sama-sama berdasarkan pada sekte Niciren, seperti Sokagakkai, BDI, dan Niciren Syu; Kedua, mereka yang berada di luar sekte Niciren, yaitu Theravada, Mahayana, Buddhayana, dan Tantrayana. Walaupun kelompok-kelompok tersebut berada dalam satu kelompok besar dengan identitas tunggal, yaitu “Buddha”, tetapi NSI melakukan pembedaan-pembedaan terhadap kelompok-kelompok tersebut. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pengkonstruksian identitas NSI dilakukan dalam dua level. Pada level sesama kelompok sekte Niciren, NSI memperebutkan identitas ke-Niciren-an sedangkan pada tingkat kelompok-kelompok lain agama Buddha NSI terlibat dalam perebutan identitas ke-Buddha-an.

Agama adalah sistem simbol (Geertz, 1973:129), dan simbol-simbol keagamaan dapat berbentuk benda-benda fisik, perbuatan atau perilaku, dan ekspresi verbal. Yang

termasuk ke dalam benda-benda fisik misalnya bangunan, pakaian, hasil karya seni; ritual dan upacara-upacara keagamaan termasuk kepada perilaku atau perbuatan; sedangkan yang termasuk ekspresi verbal adalah cerita-cerita, mitos, dan penjelasan-penjelasan. Simbol bersifat publik, tetapi secara inheren simbol –seperti benda-benda, perbuatan dan perilaku, dan ekspresi yang lainnya- tidak berarti apa-apa; simbol hanya berarti manakala manusia memberinya makna, dan pemaknaan atas simbol-simbol tersebut didasarkan pada pengetahuan dan interpretasi di mana manusia berada. Dengan perkataan lain, pemaknaan dan interpretasi manusia tidak dilakukan dalam ruang yang hampa udara (*vacuum*) melainkan dilakukan dalam konteks realitas yang dikonstruksi secara sosial.

Dalam mengkonstruksi identitasnya NSI melakukan pemaknaan-pemaknaan yang berbeda terhadap simbol-simbol yang terdapat di dalam agama Buddha. Dengan memberikan pemaknaan yang berbeda terhadap simbol-simbol agama Buddha tersebut maka kemudian membuat batas-batas dalam hubungan sosial antara NSI dengan kelompok-kelompok yang lain, baik dengan mereka yang sama-sama berdasarkan sekte Niciren maupun mereka yang berdasarkan sekte-sekte yang lain. Dalam hal ini, terdapat beberapa hal di mana NSI terlibat dalam proses pemaknaan secara berbeda yang menyebabkan terjadinya ketegangan dan konflik dalam hubungan dan interaksinya dengan kelompok-kelompok lain dalam agama Buddha, yaitu dalam hal kepercayaan, praktik ritual, tempat ritual dan bhikkhu, dan organisasi. Pembedaan yang dilakukan NSI terkait dengan sistem kepercayaan dan ritual sebagai strategi simbolik, sedangkan pembedaan berkenaan dengan tempat ritual (vihara) dan organisasi merupakan strategi praktis dalam konstruksi identitas tersebut.

5.1. *Saddharma Pundarika Sutra*: Meraih Makna Memperteguh Identitas

Kita mengenal bahwa kitab suci dalam agama Buddha adalah Tripitaka. Tetapi apa yang dimaksud dengan Tripitaka bukanlah sebuah teks yang tunggal, Tripitaka –sesuai dengan istilahnya “pitaka” yang berarti keranjang”- adalah himpunan dari berbagai macam teks. Lagi pula, Tripitaka yang dimiliki oleh sekte Theravada dibedakan dengan Tripitaka yang terdapat pada aliran Mahayana dalam hal bahasa. Tripitaka dalam Theravada menggunakan bahasa Pali sementara Tripitaka dalam aliran

Mahayana berbahasa Sanskerta. Sehingga, Tripitaka sebenarnya hanya merupakan “istilah” yang merujuk kepada sebuah pengertian, yaitu kitab suci, sedangkan kandungan yang terdapat di dalamnya bermacam-macam. Pemaknaan terhadap kitab suci yang terjadi dalam agama Buddha merupakan arena kontestasi antar kelompok. Begitu juga pemaknaan terhadap ajaran-ajaran yang terdapat dalam kitab suci tersebut.

Kitab suci adalah pegangan dan pedoman hidup, di dalamnya terdapat ajaran-ajaran tentang siapa Tuhan, manusia dan makhluk-makhluk lainnya, serta alam semesta dan seisinya; bagaimana hubungan-hubungan antara manusia dengan Tuhan, dengan sesama manusia, dan dengan makhluk-makhluk lainnya yang ada di alam semesta semestinya maupun yang tidak semestinya. Pendek kata, kitab suci membekali manusia dengan pandangan hidup (*way of life*) tentang pola-pola hidup manusia yang harus dijalankannya, dan manusia akan mempertaruhkan nyawanya demi membela atau mempertahankan pandangan hidupnya.

Sementara sekte-sekte yang lain, sampai pada tingkat tertentu mereka sepakat, menekankan bahwa sumber ajaran dalam agama Buddha adalah kitab suci Tripitaka, NSI menyatakan bahwa kitab suci yang menjadi sumber ajarannya adalah *Saddharma Pundarika Sutra*. Dengan tegas NSI menyatakan bahwa *Saddharma Pundarika Sutra* adalah kitab suci “yang paling unggul” dan ajaran yang terkandung di dalamnya merupakan ajaran agama Buddha untuk “Masa Akhir Dharma” (*mappo*). Pemaknaan terhadap *Saddharma Pundarika Sutra* sebagai kitab suci pegangannya menjadi kitab suci “yang paling unggul” ini berarti NSI melakukan pengklasifikasian mengenai kelompok-kelompok sekte-sekte yang lain dan sekaligus menempatkan NSI pada puncak struktur agama Buddha sementara kelompok-kelompok lain dalam posisi marginal. Demikian juga dengan memaknai “*mappo*”, yaitu bahwa ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* adalah ajaran agama Buddha untuk “Masa Akhir Dharma”, sama artinya dengan pengklasifikasian yang menempatkan kelompok-kelompok sekte lain pada masa yang lalu yang telah lewat dan kadaluwarsa dan memosisikan dirinya sendiri sebagai kelompok masa sekarang dan yang akan datang. Dengan pemaknaan “yang paling unggul” terhadap *Saddharma Pundarika Sutra* sebagai kitab suci agama Buddha dan pemaknaan bahwa ajaran *Saddharma Pundarika Sutra* sebagai ajaran agama Buddha untuk “Masa Akhir Dharma” NSI bermain pada tingkat yang lebih luas,

yaitu ke-Buddha-an, di mana NSI berebut tentang keaslian kitab suci dan kebenaran ajaran agama Buddha.

Terdapat lima tema pokok terkait *Saddharma Pundarika Sutra* di mana pemaknaan terhadap ajaran agama Buddha menjadi ajang perebutan, yaitu pemaknaan tentang hakikat Buddha, Bodhisattva, Ketuhanan, manusia, dan alam semesta. Lewat *Saddharma Pundarika Sutra*, NSI mengkonstruksi identitas dan memperteguh jatidiri kelompoknya.

Buddha dan Bodhisattva adalah konsep-konsep dasar dalam ajaran agama Buddha yang menentukan apakah seseorang disebut beragama Buddha atau tidak. Artinya, identitas ke-Buddha-an seseorang bergantung pada percaya atau tidak terhadap Buddha, dan karena itu pula maka agama itu disebut agama Buddha. Tanpa adanya Buddha maka tidak mungkin ada apa yang disebut sebagai agama Buddha. Bodhisattva adalah konsep fundamental lain dalam agama Buddha dan merupakan konsep yang khas dalam aliran Mahayana dalam pengertian bahwa menjadi Bodhisattva adalah cita-cita hidup mereka dari kelompok Mahayana. Ini tidak berarti bahwa kelompok Mahayana tidak beragama Buddha, melainkan karena dalam pandangan Mahayana Buddha (Sakyamuni) adalah juga seorang Bodhisattva. Begitu fundamental kedua konsep ini, dan betapa sangat menentukan bagi identitas seseorang sehingga NSI pun melakukan kontestasi dalam pemaknaan terhadap doktrin-doktrin agama Buddha tersebut.

Pemaknaan Theravada dan Mahayana tentang Buddha lebih mengacu kepada sosok individu, yaitu seorang manusia yang gambarannya terdapat pada pribadi Buddha Gotama (Sakyamuni), dan untuk menjadi harus melalui tingkatan-tingkatan tertentu dalam proses kelahiran yang berulang kali. Dalam NSI Buddha adalah karakteristik psikologis. "Buddha adalah kesadaran", demikian dikatakan oleh NSI. Dengan pengertian yang demikian maka dalam pandangan NSI setiap orang –laki-laki dan perempuan- dapat menjadi Buddha –tidak saja pada kehidupan masa yang akan datang, tetapi juga pada masa sekarang. Dalam Mahayana, Bodhisattva yang menjadi cita-cita hidupnya adalah makhluk suci yang hidup di alam surgawi. Bagi NSI, Bodhisattva adalah setiap manusia yang hidup di bumi ini dan melaksanakan ajaran *Saddharma Pundarika Sutra*.

Spekulasi tentang alam semesta, asal-usul dan kejadian akhirnya melahirkan apa yang disebut kosmologi. Tetapi kalau kita sedikit lebih cermat dalam memahami pengertian tersebut maka kita akan mengetahui bahwa kepercayaan mengenai hakikat alam semesta tidak hanya terkait dengan asal-usul dan kejadian akhirnya. Kosmologi didefinisikan oleh Bowie (2001:119) sebagai teori atau konsepsi tentang alam semesta dan cara kerjanya, juga tentang tempat di mana manusia dan makhluk-makhluk lainnya berada dalam tatanan alam tersebut. Ini berarti bahwa terdapat keterkaitan yang erat antara alam semesta dan manusia.

Lebih lanjut, Matthews, seperti dikutip Bowie (2001:119) menyatakan bahwa kajian-kajian antropologi memperlihatkan bahwa dalam setiap kebudayaan senantiasa terdapat kisah-kisah mengenai asal-usul dan sifat-sifat alam semesta, dan ternyata kisah-kisah tersebut memegang peranan penting dalam mengarahkan perilaku manusia. Artinya, berdasarkan kajian-kajian tersebut kosmologi tidak hanya terkait dengan kepercayaan tentang asal-usul dan sifat-sifat alam semesta tetapi juga dapat berfungsi dalam mengarahkan perilaku manusia. Yang menjadi pertanyaan adalah bagaimana kepercayaan mengenai alam semesta bisa mendorong manusia berperilaku tertentu.

Jawaban atas pertanyaan tersebut pada umumnya terletak pada adanya hubungan yang erat antara asal-usul alam semesta dengan Tuhan –atau apa pun disebutnya yang dianggap dari mana alam dan manusia berasal- dan dengan manusia di mana mereka kini hidup dan berada. Korelasi antara ketiganya inilah yang memungkinkan manusia melakukan tindakan-tindakan tertentu terkait dengan Tuhan, dengan sesama manusia, dan dengan alam di sekitarnya. Dengan perkataan lain, dalam kosmologi tidak hanya terdapat penjelasan mengenai asal-usul alam semesta dan posisi atau tempat di mana manusia dan makhluk-makhluk lain berada tetapi juga terdapat keharusan-keharusan dan larangan-larangan berkaitan dengan perbuatan manusia.

Pentingnya kosmologi dalam pengertian bahwa kosmologi tidak hanya berurusan dengan penjelasan asal-usul dan proses bekerjanya alam tetapi juga dengan fungsinya yang dapat mendorong manusia melakukan tindakan-tindakan tertentu yang dapat menjadi identitas dalam kehidupan sosial diperlihatkan oleh NSI dengan memberikan pemaknaan yang berbeda berkaitan dengan kepercayaan tentang hakikat alam semesta, hakikat manusia, dan hakikat Tuhan.

Kosmologi dalam NSI menunjukkan bahwa hanya ada satu alam, dan sekalipun terdapat doktrin tentang Sepuluh Alam atau Sepuluh Dunia tetapi NSI memaknai alam atau dunia tersebut sebagai gejala psikologis. Hukum sebab akibat yang menjadi prinsip kerja alam semesta yang disebut dengan istilah *Nammyohorenggekyo* juga dimaknai sebagai konsep Ketuhanan. NSI juga mempergunakan doktrin *trikaya* –yang dalam Mahayana digunakan untuk menjelaskan hakikat tubuh Buddha- untuk memaknai hakikat manusia secara umum dengan mengatakan bahwa *Nirmanakaya*, (aspek tubuh fisik) dan *Sambhogakaya* (aspek pikir dan rasa), dan *Dharmakaya* (aspek integratif dari aspek-aspek lainn). Selanjutnya, terdapat upaya mengidentifikasi antara aspek *Dharmakaya* dengan prinsip kausalitas yang menjadi landasan Dharma sebagai doktrin dan prinsip kausalitas yang menjadi landasan hukum alam semesta. Dengan demikian, dalam NSI terdapat anggapan tentang kesatuan wujud antara manusia, alam semesta, dan Tuhan.

Dalam konstruksi identitas etnik, Eriksen (1995:62) mengemukakan adanya situasi di mana seorang individu mengalami kesulitan dalam mengidentifikasi dirinya. Hal ini diakibatkan oleh terjadinya perkawinan silang antara orang yang berbeda etnik. Karena identitas etnik bersifat askriptif identitas anak dari hasil perkawinan silang ini menjadi tidak jelas. Akan tetapi, Eriksen juga menyebutkan bahwa orang-orang dengan kategori etnik anomali terkadang mampu mengeksploitasi ketidak-jelasan identitasnya demi keuntungan dirinya. Mengutip Paine, Eriksen menyebut orang-orang anomali tersebut sebagai pengusaha (*entrepreneurs*) atau calo budaya (*cultural brokers*).

Secara eksplisit NSI mengakui dirinya sebagai bagian dari Mahayana. Pernyataan demikian akan menjadi kalimat berita biasa apabila didengar apa adanya. Lain halnya apabila pernyataan tersebut dibaca dengan menggunakan kaca mata sejarah. Dalam catatan panjang sejarah agama Buddha, aliran Mahayana adalah salah satu sisi dari agama Buddha sedangkan sisi lainnya adalah aliran Hinayana (Theravada). Dalam konteks ini, “Mahayana”, yang secara etimologis bermakna “kendaraan besar”, dipandang sebagai tandingan berat “Hinayana”, yang berarti “kendaraan kecil”. Ini berarti bahwa dengan menyatakan bahwa NSI adalah bagian dari Mahayana maka NSI berada di belakang aliran Mahayana dan tidak dapat dikesampingkan begitu saja dalam percaturan kelompok-kelompok aliran atau sekte agama Buddha. Dengan cara menjadi

anomali, berkarakter ganda atau berada dalam wilayah abu-abu, NSI dapat bermain dan berpindah pada posisi-posisi yang menguntungkan. Juga, dapat dikatakan bahwa pengkonstruksian identitas adalah sesungguhnya bermain petak umpet, karena dengan cara-cara yang demikian maka NSI tetap leluasa untuk bergerak dan tetap dicari atau diperhitungkan.

Perebutan makna antara NSI dengan kelompok-kelompok sekte yang lain yang terdapat dalam agama Buddha telah menciptakan suatu realitas tersendiri yang berada di luar realitas agama Buddha yang sebenarnya. Relasi-relasi yang tercipta dalam perebutan makna telah menjadi “dunia simulasi” tentang “menjadi orang Buddha” yang sesungguhnya. Dalam kondisi seperti itu, maka kemudian menjadi seorang Buddha tidaklah penting, yang lebih penting bagi mereka adalah penciptaan-penciptaan melalui produksi pemaknaan yang mereka buat. Identitas kelompok, tradisi, sistem ritual, nilai-nilai baik maupun jahat dibangun berlandaskan pemaknaan tertentu dari mereka terhadap doktrin-doktrin agama Buddha.

Dalam kondisi yang demikian, bukanlah realitas yang kasatmata yang menjadi cermin kenyataan, melainkan model-model yang ditawarkan pengurus organisasi, bhikkhu, atau opini-opini seseorang, baik itu tokoh masyarakat maupun tokoh pemerintahan. Dalam situasi seperti ini, anggota mendiami suatu ruang realitas di mana perbedaan antara yang nyata dan fantasi, yang asli dan yang palsu, yang benar dan yang salah menjadi sangat tipis.

5.2. Gohonzon: Tatapan Penuh Makna

Di samping sistem kepercayaan, yang membangun sistem keagamaan adalah adanya sistem ritual. Ritual dibedakan dari perbuatan-perbuatan lain yang dilakukan manusia karena dalam ritual perbuatan manusia berorientasi kepada hubungannya dengan “yang suci” (*sacred*) (Durkheim, 1976). Dalam pandangan Durkheim, kepercayaan terhadap “yang suci” menjadi landasan munculnya ritual. Dengan demikian, sesuatu yang dianggap suci (*sacred*) menjadi pusat dalam proses ritual suatu agama.

Radcliffe-Brown, yang pemikirannya banyak dipengaruhi oleh pandangan fungsionalisnya Durkheim, menyatakan bahwa agama dan ritual merupakan faktor yang

mendorong sentimen kolektif dan integrasi sosial (Seymour-Smith, 1990:249), karena dalam ritual konsensus dibangun (Beatty, 1999:73): perbedaan-perbedaan dan kontradiksi-kontradiksi di antara berbagai individu yang bermacam-macam menjadi lebur ke dalam suatu tatanan bersama.

Secara apa adanya *Gohonzon* tidak lebih dari coretan tinta hitam di atas kertas. Ia berarti karena NSI memberikan makna lain yang berbeda dalam konteks ritual agama Buddha. Bagi NSI, *Gohonzon* bukanlah tulisan biasa; *Gohonzon* diyakini sebagai tulisan yang sakral yang tidak boleh diperlakukan secara sembarang melainkan harus diperlakukan secara sakral dan ditempatkan pada tempat yang sakral pula. Dengan kata lain, *Gohonzon* harus menjadi fokus di dalam setiap ritual yang dilaksanakan.

Ritual adalah bentuk ekspresi yang paling nyata dalam praktik sebuah agama (Wach, 1967) karena ritual menjadi pembeda antara satu kepercayaan agama dengan kepercayaan agama lainnya (Eriksen, 1995). Ritual dapat dikatakan sebagai pernyataan yang paling jelas dan tegas (*overcommunicated*) dari identitas keagamaan. Oleh karena itu, untuk mengetahui konstruksi identitas NSI maka penelaahan terhadap pemaknaan ritual agama Buddha oleh NSI menjadi penting.

Dalam hubungannya dengan kelompok-kelompok sekte-sekte yang lain NSI memperebutkan makna “kesejatian ajaran Buddha” dan dalam proses tersebut strategi yang dipergunakan NSI adalah dengan cara melakukan perbedaan dalam bentuk ritual. Sementara pada sekte-sekte yang lain umumnya ritual dilakukan dengan praktik *samadi*, yaitu melakukan meditasi, NSI menekankan pemujaan *Gohonzon* sebagai praktik ritual tersebut. Dengan kata lain, untuk menunjukkan identitas kelompoknya NSI menegaskan bahwa ritual *samadi* bukanlah ritual sesungguhnya dalam agama Buddha. Sebaliknya, NSI menonjolkan praktik ritual *daimoku* –menatap *Gohonzon* sambil membaca mantra *Nammyohorengekyo* dan *gongyo* atau membaca parita suci- sebagai bentuk ritual agama Buddha.

Dalam hal pemaknaan terhadap *Gohonzon* ini bisa juga terjadi pemaknaan yang saling berhimpitan, khususnya antara kelompok-kelompok yang sama-sama berdasarkan sekte Niciren. Dalam hubungannya dengan kelompok-kelompok yang sama-sama sekte Niciren NSI memainkan sakralitas *Gohonzon* dalam bentuk tulisan. Walaupun Niciren Syu berdasarkan sekte Niciren tetapi dalam *Gohonzon* kelompok Niciren Syu tidak

terdapat tulisan “Niciren” di bawah kata *Nammyohorengkyo*. Bagi NSI, terdapatnya tulisan “Niciren” di bawah kata *Nammyohorengkyo* dalam *Gohonzon* menjadi penting karena menyiratkan pengakuan terhadap ke-Buddha-an Niciren Daisyonin sebagai inti dari kredo sekte Niciren Syosyu. Oleh karena itu, sekalipun Niciren Syu menganggap dirinya sebagai bagian dari sekte Niciren tetapi karena ketiadaan kata “Niciren” dalam *Gohonzon*-nya maka mereka dianggap oleh NSI sebagai kelompok sekte lain.

Dengan ditekankannya kata “Nichiren” pada *Gohonzon* dalam kontestasi dan perebutan makna antar-kelompok sesama sekte Niciren, maka ini berarti bahwa makna kata “Niciren” yang terdapat pada *Gohonzon* tersebut telah berada di luar dan melebihi dari arti kata yang dikandungnya. Dengan merebut makna, baik dengan menonjolkan bentuk ritual maupun penekanan terhadap kata “Niciren” dalam *Gohonzon*, identitas kelompok NSI dibentuk dan dibangun.

Namun, dalam hubungannya dengan mereka yang sama-sama berdasarkan sekte Niciren Syosyu NSI memaknai sakralitas *Gohonzon* sebagai produk tulisan. Dalam konteks ini, pengakuan Bhikkhu Tertinggi yang hanya diletakkan pada kelompok BDI dan “menitipkan tugas sebagai Penanggung Jawab Tertinggi Ajaran” kepada Keiko dari BDI membuat NSI dan Sokagakkai menjadi kelompok-kelompok yang terpinggirkan. (Terakhir diketahui bahwa NSI mempunyai rencana untuk melaksanakan *Tozan*, yaitu ziarah ke *Teisiki-ji*. Namun, untuk merealisasikan keinginan tersebut NSI menghadapi kendala karena Bhikkhu Tertinggi telah memberikan wewenang/kuasa kepada Keiko sebagai pihak yang berhak menerbitkan formulir perizinan bagi umat Niciren Syosyu di Indonesia untuk berziarah ke kuil pusat sekte Niciren Syosyu tersebut).

Oleh karena itu, dalam mengkonstruksi identitasnya NSI menekankan pada perbedaan-perbedaan dalam praktik ritual. Termasuk ke dalam hal ini adalah pandangan mengenai eksistensi dan peranan seorang bhikkhu. Dalam struktur sosial agama Buddha bhikkhu menempati posisi penting dan menjadi simbol kesucian yang menjadi panutan bagi umat biasa. Dapat dikatakan bahwa tak ada masyarakat Buddha tanpa adanya bhikkhu. Bahkan, dalam struktur sosial sekte Niciren Syosyu Bhikkhu Tertinggi menjadi otoritas tertinggi. Hanya Bhikkhu Tertinggi yang berhak menulis *Gohonzon* yang menjadi objek pemujaan semua umat Niciren Syosyu dan Bhikkhu

Tertinggi berhak memberi wewenang kepada orang-orang tertentu untuk menjadi penanggung jawab umat Niciren Syosyu di suatu negara.

Adanya beberapa perubahan berkenaan dengan ritual NSI, seperti dalam Tatacara Upacara Kematian dan Tatacara Upacara Pernikahan, mencerminkan pandangan NSI bahwa ritual merupakan aspek identitas yang paling nyata yang menjadi pembatas dengan kelompok-kelompok yang lain sehingga pembedaan perlu dilakukan. Identitas adalah aspek dalam hubungan sosial dan batas-batas identitas bersifat relatif dan situasional sehingga dapat berubah seiring dengan terjadinya perubahan dalam proses hubungan sosial. Perpecahan organisasi NSI menjadi dua kelompok, yaitu NSI dan BDI, berimplikasi kepada tidak diakuinya NSI oleh Bhikkhu Tertinggi di *Teisiki-ji*. Sebaliknya, Bhikkhu Tertinggi memberi wewenang kepada Keiko dari BDI sebagai penanggung jawab bagi umat Niciren Syosyu di Indonesia.

Dengan melakukan beberapa perubahan dalam Tatacara Upacara Kematian dan Tatacara Upacara Pernikahan maka NSI berusaha menegaskan batas-batas yang menjadi identitasnya baik dengan Bhikkhu Tertinggi maupun kelompok BDI. Sementara Bhikkhu Tertinggi memegang otoritas dalam mengakui seseorang menjadi umat Niciren Syosyu, bagi NSI keberagamaan seseorang bukan ditentukan oleh orang lain, termasuk oleh Bhikkhu Tertinggi, tetapi oleh pengakuan dirinya sendiri. Karena NSI tidak diakui oleh Bhikkhu Tertinggi sebagai pemegang otoritas dalam menulis *Gohonzon* maka NSI tidak memperoleh pelayanan keagamaan dalam arti tidak menerima *Gohonzon* dari Bhikkhu Tertinggi. Menghadapi kenyataan seperti ini maka NSI pun melakukan strategi dengan mencari bhikkhu lain yang sama-sama sekte Niciren Syosyu, dan melalui bhikkhu Kasamatsu Kaido inilah NSI memperoleh *Gohonzon* yang ditulis oleh Bhikkhu Tertinggi.

Disadari oleh NSI bahwa sebagai sesama sekte Niciren Syosyu praktik ritual dalam pengurusan jenazah dan perkawinan yang dilakukan BDI adalah sama. Oleh karena itu, untuk mengikat para anggota menjadi suatu kelompok yang kuat diperlukan adanya perbedaan-perbedaan yang menjadi ciri-ciri tersendiri bagi NSI sebagai suatu organisasi. Dengan dilakukannya perubahan-perubahan terkait dengan kedua Tatacara Upacara Kematian dan Tatacara Upacara Pernikahan, seperti dikatakan oleh pengurus NSI, bahwa supaya kelak tidak ada alasan bagi kemungkinan adanya variasi

kedaerahan. Dengan kata lain, NSI berusaha melakukan penyeragaman terhadap para anggotanya dalam kedua praktik ritual tersebut, karena dengan adanya keseragaman di kalangan para anggotanya maka organisasi NSI akan menjadi semakin solid dan kuat sehingga eksistensi NSI pun akan menjadi semakin mapan. Di sisi lain, dilakukannya perubahan-perubahan tersebut dapat dikatakan sebagai “tantangan” terhadap otoritas keagamaan dalam sekte Niciren Syosyu.

Keberadaan dan pemaknaan terhadap ritual oleh berbagai kelompok tidak dapat dilepaskan dari berbagai paradoks yang melekat di dalam penafsiran terhadapnya, yaitu paradoks antara kebenaran-kepalsuan, fakta-rekayasa, kejujuran-kebohongan, keadilan-keberpihakan, dan lain-lain. Paradoks-paradoks ini muncul karena ritual menjadi semacam wilayah di mana makna diperebutkan. Dengan demikian, keberagaman pemaknaan dan identitas-identitas kultural dengan skema budayanya masing-masing mewarnai konstruksi identitas kelompok, dan *Gohonzon* yang menjadi simbol dalam ritual menjadi arena di mana makna dikontestasikan sekaligus disemaikan dan dipupuk sehingga kemudian diharapkan menjadi memori kolektif.

Memori kolektif sebagai bagian dari proses pembentukan identitas adalah satu upaya dengan menghadirkan sesuatu yang “terbayang” (*imagined*). Memori kolektif kelompok NSI terhadap pemaknaan *Gohonzon* adalah bukan sesuatu yang alamiah, yang sudah ada dan akan ada selama-lamanya, tetapi merupakan sesuatu yang “bayangannya” selalu diedarkan, diperkuat, atau dimodifikasi oleh pengurus NSI, sehingga dengan memberikan makna terhadap *Gohonzon* secara terus-menerus menciptakan NSI sebagai suatu kelompok dan mengisyaratkan bahwa mereka adalah satu komunitas.

Dengan demikian, pemaknaan terhadap *Gohonzon* telah menjadi arena kontestasi. Selain itu, pemaknaan terhadap *Gohonzon* menjadi arena di antara berbagai pihak untuk saling berkuasa dan saling melawan yang berkuasa. Memenangkan perebutan makna, selain dapat meneguhkan identitas kelompok juga dapat digunakan sebagai “alat” hegemoni terhadap kelompok yang lainnya. Hegemoni berarti dominasi yang berlangsung tidak dengan cara paksaan yang kasat mata, melainkan dengan persetujuan (*consent*) dari pihak yang didominasi. Dengan demikian, pemaknaan terhadap *Gohonzon* bukan semata-mata mengekspresikan sistem nilai suatu komunitas

yang mencerminkan identitas kolektif, melainkan juga sebagai alat yang memungkinkan untuk mendominasi atau menjadi alat untuk bernegosiasi dengan kelompok yang dominan.

Dalam kelompok-kelompok sekte Nichiren, NSI melakukan kontestasi untuk berhasil memenangkan pemaknaan terhadap *Gohonzon*; di sisi lain, dalam hubungannya dengan kelompok-kelompok di luar sekte Nichiren, pemaknaan terhadap *Gohonzon* menjadi alat kontestasi NSI dengan kelompok dominan. Kehilangan pengakuan dari Bhikkhu Tertinggi sebagai simbol otoritas sekte Nichiren Syosyu dan dikeluarkan dari WALUBI sebagai wadah konsensus agama Buddha telah menempatkan NSI pada posisi yang tidak menguntungkan. Namun setelah melakukan negosiasi dengan berbagai pihak NSI akhirnya kembali memperlihatkan jati dirinya sebagai suatu kelompok di samping kelompok-kelompok yang lain. Melakukan negosiasi berarti melakukan upaya mempengaruhi pihak-pihak yang lain untuk mencapai tujuan dan pada saat yang sama mempertimbangkan kepentingan pihak yang lain.

Hubungan dan interaksi antara NSI dengan kelompok-kelompok lain yang rentan terhadap perubahan menunjukkan bahwa setiap kelompok berusaha memenangkan pemaknaan terhadap *Gohonzon* dan menjadi dominan. Dominasi erat hubungannya dengan kekuasaan, dan kekuasaan sering dipahami sebagai kekuasaan politik negara. Namun Foucault (1980) melihat adanya hubungan sosial yang tidak berimbang sebagai pertanda bahwa kekuasaan bukanlah monopoli negara atau sesuatu yang berasal atau dipaksakan dari atas semata; penolakan dan perlawanan yang datang dari bawah juga menunjukkan adanya kekuasaan. Bagi Foucault, adanya ketidakseimbangan dalam hubungan sosial yang labil memperlihatkan bahwa kekuasaan tidak berada di luar relasi-relasi sosial melainkan menyebar dan merata dalam setiap hubungan dalam masyarakat.

Dengan demikian, kita bisa melihat bagaimana suatu pemaknaan terhadap *Gohonzon* yang dilakukan NSI baik sebagai bentuk ritual maupun bentuk tulisan menjadi arena pertarungan ideologi sekte dan kelompok melalui bahasa dalam kerangka membentuk identitas melalui kontestasi dan negosiasi dengan kelompok-kelompok lainnya.

5.3. “Di vihara Saddharma, kita bersama”

Kepercayaan dan ritual berakar pada emosi keagamaan (Kuntjaraningrat, 1987, 1992), dan emosi keagamaan bukanlah sesuatu yang *given* melainkan persoalan sosialisasi. Jika ritual merupakan konsensus (Beatty, 1999:73) di mana di dalamnya perbedaan-perbedaan dan kontradiksi-kontradiksi di antara berbagai individu yang bermacam-macam menjadi lebur ke dalam suatu tatanan bersama dan kesamaan-kesamaan dalam kepercayaan di kalangan para anggota dibangun dan perilaku keagamaan diutamakan sehingga secara kolektif anggota terintegrasi dalam suatu entitas sosial keagamaan, maka kegiatan-kegiatan yang dilakukan di vihara menjadi suatu persoalan yang penting. Pentingnya vihara di mana ritual dilaksanakan dan di mana aktivitas keagamaan diselenggarakan sebagai wahana yang dapat memperkuat ikatan solidaritas sosial dan dapat mengkonstruksi dan memelihara identitas kelompok ini sangat disadari oleh NSI.

Daimoku adalah ritual inti dalam NSI. Selain dapat dilakukan secara individual ritual *daimoku* juga dilakukan secara komunal di vihara-vihara. Demikian penting ritual dalam membentuk identitas kelompok maka demikian pula dengan vihara sebagai tempat di mana ritual kolektif dilakukan.

Sebelum organisasi NSI terpecah menjadi NSI dan BDI, NSI memiliki banyak vihara. Vihara-vihara tersebut tersebar di berbagai wilayah di Indonesia di mana anggota NSI berada dan digunakan selain sebagai tempat peribadatan juga sebagai tempat di mana nilai-nilai kepercayaan atau *way of life* disosialisasikan kepada para anggotanya. Pada tingkat nasional, yang menjadi vihara pusat adalah Sadaparibhuta yang terletak di kawasan Puncak, Bogor, di mana setiap satu bulan satu kali anggota dan pengurus NSI dari berbagai daerah bertemu dan dibina oleh Pengurus Pusat dalam acara yang disebut *Kensyu* Nasional.

Sepeninggalnya Senosenoto pada tahun 1993, dalam tubuh NSI muncul berbagai intrik politik dalam tubuh intern NSI. Intrik ini pada mulanya berkisar tentang sosok pengganti Senosenoto, dan kemudian berakhir dengan terjadinya perpecahan antara NSI, di satu pihak, dengan BDI, di pihak lain, dan dikuasainya vihara Sadaparibhuta sebagai vihara pusat NSI oleh pihak BDI. Begitu juga dengan media cetak *Prajna Pundarika* yang menjadi media organisasi.

Terjadinya perpecahan organisasi dan dikuasainya vihara Sadaparibhuta oleh BDI, sebagian besarnya karena ketidak-jelasan status kepemilikan antara organisasi dan pihak keluarga Senosenoto sebagai Ketua Umum NSI pada waktu itu, membangkitkan kesadaran NSI untuk membangun vihara-viharanya sendiri, termasuk vihara pusat, sebagai tempat di mana nilai-nilai disosialisasikan dan emosi keagamaan ditumbuhkan. Bila selama ini mereka menggunakan vihara Sadaparibhuta sebagai tempat pertemuan puncak setiap bulan; bila selama ini mereka menggunakan majalah *Prajna Pundarika* sebagai media organisasi; maka pembangunan vihara Saddharma yang terletak di kaki gunung Salak sebagai vihara pusat yang baru dan diterbitkannya media organisasi yang baru, yaitu majalah *Samantabadra*, menjadi penegas identitas NSI sebagai suatu kelompok tersendiri yang sejajar dengan organisasi-organisasi yang lainnya. Di vihara-vihara inilah NSI ritual komunal dilakukan, persamaan-persamaan dibangun, dan ikatan solidaritas sosial di kalangan para anggotanya diperkuat. Melalui vihara dan majalah yang baru ini NSI membangun dan menciptakan lapangan atau arena di mana individu (pengurus maupun organisasi) sebagai agency yang dapat “bermain” dan berkreasi secara lebih leluasa dalam struktur sosial agama Buddha.

Dalam acara *Kensyu* yang dilaksanakan di vihara Saddharma sebagai vihara pusat konsensus secara nasional dibangun, diperkuat, dan diperbaharui setiap bulan. Peserta dari berbagai daerah datang, bertemu, dan berkomunikasi. Transmisi pengetahuan dilakukan secara bergiliran dari pengurus kepada para anggota. Sebaliknya, dengan memberi kesempatan kepada para anggota untuk bertanya dan berdiskusi berarti berbagai pengetahuan dan pengalaman. Mengingat bersama, makan bersama berarti membangun rasa kebersamaan, bertugas secara bergiliran sama dengan saling merasakan.

Pengiriman *dharmaduta* oleh NSI sebagai utusan yang diberi tugas untuk memberikan ceramah-ceramah keagamaan ke daerah-daerah bukan tanpa arti. Ceramah-ceramah keagamaan biasanya dilaksanakan di vihara setelah pelaksanaan ritual bersama. Pada praktiknya, setiap anggota tidak lupa membawa majalah *Samantabadra* karena materi ceramah yang akan disampaikan berpatokan kepada *gosyo-gosyo* yang terdapat atau dimuat di dalam majalah *Samantabadra*. Dengan kata lain, karena *Samantabadra* menjadi pedoman bersama dalam pelaksanaan acara ceramah keagamaan

yang disampaikan oleh para *dharmaduta* setelah praktik ritual di vihara-vihara, maka dapat dikatakan bahwa pengiriman *dharmaduta* dan penerbitan majalah *Samantabhadra* ini pada prinsipnya merupakan bagian dalam pembentukan dan pemeliharaan identitas yang dilakukan NSI.

Untuk lebih memahami konstruksi identitas yang dilakukan oleh NSI, maka yang patut dicermati adalah proses perolehan atribut identitas berupa bangunan, dasar keyakinan atau nilai-nilai budaya yang dibawa mereka, serta perangkat sosialisasinya yang berupa ajaran-ajaran dan sistem ritual yang diajarkan pengurus pada anggotanya. “Rumah baru” yang dibangun oleh NSI ini memiliki logika budaya tersendiri yang membedakannya dengan kelompok-kelompok agama Buddha yang lain. Logika budaya itu berupa berfungsinya organisasi yang menjadi dasar perbedaan tentang pandangan hidup, seperti kepercayaan, keyakinan filosofis, moral, maupun praktik ritual.

5.4. NSI adalah “Kita”

Kelompok hanya akan menjadi gerombolan liar dan tidak ada artinya tanpa organisasi. Oleh karena itu, supaya tidak dikatakan liar maka pembentukan organisasi menjadi suatu keharusan, dan secara faktual NSI didirikan sebagai suatu organisasi. Weber mendefinisikan organisasi sosial sebagai “struktur sosial yang terdiri dari susunan wewenang (otoritas), pembagian kerja, dan aturan-aturan serta prosedur formal” (Hatch, 1997:164). Apa yang dikatakan Weber ini secara spesifik berkaitan dengan organisasi birokrasi. Di sisi lain, Saifuddin (2005:170) membedakan antara “organisasi sosial” dan “struktur sosial”: “Organisasi sosial cenderung digunakan secara longgar untuk merujuk kepada penjumlahan total kegiatan-kegiatan yang dilaksanakan dalam suatu konteks sosial tertentu. Sedangkan struktur sosial biasanya digunakan untuk merujuk konteks sosial itu sendiri, atau lebih tepatnya bagi seperangkat hubungan sosial yang menjalin keterkaitan individu-individu dalam masyarakat”.

Dari kedua perspektif di atas kita dapat menyimpulkan bahwa organisasi sosial erat kaitannya dengan masalah aktivitas, nilai-nilai, dan konteks sosial. Dalam NSI aktivitas dan nilai-nilai tersebut adalah aktivitas keagamaan, lebih tepatnya aktivitas dan nilai-nilai agama Buddha. Aktivitas menandakan adanya tujuan, untuk mencapai tujuan tersebut diperlukan strategi sebagai alat dalam mencapai tujuan tersebut. Strategi yang

tepat menentukan terhadap keberhasilan pencapaian tujuan, dan pemilihan suatu strategi tertentu sangat bergantung kepada konteks sosial di mana suatu strategi dilaksanakan.

Organisasi yang solid dengan sistem yang baik adalah prasyarat dari suatu eksistensi kelompok untuk dapat bergerak dan berkembang. Soliditas dan kemapanan ini tidak saja karena adanya sistem yang secara internal yang mengatur perilaku organisasi mereka yang berfungsi secara efektif efektif, seperti mekanisme pengambilan keputusan, mekanisme kepemimpinan yang meyakinkan, distribusi hak dan kewajiban yang seimbang dari pengurus dan anggota organisasi, tetapi juga secara eksternal ditunjang oleh kemampuan dalam memainkan strategi politik dan kekuasaan dalam konteks hubungan sosial.

Pentingnya suatu organisasi yang solid dalam konteks hubungan sosial ini kelihatannya disadari betul, khususnya oleh para petinggi NSI. Hal ini dapat dilihat dari cara-cara berkenaan dengan penentuan pimpinan, mekanisme pengelolaan organisasi, dan cara kerja pengurus yang lebih ditekankan pada kemauan bekerja dan bukan pada jaringan nepotisme kekerabatan.

Dalam interaksi dan membangun relasi dengan kelompok yang lain, NSI tampaknya memiliki kesadaran yang tinggi bahwa relasi adalah persoalan perebutan makna yang satu sama lainnya dan untuk saling menguasai, dan dalam perebutan ini akan selalu ada yang dominan dan didominasi.

Dominasi dalam interaksi sangat tergantung pada situasi, sumberdaya, dan strategi pelaku. Tanpa adanya penguasaan atas ketiga unsur ini oleh suatu kelompok maka akan membuat kelompok tersebut menjadi kelompok yang didominasi. Sebaliknya, apabila mereka memiliki kemampuan untuk melakukan strategi yang jitu, dukungan sumberdaya yang mencukupi, disertai oleh situasi yang memungkinkan, maka mereka tidak saja akan menjadi pemenang dalam perebutan makna melainkan juga identitas kelompoknya akan makin kukuh.

Pola-pola tindakan yang demikian, yaitu melakukan strategi pemetaan, mengakumulasi kapital, dan kecermatan membaca situasi dilakukan oleh NSI dalam konteks hubungan atau relasi berdasarkan pada perbedaan dengan kelompok-kelompok yang lain. Di “rumah baru”-nya juga NSI menyusun, mengumpulkan, dan memainkan segala kapital yang dimilikinya dan mengadakan relasi-relasi dalam perebutan makna

dengan kelompok-kelompok lain. Kapital yang yang dimaksud dapat berupa kapital budaya, seperti sejarah, pengetahuan, legalitas, dan lain-lain. Pemilihan untuk tetap menggunakan nama NSI merupakan bentuk permainan kapital budaya. Hal ini berkaitan dengan pertimbangan bahwa secara formalitas nama NSI telah tercatat dalam sejarah agama Buddha di Indonesia dan tersebar di kalangan anggota dan jaringan sosial yang mereka miliki.

Selain modal budaya, mereka juga mengumpulkan, menyusun, dan memainkan modal sosial yang ada. Kuatnya jaringan sosial akan turut menentukan dalam proses perebutan makna, karena jaringan sosial terkait dengan sumberdaya, baik sumberdaya ekonomi maupun sumberdaya manusia. Vihara Saddharma sebagai “rumah baru”-nya yang megah adalah modal simbolik di mana mereka melakukan kontestasi dan negosiasi dengan kelompok-kelompok yang lain.

Secara umum dikatakan baik oleh para anggota maupun pengurus NSI bahwa organisasi NSI didirikan pada tanggal 28 Oktober 1964 oleh Senosoenoto. Bukan kebetulan bahwa tanggal 28 Oktober dianggap sebagai hari didirikannya NSI. Dalam pembabakan sejarah nasional Indonesia, tanggal 28 Oktober dikenal sebagai Hari Sumpah Pemuda dan, seperti dikatakan oleh Santa, Hari Sumpah Pemuda adalah hari jadi bangkitnya para pemuda di tanah air Indonesia. Sedangkan Senosoenoto, sekalipun beristrikan orang Jepang, adalah orang Jawa asli dan termasuk salah seorang tokoh pembauran.

Dalam memahami suatu organisasi maka pertanyaan yang diajukan bukanlah “Mengapa mereka seperti itu?” melainkan “Bagaimana mereka mengidentifikasi dirinya dan apa tujuan yang ingin diraihinya?” (Eriksen, 1995:85). Pernyataan tersebut berkaitan dengan pembentukan identitas etnik, tetapi saya pikir pernyataan tersebut juga relevan dalam memahami konstruksi identitas NSI. Eriksen juga mengemukakan bahwa terbentuknya organisasi yang mengasumsikan terbentuknya identitas baru, umumnya mengikuti salah satu dari dua cara: pertama, dilakukan melalui perluasan identifikasi dengan kelompok yang lebih besar; kedua, dilakukan dengan mereduksi ukuran dari kelompok yang lebih besar tersebut (1995:68-9). Bila yang pertama dapat dicontohkan oleh golongan umat Islam yang mengidentifikasi dirinya dengan agama Ibrahim (monoteis) yang mewariskan agama-agama Semitik (Islam, Nasrani, dan Yahudi), maka

orang-orang Israel yang mengakui agamanya sebagai agama keturunan Yahudi (salah seorang keturunan Yakub) merupakan contoh yang kedua. Tetapi inti penting yang dikemukakan Eriksen tentang terbentuknya identitas tersebut adalah bahwa karena identitas harus meyakinkan para anggota dan supaya identitas berfungsi dalam konteks hubungan dan interaksi dengan yang lain maka dalam proses pembentukan identitas dan organisasi kerap melibatkan rekayasa sejarah maupun simbol-simbol budaya.

Secara faktual NSI memang telah ada. Tetapi kalau kita menerima pendapat kebanyakan anggota NSI bahwa Senosenoto adalah Ketua Umum NSI yang pertama dan menjabat posisi tersebut hingga akhir hayatnya; di lain pihak, menurut keterangan beberapa anggota yang mengaku aktif terlibat dalam kegiatan keagamaan Niciren Syosyu sejak awal bahwa Senosenoto baru aktif dalam kegiatan keagamaan Niciren Syosyu sejak tahun 1970-an, maka ini berarti bahwa waktu berdirinya NSI masih tetap menjadi teka-teki.

Secara eksplisit dikatakan oleh Santa bahwa batasan waktu 28 Oktober 1964 merupakan konsensus. Artinya, tanggal dan tahun tersebut secara sengaja dibuat sebagai upaya menyasiasi ketentuan-ketentuan atau aturan-aturan formal yang berlaku dalam konteks politik-birokrasi pemerintah. Bagi NSI, tampaknya masalah ketepatan waktu tidaklah lebih penting dari pemaknaannya, akan tetapi yang lebih penting bagi NSI adalah bahwa dengan adanya konsensus tersebut maka ikatan solidaritas di kalangan pengurus dan anggota tetap terjaga dan terpelihara.

NSI adalah kependekan dari “Niciren Syosyu Indonesia”, yang berarti bahwa NSI mendasarkan pandangannya kepada sekte Niciren Syosyu. Senosenoto, selain dianggap sebagai pendiri NSI juga dianggap sebagai orang yang membawa sekte Niciren Syosyu ke Indonesia. Terkadang juga dikatakan bahwa yang membawa Niciren Syosyu ke Indonesia adalah para tentara Jepang, yaitu pada zaman pendudukan Indonesia oleh Jepang. Seandainya saja tidak ada Sokagakkai, maka masalah siapa yang membawa Niciren Syosyu ke Indonesia bisa jadi tidak akan menjadi soal. Senosenoto, kadang dianggap tokoh pendiri NSI, dianggap logis kalau ia dikatakan sebagai orang yang membawa Niciren Syosyu sekalipun faktanya sulit dibuktikan. Indonesia memang pernah diduduki oleh tentara Jepang sehingga masuk akal bila mereka dianggap sebagai orang-orang yang memperkenalkan agama dari Jepang, sekalipun kita kesulitan

menemukan fakta. Tetapi, dan menjadi penting, fakta bahwa Sokagakkai ada tidak dapat dihindari, dan Santa dengan jujur dan terus terang mengakui bahwa yang membawa Niciren Syosyu ke Indonesia adalah orang-orang Sokagakkai.

Pengakuan ini penting terkait dua hal. Pertama, sekalipun sama-sama berdasarkan sekte Niciren Syosyu tetapi karena NSI secara faktual sekarang berada di samping Sokagakkai maka Sokagakkai dianggap NSI sebagai orang lain (*others*). Kedua, karena sama-sama berdasarkan sekte Niciren Syosyu maka antara NSI dengan Sokagakkai terikat oleh hubungan persaudaraan karena memiliki “darah” yang sama. Dengan demikian hubungan antara NSI dengan Sokagakkai relatif lebih fleksibel dalam arti bahwa tidak sulit bagi orang Sokagakkai untuk masuk NSI dibandingkan dengan hubungan antara NSI dan kelompok-kelompok lain yang berbeda sekte.

Di sini kita dapat melihat bagaimana pengetahuan tentang sejarah menjadi rentan terhadap manipulasi (Friedman, 1995) di mana unsur-unsur masa lalu dipilih, diseleksi, dan ditafsir-ulang untuk kepentingan masa sekarang. Sebagai implikasi dari pengelolaan pengetahuan yang demikian maka Sokagakkai, meskipun rata-rata diakui umat NSI sebagai sama-sama berdasarkan pada sekte Niciren Syosyu, tetapi dalam konteks hubungan antar kelompok kerap dianggap sebagai “orang lain”. Hanya orang-orang tertentu yang mengetahui tentang siapa Sintaro Noda dan Mashudo Matsuda dan hubungannya dengan NSI. Dengan menganggap Sokagakkai sebagai “orang lain” maka NSI menjadi organisasi yang mandiri sejajar dengan Sokagakkai.

Penguasaan sumberdaya ekonomi, budaya, sosial, pengetahuan yang mereka miliki ini memperlihatkan bahwa NSI sebagai organisasi berusaha untuk menunjukkan dan memantapkan identitasnya yang khas di antara berbagai golongan atau kelompok agama Buddha yang ada di Indonesia.

5. 5. Integrasi dalam Agama Buddha

Penggunaan pembedaan budaya kepada “budaya yang tampak” dan “nilai-nilai dasar” dari Barth (1988) dan pembedaan sistem sosial yang ditandai oleh “*causal-functional integration*” dengan sistem budaya yang ditandai oleh “*logico-meaningful integration*” dari Geertz (1973) mengantarkan kita kepada pemahaman bahwa betapa pun NSI memberikan pemaknaan yang berbeda terhadap simbol-simbol yang

membentuk struktur agama Buddha tetapi pada tataran sistem budaya atau “nilai-nilai dasar” agama Buddha menunjukkan persamaan antara NSI dengan kelompok-kelompok agama Buddha yang lainnya.

Sistem Kepercayaan. Peribahasa yang mengatakan bahwa “banyak jalan menuju Roma” mungkin sangat tepat untuk mendeskripsikan tentang tujuan hidup dalam agama Buddha. Banyaknya koleksi teks yang menjadi kitab suci dalam agama Buddha memungkinkan para pengikutnya untuk memilih salah satu untuk menjadi pegangan. Bahkan, karena terhadap yang satu itu dimungkinkan terjadinya multi-interpretasi maka sangat mungkin pula bagi terjadinya perbedaan pandangan dan perilaku dari orang-orang yang memahaminya. Contohnya adalah pemahaman antara NSI dan aliran Mahayana berkaitan dengan *Saddharma Pundarika Sutra*. Bagi Mahayana, *Saddharma Pundarika Sutra* adalah hanya bagian dari koleksi kitab suci Tripitakanya, sedangkan bagi NSI *Saddharma Pundarika Sutra* adalah kitab suci yang paling absah.

Akan tetapi, bukan hanya karena *Saddharma Pundarika Sutra* dianggap Mahayana menjadi bagian dari Tripitaka yang dimilikinya yang membuat NSI dapat dianggap sebagai bagian integral dari agama Buddha secara keseluruhan tetapi, dan yang lebih penting, adalah bahwa doktrin yang terkandung dalam *Saddharma Pundarika Sutra* tidak lepas dari konsep-konsep fundamental yang membangun sistem sosial-budaya agama Buddha, seperti kepercayaan terhadap adanya Buddha dan Bodhisattva di mana terhadap kedua doktrin tersebut NSI tanpa ragu-ragu memperlihatkan kesetiannya.

Begitu juga terhadap doktrin dasar lain agama Buddha. NSI mengatakan dengan tegas bahwa ada yang disebut jiwa. Namun demikian, NSI juga menegaskan bahwa jiwa yang terdapat pada manusia bukanlah jiwa sebagaimana yang dimaknai oleh penganut agama-agama yang lain. Jiwa yang dimaksud oleh NSI bukanlah suatu entitas yang kekal abadi yang diciptakan Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan untuk mempertanggung-jawabkan perbuatannya, melainkan getaran perasaan manusia yang membentuk rangkaian kehidupannya. Jadi, dalam pandangan NSI jiwa tersebut senantiasa berubah sesuai dengan perasaan manusia itu sendiri. Bahwa jiwa tidak kekal atau selalu berubah sejalan dengan prinsip ajaran agama Buddha yang mengatakan

bahwa tidak ada sesuatu pun yang langgeng, karena segala sesuatu selalu mengalami perubahan (*anicca*), hal yang juga menjadi kepercayaan sekte-sekte yang lain.

NSI mengemukakan tentang Sepuluh Alam atau Sepuluh Dunia dan juga menekankan bahwa Sepuluh Alam atau Sepuluh Dunia hanyalah sepuluh macam atau tingkat perasaan hati yang terdapat dalam diri manusia. Pandangan ini berimplikasi kepada kepercayaan lainnya bahwa kelahiran kembali manusia tidak di alam yang lain yang berada di alam lain di luar alam dunia yang sekarang, karena tak ada dunia lain yang sesungguhnya selain dunia yang sekarang menjadi tempat tinggal manusia. Penjelasan NSI ini berarti bahwa NSI juga berpegang pada prinsip kelahiran kembali (tumimbal lahir) manusia dan Hukum Karma yang menjadi bagian penting dari doktrin agama Buddha.

Secara kosmologis NSI mengakui kesatuan antara manusia (mikrokosmos) dan alam semesta (makrokosmos). Dengan demikian, NSI menekankan pentingnya etika praktis *maitri-karuna* (velas asih) bukan hanya terhadap sesama tetapi juga kepada semua wujud dan menjauhi sifat-sifat keserakahan (*lobha*), kemarahan (*moha*), dan kegelapan hati (*dosa*), hal yang sangat ditekankan dalam agama Buddha. Bagi NSI kehidupan materi bukanlah sesuatu yang kotor dan najis yang harus dihindari. Kekotoran berasal dari pikiran manusia. Sesuatu menjadi kotor karena pikiran manusia kotor. Nafsu pada dasarnya baik, dan harus dipelihara, karena selagi manusia masih menghirup udara berarti manusia masih memiliki nafsu. Nafsu dapat mempengaruhi pikiran, nafsu yang baik membuat pikiran menjadi baik, begitu juga nafsu yang kotor. Nafsu menjadi kotor karena dihinggapi sifat-sifat keserakahan (*lobha*), kemarahan (*moha*), dan kegelapan hati (*dosa*). Oleh karena itu, manusia harus menjauhi sifat-sifat serakah, marah, dan kebodohan (kegelapan hati) tersebut. Bukankah etika praktis yang demikian ini merupakan milik semua umat Buddha?

Sementara itu, meski NSI menekankan pada konsep Ketuhanan yang berbeda tetapi, NSI juga menegaskan bahwa konsep Ketuhanan *Nammyohorengekyo* yang dikemukakannya bersifat impersonal. Pernyataan tentang impersonalitas Tuhan ini juga dikemukakan oleh kelompok-kelompok agama Buddha lainnya.

Sistem dan Sarana Ritual. Dalam sistem ritual NSI menekankan pada praktik pemujaan *Gohonzon*. Tetapi dari sudut yang lain kita dapat melihat bahwa penekanan

NSI pada ritual pemujaan *Gohonzon* adalah bentuk lain dari sistem ritual agama Buddha. Ketiadaan patung Buddha dalam vihara-vihara NSI dan kelompok-kelompok yang berbasis sekte Niciren tidak berarti bahwa mereka berada di luar agama Buddha. Dengan menempatkan *Gohonzon* pada posisi patung Buddha, praktik *namaskara* (sikap hormat dengan menyatukan kedua telapak tangan di dada), pembacaan parita yang diambil dari teks kitab-kitab suci, semua menunjukkan bahwa terdapat kesamaan pola dalam sistem ritual NSI dengan sistem ritual agama Buddha pada umumnya.

Demikian halnya dengan bhikkhu. Pendekatan yang dilakukan NSI terhadap bhikkhu Kasamatsu Kaido dan rencana *Tozan* atau ziarah ke *Teisiki-ji* sebagai kuil pusat sekte Niciren Syosyu merupakan bentuk pengakuan terhadap peranan seorang bhikkhu dalam sistem ritual NSI. Persoalan bahwa di NSI tidak ada bhikkhu lebih disebabkan proses politik yang belum berhasil dan bukan pada masalah penolakan terhadap eksistensi dan pentingnya bhikkhu dalam struktur sosial organisasi NSI. Bahwa dalam beberapa praktik ritual NSI pemimpin ritual lebih banyak dimainkan oleh pimpinan organisasi dan bukan oleh bhikkhu menunjukkan NSI sebagai agency memiliki kemampuan yang lebih dalam kreativitas dalam menghadapi situasi dan kondisi yang terjadi di sekitarnya.

Organisasi Sosial. Penekanan yang sangat tegas terhadap perbedaan dalam pemaknaan simbol-simbol agama Buddha oleh NSI telah menyebabkan pertentangan atau konflik antara NSI dengan kelompok-kelompok lainnya dan menempatkan NSI pada posisi yang tidak menguntungkan, karena kekuatan dominan dari kelompok-kelompok yang lain tersebut kemudian melakukan tindakan yang cukup drastis dengan “menyingkirkan” NSI dari keorganisasian WALUBI sebagai wadah konsensus dari berbagai kelompok agama Buddha.

Negosiasi yang dimaksud di sini adalah melakukan upaya mempengaruhi pihak-pihak yang lain untuk mencapai tujuan dan pada saat yang sama mempertimbangkan kepentingan pihak yang lain. Upaya negosiasi yang dilakukan NSI dengan bergabung kembali dalam organisasi WALUBI memperlihatkan bagaimana konstruksi identitas NSI juga dilakukan dengan strategi praktis melalui penekanan pada persamaan-persamaan dengan kelompok-kelompok lainnya dalam sistem sosial agama Buddha.

BAB 6

P E N U T U P

Berdasarkan pembahasan bab-bab sebelumnya maka terdapat beberapa hal yang bisa kita tarik sebagai kesimpulan.

Pertama, identitas NSI tidak sama dengan identitas etnik dalam hal yang pertama dikonstruksi sedangkan yang kedua *given*. Barth (1988) mengatakan bahwa identitas etnik adalah askriptif, yang berarti bahwa identitas etnik menempel atau melekat pada seseorang semenjak lahir dan mengacu kepada asal-usul orang tua yang melahirkan dan/atau daerah di mana ia dilahirkan. Dengan demikian, identitas etnik adalah *given* dan tidak dapat dibuang atau diganti begitu saja oleh identitas-identitas yang lain.

Di pihak lain, identitas NSI merupakan sebuah konstruksi. Artinya, apa yang dilakukan NSI dalam pengkonstruksian identitas tersebut adalah bahwa NSI melakukan kreativitas dalam hal pemaknaan terhadap simbol-simbol agama Buddha. Dalam proses tersebut NSI berusaha tidak terikat oleh “kungkungan” doktrin; sebaliknya, mereka berusaha “bermain” dengan interpretasi terhadap doktrin-doktrin agama Buddha. Dengan demikian, identitas bersifat fleksibel dan elastis dan batas-batas sosial yang diakibatkannya dapat berubah sesuai dengan perubahan yang dibuatnya. Dengan cara demikian, ternyata NSI dapat tetap bertahan dalam berbagai perubahan yang terjadi.

Kedua, NSI mengkonstruksi identitas. Dalam hal ini NSI bertindak sebagai agency. Sebagai agency NSI melakukan pengkonstruksian identitas secara sadar dengan menciptakan perbedaan-perbedaan pemaknaan. Karena NSI melakukan konstruksi identitasnya dalam konteks agama Buddha maka interpretasi yang dilakukan NSI tersebut sudah barang tentu berkenaan dengan ajaran-ajaran dasar yang terdapat dalam agama Buddha, dan karena konstruksi identitas dilakukan dalam konteks hubungan dan interaksi sosial maka perbedaan-perbedaan interpretasi yang diciptakan NSI tersebut kemudian menimbulkan konflik khususnya antara NSI dengan berbagai kelompok agama Buddha lainnya.

Sekalipun Barth menyatakan bahwa identitas etnik bersifat askriptif tetapi ia juga mengakui bahwa identitas etnik dapat berubah. Perubahan ini diakibatkan oleh penyesuaian kelompok etnik yang bersangkutan terhadap kondisi ekologis yang

dihadapinya atau terjadinya perubahan demografi yang dialami oleh kelompok etnik yang bersangkutan.

Pandangan Barth tentang identitas etnik dan perubahannya ini tidak lepas dari asumsi dasarnya tentang budaya, yaitu bahwa budaya dapat dibagi ke dalam dua kategori: *budaya yang tampak* dan *budaya yang tetap*. Sementara *budaya yang tampak* yang menjadi ciri-ciri atau identitas etnik dan diwujudkan dalam bentuk pakaian, bahasa, jenis pekerjaan, bentuk rumah, dan gaya hidup ini mengalami perubahan oleh kemampuan kelompok etnik dalam menyesuaikan diri dengan lingkungan, maka *budaya yang tetap* yang merupakan nilai-nilai dasar budaya etnik, seperti standar moral yang digunakan untuk menilai seseorang, bersifat permanen atau tidak berubah.

Di sisi lain, Geertz (1973) melihat bahwa terdapat perbedaan antara sistem sosial dengan sistem budaya, dua hal yang berkaitan erat namun dapat dibedakan. Yang pertama berarti pola-pola interaksi sosial yang terikat oleh kesatuan secara organik dalam pengertian bagian-bagian yang mendukung bekerjanya suatu sistem sosial tertintegrasi dalam jaringan kausal, sedangkan yang kedua berarti sistem makna dan simbol yang ditandai oleh adanya kesatuan karakter, nilai-nilai, maupun implikasi logika. Dengan adanya perbedaan demikian maka perubahan yang terjadi pada sistem sosial tidak identik dengan perubahan pada sistem budaya, dan apa yang terjadi dalam kasus kematian Paidjan di Mojokuto, menurut Geertz, adalah konflik pada tataran sistem sosial sedangkan pada tingkat nilai-nilai budaya Jawa, yaitu pandangan tentang pentingnya ritual Slametan tidak mengalami perubahan.

Dengan teori integrasi budaya dari Barth dan teori konflik dan integrasi dari Geertz memperlihatkan bahwa konflik yang diakibatkan oleh adanya perbedaan-perbedaan yang dilakukan NSI tidak berarti terjadinya perpecahan dalam agama Buddha. Hal ini juga menegaskan asumsi yang saya kemukakan pada bab awal bahwa dengan menekankan pada konstruksi identitas yang dilakukan suatu kelompok sosial, dengan memfokuskan perhatian pada adanya kesadaran agency untuk mewujudkan jatidiri dan mempertahankannya di tengah-tengah arena sosial, maka kita dapat juga memahami masalah-masalah konflik dan integrasi yang terjadi di dalam suatu masyarakat.

Ketiga, Geertz (1973) menekankan perlunya pendekatan yang lebih dinamis dalam kajian-kajian sosial-budaya yang berdasarkan struktural-fungsional. Hal ini dipahami bahwa keadaan di dalam masyarakat sekarang telah mengalami banyak perubahan, sehingga dengan teori struktural-fungsional klasik yang statis akan banyak peristiwa sosial yang terabaikan.

Dalam kajian tentang agama di kalangan masyarakat Jawa di Mojokuto Geertz berpendapat bahwa agama tidak hanya memiliki fungsi integratif tetapi juga berfungsi desintegratif, sehingga ketika terjadi kasus kematian yang menimpa Paidjan masyarakat pun terpecah. Akibatnya, ketimbang segera melakukan proses pengurusan jenazah mereka malah saling menyalahkan dan saling mengandalkan, masing-masing dengan alasannya sendiri. Dalam hal ini Geertz melihat bahwa persengketaan yang menyebabkan tidak berfungsinya sistem sosial tersebut lebih disebabkan oleh faktor-faktor yang eksternal, yaitu perbedaan ideologi agama dan politik yang berkembang di perkotaan dan masuk ke desa tersebut.

Dalam kajian konstruksi identitas yang saya lakukan memperlihatkan bahwa pertentangan atau konflik di kalangan agama Buddha diakibatkan oleh perbedaan-perbedaan yang dikonstruksi oleh NSI. Dengan perkataan lain, retaknya konsensus dalam suatu sistem sosial lebih diakibatkan oleh kreativitas agen dari dalam. Sudah barang tentu kemampuan kreatif agency bersifat kontekstual atau berkaitan dengan faktor-faktor dari luar. Dalam kasus pengkonstruksian identitas NSI faktor luar tersebut adalah sekte Niciren Syosyu dari Jepang. Tetapi apa yang ingin saya tekankan di sini adalah bahwa cara dan kemampuan agency dalam mendefinisikan konteks sangat menentukan. Oleh karena itu, apabila kita akan menyambut seruan Geertz di atas maka saya menambahkan bahwa untuk membuat pendekatan struktural-fungsional lebih dinamis dapat dilakukan dengan memfokuskan perhatian kepada masalah pembentukan identitas.

Keempat, sebagai implikasi praktis saya juga ingin membuat catatan tambahan. Secara teoritis persoalan identitas adalah persoalan pengakuan dan diakui. Secara praktis persoalan identitas adalah persoalan refleksi. Karena Theravada sangat menekankan pada usaha pribadi dalam upayanya mencapai keselamatan sehingga stereotype yang muncul di kalangan Mahayana bahwa Theravada adalah "egois". Di

lain pihak, karena pemujaan dimungkinkan maka dalam Mahayana terdapat banyak praktik ritual yang, dalam pandangan Theravada dianggap sepele namun diakui fungsi sosialnya dalam membina dan mengikat solidaritas umat awam. Tetapi karena hal inilah maka Theravada belajar dan mengidentifikasi diri. Dalam bahasa salah seorang pengikut Theravada, “Theravada hayalannya terlalu tinggi sehingga banyak hal-hal kecil yang terlupakan dan terabaikan”.

Kalau dengan cara-cara yang dilakukan NSI menyebabkan timbulnya pertentangan atau konflik dan dengan demikian NSI dapat membangun dan memelihara identitas kelompoknya, maka dimungkinkan di kalangan kelompok yang lain konflik tersebut dapat menumbuhkan kesadaran tentang dirinya sendiri. Kalau demikian halnya, konstruksi identitas yang dilakukan oleh suatu kelompok tidak hanya menyebabkan konflik tetapi juga dapat menumbuhkan kesadaran lain yang, menurut saya, positif yaitu tumbuhnya kesadaran intelektual berkenaan dengan kelebihan dan kekurangan yang terdapat pada masing-masing golongan. Maka sekarang terserah kepada umat Buddha, apakah mau menganggap perbedaan dan konflik sebagai cermin berharga bagi dirinya sehingga, seperti diperlihatkan oleh pengikut Theravada di atas, dapat menumbuhkan kesadaran intelektual akan kelebihan dan kekurangan masing-masing pihak.

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

- Angell, Robert Cooley
1972 *Integration: Social Integration*. Dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences*. David L. Sills (ed.). New York. The Macmillan Company and the Free Press. Edisi cetak ulang.
- Barth, Fredrik
1988 *Pendahuluan*. Dalam *Kelompok Etnik dan Batasannya*. Barth (ed.). Terj. Nining I. Soesilo. UI-Press. Cet. 1.
- Beatty, Andrew
1999 *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. Terj. Achmad Fedyani Saefuddin. Jakarta. Raja Grafindo Persada.
- Bechert, Heinz
1991 *Buddhist Revival in East and West*. Dalam *The World of Buddhism*. Heinz Bechert dan Richard Gombrich (eds.). London. Thames and Hudson.
- Bowie, Fiona
2001 *The Anthropology of Religion*. Oxford, Blackwell Publishers. Cetak-ulang.
- Brown, Iem.
2004 *The Revival of Buddhism in Modern Indonesia*. Dalam *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion Between Local, National, and Interests*. Martin Ramstedt (ed.). London. Routledge Curzon.
- Bruner, Edward M.
1976 *Tradition and Modernization in Batak Society*. Dalam *Responses to Change: Society, Culture, and Personality*. George A. DeVos (ed.). New York. D. Van Nostrand Company.
- Buddhist Centre NSI (Tim)
1994 *Wahana Kehendak Buddha: 30 Tahun Agama Buddha Niciren Syosyu di Indonesia*. Jakarta, Yayasan Amerta.
- Buddhist Centre NSI (Tim)
1995 *Abad Kejiwaan: Bunga Rampai Pembabaran dan Pemikiran Senosoenoto*. Jakarta. Sinar Harapan dan Yayasan Amerta.
- Conze, Edward
1975 *Buddhism: Its Essence and Development*. London. Edisi pertama Harper Torchbooks. Cet. pertama.
- Conze, Edward
1988 *A Short History of Buddhism*. London. UNWIN Paperbacks.
- Coser, Lewis A.
1964 *The Functions of Social Conflicts*. New York. The Free Press. Paperback edition.

Coser, Lewis A.

1972 *Conflict: Social Aspect*. Dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences*. David L. Sills (ed.). New York. The Macmillan Company and the Free Press, edisi cetak ulang.

Departemen Agama RI

1984 *Saddharma-Pundarika atau Hukum Kesunyatan Bunga Teratai*. Terj. Giriputra Soemarsono dan Oka Diputhera. Proyek Pembinaan Sarana Keagamaan Buddha.

Departemen Agama RI

1990/1991 *Pengkajian dan Pengembangan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia*. Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama. Badan Penelitian dan Pengembangan Agama.

Dhammika

2004 *Dasar Pandangan Agama Buddha*. Terj. Arja Tjahjadi. Surabaya. Yayasan Dhammadipa Arama Cabang Surabaya. Cet. 2.

Dharmavimala

1995 *Kata Pengantar*. Dalam *Memahami Buddhayana*. Bandung. Yayasan Penerbit Karaniya.

Durkheim, Emile

1976 *The Elementary Forms of the Religious Life*. Terj. ke dalam bahasa Inggris oleh Joseph Ward Swain. Surrey. George Allen & Unwin. Ed. ke-2.

Dutavira, Bhiksu

1985 *Pengantar Sejarah Agama Buddha Mahayana*. Jakarta. Lembaga Penerbit Pustaka Suci Mahayana.

Eliade, Mircea (ed.)

1993 *The Encyclopedia of Religion*. New York. Macmillan Publishing Company., Cet. ke-3.

Epping A., O.F.M., C. Stockum, dan Juntak S.F.

1983 *Filsafat Ensie*. Bandung. Jemmars. Ed. Kedua. Cet. 1.

Eriksen, Thomas Hylland

1995 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London. Pluto Press., Cet. 3.

Foucault, Michel

1979 *Discipline and Punish*. Terj. ke dalam bahasa Inggris oleh Alan Sheridan. New York. Vintage Books.

Foucault, Michel

1980 *Power/Knowledge*. Colin Gordon (ed.). New York. Pantheon Books.

Friedman, Jonathan

1995 *Cultural Identity and Global Process*. London. Sage Publications. Cetak ulang.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures (Selected Essays)*. New York. Basic Books inc.

- Geertz, Clifford
1983 *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Terj. Aswab Mahasin. Jakarta. Pustaka Jaya. Cet. 2.
- Gluckman, Max
1982 *Custom and Conflict in Africa*. Oxford. Basil Blackwell. Cetak ulang.
- Gombrich, Richard and Gananath Obeyeskere
1988 *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Langka*. Princeton. Princeton University Press.
- Harvey, Peter
1990 *An Introduction to Buddhism*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Hatch, Mary Jo
1997 *Organization Theory: Modern, Symbolic, and Postmodern Perspectives*. Oxford University Press.
- Hefner, Robert W.
1989 *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. New Jersey. Princeton Univeristy Press. Paperback edition.
- Hinnels, John R. (ed.)
1984 *Dictionary of Religions*. Middlesex. Penguin Books.
- Ikeda, Daisaku
1977 *Buddhism: the First Millenium*. Terj. ke dalam Bahasa Inggris oleh Burton Watson. Tokyo. Kodansha International Ltd. Ed. Ke-1.
- Ishii, Yoneo
1984 *Modern Buddhism in Indonesia*. Dalam *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhatissa*. Gatara Dhammapala et. al. (eds.). University of Sri Jayawardenepura. Nugegoda – Sri Langka.
- Jackson, Peter
1988 *Buddhadasa: A Buddhist Thinker for the Modern World*. Bangkok. The Siam Society Under Royal Patronage.
- Juangari, Edij
1995 *Menabur Benih Dharma di Nusantara: Riwayat Singkat Bhikkhu Ashin Jiarakkhita*. Bandung. Yayasan Penerbit Karaniya.
- Kaharudin, Pandit Jinaratana
2004 *Rampaian Dhamma*. Jakarta. DPP Persaudaraan Vihara Theravada Umat Buddha Indonesia (PERVITUBI). Cet. kedua.
- KELAMBU (tim editor)
1999 *8 Alasan Mengapa WALUBI Harus Mewakili Umat Buddha di MPR*.
- Kuntjaraningrat
1992 *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta. Dian Rakyat. Cet. ke-8.

Kuntjaraningrat

2007 *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta. UI Press.

Lamotte, E.

1988 *History of Indian Buddhism*. Paris. Universite Cathilique de Louvain.

Levine, Donald N.

1972 *Integration: Cultural Integration*. Dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences*. David L. Sills (ed.). New York. The Macmillan Company and the Free Press. Edisi cetak ulang.

Ling, Trevor

1981 *A Dictionnary of Buddhism: Indian and South-East Asian*. New Delhi. K.P. Bagchi & Company.

Magetsari, Noerhadi

1997 *Borobudur: Rekonstruksi Agama dan Filsafatnya*. Depok. UI Press.

Malik MTT, A.

2007 *Pura dan Masjid: Konflik dan Integrasi pada Suku Tengger*. Jakarta. Badan Litbang dan Diklat, Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama.

Myra Sidharta (peny.)

1989 *100 Tahun Kwee Tek Hoay*, Jakarta, Sinar Harapan.

Nader, Laura

1972 *Conflict: Anthropological Aspects*. Dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences*. David L. Sills (ed.). New York. The Macmillan Company and the Free Press. Edisi cetak ulang.

Parisadha Buddha Dharma Niciren Syosyu Indonesia

t.t. *Tiga Ribu Gejolak dalam Sekejap Perasaan Jiwa (Icinen Sanzen)*.

Piyasilo, Ven.

1995 *Jalan Tunggal, Studi Perbandingan Mengenai Mahayana dan Theravada*. Terj. Edij Juangari. Bandung. Yayasan Penerbit Karaniya.

Rahula, Walpola

1985 *What the Buddha Taught*. London. Gordon Fraser. Ed. Paperback. Cet. ulang.

Rapport, Nigel and Joanna Overing

2003 *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London and New York. Routledge. Cetak ulang.

Saifuddin, Achmad Fedyani

1986 *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Agama Islam*. Jakarta. Rajawali. Cet. Pertama.

Saifuddin, Achmad Fedyani

2005 *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta. Prenada Media.

Sangharakshita

1987 *A Survey of Buddhism: Its Doctrines and Methods through the Ages*. London. Tharpa Publications. Edisi revisi.

Sedyawati, Edi

1982 *Pengantar. Dalam Siva dan Buddha, Dua Karangan tentang Sivaisme dan Buddhisme di Indonesia*. Terjemahan Koninklijk Instituut voor Tall-, Land- en Volkenkunde (KITLV) bersama Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Djambatan.

Seymour-Smith, Charlotte

1990 *MacMillan Dictionary of Anthropology*. London. MacMillan Press. Paperback edition. Cetak ulang.

Smith, Huston

1964 *The Religions of Man*. New York, Evanston and London. Harper Colophon Books.

Smith, Huston

1985 *Agama-agama Manusia*. Terj. Saafudin Bahar dengan Kata Pengantar Djohan Effendi. Jakarta. Yayasan Obor.

Spiro, Melford E.

1966 *Religion: Problems of Definition and Explanation*. Dalam *The Anthro[ological Approach to the Study of Religion*. Michael Banton (ed.). London. Tavistock Publications.

Spiro, Melford E.

1971 *Buddhism and Society, A Great Tradition and Its Vicissitudes*. London. George Allen & Unwin Ltd.

Suparlan, Parsudi

2004 *Hubungan Antar-Sukubangsa*. Jakarta. Yayasan Pengembangan Kajian Ilmu Kepolisian.

Suryadinata, Leo

1997 *The Culture of the Chinese Minority in Indonesia*. Singapore. Times Books International.

Suryadinata, Leo (et.al.)

2003 *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*. Singapore. Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).

Suzuki, Daisetz T.

1983 *Zen and Japanese Buddhism*. Tokyo. Japan Travel Bureau, Inc. Cet. 7.

Swearer, Donald K.

1995 *The Buddhist World of Southeast Asia*. State University of New York Press.

Thung Ju Lan dan Leolita Masnun

2002 *Melayu-Riau: Dari Isu "Riau Merdeka" sampai Persoalan Riau Kepulauan. Dalam Etnisitas dalam (re)Konstruksi Identitas Lokal dan Nasional: Studi di Riau dan Mataram*. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI).

Wach, Joachim

1967 *Sociology of Religion*. Chicago and London. Chicago University Press. Phoenix Edition. Cet. ke-11.

Widyadharma, S.

1989 *Agama Buddha dan Perkembangannya di Indonesia*. Tangerang. PC. Mapanbudhi. Cet. ke-4.

Williams, Paul

1991 *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London and New York. Routledge. Cetak ulang.

Wowor, Cornelis

1986 *Ketuhanan Yang Mahaesa dalam Agama Buddha*. Jakarta. Senat Mahasiswa Akademi Buddhis Nalanda. Cet. ke-2.

Zaehner, R.C. (ed)

1971 *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*. London. Hutchinson.

Jurnal:

Ahearn, Laura M.

2001 *Language and Agency*. Dalam *Annual Review Anthropology* (30:109-37)

Brown, Iem

1987 *Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism*. Dalam *Journal of Southeast Asian Studies* (XVIII: 108-117).

Majalah dan Koran:

Kompas (koran). 31 Mei 2007

Manggala (koran). Edisi khusus. No. 12 Tahun XI. Mei 1994.

Sang Pengasuh : 30 Tahun Pengabdian Suci Y.A. Maha Nayaka Sthavira Ashin Jinarakkhita (majalah). 1982.

Sinar (majalah), No. 34 edisi tanggal 23 Mei 1994.

Tempo (majalah). 1 Agustus 1987; 25 Maret 1989; 16 Juni 1990; dan 26 Oktober 1991.

Waisak 2528 (majalah). Jakarta. Yayasan Maha Bodhi Indonesia.

Website:

http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Indonesia

<http://www.walubi.or.id/warta2004/warta.2004.11.06.010.shtml>

http://www.walubi.or.id/wacana/wacana_011.shtml

<http://www.walubi.or.id/waisak2007/Umat%20Buddha.shtml>

<http://www.AnnualReviews.org>

<http://www.geocities.com/Athens/Aegean/3666/feature/sejarah/sejarah.htm>

<http://www.buddhistonline.com>

<http://forum.wgaul.com/showthread.php?t=62233>

<http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/1999/12/09/0009.html>

<http://210.34.3.199/mirror/cornell/tempo/agama-1.htm>

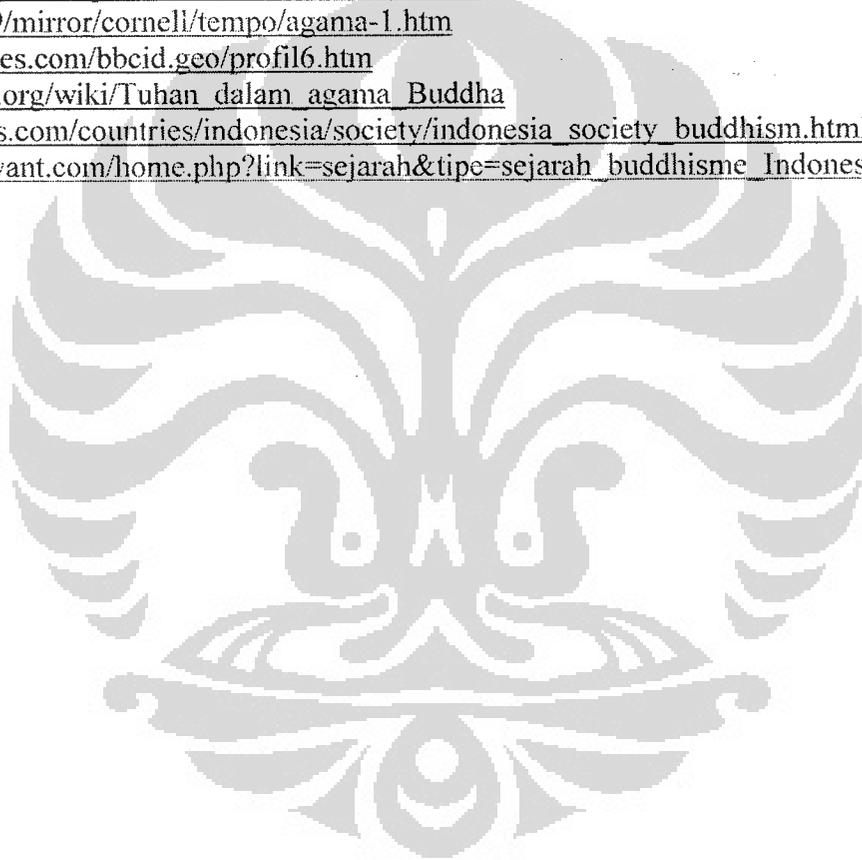
<http://www.geocities.com/bbcid.geo/profil6.htm>

http://id.wikipedia.org/wiki/Tuhan_dalam_agama_Buddha

http://www.photius.com/countries/indonesia/society/indonesia_society_buddhism.html

http://www.bhagavant.com/home.php?link=sejarah&tipe=sejarah_buddhisme_Indonesi

a



GLOSSARY

A

- Agama* : teks-teks atau kitab keagamaan.
Amitabha : Amita (Cina) atau Amida (Jepang) adalah bodhisattva, terdapat dalam teks *Sukhavativyuha* dan *Amitayurdhyana*.
Anicca : Konsep bahwa segala sesuatu mengalami perubahan.
Arahat : tingkatan kesucian tertinggi dalam sekte Theravada.
Avalokitesvara : nama salah satu Bodhisattva, seringkali mengacu pada apa yang dikenal di Indonesia sebagai Dewi Kwan Im.
Avatamsaka : koleksi sutra dalam bahasa Sanskerta, terdiri dari *Dasabhumika Sutra* dan *Gandavyuha Sutra*.

B

- Bodhicitta* : pikiran suci, bersih dari *lobha*, *moha*, dan *dosa*.
 Bodhisattva : makhluk yang telah bersumpah untuk mencapai tingkat ke-Buddha-an yang sempurna dan rela dilahirkan kembali meskipun berkali-kali demi membantu makhluk lain untuk mencapai pencerahan.
Bodhisattvayana : jalan Bodhisattva, terdiri dari sepuluh tingkat dengan menumbuhkan *bodhicitta*.
 Buddha : gelar bagi orang yang telah mencapai pencerahan. Secara mitologis banyak tokoh bergelar “Buddha” namun secara historis dalam pandangan golongan-golongan yang lain gelar ini hanya dinisbahkan kepada Sakyamuni. Sedangkan menurut NSI, di samping Sakyamuni, Niciren juga adalah tokoh historis lain yang juga disebut sebagai seorang “Buddha”.
 Buddhayana : sekte yang menganggap bahwa semua aliran berasal dari ajaran Buddha. Dalam NSI berarti jalan yang diajarkan dalam *Saddharma Pundarika Sutra*.
Butsudan : tempat diletakkan *Gohonzon*.

C

- Cetya : vihara dalam ukuran kecil.

D

- Dana paramita* : sumbangan keagamaan sehingga bernilai religius.
Daimoku : Praktik ritual yang dilakukan dua kali sehari, pagi dan sore, dengan memusatkan perhatian pada *Gohonzon*, membaca *Nammyohorengekyo*, dan melakukan *gongyo*.
 Devadata : tokoh ‘musuh bebuyutan’ Buddha Sakyamuni.
 Dewa : makhluk surgawi.
 Dharma : ajaran Buddha Sakyamuni.
dharmā : satuan fenomena alam semesta dalam pembahasan filsafat

Abidharma.

- Dharmaduta : misionaris agama Buddha.
 Dharmakaya : tubuh Dharma Buddha.
 Dosa : kebencian, kemarahan.
 Dukkha : konsep bahwa hidup adalah penderitaan.

E

- Ekayana : jalan bahwa untuk mencapai ke-Buddha-an hanya satu.
 Ekakaya yang trikaya : konsep tentang kesatuan antara *nirmanakaya*, *sambhogakaya*, dan *dharmakaya*.

F

- Fa-hsien : (340-240) pengembara dari negeri Tiongkok, pergi ke India untuk mencari kitab suci agama Buddha.

G

- Gohonzon : mandala yang menjadi fokus dalam ritual sekte Niciren.
 Gongyo : pembacaan parita yang diambil dari teks *Saddharma Pundarika Sutra*.
 Goroso : murtad, menyimpang, menyeleweng.
 Gosyo : tulisan surat-surat yang disampaikan Niciren Daisyonin kepada murid-muridnya.

H

- Hoben-pon : bagian parita dalam *kyobon* yang diambil dari *Saddharma Pundarika Sutra* bab 2 (Upaya Kausalya).
 Honmon : ajaran yang sesungguhnya, yaitu yang menurut NSI terdapat di dalam *Saddharma Pundarika Sutra*.
 Hukum Karma : hukum sebab-akibat perbuatan.

I

- Icinen Sanzen : filsafat kejiwaan, yaitu hidup manusia terdiri dari rangkaian getaran jiwa atau perasaan sekejap, kecepatan getaran tersebut dibandingkan dengan 1/60 dari jentikan jari.
 Ishojobutce : bersatunya jiwa dengan *Myohorengekyo* (manunggal).

J

- Juryo-hon : bagian parita dalam *kyobon* yang diambil dari *Saddharma Pundarika Sutra* bab 16 (Panjang Usia Tathagata).

K

- Karma : pada awalnya berarti perbuatan; dalam konteks Hukum Karma berarti setiap perbuatan selalu ada akibatnya.
 Kensyu : Penataran keagamaan.
 Kumarajiva : (344-413) pendiri aliran Madhyamika di Tiongkok.
 Kyobon : buku parita yang terdiri dari *hoben-pon* dan *juryo-hon*.

L

Lobha : keserakahan.

M

Mahayana : salah satu aliran agama Buddha yang berpedoman kepada Tripitaka (Skt) dan sutra-sutra yang muncul kemudian; cita-cita ideal menjadi Bodhisattva.

Maitreya : Bodhisattva yang tinggal di surga Tushita.

Manjusri : Bodhisattva kebijaksanaan.

Moha : kebodohan dalam arti spiritual.

Montei : mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* didasarkan pada dasar kalimat (mahnawi)

Myohorengkyo : Hukum Tunggal, Hukum Alam, konsep Ketuhanan dalam NSI.

N

Nammyohorengkyo : seruan, ucapan, atau mantra dalam ritual sekte Niciren.

Niciren Daisyonin : pendiri sekte Niciren, lahir sebagai seorang anak nelayan, hidup antara 1222-1292 dan dianggap sebagai 'Buddha' dalam sekte Niciren Syosyu.

Niciren Syosyu : salah satu sekte yang dikembangkan berdasarkan ajaran Niciren dan menganggap bahwa Niciren adalah seorang Buddha.

Niciren Syu : salah satu sekte yang dikembangkan berdasarkan ajaran Niciren dan menganggap bahwa Niciren adalah seorang Bodhisattva.

Nihonzan Myohonji : salah satu sekte yang dikembangkan berdasarkan ajaran Niciren, aktif dalam demonstrasi perdamaian.

Nikaya : bagian-bagian dari *Vinaya Pitaka*, berisi aturan-aturan untuk kehidupan para bhikkhu.

Niko Syonin : salah seorang murid kepercayaan Niciren Daisyonin.

Nirmanakaya : tubuh fisik Buddha.

Nirvana : kondisi tertinggi yang dapat dicapai oleh seseorang dengan melaksanakan ajaran Buddha Sakyamuni.

P

Parinirvana : meninggalnya Buddha Sakyamuni.

Prajna : ilham atau pencerahan yang diperoleh dalam *samadi*.

Pratekyabuddha : orang yang mencapai pencerahan dengan usaha sendiri dan mengajarkannya, tetapi orang yang diajar tersebut tidak dapat mencapai tingkat Buddha dan hanya muncul untuk memperbaiki moral.

Punarbhava : hukum tumibal lahir.

R

Rissho Kosei Kai : organisasi umat yang berafiliasi pada sekte Niciren.

Rupa : tubuh fisik atau jasmani yang terdiri dari unsur-unsur air, api, tanah, dan udara.

S

Saddharma Pundarika

Sutra : teks atau sutra yang menjadi satu-satunya pegangan dalam sekte Niciren.

Sakyamuni : berarti “orang bijak dari suku Sakya”, yakni nama lain Sidharta dan dikenakan setelah Siddharta mencapai pencerahan.

Samadi : meditasi atau memusatkan pikiran untuk mencapai *citta* (kesucian pikiran).

Samantabhadra : Bodhisattva terbesar menurut *Avatamsaka Sutra* sehingga menjadi model dan tujuan.

Sambhogakaya : tubuh halus atau tubuh surgawi Buddha yang penuh dengan perasaan kesenangan.

Sammasambuddha : orang yang menjadi Buddha dengan usaha sendiri, mengajarkannya kepada orang lain dan orang tersebut dapat mencapai tingkat Buddha yang sama, secara spesifik yaitu Buddha Sakyamuni.

Samjna : cerapan indrawi atau persepsi.

Samsara : proses lingkaran kehidupan dan kematian.

Samskara : emosi.

Samurai : para ksatria Jepang bersenjata pedang.

Sang Hyang Adi Buddha : nama atau sebutan tentang konsep Ketuhanan dalam sekte Buddhayana.

Sila : etika.

Sitigarbha : salah satu Bodhisattva.

Shogun : bangsawan ksatria.

Skandha (Pali, *kandha*) : simpul yang membangun atau membentuk sosok individu.

Sokagakkai : organisasi umat yang berafiliasi kepada sekte Niciren Syosyu.

Sonjuhiden : tiga tingkatan dalam metode perbandingan agama.

Sravakabuddha : orang yang mencapai pencerahan berkat ajaran Sang Buddha dan mengajarkannya sehingga orang yang mendengar bisa mencapai tingkat Buddha.

Syukumon : Mempelajari *Saddharma Pundarika Sutra* secara harfiah (literal)

T

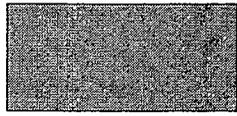
Tantrayana : salah satu aliran agama Buddha yang menekankan pada pemahaman ajaran secara esoteris dan pelaksanaan ritual dengan pembacaan mantra-mantra.

Tatagatha : nama lain dari Buddha yang telah mencapai Kebenaran.

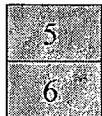
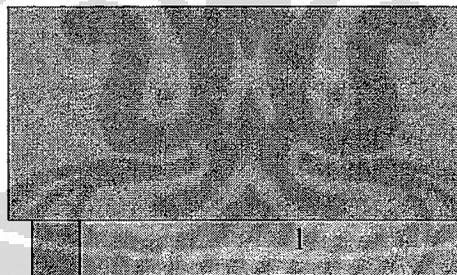
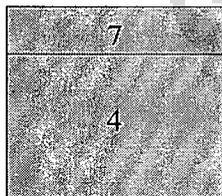
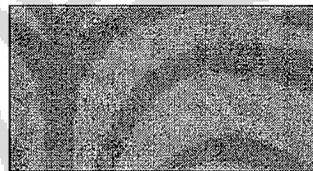
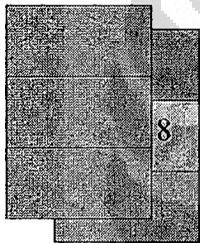
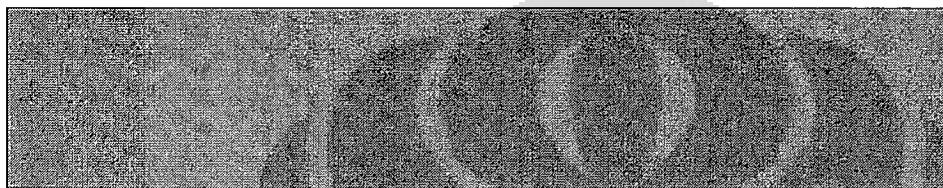
- Teisiki-ji* : kuil pusat sekte Niciren Syosyu di mana Bhikkhu Tertinggi tinggal, yaitu di Minobu di provinsi Shizuoka, Jepang.
- Tendai (T'ien T'ai) : sekte agama Buddha didirikan oleh Chih-i (539-597) di Cina tapi kemudian berkembang juga di Jepang.
- Theravada : aliran agama Buddha yang berpegang teguh pada Tipitaka yang berbahasa Pali dan mengklaim Tipitaka Pali sebagai kitab suci agama Buddha yang asli.
- Tripitaka (Pali, Tipitaka) : secara umum dianggap sebagai kitab suci pegangan umat Buddha, terdiri dari Sutta, Vinaya, dan Abidharma Pitaka.
- Triyana* : tiga jalan, yaitu jalan sravaka (*sravakayana*), jalan pratekya (*pratekyayana*), dan jalan bodhisattva (*bodhisattvayana*).
- U**
- Udana : salah satu teks yang menjadi bagian dari *Khudaka Nikaya*, yaitu koleksi terakhir dari *Sutta Pitaka*.
- V**
- Vaipulya* : periode transisi dari Hinayana ke Mahayana.
- Vedana* : perasaan.
- Vihara : nama tempat ibadah dalam agama Buddha.
- Vijnana* : kesadaran.
- Z**
- Zen : salah satu sekte dalam agama Buddha; berpandangan bahwa *prajna* tidak dihasilkan oleh analisis pikiran melainkan datang secara alamiah dengan memutus analisis pikiran.

Lampiran 1

Peta Lokasi Kantor Pusat NSI



Jalan Padang



Jalan Minangkabau

Keterangan:  milik NSI  milik BDI

1. Kantor Pusat NSI
2. Garasi
3. Pos Satpam
4. Vihara Kantor Pusat NSI
5. Kantor DPW DKI Jakarta
6. Garasi
7. Tempat tinggal pesuruh
8. Toko

Lampiran 2

PARITA NICIREN SYOSYU

Myo ho ren ge kyo
Hoben-pon. Dai ni.

<p>Niji seson. Ju sanmai. Anjo ni ki. Go shari-hotsu. Sho-but chie. Jinjin muryo. Go chi-e mon. Nange nannyu. Issai shomon. Hyaku-shi-butsu. Sho fu no chi. Sho-i sha ga. Butsu zo shingon. Hyaku sen man noku. Munshu sho butsu. Jin gyo sho-butsu. Muryo doho. Yumyo shojin. Myosho fu mon. Joju jinjin. Mi-zo-u ho. Zui gi sho setsu. Ishu nange. Shari-hotsu. Go ju jo-butsu irai. Shuju innen. Shuju hiyu. Ko en gonkyo. Mu shu hoben. Indo shujo. Ryo ri sho jaku. Sho-i sha ga. Nyorai hoben. Chiken hara-mitsu. Kai i gu-soku. Shari hotsu. Nyorai chicken. Kodai jinnon. Muryo muge. Riki. Mu-sho-i. Zenjo.</p>	<p>Gedas. Sanmai. Jin nyu musai. Joju issai. Mi-zou ho. Shari-hotsu. Nyorai no. Shuju fun-betsu. Gyo ses sho ho. Gon-ji nyunan. Ekka shushin. Shari-hotsu. Shu yo gon shi. Muryo muhen. Mi-zo-u ho. Bus shitsu joju. Shi shari-hotsu. Fu shu bu setsu. Sho-i sha ga. Bus sho joju. Dai ichi ke-u. Nange shi ho. Yui butsu yo butsu. Nai no kujin. Shoho jisso. Sho-i shoho. Nyo ze so. Nyo ze sho. Nyo ze tai. Nyo ze riki. Nyo ze sa. Nyo ze in. Nyo ze en. Nyo ze ka. Nyo ze ho. Nyo ze honmak kukyo to. (Baca 3 kali bagian dari “Sho-i-shoho sampai dengan “Nyo ze honmak kukyo to)</p>
--	---

Myo ho ren ge kyo
Nyorai ju-ryo-hon. Dai ju-roku.

Niji butsu go. Sho ba-satsu gyu. Issai daishu. Sho zen-nanshi. Nyoto to shinge. Nyorai jotai shi go. U bu go. Sho daishu. Nyoto to shin-ge. Nyorai jotai shi go. Zeji bo-satsu daishu. Mi-roku i shu. Gassho byaku butsu gon. Seson. Yui gan ses shi. Gato tp shinju butsu-go. Nyo ze san byaku i. Bu gon. Yui gan ses shi. Gato to shinju butsu-go. Niji seson. Chi so bo-satsu. San sho fu shi. Ni go shi gon. Nyoto tai cho. Nyorai hi-mitsu. Jinzu shi riki. Issai seken. Tennin gyu. Ashura. Kai i kon shaka-muni-butsu. Shus shaku-shi gu. Ko gayajo fu on. Za o dojo. Toku a-noku-ta-ra san-myaku sanbodai. Nen zen-nanshi. Ga jitsu jo-butsu irai. Muryo muhen. Hyaku sen man noku. Nayuta ko. Hi nyo go hyaku sen man noku. Nayuta. Asogi. Sanzen dai sen sekai. Ke shi u nin. Matchi mijin. Ka o tobo. Ga hyaku sen man noku. Nayuta. Asogi koku. Nai ge ichi-jin. Nyo ze to gyo. Jin ze mijin. Sho zen-nanshi. O i unga. Ze sho sekai. Ka toku shiyui. Kyo ke chi go. Shu fu. Mi-roku bo-sat to. Ku byaku butsu gon. Seson. Ze sho sekai. Muryo muhen. Hi sanju sho chi. Yaku hi shin-riki sho gyu. Issai shomon. Hyaku-shi-butsu. I mu-rochi.

Fu no shiyui. Chi go genshu. Gato ju. A-yui-ot-chi-ji. O ze ji chu. Yaku sho fu das seson. Nyo ze sho sekai. Muryo muhen. Niji butsu go. Dai bosas shu. Sho zen-nanshi. Konto funmyo. Sengo nyoto. Ze sho sekai. Nyaku jaku mijin. Gyu fu jaku sha. Jin ni i jin. Ichi-jin ikko. Ga jo-butsu irai. Bu ka o shi. Hyaku sen man noku. Nayuta. Asogi ko. Ji ju ze rai. Ga jo zai shi. Shaba sekai. Seppo kyo ke. Yaku o yosho. Hyaku sen man noku. Nayuta. Asogi koku. Dori shujo. Sho zen nanshi. O ze chugen. Ga setsu nen-do-but to. U bu gon go. Nyu o nehan. Nyo ze kai i. Hoben fun-betsu. Sho zen-nanshi. Nyaku o shujo. Raishi ga sho. Ga i butsu-gen. Kan go shin to. Sho kon ridon. Zui sho o do. Shosho ji setsu. Myoji fudo. Nenki daisho. Yaku-bu gen gon. To nyu nehan. U i shuju hoben. Setsu mimyo ho. No ryo shujo. Hok kangi shin. Sho zen-nanshi. Nyorai ken sho shujo. Gyo o shobo. Toku hak ku ju sha. I ze nin setsu. Ga sho shukke. Toku a-noku-ta-ra-myaku sanbodai. Nen ga jitsu jo-butsu irai. Ku-on nyaku shi. Tan ni hoben. Kyo ke shujo. Ryo nyu butsu-do. Sa nyo ze setsu. Sho zen-nanshi. Nyorai sho enkyoden.

Kai i dodas shujo. Waku ji sek koshin. Waku set tashin. Waku ji koshin. Waku ji tashin. Waku ji koji. Waku ji taji. Sho sho gon-setsu. Kai jitsu fu ko. Sho-i sha ga. Nyorai nyojit chicken. Sangai shi so. Mu u shoji. Nyaku tai nyaku shutshu. Yaku mu zai-se. Gyu metsu-do sha. Hi jitsu hi ko. Hi nyo hi i. Fu nyo sangai. Ken no sangai. Nyo shi shi ji. Nyorai myo ken. Mu u shaku myo. I sho shujo. U shu-ju sho. Shuju yoku. Shuju gyo. Shuju oku-so. Fun-bek ko. Yoku ryo sho sho zengon. I nyakkan innen. Hiyu gonji. Shuju seppo. Shosa butsu-ji. Mi zo zan pai. Nyo ze ga jo-butsu irai. Jindai ku-on. Jumyo muryo. Asogi ko. Joju fu-metsu. Sho zen-nanshi. Ga hon gyo bo-satsu do. Sho jo jumyo. Kon yu mi jin. Bu bai jo shu. Nen kon hi jitsu metsu-do. Ni ben sho gon. To shu metsu-do. Nyorai i ze hoben. Kyoke buk-ku-ju o se. Haku-tokushi nin. Fu shu zengon. Bingu gesen. Ton-jaku go-yoku. Nyu o oku-so. Moken mo chu. Nyakken nyorai. Jo zai fu-metsu. Ben ki kyoshi. Ni e endai. Fu no sho o. Nan-zo shi so. Kugyo shi shin. Ze ko nyorai. I hoben setsu. Bi-ku to chi. Sho-bus shus-se. Nan ka chigu. Sho-i sha ga. Sho haku-toku nin. Ka muryo.

Hyaku sen man nok-ko. Waku u ken butsu. Waku fu ken sha. I shiji ko. Ga sa ze gon. Sho bi-ku. Nyorai nan ka tokken. Shi shujo to. Mon nyo ze go. Hit to sho o. Nanzo shi so. Shin ne renbo. Katsu-go o butsu. Ben shu zengon. Ze ko nyorai. Sui fu jitsu metsu. Ni gon metsu-do. U zennanshi. Sho-butsu nyorai. Ho kai nyo ze. I do shujo. Kai jitsu fu ko. Hi nyo roi. Chi-e so datsu. Myo ren hoyaku. Zen ji shubyo. Go nin ta sho shi-soku. Nyaku ju niyu. Naishi hyaku-shu. I u ji-en. On shi yo-koku. Sho shi o go. On ta doku-yaku. Yaku hotsu monran. Enden u ji. Zeji go bu. Gen rai ki ke. Sho shi on doku. Waku shitsu honshin. Waku fu shis sha. Yo ken go bu. Kai dai kang. Haiki monjin. Zen nan non ki. Gato guchi. Go buku doku-yaku. Gen ken kuryo. Kyo shi jumyo. Bu ken shi to. Kuno nyo ze. E sho kyobo. Gu ko yaku-so. Shiki ko mimi. Kai shitsu gu-soku. Toshi wago. Yo shi ryo buku. Ni sa ze gon. Shi dai ro-yaku. Shiki ko mimi. Kai shitsu gu-soku. Nyoto ka buku. Soku jo kuno. Mu bu shugen. Go sho shi chu. Shiki ko gu ko. Soku-ben buku shi. Byo jin jo yu. Yo shishin ja. Ken go bu rai. Sui yakkangi monjin.

Gu-shaku ji byo. Nen yo go yaku. Ni fu ko buku. Sho-i sha ga. Dokke jinnyu. Ship ponshin ko. O shi ko shiki ko yaku. Ni i fu mi. Bu sa ze nen. Shi shi ka min. I doku sho chu. Shin kai tendo. Sui ken ga ki. Gushak kuryo. Nyo ze ko yaku. Ni fu ko buku. Ga kon to setsu hoben. Ryo buku shi yaku. Soku sa ze gon. Nyoto to chi. Ga kon sui ro. Shi ji i shi. Ze ko royaku. Kon ru zai shi. Nyo ka shu buku. Mot tsu fu sai. Sa ze kyo i. Bu shi takoku. Ken shi gen go. Nyo bu i shi. Zeji sho shi. Mon bu baiso. Shin dai uno. Ni sa ze nen. Nyaku bu zai sha. Jimin gato.

No ken kugo. Konja sha ga. On so takoku. Ji yui koro. Mu bu jiko. Jo e hikan. Shin zui shogo. Nai chi shi yaku. Shiki ko mimi. Soku shu buku shi. Doku byo kai yu. Go bu mon shi. Shit chi toku sai. Jin ben rai ki. Gen shi ken shi. Sho zen-nanshi. O i unga. Ha u nin no. Sesshi ro-i. Komo zai fu. Hot cha. Seson. Butsu gon. Ga yaku nyo ze. Jo-butsu irai. Muryo muhen. Hyaku sen man noku. Nayuta. Asogi ko. I hoben-riki. Gon tometsu-do. Yaku mu u no. Nyo ho setsu ga. Komo ka sha. Niki seson. Yako ju sen shigi. Ni setsu ge gon.

Jigage (bagian syair)

<p> Ji ga toku bur rai. Sho kyo sho kosshu. Muryo hyaku sen man. Oku sai asogi. Jo seppo kyoke. Mushu oku shujo. Ryo nyu o butsu-do. Nirai muryo ko. I do shujo ko. Hoben gen nehan. Ni jitsu fu metsu-do. Jo ju shi seppo. Ga jo ju o shi. I sho jin-zu-riki. Ryo tendo shujo. Sui gon ni fu ken. Shu ken ga metsu-do. Ko kuyo shari. Gen kai e renbo. Ni sho katsu-go shin. Shujo ki shin-buku. Shichi-jiki i nyunan. Isshin yok ken butsu. Fu ji shaku shinmyo. Ji ga gyushuso. Ku shutsu ryojusen. Ga ji go shujo. Jo zai shi fu-metsu. I ho-ben-rik ko. </p>	<p> Gen u metsu fu-metsu. Yo-koku u shujo. Kugyo shingyo sha. Ga bu o hi chu. I setsu mujo ho. Nyoto fu mon shi. Tan ni ga metsu-do. Ga ken sho shuko. Motsu-zai o kukai. Ko fu i gen shin. Ryo go sho ketsu-go. In go shin renbo. Nai shutshu i seppo. Jin-zu-riki nyo ze. O asogi ko. Jo zai ryojusen. Gyu yo sho jusho. Shujo ken ko jin. Dai ka sho sho ji. Ga shi do annon. Tennin jo juman. Onrin sho do-kaku. Shuju ho shogon. Hoju ta keka. Shujo sho yu-raku. Shoten gyaku tenku. Jo sas shu gi-gaku. U mandara ke. San butsu gyu daishu. </p>
---	---

Ga jodo fu ki.	To dan ryo yo jin.
Ni shu ken sho jin.	Butsu-go jip puko.
Ufu sho kuno.	Nyoi zen hoben.
Nyo ze shitzu juman.	I ji oshi ko.
Ze sho zai shujo.	Jitsu zai ni gon shi.
I aku-go innen.	Mu no sek komo.
Ka asogi ko.	Ga yaku i se bu.
Fu mon sanbo myo.	Ku sho kugen sha.
Sho u shu ku-doku.	I bonbu tendo.
Nyuwa shichi-jiki sha.	Jitsu zai ni gon metsu. 90
Sokkai ken gashin.	I jo ken ga ko.
Zai shi ni seppo.	Ni sho kyoshi shin.
Waku-ji i shi shu.	Ho-itsu jaku go-yoku.
Setsu butsu-ju muryo.	Da o aku-do chu.
Ku nai ken bussha.	Ga jo chi shujo.
I setsu butsu nan chi.	Gyo do fu gyo do.
Ga chi-riki nyo ze.	Zui o sho ka do.
Eko sho muryo.	I ses shuju ho.
Jumyo mushu ko.	Mai ji sa ze nen.
Ku shugo sho toku.	I ga ryo shujo.
Nyoto u chi sha.	Toku nyu mu-jo do.
Mot to shi sho gi.	Soku joju busshin.

Doa-doa
DOA DALAM HATI

Doa Pertama: Ucap syukur kepada dewa pelindung Saddharma Pundarika Sutra.

Demi bertambahnya rasa Dharma serta kekuatan seluruh Dewa-Dewa Pelindung Saddharma Pundarika Sutra seperti: Dewa Maha Brahma, Sakra Dewa Enam Indra, Putra Dewata Surya, Putra Dewata Candra, Putra Dewata Samantagandha dan sebagainya, yang berada dalam keadaan mulia yang hakiki dalam diri kita dan alam semesta yang manunggal, karena disinari oleh kelima huruf Saddharma yang tertera dalam Dai Gohonzon dan yang senantiasa selama siang maupun malam melindungi kami demi Dharma, maka dengan penuh rasa syukur dan segala rendah hati saya menyebut:

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Doa Kedua: Ucap syukur kepada Dai Gohonzon.

Namu Dai Gohonzon, inti hakikat Bab 'Panjang Usia Tathagata' Saddharma Pundarika Sutra, Dharma Agung yang dirahasiakan dan terpendam di dasar kalimat; hakikat jiwa yang teramat sulit dijangkau oleh pikiran manusia serta kemanunggalan mutlak antara Prajna Buddha dan hakikat hukum alam semesta, jiwa Buddha sejak masa lampau yang tak berawal, wujud dari Tathagata Sambhogakaya yang muncul atas kehendak sendiri untuk menyelamatkan seluruh alam semesta, sepuluh dunia yang hakiki dan kekal abadi, Icinen Sanzen kenyataan; serta kesatuan manusia dan hukum, yang bersemayam di altar honmon tunggal. Demi semakin bertambah sinar wibawa-Nya, semi semakin meluas membesar karunia-Nya dan untuk membalas budi serta berterima kasih kepada-Nya, maka dengan penuh rasa syukur dan segala rendah hati saya menyebut:

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Doa Ketiga: Ucap syukur kepada ketiga Guru Agung dan para Bhikkhu Tertinggi berikutnya.

Namu Sang Pendiri Mazhab, Niciren Daisyoin, Pembabar Ajaran Hon in Myo Ekakaya yang Trikaya – Trikaya yang Ekakaya, karuniannya kekal abadi selama tiga masa, memiliki tiga kebajikan sebagai: Majikan, Guru dan Ayah Bunda yang penuh dengan Maitri Karuna Luhur. Demi semakin bertambah sinar wibawa-Nya, demi semakin meluas membesar karunia-Nya dan unruk membalas budi serta berterima kasih kepada-Nya, maka dengan penuh rasa syukur dan segala rendah hati saya menyebut:

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Namu Bhikkhu Tertinggi Kedua Byakuren Ajari Nikko Syonin, yang mewarisi secara murni Air Dharma, yang hanya dapat disadari oleh seorang Buddha dengan seorang Buddha, bagaikan memindahkannya dari bejana satu ke bejana yang lain dan merupakan guru serta pembimbing agung penyiaran Ajaran Honmon. Demi semakin bertambah sinar wibawa=Nya, demi semakin meluas membesar karunia-Nya dan unruk membalas budi serta berterima kasih kepada-Nya, maka dengan penuh rasa syukur dan segala rendah hati saya menyebut:

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Namu Bhikkhu Tertinggi Ketiga Pangeran Ajari Nicimoku Syonin, Sang Bhikkhu Tertinggi Pemimpin seluruh Jambudwipa. Demi semakin bertambah sinar wibawa=Nya, demi semakin meluas membesar karunia-Nya dan unruk membalas budi serta berterima kasih kepada-Nya, maka dengan penuh rasa syukur dan segala rendah hati saya menyebut:

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Namu Nicido Syonin, Nicigyo Syonin dan seluruh Bhikkhu Tertinggi berikutnya sebagai guru sejati. Demi semakin bertambah sinar wibawa=Nya, demi semakin meluas membesar karunia-Nya dan unruk membalas budi serta berterima kasih kepada-Nya, maka dengan penuh rasa syukur dan segala rendah hati saya menyebut:

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Doa Keempat: Doa demi tercapainya kebahagiaan seluruh umat manusia.

Demi tercapainya cita-cita luhur kebahagiaan seluruh umat manusia, melalui pembabaran dan penyiaran Ajaran Hon In Myo secara luas dan merata ke seluruh penjuru dunia, maka dengan penuh rasa syukur dan segala rendah hati saya menyebut:

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Demi terhapusnya dosa-dosa pemfitnahan Dharma yang telah saya buat sejak masa lampau yang berkalka-kalka jauhnya hingga saat ini dan demi tercapainya cita-cita luhur untuk kedua masa: sekarang dan akan datang, maka dengan penuh rasa syukur dan segala rendah hati saya menyebut:

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

(Jika ada doa pribadi lainnya, panjatkan di sini).

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Doa kelima: Parinama atau doa arwah para pendahulu.

Demi tercapainya kesadaran Buddha bagi arwah leluhur saya serta arwah leluhur seluruh penganut dan calon penganut Agama Buddha Niciren Syosyu, maka dengan segala rendah hati saya menyebut:

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

(Jika ada doa untuk arwah orang-orang tertentu, panjatkan di sini).

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Doa Penutup:

Demikianlah dengan mendoakan meluasnya Karunia Gohonzon ke seluruh alam semesta raya secara adil dan merata, agar saya bersama seisi alam semesta ini dapat kembali kepada kedamaian Tanah Air Buddha yang kekal abadi, saya akhiri Gongyo ini.

NAMMYOHORENGEKYO
(sebut 3 kali bersuara)

Lampiran 3

PETUAH EMAS UPACARA KEMATIAN

“Gerangan karena apakah orang ini dapat menyebut Nammyohorengekyo pada saat terakhir menghadapi ajal? Apakah karena karma masa lampau? Sungguh suatu hal yang amat gaib dan tak terpikirkan. Hal ini bagaikan kura-kura bermata satu dapat memasuki lubang kayu cendana yang terapung, bagaikan dari atas langit memasukkan barang ke dalam lubang jarum yang ada di bumi. Karena orang ini telah menganut Ajaran Hukum Saya, Niciren, maka tidak diragukan lagi pada saat ajalnya ia dapat berada dalam suasana jiwa tertinggi, pencapaian Kesadaran Buddha” (Surat Balasan kepada Ueno Dono).

“Semasa hidup almarhum/almarhumah adalah Buddha yang hidup, sekarang ia adalah Buddha yang mati. Baik ketika hidup maupun mati, ia adalah Buddha. Inilah suatu Ajaran Hukum yang maha penting, yang disebut: penciptaan Kesadaran Buddha dengan badan seadanya (Soku Syin Jobutsu)” (Surat Balasan kepada Nyonya Janda Ueno Dono).

“Pandanglah saat akhir kehidupan. Lari mendaki gunung Myokoku dan dari puncaknya tataplah keempat penjuru. Terlihat dunia dharma adalah tanah: Jakko (Buddha), tanah besar berlapis lazuli dan benang kuning keemasan menjadi batas ke delapan jalan menuju nirvana. Dari langit turun keempat jenis bunga Mandarava dan lain-lain, di antariksa terdengar musik yang sangat merdu dan para Buddha beserta para Bodhisattva dibuai angin keempat kebajikan dari Joraku-ga-jo. Kita pun pasti turut dalam hitungan para Buddha dan Bodhisattva itu. Saddharma Pundarika Sutra sedemikian rupa unggulnya” (Surat Balasan kepada Matsuno Dono).

Lampiran 4

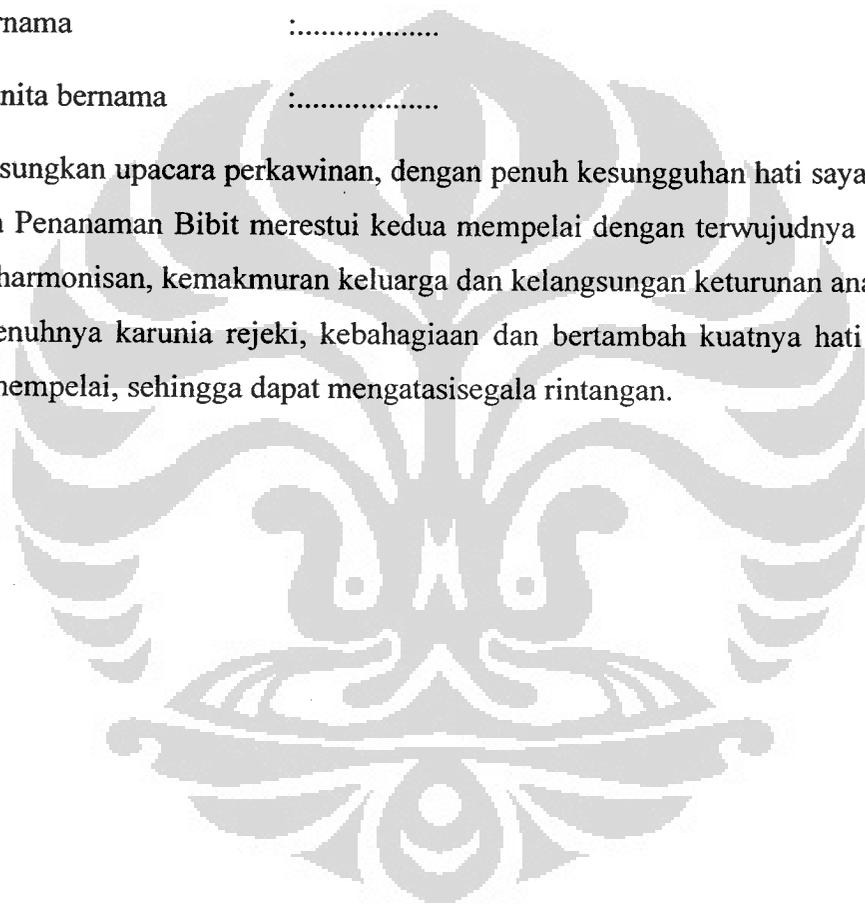
**DOA UPACARA PERNIKAHAN
UMAT BUDDHA NICIREN SYOYU
(Dibaca oleh Pandita)**

Pada hari yang baik ini :.....

Pria bernama :.....

Dan wanita bernama :.....

Melangsungkan upacara perkawinan, dengan penuh kesungguhan hati saya berdoa, agar Triratna Penanaman Bibit merestui kedua mempelai dengan terwujudnya kesungguhan hati, keharmonisan, kemakmuran keluarga dan kelangsungan keturunan anak cucu. Juga demi penuhnya karunia rejeki, kebahagiaan dan bertambah kuatnya hati kepercayaan kedua mempelai, sehingga dapat mengatasisegala rintangan.



Lampiran 5

PRASETYA MEMPELAI WANITA1. *Nammyohorengekyo* 3x

Saya berjanji dengan sepenuh hati
Untuk menjadi seorang istri yang setia
Jujur dan penuh keterbukaan

2. *Nammyohorengekyo* 3x

Saya berjanji untuk menjadi seorang ibu yang bijaksana

3. *Nammyohorengekyo* 3x

Saya berjanji dengan tulus dan jujur
Untuk dapat menjaga, mempertahankan
Dan memelihara Dharma ini

4. *Nammyohorengekyo* 3x

Saya berjanji dengan sepenuh jiwa raga
Untuk menjadikan jodoh ini kekal abadi

PRASETYA MEMPELAI PRIA1. *Nammyohorengekyo* 3x

Saya berjanji dengan sepenuh hati
Untuk menjadi seorang suami yang setia
Jujur dan penuh keterbukaan

2. *Nammyohorengekyo* 3x

Saya berjanji untuk menjadi seorang bapak yang bijaksana

3. *Nammyohorengekyo* 3x

Saya berjanji dengan tulus dan jujur
Untuk dapat menjaga, mempertahankan
Dan memelihara Dharma ini

4. *Nammyohorengekyo* 3x

Saya berjanji dengan sepenuh jiwa raga
Untuk menjadikan jodoh ini kekal abadi

Lampiran 6

**PETUAH PERNIKAHAN
UMAT BUDDHA NICIREN SYOSYU**

Kepada mempelai pria dengan nama :.....

Dan, mmpelai wanita bernama :.....

Saya mengucapkan selamat atas terselenggaranya upacara pernikahan di hadapan Gohonzon pada hari ini. Setelah san-san kudo sebagai Praestya kedua mempelai, ssaya sampaikan Petuah Pernikahan, sebagai berikut:

Upacara pemberkahan perkawinan dari segi Hukum Agama Buddha, mengandung arti/makna yang sangat mendalam dan sukar ditafsirkan dengan prajna manusia biasa, karena menunjukkan hukum “SEBAB JODOH, SEBAB AKIBAT”. Segala kegiatan di dunia ini, pada dasarnya mempunyai gerakan, entah hidup mati, terpisah atau menyatu. Hal ini bila berdasarkan teori hukum “Sebab Jodoh, Sebab Akibat” tersebut di atas, jalan manusia sesungguhnya tidak ada yang tidak dapat diterangkan dengan hukum tersebut. Jika tidak mengikuti hukum tersebut manusia akan menderita, jika mengikuti hukum Buddha tersebut secara benar akan menjadi sebab baik akibat baik.

Hendaknya suami istri senantiasa bisa bersama-sama, dalam segala suka dan duka. Dan dalam kondisi yang bagaimana pun hendaknya juga tetap menjaga dan mengikuti hukum “Sebab Jodoh Sebab Akibat”, karena hanya dengan begitu, karunia kebajikan sebagai sebab baik, akibat baik akan muncul. Apabila suami istri saling menghargai, dan jalan hidupnya didasarkan kepada hukum “Sebab Jodoh Sebab Akibat”, pasti akan mencapai kebahagiaan.

Suami istri hendaknya dapat mematuhi ajaran Buddha yang sesungguhnya yang mencakupi ke-3 masa, yaitu masa lampau, masa sekarang dan masa yang akan datang, karena dengan demikian tidak membuat kesalahan suatu apa pun, sehingga dengan sendirinya akan memiliki karunia kebajikan. Dalam kehidupan banyak sekali liku-likunya, maka perlu saling tolong menolong dan bersatu hati agar segala kesulitan hidup dapat teratasi, terlebih-lebih dalam menjaga ajaran Buddha.

Di vihara ini, di mana *Gohonzon* disemayamkan, kedua mempelai telah berprasyerta, maka hendaknya tidak melanggar prasyerta yang telah diucapkan pada hari ini. Seekor udang dalam hidupnya hanya mempunyai satu pasangan, apalagi manusia hendaknya juga dapat mempertahankan pasangan hidupnya. Selain itu hendaknya juga dapat mempertahankan hati kepercayaannya kepada *Gohonzon*. selanjutnya berkaitan dengan hidup berkeluarga, Buddha Niciren Daisyonin mengatakan bahwa pria ibarat tiang sedangkan wanita ibarat badan [atap?]. Kalau diibaratkan burung yang sedang terbang, pria bagaikan sayap, wanita bagaikan badannya, bila sayap dan badannya terpisah maka tidak akan bisa terbang. Bila tiang rumah roboh, maka atapnya pun ikut jatuh. Dengan adanya pria, suatu keluarga bisa merasa aman. Peran pria memang demikian penting, tapi bagaimana pun, perlu dorongan dari seorang wanita untuk mendukung hidupnya.

Demikianlah petuah perkawinan oleh Buddha Niciren Daisyonin, diharapkan hal ini bisa dijiwai seumur hidup secara bersama-sama.

Sekian dan terima kasih.

*Lampiran 7***SUNGKEMAN**

1. Mama terima kasih, Mama telah membesarkan kami dengan penuh kasih sayang tanpa pamrih.
2. Kami mohon maaf atas segala sikap buruk yang telah kami perbuat di masa lalu.
3. Terimalah sungkem kami sebagai balas budi anak kepada orang tua. Mama restuilah rumah tangga kami.

1. Papa terima kasih, Papa telah menjaga dan membimbing kami, hingga kami dapat memasuki mahligai rumah tangga.
2. Kami mohon maaf atas segala sikap buruk yang telah kami lakukan terhadap Papa.

Terimalah sungkem kami Papa, sebagai balas budi anak kepada orang tua. Kami mohon restu dari Papa.

*Lampiran 8***UCAPAN TERIMA KASIH**

Yang kami hormati Bapak Pandita LOKAPALASRAYA,

Bapak :.....

Bapak-bapak, Ibu-ibu dan para undangan sekalian yang kami muliakan.

Kita telah menyaksikan upacara pemberkahan perkawinan antara:

Saudara :.....

dengan

Saudari :.....

Dengan telah terselenggaranya upacara Pemberkahan Nikah ini, maka keduanya telah SAH SEBAGAI SUAMI ISTRI.

Pada kesempatan ini, saya mewakili kedua mempelai beserta keluarga mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Pandita LOKAPALASRAYA,

Bapak :

Yang telah memimpin upacara pemberkahan di hadapan Mandala Pusaka *Gohonzon*.

Juga kepada para hadirin sekalian yang telah berkenan mengikuti upacara ini, kawan-kawan serta saudara-saudari yang telah membantu demi lancarnya dan terlaksananya upacara ini.

Dari lubuk hati, saya mengucapkan terima kasih, seraya berdoa agar kedua mempelai dapat maju menghadapi tantangan kehidupan yang baru dengan didasari hati kepercayaan kepada Mandala Pusaka *Gohonzon*.

Terima kasih.

Lampiran 9

**KETETAPAN
KONGRES UMAT BUDDHA INDONESIA
NOMOR: III/KONGRES/1979**

TENTANG

KODE ETIK

**DENGAN RAKHMAT TUHAN YANG MAHA ESA
KONGRES UMAT BUDDHA INDONESIA**

- Menimbang** :
1. Bahwa kerukunan hidup antar umat beragama Buddha merupakan syarat mutlak bagi persatuan dan kesatuan umat Buddha serta mempunyai pengaruh terhadap pemantapan stabilitas nasional dan keamanan nasional;
 2. Bahwa dalam rangka usaha memantapkan kerukunan hidup antar umat beragama Buddha, maka dipandang perlu untuk merumuskan dan mengembangkan Kode Etik si antara sesama umat beragama Buddha, Majelis-majlis Agama Buddha, dan Sangha-sangha anggota Perwalian Umat Buddha Indonesia;
 3. Bahwa oleh karena itu perlu ditetapkan Kode Etik.
- Mengingat** :
1. Undang-Undang Dasar 1945 pasal 17 ayat 3 dan pasal 29;
 2. Ketetapan Kongres Umat Buddha Indonesia nomor: I/KONGRES/1979;
 3. Ketetapan Kongres Umat Buddha Indonesia nomor: II/KONGRES/1979;
- Memperhatikan** :
1. Hasil-hasil rapat Komisi B yang membahas tentang perumusan Kode Etik;
 2. Keputusan Rapat Paripurna Kongres Umat Buddha Indonesia.
- MEMUTUSKAN:**
- Menetapkan** :
- KETETAPAN KONGRES UMAT BUDDHA INDONESIA
TENTANG KODE ETIK.**

- Pertama : Umat Buddha menyadari bahwa sekalipun masing-masing menganut ajaran/sekte yang berbeda-beda, namun mereka merupakan suatu keluarga besar yang mempunyai seorang Guru Agung yang sama yaitu Sang Buddha Gotama/Sang Buddha Sakyamuni.
- Kedua : Dalam membabarkan ajaran sekte sendiri haruslah dihindarkan ucapan, sikap, tindakan yang merugikan sekte lain yang dapat menggoyahkan berukunan hidup antar umat beragama Buddha dan persatuan di kalangan umat Buddha.
- Ketiga : Setiap Pembina umat Buddha dianjurkan di samping mendalami ajaran sekte sendiri, hendaknya mempelajari pula secara positif ajaran sekte lainnya.
- Keempat : Dalam setiap kegiatan keagamaan hendaklah dikesampingkan pertimbangan-pertimbangan pribadi, kelompok atau keuntungan material.
- Kelima : Setiap anggota Perwalian Umat Buddha Indonesia hendaknya saling menolong dan membantu anggota lainnya di dalam usaha mengadakan prasarana dan sarana Agama Buddha dan mengembangkan Agama Buddha.
- Keenam : Setiap anggota Perwalian Umat Buddha Indonesia hendaknya menjauhkan diri dari tindakan-tindakan yang dapat merusak suasana kekeluargaan dan kerukunan di antara anggotanya.
- Ketujuh : Setiap anggota Perwalian Umat Buddha Indonesia hendaknya menyebarkan dharma sesuai dengan Kitab Suci Agama Buddha serta tidak mencampuri urusan Rumah Tangga anggota Perwalian Umat Buddha Indonesia.
- Kedelapan : Kode Etik anggota Perwalian Umat Buddha Indonesia ini dikembangkan di lingkungan anggota demi terwujudnya suasana kekeluargaan yang harmonis dan lestari.
- Kesembilan : Ketetapan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan.

Ditetapkan di : Yogyakarta
Pada tanggal : 8 Mei 1979

Kongres Umat Buddha Indonesia
Pimpinan

Ketua

Sekretaris

ttd

ttd

(SUWARTO KOLOPAKING, S.H.)

(Ir. T. SOEKARNO)

SANGHA AGUNG INDONESIA

MAJLIS AGAMA BUDDHA
NICIREN SYOSYU INDONESIA

ttd

ttd

(Bhikkhu ARYASASANO)

(SENOSENOTO)

SANGHA MAHAYANA INDONESIA

MAJLIS BUDDHA MAHAYANA
INDONESIA

ttd

ttd

(Bhikkhu DHARMA BATAMA)

(I.S. SUSILO)

SANGHA THERAVADA INDONESIA

MAJLIS DHARMA DUTA
KASOGATAN

ttd

ttd

(Bhikkhu AGGABALO)

(GIRIPUTRA SOEMARSONO)

MAJLIS PANDITA
BUDDHA DHAMMA INDONESIA

ttd

(SUPARTO H.S)

MAJLIS PANDITA
BUDDHA MAITREYA INDONESIA

ttd

(ZEN DHARMA)

MAJLIS ROKHANIWAN
TRI DARMA
SELURUH INDONESIA

ttd

(SASANAPUTRA S.)

MAJLIS UPASAKA PANDITA
AGAMA BUDDHA INDONESIA

ttd

(SOEMANTRI M.S)



Lampiran 10

**KETETAPAN
KONGRES UMAT BUDDHA INDONESIA
NOMOR: IV/KONGRES/1979**

TENTANG

**KRITERIA AGAMA BUDDHA
DI INDONESIA**

**DENGAN RAKHMAT TUHAN YANG MAHA ESA
KONGRES UMAT BUDDHA INDONESIA**

- Menimbang** :
1. Bahwa Kriteria Agama Buddha yang dihasilkan dalam Konsensus Bersama pada tanggal 14 Desember 1978 di Jakarta, perlu dijadikan suatu Ketetapan dalam Kongres Umat Buddha Indonesia dengan melengkapi istilah-istilah Pali dan Sanskerta;
 2. Bahwa Kriteria Agama Buddha adalah merupakan suatu keyakinan dan pedoman bagi kehidupan umat Buddha Indonesia.
- Mengingat** :
1. Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29 ayat 1 dan 2;
 2. Keputusan Lokakarya Pemnatapan Ajaran Agama Buddha dengan Kepribadian Nasional Indonesia, tanggal 20 Februari 1979;
 3. Hasil-hasil Pra-Kongres Umat Buddha Indonesia pada tanggal 28-29 April 1979 di Jakarta;
 4. Konsensus Bersama, tanggal 14 Desember 1978 punt 5, di Jakarta.
- Memperhatikan** :
- Pandangan Umum peserta Kongres Umat Buddha Indonesia.

MEMUTUSKAN:

- Memperhatikan** :
- I. KRITERIA AGAMA BUDDHA DI INDONESIA adalah sebagai berikut:

1. Adanya Tuhan Yang Maha Esa;
2. Adanya Tri Ratna/Ti Ratana;
3. Adanya Hukum Trilaksana/Tilakkhana;
4. Adanya Hukum Kesunyatan, Catur Arya Satyani/Catari Ariya Saccani;
5. Adanya Hukum Pratitya Samutpada/Paticca Samupadda;
6. Adanya Hukum Karma/Kamma;
7. Adanya Hukum Punarbhava/Punnabhava;
8. Adanya Nirvana/Nibbana;
9. Adanya Bodhisattva/Bodhisatta.

II. Ketetapan ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan.

Ditetapkan di : Yogyakarta
Pada tanggal : 8 Mei 1979

Kongres Umat Buddha Indonesia
Pimpinan

Ketua

ttd

Sekretaris

ttd

(SUWARTO KOLOPAKING, S.H.)

(Ir. T. SOEKARNO)

SANGHA AGUNG INDONESIA

MAJLIS AGAMA BUDDHA
NICIREN SYOSYU INDONESIA

ttd

ttd

(Bhikkhu ARYASASANO)

(SENOSOENOTO)

SANGHA MAHAYANA INDONESIA

MAJLIS BUDDHA MAHAYANA
INDONESIA

ttd

ttd

(Bhikkhu DHARMA BATAMA)

(I.S. SUSILO)

SANGHA THERAVADA INDONESIA

ttd

(Bhikkhu AGGABALO)

MAJLIS DHARMA DUTA
KASOGATAN

ttd

(GIRIPUTRA SOEMARSONO)

MAJLIS PANDITA
BUDDHA DHAMMA INDONESIA

ttd

(SUPARTO H.S)

MAJLIS PANDITA
BUDDHA MAITREYA INDONESIA

ttd

(ZEN DHARMA)

MAJLIS ROKHANIWAN
TRI DARMA
SELURUH INDONESIA

ttd

(SASANAPUTRA S.)

MAJLIS UPASAKA PANDITA
AGAMA BUDDHA INDONESIA

ttd

(SOEMANTRI M.S)

**PERNYATAAN
NO. : 01/DPP/WALUBI/87**

**DENGAN RAHMAT TUHAN YANG MAHA ESA
DEWAN PIMPINAN PUSAT PERWALIAN UMAT BUDDHA INDONESIA**

- Menimbang : 1. Bahwa apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia (NSI) ternyata berisi ajaran-ajaran dan doktrin-doktrin yang menyimpang/menyeleweng dari, Agama Buddha yang berpedoman pada Kitab Suci Tripitaka/Tipitaka secara utuh terpadung sebagaimana yang diajarkan oleh Buddha Gautama/Sakyamuni.
2. Bahwa dalam melaksanakan ajaran dan doktrin tersebut, apa yang menamakan dirinya umat Buddha Niciren Syosyu Indonesia dan apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia beserta organisasi-organisasi dan badan-badan yang dibawahinya atau yang ber-afiliasi dengannya, telah melakukan penyimpangan/penyelewengan terhadap, Agama Buddha yang berpedoman pada Kitab Suci Tripitaka/Tipitaka secara utuh terpadu sebagaimana yang diajarkan oleh Buddha Gautama/ Sakyamuni.
3. Bahwa apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia telah menafsirkan Hari Waisak, tempat Ibadah, kitab suci, ibadah, akidah, nabi, iman, falsafah dan lembaga/pranata Agama Buddha secara sangat menyesatkan, sehingga mengaburkan dan bahkan menodai Agama Buddha.
4. Bahwa Hari Waisak adalah hari raya yang memperingati tiga peristiwa penting dalam kehidupan Buddha Gautama/ Sakyamuni, yakni: Kelahiran, Pencapaian Ke-Buddhaan, Kemangkatan, telah ditafsirkan seenaknya oleh apa yang me-namakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia sebagai Hari Balas Budi, hal ini jelas-jelas sangat menyesatkan, oleh karena itu dipandang perlu untuk melurus-kannya agar masyarakat tidak terkecoh oleh penafsiran yang salah.
5. Bahwa umat Buddha Indonesia tidak mengenal adanya Kuil Pusat di luar wilayah Indonesia dan tidak pernah mengakui (Dai) Gohonzon (Arwah/roh dari lima penjuru mata angin) sebagai Tuhan selain dari apa yang diakui secara tegas di dalam Kitab Suci Tripitaka/Tipitaka.

6. Bahwa ajaran dari apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia yang menyatakan bahwa kitab suci yang berisi ajaran Sang Buddha Gautama/Sakyamuni sudah tidak lagi memiliki kekuatan untuk memberi pahala dan manfaat dan hanya ucapan perkataan Nammyohorengekyo saja yang berlaku, jelas menunjukkan kesesatan dan penghinaan terhadap Agama Buddha.
7. Bahwa dalam penyiaran/penyebaran apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia oleh apa yang menamakan dirinya umat Buddha Niciren Syosyu Indonesia melalui apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia beserta organisasi-organisasi dan badan-badan yang dibawahinya atau yang berafiliasi dengannya, telah bertentangan dengan Trilogi Kerukunan Beragama dan melanggar ketentuan-ketentuan dan peraturan perundangan yang berlaku.
8. Bahwa apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia telah berani menafsirkan Pancasila Dasar Negara Republik Indonesia dan memperbandingkan dengan apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia dengan kesimpulan yang selain ngawur juga jelas-jelas bertentangan dengan Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Nomo: II/MPR/1978 tentang Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila, sebagai contoh dikatakan bahwa “masyarakat memerlukan suatu filsafat yang dapat menjadi motor sebagai pendamping Pancasila” dan filsafat yang benar tiada lain adalah ‘Agama Sejati’ yakni Agama Buddha Niciren Syosyu.
9. Bahwa dalam Kegiatan keagamaan, apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia telah menimbulkan pertentangan intern umat beragama Buddha dan pertentangan antara umat beragama, dengan cara yang nyata-nyata melanggar ketentuan yang berlaku, antara lain Keputusan Menti Agama Nomor: 70 Tahun 1978 tentang Pedoman Penyiaran Agama, seperti menarik umat beragama Buddha dan umat beragama lainnya untuk menganut apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia dengan menggunakan cara antara lain bujukan/pemberian materiil seperti pemberian bibit bawang putih, uang, pompa air.

10. Bahwa keberadaan apa yang menamakan dirinya Majelis Aga-ma Buddha Niciren Syosyu Indonesia di dalam lingkungan umat Buddha dan Perwalian Umat Buddha Indonesia adalah didasarkan pada keterangan yang tidak benar dan pengakuan palsu, oleh karena itu perlu diambil tindakan tegas.
11. Bahwa akibat isi ajaran dan doktrin serta Kegiatan Keagamaan oleh badan-badan dari apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia telah menimbulkan keresahan-keresahan di kalangan umat beragama Buddha dan umat ber-agama lainnya serta merongrong kebijakan pemerintah, yang jika dibiarkan berlarut-larut akan menghambat pembangunan yang dapat mengganggu stabilitas nasional dan melemahkan ketahanan nasional.
12. Bahwa apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia menyatakan bahwa dijadikannya Hari Waisak sebagai hari libur nasional oleh Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor: 3 Tahun 1983, tiada lain merupakan sarana yang diberikan oleh apa yang dinamakan Gohonzon untuk lebih mengokohkan kehadiran apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia, dalam rangka mencapai target jumlah umat sebanyak 3 juta keluarga Niciren Syosyu Indonesia dalam tahun 1987. Pernyataan ini sama sekali tidak sesuai dengan maksud Pemerintah dan pendapat umat Buddha Indonesia.
13. Bahwa pencapaian target 3 juta keluarga penganut baru dalam tahun 1987 jelas akan menarik sebagian besar umat beragama lain mengingat jumlah seluruh umat Buddha di Indonesia berdasarkan statistik terakhir Badan Pusat Statistik adalah kurang dari 2 juta, hal ini akan menimbulkan gangguan terhadap trilogi Kerukunan beragama, dan ini nyata-nyata tidak sesuai dengan jiwa Agama Buddha yang non-demonstratif, nonpropagandis, nonagresif dan nonprovokatif.
14. Bahwa oleh karena itu. Widyeka Sabha Perwalian Umat Buddha sebagai badan yang berwenang, telah bersidang pada tanggal 8 Juli 1987 untuk menentukan sikap umat Buddha di Indonesia dan Perwalian Umat Buddha Indonesia, dan telah menghasilkan keputusan untuk dilaksanakan oleh Dewan Pimpinan Pusat Perwalian Umat Buddha Indonesia.

15. Bahwa rapat Dewan Pimpinan Pusat Perwalian Umat Buddha Indonesia pada tanggal 8, 9 dan 10 Juli 1987 yang khusus diadakan sehubungan dengan adanya Keputusan Sidang Widyeka Sabha tanggal 8 Juli 1987, telah mengambil keputusan untuk melaksanakan Keputusan Sidang Widyeka Sabha tersebut dan tentang cara-cara pelaksanaannya.
16. Bahwa telah dikeluarkan Keputusan Dewan Pimpinan Pusat Perwalian Umat Buddha Indonesia No: 015/DPP/WALUBI/ VII/87 tentang Pelaksanaan Keputusan Sidang Widyeka Sabha Perwalian Umat Buddha Indonesia, yang esensinya telah tercakup dalam pernyataan ini.

- Mengingat :
1. Anggaran Dasar Bab II Pasal 4, Bab III Pasal 6 dan 7, Bab IV Pasal 8 dan 9, Bab VI Pasal 13.
 2. Anggaran Rumah Tangga Bab II Pasal 2 ayat 1, Bab II Pasal 3, Bab VIII Pasal 22, 24 dan 25.
 3. Keputusan Kongres I Perwalian Umat Buddha Indonesia Nomor: X/WALUBI/I/1986 Tentang Ajaran Agama Buddha Dengan Kepribadian Nasional Indonesia.
 4. Keputusan Kongres I Perwalian Umat Buddha Indonesia Nomor: XI/WALUBI/I/1986 Tentang Kode Etik Perwalian Umat Buddha Indonesia.
 5. Keputusan Kongres I Perwalian Umat Buddha Indonesia No.: XII/WALUBI/I/1986 Tentang Kriteria Agama Buddha di Indonesia.
 6. Keputusan Kongres I Perwalian Umat Buddha Indonesia No.: XIV/WALUBI/I/1986 Tentang Ikrar Umat Buddha Indonesia.
 7. Keputusan Menteri Agama No.: 70 Tahun 1978 Tentang Pedoman Penyiaran Agama.
 8. Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor: 01/BER/mdn-mag/1969 Tentang Pelaksanaan Tugas Aparat Pemerintahan Dalam Menjamin Ketertiban Dan Kelancaran Pelaksanaan Pengembangan Dan Ibadat Agama oleh Pemeluk-pemeluknya.
 9. Undang-undang No.: 1 Tahun 1965/Penetapan Presiden No.: 1 Tahun 1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/ atau Penodaan Agama.
 10. Undang-undang Republik Indonesia Nomor: 8 Tahun 1985 Tentang Organisasi Kemasyarakatan.
 11. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat No: II/MPR/1978 Tentang Pedoman Penghayatan dan

Pengamalan Pancasila.

12. Keputusan Sidang Widyeka Sabha Perwalian Umat Buddha Indonesia Nomor: 01/Widyeka Sabha/1987 Tentang Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia.
13. Keputusan Dewan Pimpinan Pusat Perwalian Umat Buddha Indonesia Nomor: 015/DPP/WALUBI/VII/87 Tentang Pelaksanaan Keputusan Sidang Widyeka Sabha Perwalian Umat Buddha Indonesia.

- Memperhatikan :
1. Permusyawaratan dalam Rapat Pimpinan Dewan Pimpinan Pusat Perwalian Umat Buddha Indonesia tanggal 8, 9 dan 10 Juli 1987 yang khusus diadakan sehubungan dengan adanya Keputusan Sidang Widyeka Sabha tanggal 8 Juli 1987.
 2. Pandangan dan Pendapat Direktur Jendral Bimbingan Masyarakat Hindu dan Buddha dan Direktur Urusan Agama Buddha Departemen Agama Republik Indonesia.
 3. Pandangan dan Pendapat masyarakat, umat beragama Buddha, dan umat beragama lainnya.
 4. Pandangan dan Pendapat pimpinan apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia.
 5. Bukti-bukti otentik berupa tulisan-tulisan tentang apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia dan tentang pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia.

Maka dengan sangat menyesal dan berat, Dewan Pimpinan Pusat Perwalian Umat Buddha Indonesia atas nama umat Buddha di Indonesia terpaksa,

M E N Y A T A K A N

- Pertama : Apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia berisi ajaran-ajaran dan doktrin yang menyimpang/menyeleweng dari, Agama Buddha yang berdasarkan Kitab Suci Tripitaka/Tipitaka secara utuh terpadu sebagaimana yang diajarkan oleh Buddha Gautama/Sakyamuni.
- Kedua : Tidak mengakui penafsiran menyimpang/menyeleweng jauh dan sangat menyesatkan terhadap hari suci, tempat ibadah, kitab suci, ibadah, akidah, nabi, iman, falsafah dan lembaga/pranata Agama Buddha, oleh apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia dan apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia.

- Ketiga : Tidak mengakui orang Jepang yang bernama Niciren Daisyonin almarhum sebagai Buddha.
- Keempat : Tidak mengakui (Dai) Gohonzon (Arwah/roh dari lima penjuru mata angin) sebagai Tuhan dan tidak mengakui Kuil Teisiki-ji di Gunung Fuji (yama) Jepang sebagai Kuil Pusat dan pusat pemujaan umat Buddha di Indonesia.
- Kelima : Apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia beserta organisasi-organisasi/badan-badan yang dibawah atau yang berafiliasi dengannya dan umat/anggotanya, telah melakukan pelanggaran terhadap Kriteria Agama Buddha di Indonesia, Pemantapan Ajaran Agama Buddha Dengan Kepribadian Indonesia dan Ikrar Umat Buddha Indonesia Tahun 1978 dan telah dikukuhkan oleh Kongres I Perwalian Umat Buddha Indonesia Tahun 1986.
- Keenam : Penyiaran/penyebaran apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia oleh apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia beserta organisasi-organisasi/badan-badan yang dibawah atau yang berafiliasi dengannya dan umat/anggotanya, dilakukan dengan cara yang bertentangan dengan Trilogi Kerukunan Beragama dan melanggar ketentuan-ketentuan dan peraturan dan perundangan yang berlaku.
- Ketujuh : Hari Suci Waisak bukan Hari Balas Budi sebagaimana ditafsirkan oleh apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia, melainkan adalah hari raya yang memperingati tiga peristiwa penting dalam kehidupan Buddha Gautama/Sakyamuni yakni: Kelahiran, Pencapaian Ke-Buddhaan, Kemangkatan, oleh karena itu tidak mengakui Hari Waisak sebagai Hari Balas Budi.
- Kedelapan : Dijadikannya Hari Waisak sebagai hari libur nasional melalui Keputusan Presiden Nomor 3 Tahun 1983 adalah sebagai pemberian Pemerintah melalui Presiden Republik Indonesia, bukan pemberian dari Gohonzon untuk lebih mengokohkan kehadiran apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu di Indonesia dalam rangka mencapai target jumlah umat sebanyak 3 juta keluarga Niciren Syosyu Indonesia sebagaimana yang didalilkan oleh apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia.
- Kesembilan : Mengeluarkan apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia dari lingkungan umat Buddha dan tubuh Perwalian Umat Buddha Indonesia.
- Kesepuluh : Penafsiran terhadap Pancasila Dasar Negara Indonesia yang dilakukan oleh apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia adalah menyesatkan dan bertentangan dengan pendirian umat Buddha Indonesia yang

menjunjung tinggi Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Nomor: II/MPR/1978 tentang Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila.

- Kesebelas : Pelanggaran terhadap Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Nomor: II/MPR/1978 tentang Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila, berada di luar tanggung jawab umat Buddha Indonesia dan Perwalian Umat Buddha Indonesia, dan sepenuhnya menjadi tanggung jawab apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia.
- Keduabelas : Segala tindak-tanduk dan perbuatan dari apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia beserta organisasi-organisasi/badan-badan yang dibawahinya atau yang berafiliasi dengannya dan umat/anggotanya tidak ada kaitan/hubungan dengan umat Buddha Indonesia dan Perwalian Umat Buddha Indonesia dan sepenuhnya menjadi tanggung jawab apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia beserta organisasi-organisasi/badan-badan yang dibawahinya atau yang berafiliasi dengannya dan umat/anggotanya.
- Ketigabelas : Mengusulkan kepada Pemerintah Republik Indonesia agar:
- a. melarang penyiaran/penyebaran-luasan apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia di wilayah Republik Indonesia.
 - b. Membekukan/membubarkan apa yang menamakan dirinya Majelis Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia beserta organisasi-organisasi/badan-badan yang dibawahinya atau yang berafiliasi dengannya.
 - c. mengambil tindakan hukum terhadap tokoh-tokoh/pemuka dan umat/anggota dari apa yang dinamakan Agama Buddha Niciren Syosyu Indonesia yang melakukan pelanggaran hukum dan peraturan yang berlaku.
- Keempatbelas : Menyerukan kepada seluruh umat Buddha di Indonesia agar meningkatkan kewaspadaan terhadap masalah-masalah tersebut yang mere-sahkan masyarakat, umat Buddha dan umat beragama lainnya di Indonesia, dan tetap memupuk semangat persatuan dan kesatuan bangsa.
- Kelimabelas : Memohon bantuan dari semua pihak agar penertiban yang dilakukan oleh Perwalian Umat Buddha Indonesia terhadap penyimpangan/pe-nyelewengan dan penyalah-gunaan serta penodaan terhadap agama Buddha dan perongrongan terhadap

agama lainnya oleh pihak yang mengaku sebagai Agama Buddha, dapat terlaksana dengan baik dan sempurna.

Jakarta, 10 Juli 1987
Dewan Pimpinan Pusat
PERWALIAN UMAT BUDDHA INDONESIA

ttd

Bhikkhu Girirakkhito Maha Thera
Ketua Umum

ttd

Drs. Aggi Tjetje, S.H.
Wakil Ketua Umum/Ketua Harian

ttd

Laksamana (Pur) TNI AL Oyo Prayogo Koesno
Ketua/Sekretaris Jendral DPH

ttd

Brigjen (Pur) TNI AD Suraji Ariakertawijaya
Ketua

ttd

Kol (Pur) TNI AD Drs. R.H. Soebagyo
Ketua

ttd

Drs. Eddy Hertanto, S.H.
Ketua

ttd

Drs. Tjoetjoe Ali Hartono
Ketua