

ISSN: 0216-0243

JURNAL FILSAFAT

DRIYAKARA

Th. XXXX No. 2/2017



SARVEPALLI
RADHAKRISHNAN
DAN FILSAFAT INDIA



DRIYARKARA - Jurnal filsafat ini menyediakan wadah ilmiah untuk tulisan-tulisan yang bebas dan mandiri dalam mencemburkan diri dan mengeksplorasi permasalahan filsafat. DRIYARKARA bermaksud membawa pembaca mengarang/ arus-arus wacana dan diskusi baik tematis maupun mengenai tokoh-tokoh pemikir tertentu. Dengan berpayung pada figur seorang pakar filsafat dan pelopor perkembangan filsafat di perguruan tinggi, Prof. Dr. Driyarkara, S.I. jurnal ini merangsang Anda dan semua orang untuk berpikir kritis, tekun, dan bermoral.

Deskripsi Cover

Sarvepalli Radhakrisnan, Filsuf India yang menjembatani pemikiran Barat dan Timur (khususnya India), berjasa memperkenalkan Filsafat India ke kancha pemikiran modern. Filsafatnya mern-jernihkan pemikiran dan spiritualitas India yang sejati, yang mencita-citakan masa depan bagi kesatuan umat manusia

CARA BERLANGGANAN:

Pelanggan bisa langsung datang ke:
Jl. Cempaka Putih Indah 100A,
Jembatan Serong, Rawasari, Jakarta 10520
Fax (021) 4224866, telp. (021) 4247129

Pelanggan bisa menghubungi bagian distribusi

e-mail: redaksi.driyarkara@yahoo.com
atau langsung kontak dengan nomor kontak: 0856-9770-3421 dan akun facebook: Jurnal Driyarkara

Cover
Albertus Dino



Penanggung Jawab
Frumens Gions

Penerbit
Senat Mahasiswa STF Driyarkara

Ketua Umum
Yohanes Damaiku Udu

Redaksi
Albertus Erwin Susanto
Melkiior Sedek
Paulus Bagus Sugiyono

Bendahara
Monica Asriningpuri Poi

Tata Letak
Albertus Dino

Sirkulasi
Claudia Stella Dandeem Hanu
John Fischer Dois
Adimas Satrio

Alamat redaksi:
Jurnal Filsafat Driyarkara,
Jl. Cempaka Putih Indah 100A,
Jembatan Serong, Rawasari
Jakarta 10520
Email: redaksi.driyarkara@yahoo.com
No. Rekening: 706.030.3694 atas nama
Yayasan Pendidikan Driyarkara,
BCA Cempaka Putih Raya

DRIYARKARA

Th. XXXX No. 2/2017

Daftar Isi

Pengantar: Sarvepalli Radhakrishnan dan Filsafat India

A. Sudiarja.....2

Sarvepalli Radhakrishnan tentang Paham Realitas, *Atman*, dan *Brāhman* dalam *Upanisads*

Nalerin E Nahfn.....12

Dari 'Pemisahan' ke 'Penyatuan': Memahami Sistem *Yoga Patañjali* Bersama Radhakrishnan

A. Meissi Santosa.....26

Dhammapada: Sistem Etika dari Sabda Sang Buddha

Lailly Prihatiningtyas.....39

Krishna dalam *Bhagavadgītā* dan Ajaran Etisnya: Telaah Radhakrishnan dalam *Indian Philosophy*

Andreas Eden.....57

Konsep pengetahuan dalam *Pūrva Mīmāṃsā*

Kwan Men Yon.....71

Pengantar
Sarvepalli Radhakrishnan dan Filsafat India

A. Sudiarja*

Sarvepalli Radhakrishnan adalah salah seorang tokoh pemikir India modern yang namanya cukup dikenal dalam dunia filsafat. Dia tergolong filsuf India yang berpengaruh, aktif dalam gerakan kebangkitan Hindu menjelang dan sesudah kemerdekaan India. Perannya amat penting baik dalam pemikiran filsafat maupun dalam kancah politik, khususnya di India. Dalam bidang filsafat, dia menjembatani pemikiran filsafat Barat dan Timur (khususnya India), memperkenalkan pemikiran Śankara, filsuf besar India klasik, dan filsafat India pada umumnya ke kancah pemikiran modern. Karyanya banyak dibaca dan dipahami dengan mudah oleh banyak orang. Dalam kancah politik, sebagai intelektual dan melalui tulisan-tulisannya, dia berjuang dan ikut mendorong kemerdekaan India, bersama Tagore, Mahatma Gandhi, Shri Aurobindo, dan Swami Vivekananda, meski tidak dalam suatu organisasi yang ketat. Ajaran filsafatnya mencerminkan pemikiran dan spiritualitas India yang sejati, yang mencita-citakan masa depan bagi kesatuan umat manusia. Dalam hal ini, bersama tokoh-tokoh Hindu modern, dia ikut serta mengembangkan dan melanjutkan ajaran Neo-Vedanta sebagai sumbangan khas India, yang mendapat pengaruh dari Eropa modern.¹

Pendidikan dan Kegiatan Akademis

Penjelasan tentang Radhakrishnan, baik menyangkut biografi, pendidikan, maupun karirnya, secara lengkap bisa didapatkan dari tulisan Michael Hawley, "Sarvepalli Radhakrishnan" dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy*.² Beberapa informasi penting dan menarik terkait Radhakrishnan dapat kami rangkum di sini sebagai pengantar ringkas untuk tulisan-tulisan yang dimuat dalam Jurnal Driyarkara edisi ini.

Radhakrishnan lahir pada 5 September 1888 di Tirutani, Chittoor District, Barat laut dari Madras, anak kedua dari seorang brahmana dari negara bagian Telugu, penganut Hindu yang ortodoks. Meskipun demikian, Radhakrishnan melewati masa kecilnya dengan pendidikan di lingkungan Kristiani. Ia bersekolah di 'Lutheran Mission High School', Tirupati (1896-1900),

'*Voorhees College*', Vellore (1900-1904) dan '*Madras Christian College*' (1904-1908). Pengetahuan Kristiani mempunyai pengaruh yang cukup kuat dalam perkembangan intelektualnya. Tak segan-segan ia mempelajari Injil dan memahami secara mendalam Kristianisme.

Minatnya pada agama juga memberi warna pada pendekatan studi-studinya sehingga ia tidak melihat persoalan-persoalan filsafat dari sudut historis semata, melainkan juga dari sudut keagamaan. Hal yang menarik dari pendidikan yang bernuansa Kristiani ialah bahwa kesetiaannya pada Hindu bukannya surut, melainkan justru semakin mendalam. Pengenalannya pada agama Kristen, membangkitkan perasaan Hindunya dan membuka cakrawala baru yang luas. Kritik yang dia terima dari Kristianisme bukannya mematikan semangat keagamaannya, melainkan membuatnya kritis terhadap Hinduisme yang dipeluknya dan memilah bagian mana yang harus ditinggalkan dan mana yang harus dipertahankan dan diperbarui dalam keterlibatannya sebagai orang Hindu. Dalam hal ini, ia banyak belajar dari Swami Vivekananda dalam pembealaannya terhadap agama Hindu dan menghidupkan gerakan Neo-Hinduisme.

Karena mendengar kritik bahwa agama Hindu tidak mempunyai etika, misalnya, ia pun tergerak untuk membela dan menjawab kritik itu dengan karya akademiknya sebagai tesis masternya berjudul, *Ethics of the Vedanta* (1909). Sesudah lulus, ia mengajar filsafat di '*Presidency College*', Madras (1909), dan mulai mempelajari secara serius kitab-kitab *Upanisads*, *Bhagavadgītā*, *Brāhma Sūtras* dan tokoh-tokoh Hindu di Abad Pertengahan, Śankara, Ramanuja, Madhva, Nimbarka dan lainnya. Pendek kata, seluruh kekayaan filsafat India termasuk bahasa Sanskrit mulai dipelajarinya secara mendalam.

Akan tetapi, ia pun tak kurang mempelajari tokoh-tokoh filsafat Barat, terutama yang bertautan dengan idealisme, seperti Platon, Plotinos, Kant, Hegel, Berkeley, dan Bergson. Pengetahuannya meluas, baik menyangkut filsafat India maupun Barat. Selain Kristianisme, ia juga mengenal Buddhisme dan Jainisme. Pada 1916, ia memperoleh gelar professor filsafat dari '*Presidency College*' tempat ia mengajar. Setahun kemudian, ia mengajar pula di '*Arto College*', Rajahmundry, dan pada tahun berikutnya memperoleh gelar professor di '*Mysore University*'. Selama tahun-tahun pengajaran ini, ia banyak sekali menulis artikel. Pandangannya tentang agama, bersifat spiritualistik non-dogmatik. Baginya, agama yang sesungguhnya bukanlah yang institusional melainkan yang digerakkan oleh ruh kesatuan. Pada tahun 1921, ia memperoleh gelar professor filsafat dari '*King George V*' dan mulai menulis *Indian Philosophy*.

Pada bulan Juni 1926, Radhakrishnan dikirim oleh Universitas Calcutta sebagai wakil ke Universitas British Empire, kemudian menghadiri *Internationa-*

tional Congress of Philosophy di Universitas Harvard pada bulan September tahun itu. Sesudah itu, berturut-turut ia menulis buku-buku yang dikembangkan dari kuliah-kuliahnya. Di antara buku-buku itu, yang penting untuk disebut—karena memaparkan pandangan filsafatnya yang orisinal—adalah *The Hindu View of Life* (1926), *An Idealist View of Life* (1932), dan *East and West in Religion* (1933). Dengan demikian, ia bukan saja ahli filsafat yang mengerti pemikiran-pemikiran para filsuf lain, melainkan ia sendiri berfilsafat dan mempunyai pandangan pribadi yang otoritatif.

Pada 1929, ia menjadi ketua pada *Comparative Religion* di *Manchester College* dan pada 1936 ia menjadi 'Spalding Professor of Eastern Religions and Ethics' di Universitas Oxford. Dari kuliah-kuliahnya di sana, ia menerbitkan *Eastern Religion and Western Thought* (1939). Pada 1946, ia menjadi delegasi pada konferensi UNESCO yang pertama di Paris, sebagai anggota dewan eksekutif, kemudian menjadi ketua dewan (1948-1949) dan bahkan ketua pada sidang-sidang umum UNESCO di tahun 1952, 1954, dan 1958. Di tengah kesibukannya itu, ia masih sempat menjadi ketua komisi Universitas India untuk terjemahan *Bhagavadgītā* pada 1948, dan pada tahun 1950, ia menterjemahkan dan memberi pengantar *Dhammapada*, salah satu Kitab Suci Buddha yang cukup populer.

Pada tahun 1952, Paul A Schilpp menerbitkan "*A Collection of essays on Radhakrishnan*", satu edisi karangan mengenai Radhakrishnan dalam seri '*living philosophers*', yang merupakan perjumpaan pemikiran antara seorang tokoh filsuf yang masih hidup pada waktu itu dan para kritikusnya.³ Dengan demikian, ia diperhitungkan sebagai salah satu dari antara para filsuf, terutama dari Eropa, yang berpengaruh dalam abad itu, dan yang pemikirannya sudah diterbitkan dalam seri "*living philosophers*" sebelumnya, seperti John Dewey (1939), George Santayana (1940), Alfred North Whitehead (1941), G. E. Moore (1942), Bertrand Russell (1944), Ernst Cassirer (1949), dan Albert Einstein (1949). Akhirnya, untuk melengkapi informasi tentang karirnya yang begitu luas, perlu disebutkan juga perannya di bidang politik pemerintahan, karena ia diangkat sebagai duta besar ke Rusia pada 1949 dan diangkat menjadi presiden India pada 1962.

Persoalan Barat dan Timur dalam Filsafat

Melihat perkembangan dan kemajuan Barat, dalam arti tertentu, Radhakrishnan berpandangan bahwa Barat dan Timur memang mempunyai ukuran yang berbeda dalam cara berpikir mereka, yang mempengaruhi kehidupan mereka. Dalam 'Pengantar' bukunya, *Indian Philosophy*, yang tebal dan yang sudah dicetak berulang kali dalam dua jilid, ia menjelaskan panjang lebar

kekhasan filsafat India.⁴ *Pertama*, Filsafat India menekankan segi kerohanian sebagai bagian dari realitas yang tak dapat disangkal.⁵ Predominasi kerohanian itu tampak sekali dalam penglihatan menyangkut dunia dan manusia. Oleh karena itu, filsafat sangat terkait juga dengan pengalaman agama, pencarian kebijaksanaan maupun pembebasan. Tidak ada ketegangan maupun kontroversi mengenai filsafat dan teologi, rasio, dan iman sebagaimana terjadi di Eropa modern.

Kedua, karena kesatuan filsafat dan agama, maka agama di India juga tidak bersifat dogmatis; justru berbeda dari filsafat Abad Pertengahan yang menjadi

filsafat dan agama di India begitu terbuka dan toleran, sehingga perbedaan paham tentang ketuhanan sama sekali tidak mengurangi nilai mereka sebagai Hindu yang sama.

hamba teologi (*ancilla theologiae*), dan dengan itu, menjadi hamba agama, kesatuan antara filsafat dan agama di India, sedemikian imbang sehingga filsafat tidak perlu diperhamba oleh agama, melainkan bisa dan boleh masuk ke spekulasi akal sedalam-dalamnya sehingga perbedaan dalam agama pun bukan sesuatu yang dinafikan. Bahkan, teisme dan ateisme bisa hidup bersama dalam agama-agama di India.

Ajaran selalu dapat diperdebatkan dan setiap kebenaran yang masuk akal bisa diterima. Mungkin karena hal itu, ada banyak sekte dalam agama Hindu, karena perbedaan paham, bahkan menyangkut konsep ketuhanan pun diterima. Agama Hindu sangat bangga dengan kenyataan bahwa kesadaran agama bersifat alamiah dari bawah atau lebih tepat dari interioritas diri; dan bukan intervensi dari atas yang otoriter.

Ketiga, maka mudah dipahami pula bahwa filsafat India berorientasi ke kedalaman diri, melihat jati diri, "ātmanam viddhi", mengenal jati diri, sumber kebenaran yang bisa diandalkan. Ini bukan sekadar data psikologis, tetapi lebih dari itu, filsafat merefleksikan kesadaran paling dalam. Meskipun demikian, tidak berarti filsafat India meremehkan yang objektif. Mengapa demikian? Hal itu dijawab pada poin berikut.

Keempat, sebagai jawaban atas poin ketiga tadi, filsafat India tetap mempertahankan objektivitas karena memang filsafat tidak dipisahkan dari ilmu-ilmu alam praktis, seperti tampak dalam sejarah filsafat India, yang juga memasuki wilayah pengetahuan-pengetahuan ilmiah yang objektif. Masalahnya, di India, pemikiran komprehensif dan sintetik lebih menguasai daripada pengetahuan analitik. Itulah sebabnya perkembangan ilmu-ilmu di India tidak banyak menjanjikan kemajuan karena pandangan yang monistik-idealisme lebih memperlihatkan keseluruhan⁶.

Kelima, di lain pihak, filsafat India juga mempunyai arah praktis, dalam

arti bahwa berfilsafat bukan untuk mengejar pengetahuan belaka; sejajar dengan arah agama, filsafat juga mendukung upaya keselamatan dan pembebasan manusia. Maka, kebebasan manusia dalam arti ini tidak bersifat sempit dan individual, melainkan luas dan universal, yakni keadaan manusia yang tidak terikat lagi pada kepentingan dunia. Kebebasan dan keselamatan sejalan dengan harmoni alam.

Radhakrishnan dalam bukunya ‘Indian Philosophy’

Indian Philosophy merupakan karya Radhakrishnan tentang sejarah alam pikir India yang cukup komprehensif meskipun singkat dan padat karena membentang dari awal munculnya Veda hingga perkembangan filsafat yang disebut *Darsana*, yakni dari tahun 2000 sM hingga sekitar 800 M. Dengan demikian, Radhakrishnan tidak memasukkan dalam sejarahnya tokoh-tokoh pemikir modern sezamannya yang berpengaruh kuat dalam kemerdekaan India.

Namun, persoalan periodisasi bukanlah hal yang jelas di India, apalagi menyangkut sejarah sebelum tahun-tahun Masehi, baik karena data yang mungkin tidak banyak maupun karena para penulis India, menurut Radhakrishnan—berbeda dari para filsuf Barat—cenderung berpandangan bahwa pemikiran lebih penting daripada para pemikirnya. Para filsuf kiranya sekadar menemukan atau membangun sebuah sistem pemikiran saja, dan *de facto*, hanya pemikiran-pemikiran mereka itu yang abadi, sementara mereka sendiri cenderung diabaikan⁷. Oleh karena itu, para penulis India tidak sangat peduli pada tarikh kronologis, demi pemahaman pikiran yang integral dan sintetik. Maka, tidak mengherankan kalau kerap terjadi tumpang tindih antara pemikiran yang satu dengan yang lain atau kesulitan merunut nama yang sama dari periode berbeda. Tentu saja karena melukiskan peristiwa sejarah yang begitu panjang, maka uraian dalam dua jilid buku itu, meski dirasa tebal—secara keseluruhan berisi lebih dari 1.500 halaman, 740 jilid I dan 800 jilid II—masih harus dianggap sebagai ringkasan saja. Meskipun demikian, bagi kebanyakan pembaca yang tidak tahu banyak tentang Hindu dan Buddha, uraian dalam buku itu masih terasa berat dan mendetail, apalagi disertai dengan banyak catatan, yang tujuannya justru mau membantu pembaca.

Jilid pertama yang menguraikan perkembangan pemikiran Hindu sejak zaman Veda hingga perkembangan awal Buddhisme berisi dua bagian, “*The Vedic Period*” dan “*The Epic Period*”, terbit pertama kali tahun 1927. Akan tetapi, jilid kedua, yang menguraikan perkembangan enam aliran filsafat ortodoks, sebagai bagian ketiga, yang diberi judul “*The Six Brahmanical Systems*”, terbit pertama kali empat tahun sebelumnya, yakni tahun 1923, mendahului

jilid pertama. Bisa diduga, Radhakrishnan tidak merencanakan kedua jilid itu sejak permulaan. Filsafat Hindu, sebagai pemikiran yang sungguh-sungguh sistematis, memang baru dikenal seiring munculnya keenam sistem pemikiran tersebut. Jadi, masuk akal apabila semula rencana Radhakrishnan hanya

akan menulis filsafat India dalam arti ini. Akan tetapi, dengan munculnya banyak penulis sejarah filsafat India, yang memasukkan pemikiran Veda hingga Upanisad,⁸ rupanya Radhakrishnan pun mulai tergerak untuk melengkapi tulisannya dengan pemikiran Veda dan selanjutnya juga sebagai bagian dari pemikiran filsafat yang harus diperhitungkan.

Dari sisi struktur, susunan bukunya tampak sederhana, mudah diikuti, karena Radhakrishnan hanya membagikan sejarah pemikiran Hindu dalam tiga periode. Sebagaimana sudah disebutkan di atas, buku itu terdiri dari tiga bagian. Bagian pertama adalah periode Veda (*"The Vedic Period"*) yang berisi uraian mengenai pemikiran dalam kitab Veda sampai dengan Upanisad; bagian kedua adalah periode Epik (*"The Epic Period"*), di mana diuraikan juga pemikiran dari aliran-aliran *nāstika* (tidak ortodoks), materialisme, Jainisme dan Buddhisme; dan bagian ketiga yang isinya meliputi keenam filsafat ortodoks, *Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā* dan *Vedānta*.

Dalam jurnal *Driyarkara* edisi ini, akan ditampilkan lima karangan menyangkut topik-topik yang dibahas oleh Radhakrishnan dalam *Indian Philosophy*, volume I dan II. Kelima topik itu menyangkut konsep realitas *Ātman-Brahman* dalam *Upanisad*, sosok Krishna, dan etika *Bhagavadgītā, Dhammapada* dari Buddhisme, dan ajaran *Yoga* dari Patañjali. Sebetulnya Radhakrishnan tidak memberi banyak komentar mengenai *Dhammapada* dalam *Indian Philosophy*, tetapi ia membuat satu terjemahan dalam bahasa Inggris sebagaimana sudah disebut di atas dan memberinya sebuah pengantar. Kemudian ada satu eksposisi mengenai epistemologi dari *Mīmāṃsā* ditambahkan untuk memperoleh gambaran khas epistemologi India.

Meski sejarah pemikiran India yang ditulisnya tidak berlanjut hingga ke para pemikir besar India modern menjelang kemerdekaan karena mungkin terlalu dekat dengan zaman di mana ia hidup, namun tampak bagaimana Radhakrishnan mengarahkan semua pemikiran Hindu ini dengan kerangka pemikiran yang cukup jelas, karena menurutnya ada alur konvergen yang menyatukan. Dalam tulisan penutupnya, ia mengatakan bahwa seluruh perkem-

bangun pemikiran, betapa pun bermacam-ragam dan berbeda-beda, mereka bukan tidak mengenal keterhubungannya satu sama lain.⁹ Dengan kata lain, sejarah pemikiran India dipandang sebagai perjalanan inteligensi yang mengarah ke tujuan yang meski belum terumuskan, namun sudah bisa diduga arah kesatuannya. Tampak di sini Radhakrishnan mencoba untuk menggunakan keyakinan monistik yang dianutnya sebagai kerangka, seperti juga keyakinannya akan perkembangan agama-agama, yang semuanya bagaikan sungai-sungai yang akan bermuara di laut yang sama. Sebagai seorang penganut Advaita Vedanta yang setia, Radhakrishnan sangat piawai dan jelas dalam uraiannya, karena ia mampu memperlihatkan perkembangan sejarah filsafat India, yang kesemuanya akan mengarah pada tujuan yang sama ini.

Memang, tendensi perubahan teologis itu tampak secara agak jelas dan linear dari politeisme Veda, melalui henoteisme¹⁰ hingga ke monisme dalam *Upanisad* dan mungkin dilanjutkan dalam teisme *Bhagavadgītā*.¹¹ Akan tetapi, persoalannya tentu tidak sesederhana ini. Yang lebih kompleks dan rumit, sebagaimana tampak dalam pandangan-pandangan dari filsafat ortodoks ini, adalah keyakinan mereka pada Yang Absolut sesudah itu begitu berbeda-beda, sehingga memunculkan konvergensi baru. Bagaimana perbedaan pandangan para penganut filsafat ortodoks itu bisa disinkronkan dengan pandangan agama tradisional seperti Sivaisme dan Vishnuisme. Hal ini merupakan persoalan lain yang juga tidak sederhana. Namun, dari semuanya ini, benar seperti dikatakan oleh Radhakrishnan, filsafat dan agama di India begitu terbuka dan toleran, sehingga perbedaan paham tentang ketuhanan sama sekali tidak mengurangi nilai mereka sebagai Hindu yang sama.

Baru-baru ini, tepatnya pada 2008, karya Radhakrishnan ini diedit ulang dan diberi pengantar oleh J.N. Mohanty. Ini merupakan suatu tanda bahwa sudut pandang Radhakrishnan tetap dianggap relevan dan mempunyai otoritas yang bisa diterima oleh kalangan akademis. Karya Radhakrishnan ini memberikan gambaran yang jelas dan rasional mengenai konsep-konsep filosofis Hindu sejak awal. Ia tampak begitu mahir dalam mempertemukan pemikiran India dengan pemikiran Barat yang rasional, mengurai peristilahan dan terminologi Hindu dan Buddha dengan cara berpikir Barat. Dari uraiannya, tampak bahwa berfilsafat dalam perspektif Timur, mau tidak mau harus melibatkan intensitas untuk mencari keselamatan ataupun pembebasan, tergantung pada paham filsafat yang berbeda. Hal itu membuktikan, seperti sudah diterangkan di atas, tidak ada pemisahan yang tegas antara filsafat dengan agama. Akan tetapi, apakah ini juga tidak berarti bahwa filsafat membantu agama dalam mencapai tujuannya?

Penutup

Sebagai penutup, kiranya bisa dikatakan bahwa Radhakrishnan bukan sekadar ahli sejarah filsafat India dan filsafat Barat, tetapi juga seorang filsuf yang mempunyai pandangan orisinal. Hal itu tercermin dari tulisan-tulisannya dan kerangka pemikiran yang ia gunakan dalam membaca sejarah filsafat dan perkembangan agama. Seperti sudah dikatakan di atas, kerangka pikirnya adalah idealis-monistik. Seperti diamati juga oleh Michael Hawley, Radhakrishnan sangat terpengaruh oleh pandangan idealisme Hegel dan ini sangat tampak dalam buku-bukunya, *The Hindu View of Life* (1926), *An Idealist View of Life* (1932), dan perbandingan agama Timur dan Barat dalam *East and West in Religion* (1933) yang sudah disebut di atas.

Selain itu, yang sangat mencolok dalam tulisannya mengenai Filsafat India (*Indian Philosophy*) ialah pandangannya bahwa filsafat India, bahkan filsafat Timur pada umumnya, bukan sekadar pemikiran yang hendak mengupas realitas secara tuntas, sebagaimana sering dimengerti mengenai paham filsafat, melainkan tak bisa dilepaskan dari intensitas religius dalam mencari pembebasan. Hal ini sejalan dengan paham idealismenya. Ia begitu getol membedakan corak religiusitas Timur dari filsafat Barat dalam berbagai karangan yang dituliskannya.¹² Namun, dalam perkembangan filsafat dewasa ini, corak Barat dan Timur tidak lagi dipertentangkan, karena kedua dunia itu sudah saling memengaruhi sedemikian rupa sehingga kontras antara keduanya tidak lagi menjadi perhatian dalam pemikiran filsafat sekarang. Barangkali dalam hal ini peran Radhakrishnan sebagai jembatan sungguh-sungguh dirasakan.

Catatan Akhir

1. Persoalan pengaruh Eropa modern dalam pemikiran Hindu memang dipermasalahkan, - sejauh mana -, akan tetapi 'Neo-Vedanta' atau 'Neo-Hinduisme' memang merupakan filsafat India yang paling diangkat oleh Radhakrishnan ke Eropa. Lihat Robin Rinehardt (ed.) *Contemporary Hinduisme*, Santa Barbara, Denver, Oxford : ABC Clio, 1964:194-5. Sebelumnya Swami Vivekananda telah mengajarkannya ke Amerika Serikat dalam kesempatan
2. Michael Hawley, "Sarvepalli Radhakrishnan (1888—1975)" dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP), <http://www.iep.utm.edu/radhakri/> diunduh Sept 17, 2012
3. Schillp, Paul Arthur (ed.), *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan* (New York: Tudor Publishing Company, 1952).
4. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I (London: George Allen & Unwin Ltd., 1948), 24-29.

5. Bdk. Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore (ed.), *A Source Book in India Philosophy* (Princeton, New Jersey : Princeton University Press 1957), xxiii dst.
6. Ada pula yang berpandangan filsafat India adalah 'antiquarian' yang menekankan pencarian asal-usul daripada pencarian perkembangan dan kemajuan, maka membandingkannya dengan kemajuan ilmiah Barat tidak mengena. P.T. Raju, "The Western and the Indian Philosophical Traditions" dalam S.S. Rama Rao Pappu and R. Puligandla (eds). *Indian Philosophy Past and Future*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1982: 40 catatan kaki 8 dalam A. Sudiarja, "Mengkaji Ulang Istilah Barat-Timur, dalam Perbandingan Filsafat dan Budaya", dalam *Dirkusus*, vol.5. no. 2, Oktober 2006.
7. "So unhistorical, or perhaps so ultra-philosophical, was the nature of the ancient Indian, that we know more about the philosophies than about the philosophers..." Lihat Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I (London: George Allen & Unwin Ltd., 1948), 56-57.
8. Farquhar J.N., menerbitkan *An Outline of the Religion Literature of India*, pada tahun 1920; Charles Eliot menerbitkan *Hinduism and Buddhism*, tiga jilid dimulai pada tahun 1921; Surendranath Dasgupta sudah mulai menerbitkan jilid pertama dari lima jilid *History of Indian Philosophy* pada tahun 1922; Sebelum mereka penulis-penulis besar seperti H. Oldenberg, Keith Arthur Berriedale telah menulis telaah tentang Veda dan Upanishad sebagai pemikiran Hindu yang penting yang harus diperhitungkan dalam perkembangan filsafat dalam arti luas.
9. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol II, 769.
10. Henoteisme (*benotheism*) adalah istilah yang dikemukakan oleh Max Müller, untuk menunjukkan adanya penekanan salah satu *deva* sebagai unggulan, tetapi tanpa menafikan eksistensi *deva-deva* lain. Fase transisional ini sudah berlangsung juga dalam masa Vedisme. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, 1948: 90-91
11. Berbeda dari pandangan R.C. Zaehner dalam bukunya *The Bhagavad-Gita* (1969), misalnya, Radhakrishnan cenderung melihat perkembangan pemikiran itu bukannya ke 'teisme' (ketuhanan yang satu), melainkan memuncak ke 'monisme' yang sudah tampak dalam *Upanisad* dan menjadi ajaran baku dalam *Advaita Vedanta*. Hal ini agakny lebih mudah dipahami dalam kerangka filsafat Timur pada umumnya, yang tidak begitu mementingkan transendensi. Perbandingan yang kontras antara tafsir *Bhagavadgītā* menurut Radhakrishnan (monisme) dan R.C. Zaehner (teisme) merupakan studi yang sangat menarik.
12. Salah satu bukunya berjudul *Eastern Religions and Western Thought* (London: Oxford University Press, 1939) memperlihatkan kontras ini.

Daftar Pustaka

- Hawley, Michael. "Sarvepalli Radhakrishnan (1888—1975)", dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP), <http://www.iep.utm.edu/radhakri/> diunduh Sept 17, 2012
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy, Volume I*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1948.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy, Volume II*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1948.
- Radhakrishnan, Sarvepalli and Moore, Charles A. (ed.). *A Source Book in India Philosophy*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1957.
- Rinehardt, Robin (ed.). *Contemporary Hinduisme*. Santa Barbara, Denver, Oxford : ABC Clio, 1964.
- Sudiarja, A. "Mengkaji Ulang Istilah Barat-Timur dalam Perbandingan Filsafat dan Budaya", dalam *Dirkusus*, vol.5. no. 2, Oktober 2006 : 117-130.
- Sudiarja, A. *Membaca Bhagavad-Gita bersama Prof. Dr. R.C. Zaehner* (Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2012.

Sarvepalli Radhakrishnan tentang Paham Realitas, *Atman*, dan *Brāhman* dalam *Upanisads*

Nalerin Erone Nahfirin *

Abstrak: Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) adalah seorang akademisi, filsuf, dan negarawan India abad ke-20. Radhakrishnan sering menjadi wakil bagi pemikiran Hinduisme di Barat dan dikenal sebagai filsuf pembangun jembatan antara pemikiran India dan Barat. Tulisan ini adalah sebuah upaya untuk menyadurkan kembali pemikiran Radhakrishnan, yang secara khusus akan membahas mengenai paham *Upanisads* di dalam ranah metafisika, yang sesungguhnya menjadi kunci dalam memahami etika agama Hindu. Dalam tulisan ini, penulis akan menguraikan dua pemahaman pokok metafisika *Upanisads*, yakni paham mengenai realitas dan *Brāhman-Atman*, yang nantinya akan mengarah kepada sebuah pencarian kebenaran dalam kehidupan (*truth of life*) manusia. Dalam tulisan ini, penulis akan mendasarkan diri pada skema atau alur pikir Radhakrishnan dari bukunya yang berjudul *Indian Philosophy, Volume 1* (London: George Allen & Unwin LTD, 1948), dengan bantuan dari beberapa sumber sekunder.

Kata Kunci: Radhakrishnan, *Upanisads*, *Brāhman-Atman*, realitas.

Pengantar

Upanisads secara literal diartikan sebagai “duduk dekat di bawah kaki sang guru” (*sad= to sit* [duduk]; *upa= near* [dekat] + *ni= down* [bawah]) untuk mendengarkan doktrin-doktrin suci (*rahasyam*) dari sang guru.¹ Kitab *Upanisads* juga disebut sebagai kitab *Vedānta* (*the end of Veda*), sebuah kitab ajaran kuno Hindu yang dipercaya ditulis sekitar tahun 1000 SM sampai dengan 300 SM.² Kitab ini ditulis oleh para *Rsi* atau orang-orang bijak yang berusaha untuk melakukan perubahan dalam memahami ajaran Veda,³ terutama dalam mengekspresikan kegelisahan atau kehausan jiwa untuk memahami hakikat sejati realitas, sesuatu yang melampaui kemampuan berpikir manusia.⁴

Para *Rsi* percaya bahwa adanya satu realitas atau Roh (*spirit*)—yang Mahakuasa, tak-terbatas, dan kekal—tidak bisa dimengerti; ada dengan sendiri-

nya; pencipta, pemelihara, dan perusak dunia. Ia adalah cahaya, penguasa, dan kehidupan alam semesta. Dari pengetahuan akan Yang Mutlak itu, mereka berusaha untuk memberi pendasarannya moral agama Veda, mengenai cara hidup yang benar (*right living*) tanpa mengubah bentuk kepercayaan penganutnya.⁵ Sarvepalli Radhakrishnan, seorang pemikir India kontemporer mencoba merumuskan filsafat *Upanisads* ke dalam dua ranah pembicaraan filosofis, yakni metafisika dan etika. Dalam ranah metafisika, Radhakrishnan membahas mengenai realitas tertinggi, sifat dunia, dan masalah penciptaan. Sementara, dalam ranah etika, dibahas mengenai individu (*self*), tujuan hidup manusia, hubungan karma dengan pembebasan, konsep *mukti* atau pembebasan, dan doktrin kelahiran kembali.⁶

Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) adalah seorang akademisi, filsuf, dan negarawan India yang paling dikenal dan berpengaruh di kalangan akademisi di abad ke-20 ini. Sepanjang hidup dan karya penulisanannya, Radhakrishnan berusaha untuk mendefinisikan, mempertahankan, dan menyebarkan ajaran Hinduisme dengan menunjukkan adanya koherensi filosofis dan etis dalam ajaran tersebut. Pengalaman dan pengetahuannya yang luas dalam tradisi filsafat dan sastra Barat telah mengangkat reputasi Radhakrishnan sebagai pembangun jembatan antara pemikiran India dan Barat. Ia sering merujuk pada kedua sumber pemikiran ini di dalam tulisan-tulisannya. Karena itu, Radhakrishnan sering menjadi wakil bagi pemikiran Hinduisme di Barat. Karya-karyanya yang banyak diterbitkan di Barat telah mempengaruhi bentuk pemahaman Barat mengenai Hindu, India, dan Timur.⁷

Di dalam tulisannya mengenai *Upanisads*, Radhakrishnan mencoba menjawab dua rumusan pertanyaan filosofis dalam memahami ajaran tersebut, yakni (1) apakah hakikat realitas tertinggi (*what is the nature of the ultimate reality*); (2) apakah hakikat Diri (*what is the nature of the Self*)?⁸ Dari kedua pertanyaan filosofis ini, penulis akan membahas secara khusus pemikiran Radhakrishnan mengenai *Upanisads* di dalam ranah metafisika, yang sesungguhnya menjadi kunci dalam memahami etika agama Hindu. Dalam makalah ini, penulis akan menguraikan dua pemahaman pokok metafisika *Upanisads*, yakni paham mengenai realitas dan *Brahman-Atman*, yang nantinya akan mengarah kepada sebuah pencarian kebenaran dalam kehidupan manusia.

REALITAS: Hakikat Ajaran *Upanisads*

Dalam memecahkan persoalan mengenai hakikat realitas tertinggi (*the nature of the ultimate reality*), Radhakrishnan pertama-tama kembali kepada madah-madah Veda yang menyingkapkan adanya satu realitas (*Ekam Sat*), yak-

ni realitas yang menyadari dirinya dari keberagaman eksistensi.⁹ Keberagaman eksistensi lewat pemujaan atas dewa-dewi merupakan bagian dari tradisi dan identitas para penganut Veda.¹⁰ Terkait hal itu, Radhakrishnan melihat bahwa perkembangan *Upanisads* terjadi sebagai hasil dari protes terhadap eksternalisme praktik para penganutnya yang telah melupakan atau mengabaikan kesucian kitab Veda sehingga membentuk sakte-sakte dan gerakan-gerakan keagamaan yang beranekaragam dan rumit. *Upanisads* ingin mengembalikan inti dari ajaran Veda, yakni penekanan pada paham monoteistik dari ajaran-ajaran Veda, sebuah pergeseran dari pemujaan terhadap dunia luar menuju sebuah refleksi ke dalam dunia batin.¹¹

Di dalam terang ajaran *Upanisads* ini, Radhakrishnan berusaha untuk menjelaskan konsep *Ekam Sat* lewat dua ranah analisa filosofis, yakni melalui wilayah subyektif (*Atman*) dan wilayah obyektif (*Brāhman*).¹² Akan tetapi, perlu digarisbawahi bahwa kedua wilayah ini bukanlah sebuah paham dualisme dalam memahami realitas, melainkan suatu kesatuan intrinsik di dalam sebuah sistem substantif realitas itu sendiri.

Tuhan tidak disebut sebagai dewa, melainkan Tuhan yang benar, yang harus disembah, yakni Atman.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kitab *Upanisads* merupakan sebuah pencarian akan "Jati Diri" (*Atman*) yang abadi dalam diri manusia dan pencarian akan dasar abadi alam semesta di luar manusia (*Brāhman*).¹³ Dengan kata lain, ajaran *Upanisads* sebenarnya ingin mengeksplorasi kemampuan berpikir manusia untuk memahami hakikat sejati realitas yang belum terjawab dalam kitab-kitab Veda sebelumnya.

ATMAN: Jati Diri Sejati

Di dalam wilayah subyektif, Radhakrishnan berusaha untuk memahami realitas melalui pendekatan analisisnya mengenai hakekat diri yang disebut sebagai *Atman*. Ia merujuk pada kitab *Rg-Veda* yang memahami *Atman* sebagai "nafas", yakni sebuah wahana untuk memahami jiwa atau diri.¹⁴ Menurut *Bṛhadāranyaka Upanisad*, disebutkan bahwa penglihatan, pendengaran, dan penginderaan lainnya akan satu per satu meninggalkan tubuh untuk mengetahui yang mana dari fungsi-fungsi hidup itu yang terpenting. Akhirnya diketahui bahwa yang terpenting adalah nafas, yakni *Atman*.¹⁵ Dengan demikian, *Atman* adalah hakikat manusia yang sebenarnya, suatu hakikat kedirian terdalam atau jati diri sejati manusia.

Di dalam dialog yang panjang antara Prajapati dan muridnya Indra, yang

diriwayatkan dalam *Chandogya Upanisad*, Radhakrishnan menguraikan secara dialektis pendefinisian diri yang berkembang secara progresif. Dialog tersebut menyebutkan empat tahap diri, yakni (1) diri bertubuh, (2) diri empiris, (3)

Manusia adalah realitas pada dirinya sendiri (Atman) yang berpartisipasi di dalam Brāhman.

diri transendental, dan (4) diri absolut. Akan tetapi, Radhakrishnan mengatakan bahwa persoalan mengenai diri ini tidak terletak pada tataran psikologis, melainkan metafisis.¹⁶ Dialog antara Prajapati dan Indra dapat diringkaskan demikian: (1) diri sejati bukanlah tubuh (diri

bertubuh) yang rentan terhadap penderitaan dan ketidaksempurnaan karena tubuh hanyalah instrumen atau wadah bagi kesadaran dan bukan produk tubuh;¹⁷ (2) diri sejati bukanlah pengalaman-pengalaman empiris (diri empiris) yang rentan terhadap pengalaman-pengalaman aksidental, karena pengalaman hanyalah momen-momen kehidupan yang terus menerus mengalami perubahan, namun pengalaman itulah yang akan menjadi pengetahuan lewat kesadaran;¹⁸ (3) diri sejati bukanlah sebuah prinsip abstraksi kehidupan (diri transendental), melainkan sebuah proses kesadaran diri (*self-realization*) universal, kesamaan diri (*self-sameness*) sekaligus beragam perbedaan, subyek sekaligus obyek pemahaman realitas;¹⁹ (4) diri sejati bukanlah diri yang terbatas, melainkan dasar bagi segala sesuatu sebagai diri universal (diri absolut), yang imanen sekaligus transenden, di mana seluruh alam semesta hidup dan bernafas di dalamnya.²⁰

Dalam *Māndūkya Upanisad*, penjelasan mengenai kesadaran manusia juga mengarah pada kesimpulan yang sama. Diri dijelaskan dalam empat tahap kesadaran manusia (*Vidyās*); yakni (1) kesadaran bangun, (2) kesadaran tidur, (3) kesadaran tidur tanpa mimpi, dan (4) kesadaran transendental. Namun, kesadaran-kesadaran ini diperoleh lewat meditasi dari suku kata A.U.M.²¹ Empat kesadaran ini juga dapat diringkas demikian: (1) kesadaran bangun (*Jāgrat, waking consciousness*), di mana diri menyadari dan menikmati dunia obyek-obyek eksternal secara umum dan memiliki ketergantungan dominan terhadap tubuh; (2) kesadaran tidur (*svapna, sleep consciousness*), di mana diri lebih menikmati hal-hal yang subtil, membentuk dunia baru bagi dirinya dengan mengambil bahan dari pengalaman bangunnya. Jiwa dikatakan berkeliaran dengan bebas tanpa dibelenggu oleh ikatan tubuh. (3) kesadaran tidur mendalam tanpa mimpi (*susupti, dreamless sleep*), di mana diri tidak lagi memiliki impian atau keinginan. Jiwa dikatakan bersatu dengan *Brāhman* untuk sementara dan menikmati kebahagiaan. Pada kondisi ini, diri diangkat ke atas semua keinginan dan dibebaskan dari kekhawatiran jiwa; (4) kesadaran transendental (*turiya, the fourth state*) merupakan kondisi kesadaran intuisi murni,

di mana tidak ada lagi pengetahuan tentang hal-hal yang internal atau eksternal. Jiwa berdiam di wilayah yang jauh di atas kehidupan yang penuh dengan perubahan dalam kesatuan mutlak dengan *Brāhman*. Kesadaran transendental sesungguhnya adalah *Atman*.²²

Dengan demikian, ajaran *Upanisads* memandang bahwa jiwa manusia adalah kunci bagi seluruh lanskap alam semesta. Hati manusia merupakan tempat kediaman Tuhan. Namun Tuhan tidak disebut sebagai dewa, melainkan Tuhan yang benar, yang harus disembah, yakni *Atman*. *Atman* sendiri merupakan percikan kecil *Brāhman*, sebuah kekuatan tertinggi di mana segala sesuatu menjadi ada di dalam diri terdalem setiap manusia.²³

BRĀHMAN: Realitas Tertinggi

Radhakrishnan melanjutkan pembicaraannya mengenai hakikat realitas di dalam wilayah obyektif. Wilayah ini disebut sebagai *Brāhman*. Madah-madah di dalam *Rg-Veda* memperlihatkan adanya gagasan yang lebih bersifat monastik, sementara *Upanisads* berperan memberikan pendefinisian logis yang mengarah pada tindakan Roh Abadi (*Eternal Spirit*).²⁴

Di dalam *Taittiriya Upanisad*, pencarian mengenai *Brāhman* diriwayatkan dalam dialog seorang anak dengan ayahnya yang mengajarkan hakikat realitas, di mana segala sesuatu mengalir dan akan kembali kepadanya. Sang anak diberikan karakter umum mengenai *Brāhman*, yakni “yang dari mana semua makhluk dilahirkan, dan yang di mana mereka tinggal setelah dilahirkan, dan di mana mereka akan kembali pada saat kematian mereka.”²⁵ Sang anak diminta untuk menunjukkan apa itu *Brāhman* dari karakter-karakter umum itu.

Pertama-tama, anak itu berpendapat bahwa *namarupa* (materi) adalah hakikat realitas yang paling penting di dunia ini. Namun materi bukanlah hakikat realitas karena belum bisa menjelaskan pertumbuhan tumbuh-tumbuhan. Dia kemudian menyebut *prāna* (hidup) sebagai hakikat realitas yang meliputi seluruh alam semesta. Namun *prāna* juga bukan hakikat realitas karena belum bisa menjelaskan dunia hewan. Dia kemudian beralih kepada *manas* (kesadaran perseptual) sebagai hakikat realitas. Namun *manas* juga bukan hakikat realitas karena *manas* tidak bisa menjelaskan mengenai fakta intelektual. Sang anak melanjutkan dengan mengatakan bahwa *Vijñāna* (intelijen) adalah hakikat realitas. Namun *Vijñāna* juga bukanlah hakikat realitas karena rentan terhadap bentrokan dan ketidaksempurnaan alam.²⁶

Akhirnya, menurut Radhakrishnan, realitas itu berbeda dari apa yang ada dalam pikiran manusia. Untuk mencapai kondisi *turiya*, yakni kesadaran intuisi murni, manusia harus melampaui pemikiran dan pengetahuannya sendiri.

Radhakrishnan mengacu pula pada *Ananda* atau kebahagiaan tertinggi sebagai realitas itu sendiri. Dalam *Ananda*, yang mengetahui, yang diketahui dan pengetahuan itu menjadi satu. Kesatuan inilah yang menjadikan manusia sama dan serupa dengan realitas tertinggi.²⁷ *Ananda* adalah sebuah kebahagiaan aktif yang tidak lagi tenggelam ke dalam kehampaan, melainkan sebuah kemenjadian yang sempurna.²⁸ *Ananda* adalah perwujudan nyata seluruh realitas (*the most inclusive of all*), yang adalah *Brāhman*.

Radhakrishnan menjelaskan mengenai *Brāhman* dengan mengatakan, (1) *Brāhman* adalah penyebab adanya dunia, yang darinya segala sesuatu mengalir, dengannya segala sesuatu berkelanjutan dan di dalamnya segala sesuatu dilarutkan;²⁹ (2) *Brāhman* adalah terang dan yang Abadi, yang di dalamnya mengandung seluruh dunia dan tidak ada yang melampauinya.³⁰ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *Brāhman* tertinggi atau *Ananda* adalah dasar kesatuan realitas, sementara materi atau yang bukan-diri (*non-self*) menjadi prinsip adanya pluralitas.³¹

Dari uraian sebelumnya, dapat dikatakan bahwa manusia dan *Brāhman* adalah suatu kesatuan yang tak terpisahkan. Manusia adalah bagian dari alam yang memanifestasikan dan mengkomunikasikan realitas tertinggi. Manusia adalah realitas pada dirinya sendiri (*Atman*) yang berpartisipasi di dalam *Brāhman*. Oleh karena itu, pemahaman tentang manusia tidak lepas dari pemahaman tentang realitas tertinggi, yakni *Brāhman* atau *Ananda*. Para filsuf Hindu percaya bahwa kekuatan-kekuatan yang ada pada manusia itu tidak bertindak satu per satu, melainkan ditopang oleh sebuah realitas yang nyata dengannya. Misalnya, manusia memiliki daya untuk berjalan, melihat, mendengar dan seterusnya, namun yang melakukan itu semua adalah manusia itu sendiri. Manusia adalah kesatuan dan keseluruhan, yang diatur dan didukung oleh pusat dari kesejatian dan kemanusiaannya manusia, yakni *Atman*, yang adalah *Brāhman*.³²

BRĀHMAN-ATMAN: Kesatuan Eksistensial

Bagaimanakah hubungan antara *Atman* dengan *Brāhman* sebagai pusat dunia? Para pemikir Hindu kemudian membuat perbandingan sifat-sifat alam semesta beserta isinya dengan sifat-sifat manusia. Ternyata, menurut para filsuf Hindu, segala kekuatan yang ada di alam semesta itu terdapat juga pada manusia. Radhakrishnan mengacu pada kedua penjelasan di atas, di mana hakikat realitas antara wilayah obyektif dan subyektif, antara *Brāhman* dan *Atman* adalah identik.³³

Di dalam *Taittiriya Upanisad*, dikatakan bahwa “dia yang adalah *Brāhman* dalam manusia, dan yang ada di bawah sinar matahari adalah satu.”³⁴ Pada titik inilah para *Rsi* menemukan kekekalan jiwa manusia ketika mereka mengakui bahwa *Atman*, pengada terdalam dalam setiap individu manusia, adalah *Brāhman*, pengada terdalam dalam alam semesta dan segala fenomenanya.³⁵ Demikian perubahan paham mengenai *Brāhman* dan *Atman* yang telah dibawakan di dalam ajaran *Upanisads*.³⁶

Radhakrishnan menjelaskan bahwa konsep-konsep yang berbeda dari *Brāhman* itu memiliki korespondensi dengan ide-ide yang berbeda dari *Atman*, dan sebaliknya. Adapun konsep tahapan-tahapan bangun, bermimpi, tidur, dan ekstasi diri, jelas menunjukkan perbedaan paham yang terdapat dalam tulisan-tulisan Vedanta, dan sekaligus menunjukkan perbedaan paham *Brāhman* dalam *Upanisads*. *Brāhman* tertinggi, yang adalah *Ananda*, hanyalah *Atman*, seperti diwujudkan dalam kondisi keempat atau *turiya*, di mana obyek dan subyek adalah satu.³⁷

(1) Ketika *Atman* diidentifikasi dengan individu yang menyadari dirinya (*self-conscious*), *Brāhman* dipandang sebagai *Īvara* yang menyadari dirinya dengan kekuatan yang bertentangan dengan dirinya;³⁸ (2) ketika *Atman* diidentifikasi dengan diri-mental dan diri-vital manusia (*manas* dan *prāna*), *Brāhman* direduksi ke *Hiranyagarbha* atau jiwa kosmos, yang berasal dari *Īvara* dan jiwa manusia. *Hiranyagarbha* dipandang sebagai alam semesta, dan dengan cara yang sama jiwa individu dipandang sebagai tubuhnya;³⁹ (3) ketika *Atman* diidentifikasikan dengan tubuh, *Brāhman* menjadi kosmos atau *Virāt*. *Virāt* adalah semua, suatu abstraksi mengenai konsep dunia yang menyeluruh.⁴⁰ Ini adalah totalitas keseluruhan, jumlah seluruh eksistensi.⁴¹

Brāhman adalah diri tertinggi yang melampaui sebab dan akibat, tetapi ketika menjadi sadar diri terhadap *non-ego*, maka ia akan memiliki *Īvara*. Tabel berikut merumuskan relasi antara *Atman* dan *Brāhman*.

Subyek (<i>Atman</i>)	Obyek (<i>Brahman</i>)
1. Diri bertubuh (<i>visva</i>)	1. Kosmos (<i>vaisvanara</i>)
2. Diri Vital (<i>Taijasa</i>)	2. Jiwa Dunia (<i>Hiranyagarbha</i>)
3. Diri intelektual (<i>Prajna</i>)	3. Kesadaran diri (<i>Īvara</i>)
4. Diri intuitif (<i>Turya</i>)	4. <i>Ananda</i> (<i>Brahman</i>)

Menurut Radhakrishnan, jika ada penjelasan logis, maka dapat dikatakan bahwa *Brāhman* dalam *Upanisads* bukanlah suatu abstraksi metafisik, bukan juga identitas tak-tetap, atau keheningan kosong. *Brāhman* adalah kepenuhan

dan ada yang paling nyata. Ia adalah roh hidup yang dinamis, sumber dan wadah dalam ke-pelbagai-an bentuk realitas. Perbedaan tidak dilihat sebagai suatu ilusi, melainkan ditransfigurasi dalam realitas tertinggi.⁴²

Radhakrishnan menambahkan lagi bahwa suku kata "A.U.M," umumnya digunakan untuk mewakili sifat *Brāhman*, adalah simbol dari roh tertinggi. Kata "A.U.M" adalah singkatan dari tiga kualitas utama dari roh tertinggi (*Brahmā*, *Visnu* dan *Śiva*) yang dipersonifikasikan sebagai simbol konkret serta kesempurnaan; "A" adalah *Brahmā* pencipta, "U" adalah *Visnu* pemelihara, dan "M" adalah *Śiva* perusak.⁴³

Di dalam *Īśā Upanisad*, *Brāhman* disembah baik dalam kondisi termanifestasikan maupun yang tak termanifestasikan. Radhakrishnan menjelaskan bahwa ajaran *Upanisads* bukanlah sebuah paham monisme abstrak, melainkan ajaran yang mencoba menyingkap adanya perbedaan sekaligus identik dalam konsep-konsep *Brāhman*. Radhakrishnan mengatakan, (1) ketakterbatasan *Brāhman* bukan berarti bahwa ia tidak termasuk dalam wilayah terbatas, melainkan ia adalah dasar semua yang terbatas; (2) kekekalan *Brāhman* bukan berarti melampaui waktu, seolah-olah adanya dua kondisi, temporal dan kekal, melainkan realitas abadi akan segala sesuatu dalam waktu; (3) kemutlakan *Brāhman* bukan berarti yang tak-terbatas maupun terbatas, bukan juga diri atau realisasinya, dan bukan juga kehidupan atau variasi ekspresinya, melainkan yang nyata, menjadi bagian dan melampaui diri dan realisasinya, kehidupan dan ekspresinya.⁴⁴

Kata *Brāhman* berarti pertumbuhan, kehidupan sugestif, gerakan dan kemajuan, dan bukan dipahami sebagai kematian, keheningan atau stagnasi. Realitas dasar digambarkan sebagai *Sat*, *Cit* dan *Ananda*, yakni eksistensi, kesadaran, dan kebahagiaan, di mana kodratnya adalah pengetahuan, kekuasaan, dan tindakan. Ia adalah penyebab pada dirinya sendiri⁴⁵

Sementara di dalam *Taittiriya Upanisad* dikatakan bahwa *Brāhman* adalah keberadaan, kesadaran, dan ketakterbatasan. Ini adalah kenyataan positif (*via positiva*) terhadap *Brāhman*. Dengan demikian, realitas tertinggi bukanlah pikiran, kekuatan, atau pengada eksklusif, tetapi kesatuan hidup dari esensi dan eksistensi, yang ideal dan nyata, dari pengetahuan, cinta, dan keindahan. Akan tetapi, Radhakrishnan menggarisbawahi bahwa apa yang dapat dijelaskan hanyalah dalam penjelasan negatif (*via negativa*), meskipun cara ini juga masih belum memadai.⁴⁶

Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa jika sifat-sifat alam

ada pada manusia dan manusia adalah pengkhususan alam, maka pusat manusia juga adalah pusat alam. Dengan demikian, *Atman* adalah *Brāhman* dan *Brāhman* adalah *Atman*.⁴⁷ Manusia dan alam bukanlah dua hal yang berbeda, melainkan satu kesatuan. Jadi, manusia merupakan pengkhususan alam. Manusia adalah alam kecil: mikrokosmos.

Penutup

Bagaimanakah manusia dapat merasakan kebersatuannya dengan alam dan *Brāhman* sebagai pusatnya? Menurut *Takwim*, para pengkaji *Upanisads* menjelaskan bahwa *Brāhman* atau *Atman* memang pusat alam sekaligus pusat manusia, tetapi dalam diri manusia, kesadaran tentang *Brāhman* atau *Atman* terbungkus oleh empat lapisan. Semakin dalam lapisannya, semakin halus pengetahuannya dan semakin menyatu dengan pusat alam tersebut. Lapisan pertama adalah badan, kedua adalah nafas, ketiga adalah budi, dan keempat adalah *gnosis* atau pengetahuan yang sudah menyatu dalam diri manusia. Pengetahuan *gnosis* adalah pengetahuan yang ada tanpa perantara indra dan jalan pikiran. Pengertian *gnosis* dapat disetarakan juga dengan wahyu kosmik.⁴⁸ Pada titik inilah subyek yang mengetahui, obyek yang diketahui dan pengetahuan itu bersatu.⁴⁹

Dalam lapisan yang sedalam-dalamnya itulah terletak kesadaran pada *Atman* atau *Brāhman*. Karena manusia belum dapat menembus keempat lapisan tersebut maka ia tidak bisa merasakan dan mengalami ke-*Brāhman*-annya. Jika lapisan-lapisan itu telah terbuka dan dapat ditembusnya, maka ia akan menyadari kesatuannya dengan alam. Ia akan menyadari bahwa ia adalah *Brāhman*, satu-satunya realitas yang tak terbatas dan tak berakhir, tak bermula, baka, sempurna, dan mutlak. Di sini terlihat bahwa filsafat Hindu menganut asas satu Ada atau Monisme.⁵⁰ Jika manusia ingin merasakan dan mengalami kebersatuan dengan *Brāhman*, maka ia harus merasakan kebersamaannya dengan yang satu dan yang baka. Untuk itu, ia harus menyelami dirinya sendiri. Barangsiapa mengenal dirinya sendiri, ia mengenal dunia. Bila ia mengenal *Atman*, ia pun mengenal *Brāhman*. Dengan kata lain, *Brāhman* sebagai asas kosmik adalah sama dengan *Atman* sebagai asas hidup manusia. Di dalam *Atman* itulah *Brāhman* menjadi imanen. Yang tak-terbatas menjadi terbatas.⁵¹

Dari pemaparan makalah ini, dapat disimpulkan bahwa *Upanisads* adalah sebuah ajaran yang mendasari berbagai alur pikir dan penghayatan dalam ajaran Hinduisme. Mitos-mitos dan kisah-kisah suci dari kitab-kitab awal men-

jadi sumber awal filsafat *Upanisads*. Budaya, bahasa, tradisi lokal, dan hal lain yang terkait dengannya, telah membentuk pemahaman yang lebih konkret terhadap ajaran agama Hindu. *Upanisads* tidak hanya membawa kita untuk memahami dasar-dasar filosofis Hindu, tetapi juga kembali kepada inti ajaran Veda itu sendiri. Dengan demikian, mempelajari filsafat Hindu bukan saja memberi suatu perspektif baru dalam ilmu filsafat, tetapi juga keterbukaan pada keberbagaian kepercayaan dan cara hidup yang telah mewarnai dunia ini.

Catatan Akhir

* Penulis adalah mahasiswa pada program Pasca Sarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta.

1. Sarvepalli Radhakrishnan, "The Philosophy of the Upanisads," dalam *Indian Philosophy Vol. 1* (London: George Allen & Unwin LTD, 1948), cf.137-8, 137-267. Bdk. John Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English* (Albany: State University of New York Press, 1996), 329-30.
2. Kitab *Upanisads* mengandung latar belakang seluruh pemikiran Veda, yang terdiri dari (i) *Upanisads* awal berbentuk prosa kuno (*Bṛhadāraṇyaka Up.*, *Chāndogya Up.*, *Taittirīya Up.*, *Aitareya Up.*, *Kauṣītaki Up.*, & sebagian *Kena Up.*; (ii) *Upanisads* tengah berbentuk syair (*Isā Up.*, *Karṣa Up.*, *Mundaka Up.*, & *Śvetāśvatara Up.*; (iii) *Upanisads* lanjut berbentuk prosa (*Praīna Up.* & *Maitrāyaṇi Up.*). Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 142.
3. Di dalam ajaran-ajaran Veda, manusia cenderung berlingung di bawah otoritas dan tradisi daripada mempercayai penilaian mereka sendiri. Kebenaran membutuhkan bukan hanya pedoman cara hidup, melainkan juga pemahaman dan penilaian. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 141.
4. Radhakrishnan menjelaskan bahwa "The authors of Upanisads transform the pass they handle, and the changes they effect in the Verdic religion indicate the boldness of heart that beat only for freedom. The aim of the Upanisads is not so much to reach philosophical truth as to bring peace and freedom to the anxious human spirit." Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 138.
5. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 143-5.
6. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 151.
7. Bagian ini dikutip langsung dengan terjemahan penulis dari tulisan pengantar Michael Hawley, "Sarvepalli Radhakrishnan," dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy* < <http://www.iep.utm.edu/radhakri/> > [diunduh tanggal 05 Desember 2016].
8. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 151, 162.
9. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 151.
10. Penganut Veda diasosiasikan dengan bangsa "Aryan", bangsa yang berasal dari Eropa Utara, berkulit putih dan datang ke India sekitar tahun 1500 SM untuk menawan bangsa berkulit hitam yaitu penduduk asli di India. Bukti asal-usul bangsa Aryan ini hanya ditemukan lewat bahasa dalam *Avesta* (kitab suci Zoroastrian) yang memiliki kesamaan dengan *Rg-Veda* (Hindu). Klaus K. Klostermaier, *Hinduisme: A Beginner's*

- Guides* (Oxford: OneWorld, 2007), 10.
11. Radhakrishnan mengatakan, "*Upanisads, we find a return to the fresh springs of spiritual life. They declare that the soul will not obtain salvation by the performance of sacrifices. It can be obtained only by the truly religious life, based on an insight into the heart of the universe.*" Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 144 dan 147.
 12. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 151-163 dan 164-168.
 13. Robert C. Zaehner, *Kebijaksanaan dari Timur* (Jakarta: Gramedia, 1993), xx.
 14. *Rg-Veda* x. 16. 3. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 151.
 15. *Bṛhadāraṇyaka Up.* iv, 1. Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, 10th ed. (Jakarta: Gunung Mulia, 1999), 26.
 16. *Chandogya Up.* viii, 3-12. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 151-9.
 17. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 153.
 18. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 154.
 19. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 157.
 20. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 157.
 21. Suku kata AUM dapat dipahami melalui meditasi setiap suku kata, di mana suku kata pertama A merupakan tahap kesadaran bangun (*Jāgrat*); suku kata U merupakan bidang yang mencakup kesadaran tidur (*svapna*); dan suku kata M merupakan tahap kesadaran tidur mendalam tanpa mimpi (*sarupti*); sedangkan kesadaran keempat yakni *turiya* tidak mengambil bagian karena *turiya* merupakan kondisi di mana berhentinya segala fenomena. *Turiya* mewakili yang baik dan tanpa dualisme jiwa-badan. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 161.
 22. Ajaran *Upanisads* menjelaskan bahwa, "*the fourth is not that which is conscious of the subjective, nor that which is conscious of the objective, nor that which is conscious of both, nor that which is simple consciousness, nor that which is an all-sentient mass, nor that which is all darkness. It is unseen, transcendent, inapprehensible, uninferrable, unthinkable, indescribable, the sole essence of the consciousness of self, the completion of the world, the ever peaceful, all blissful, the one unit, this indeed is the Ātman.*" Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 160.
 23. Di dalam *Upanisads*, manusia adalah bagian dari alam yang tak terpisahkan. Manusia, seperti juga makhluk lain, berpartisipasi sebagai bagian dari karakter alam dalam memanifestasikan realitas Yang Mahakuasa. Pemahaman mengenai manusia tidak lepas dari pemahaman tentang Yang Mahakuasa. Dalam manusia terdapat kekuasaan alam. Bagus Takwin, *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar ke Pemikiran-Pemikiran Timur* (Yogyakarta: Jalasutra, 2001), 46-7.
 24. Radhakrishnan menguraikan makna *Brāhman* sebagai "...*the tree and the wood out of which heaven and earth are made. The conception of organic growth or development is also now and then suggested. Sometimes the gods are said to create the world by the power of sacrifice. This perhaps belongs to a later stage of Vedic thought.*" Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 100.
 25. "...*that from which these beings are born, that in which when born they live, and that into which enter at their death, that is Brahman.*" *Taittiriya Up.*, iii. 1. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 164.
 26. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 164-5.
 27. "*The unity of existence requires that we must transcend the intellectual level. Reality is*

- different from thought, and can be reached in the turiya state of highest immediacy, which transcends thought and its distinctions, where the individual coincides with the central reality.*" Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 165.
28. "This Ananda is active enjoyment or unimpeded exercise of capacity. It is not sinking into nothingness, but the perfection of being." Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 165.
29. "...therefore Ananda, which is Brahman, is the most inclusive of all. From it all things flow. By it all things are sustained, and into it all things are dissolved." Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 166. Di dalam *Chandogya Up* (vi, 13,1,2,3), dijelaskan bahwa Brahman itu tidak bisa kelihatan tetapi berada di dalam segala sesuatu yang digambarkan seperti garam yang dilarutkan di dalam air. Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, 25.
30. "...That is the bright, Brahman, the immortal, all worlds are contained in it and no one goes beyond it." Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 166. Di dalam *Mundaka Up*, I, 1,7,8, dijelaskan bahwa Brahman itu nyata dan yang menjadikan dunia. Akan tetapi, kemenjadian ini bukanlah suatu tindakan, melainkan sebab segala sesuatu mengalir keluar darinya secara alami, seperti seekor labah-labah yang mengeluarkan dan menarik kembali sarangnya, seperti rumput yang tumbuh di bumi, seperti rambut tumbuh di kepala dan tubuh orang yang hidup, demikian alam semesta ini timbul dari "yang tak dapat binasa". Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, 26.
31. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 169.
32. Takwin, *Filsafat Timur*, 47-8.
33. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 169.
34. "He who is this Brahman in man, and who is that in the sun, those are one" *Taittiriya Up*, I, 3. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 169.
35. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 170.
36. Konsep transendensi akan Yang Ilahi di dalam *Rg-Veda* memperlihatkan adanya perubahan paham dalam *Upanisads* menjadi sesuatu yang imanen, di mana sesuatu yang tak terbatas tidak melampaui sesuatu yang terbatas, melainkan berada di dalam yang terbatas (*The infinite is not beyond the finite but in the finite*)." Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 169.
37. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 170.
38. "When we identify the Atman with the self-conscious individual, Brahman is viewed as the self-conscious *Ivara* with a force opposed to him." Sebagaimana individu yang menyadari dirinya hanyalah abstraksi dari asal keberadaannya, demikian juga *Ivara* membutuhkan elemen yang bertentangan dengannya. *Ivara* adalah obyek tertinggi dari kesadaran religius. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 170.
39. "When the Atman is identified with the mental and vital self of man (*manas* and *prana*), Brahman is reduced to the *Hiranyagarbha* or the cosmic soul, which comes between the *Ivara* and the soul of man." Di sini dapat dilihat bagaimana pengaruh *Rg-Veda* dalam *Upanisads*, di mana dunia dipandang sebagai sesuatu yang memiliki kesadaran dan kehendak. Pikiran selalu berjalan dengan tubuh dan seluruh tatanan pikiran selalu menyertai tatanan tubuh. Dunia di mana kita hidup memiliki pikirannya sendiri, dan pikiran itu adalah *Hiranyagarbha*. Konsep mengenai jiwa dunia muncul dalam *Upanisads* dengan berbagai nama dan bentuk. Ia disebut *Karya Brahmā* (effect God), yakni *Brahmā Natura naturata*, yang dibedakan dari *Kāraṇa Brahmā* (causal God of

- livara*), yakni *Brahmā Natura Naturans*. *Kārya Brahmā* adalah totalitas ciptaan di mana semua benda yang terbatas menjadi bagian dari *Brahmā*. Totalitas sadar dari semua *Kārya* adalah *Brahmā* atau *Hiranyagarbha*. Ia sama dengan *Brāhman*, yang sederhana, individu, diri yang benar-benar identik, satu dan tanpa kedua. Jika ia dipandang sebagai pencipta atau *livara*, ia juga adalah ciptaan atau *Hiranyagarbha*. Bahkan *Brāhman* juga adalah sumber *Brahmā*; seluruh obyek alam semesta ditopang oleh subyek yang mengetahui ini. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 171.
40. Radhakrishnan menggunakan kata *hypostatisation* dalam menunjukkan konsep dunia sebagai keseluruhan.
 41. "When we identify the Atman with our body, Brahman becomes the Cosmos or the Virat. Virat is the all, the hypostatisation of the conception of the world as a whole. It is the totality of things, the sum of all existence." Tubuh *Virān* terbuat dari benda-benda materi di dalam agregat kosmos. Dia adalah Tuhan yang dimanifestasikan mengindera arah, di mana tubuhnya terdiri dari lima elemen, dan kesadarannya bersinar dengan perasaan "Aku adalah semua". Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 171.
 42. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 172.
 43. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 172.
 44. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 173.
 45. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 173.
 46. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 173.
 47. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 145-6.
 48. Takwin, *Filsafat Timur*, 49.
 49. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1*, 165.
 50. Takwin, *Filsafat Timur*, 49.
 51. Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, 29.

Daftar Pustaka

- Ali, Matius. *Filsafat India: Sebuah Pengantar Hinduisme & Buddhisme*. Tangerang: Sanggar Luxor, 2010.
- Grimes, John. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Hadiwijono, Harun. *Agama Hindu dan Buddha*. Edisi ke-10. Jakarta: Gunung Mulia, 1999.
- Hawley, Michael. "Sarvepalli Radhakrishnan." *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/radhakri/> (diunduh tanggal 5 Desember 2016).
- Klostermaier, Klaus K. *Hinduisme: A Beginner's Guides*. Oxford: OneWorld, 2007.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy Vol. 1*. London: George Allen & Unwin LTD, 1948.
- Takwin, Bagus. *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar ke Pemikiran-Pemikiran*

Timur. Yogyakarta: Jalasutra, 2001.

Zachner, Robert C. *Kebijaksanaan dari Timur*. Jakarta: Gramedia, 1993.

Dari 'Pemisahan' ke 'Penyatuan' Memahami Sistem Yoga Patañjali Bersama Radhakrishnan

A. Meissi Santosa*

Abstraksi: *Yoga* erat terkait dengan metafisika India dan memiliki banyak arti maupun sistem mengikuti sejarah perkembangan filsafat India. Sistem *Yoga* yang populer kembali mulai akhir abad 19 hingga saat ini adalah Sistem *Yoga* Patañjali. Radhakrishnan berpendapat bahwa *Yoga* Patañjali adalah sebuah disiplin atau upaya pemisahan *purusa* (*self*, jati diri, jiwa) dari *prakerti* (materi) dengan tujuan membebaskan diri dari siklus *samsāra*. Pengertian *Yoga* Patañjali tersebut adalah berdasarkan metafisika *Sāmkhya*, namun berbeda dari *Sāmkhya* yang tidak mengakui adanya Tuhan, *Yoga* mengakui Tuhan (*Īvara*) dan memberinya peran praktis sebagai pemberi bantuan kepada manusia dalam upaya mencapai kebebasan dari *samsāra*. Dalam perkembangannya, pengertian sekaligus tujuan dari *Yoga* sebagai upaya 'pemisahan' jiwa dari materi berubah menjadi 'penyatuan' jiwa manusia dengan Tuhan. Dan pada akhirnya Radhakrishnan menyimpulkan bahwa *Yoga* tidak lebih dari sebuah disiplin pemurnian tubuh, pikiran, dan jiwa.

Kata kunci: *Yoga, Sāmkhya, Yoga Sūtra, purusa, prakerti, citta, karma, samsāra, Īvara, samādhi, kaivalya*

Pengantar

Yoga telah menjadi suatu disiplin yang dipraktikkan oleh banyak orang di seluruh dunia, dibuktikan dengan pencanangan *International Yoga Day* pada tanggal 21 Juni 2015 oleh PBB, yang kemudian dirayakan setiap tahun tanpa memandang batas negara, suku bangsa, dan agama. Ini merupakan suatu pengukuhan bahwa *yoga* telah menjadi milik dunia, dan bukan hanya milik India sebagai tempat kelahiran *yoga* ataupun milik Hindu dan Buddha sebagai agama_ dan budaya yang melekat erat pada saat kemunculan dan perkembangan awal *yoga*. Dalam bidang filsafat India, *Yoga*¹ merupakan satu dari enam mazhab filsafat Hinduisme, bersama dengan *Nyāya, Vaiśeṣika, Sāmkhya, Mīmāṃsā* dan *Vedānta*. Keenam mazhab atau sistem filsafat ini merupakan aliran-aliran filsafat Hindu ortodoks, yang menandai munculnya

tokoh-tokoh pemikir yang memberikan komentar mereka pada teks-teks *sūtras* dan sekaligus mengutarakan pandangan filsafat mereka. Dalam *Yoga*, dikenal tokoh Patañjali dengan doktrinnya *Pātañjalayogasāstra*² atau diterjemahkan sebagai *Yoga Sūtra Patañjali*.

Kelahiran kembali merupakan lanjutan dari hukum karma, dan membentuk siklus kelahiran-kematian-kelahiran kembali, dengan segala deritanya, yang disebut siklus samsāra.

Pada masa kini, disiplin yoga yang dipraktikkan di seluruh dunia mendasarkan diri pada *Yoga Sūtra Patañjali*, yang, seperti dikatakan oleh Singleton, "digunakan sebagai persetujuan dan legitimasi dari praktek (*yoga*) kontemporer"³. *Yoga Sūtra* dituliskan kira-kira 2000 tahun yang lalu oleh Patañjali, dan muncul kembali di era modern atas jasa Swami Vivekananda melalui bukunya *Raja Yoga* yang terbit tahun 1896. Popularitas *Yoga Sūtra* semakin mening-

kat dari hari ke hari, dibuktikan dengan "pelatihan guru (*yoga* bertaraf internasional⁴) yang mewajibkan pembacaan *Yoga Sūtra Patañjali*"⁵ dalam kurikulumnya. Fenomena tersebut dianggap menarik bagi penulis dan menjadi latar belakang penulisan makalah ini yang dibuat dengan tujuan memberikan pemahaman akan Sistem *Yoga Patañjali*.

Sarvepalli Radhakrishnan (5 Sept 1888 – 17 April 1975) adalah seorang filosof India yang sangat berpengaruh dalam membentuk pemahaman mengenai Hinduisme baik bagi India sendiri maupun bagi dunia Barat.⁶ Dalam bukunya *Indian Philosophy volume II* (London: George Allen & Unwin Ltd. 1948: 336-373), Radhakrishnan menguraikan sistem *Yoga Patañjali* berdasarkan penafsiran Vyasa atas *Yoga Sūtra Patañjali*. Tulisan tersebut akan digunakan sebagai sumber utama dalam makalah ini. Pada saat Radhakrishnan menuliskan uraian tersebut, dunia akademik baik Timur maupun Barat, beranggapan bahwa *Yoga* hanyalah sebuah elaborasi proses '*self-hypnotisation*' [IP II, 372]. Kesan ini mungkin didukung oleh popularitas pemujaan Tantra⁷ yang dikaitkan dengan para bhiksu mereka yang berkeliling meminta sedekah. Sementara menurut menurut Fields⁸, Tantrisme seringkali dipahami secara salah karena beberapa terlibat dengan praktek-praktek yang ekstrim dan dianggap aneh, salah satunya adanya ritual seksual, baik simbolis maupun aktual, yang dianggap sebagai sebuah penyatuan. Oleh karena itu bisa dipahami kalau ada keinginan dari Radhakrishnan untuk membersihkan *Yoga* dari kesan dan salah paham yang merendahkan *Yoga* melalui tulisannya.

Selain itu, hasil investigasi *Psychical Research Society* pada awal abad 20 terhadap fenomena spiritual mengguncangkan kebenaran ilmiah yang mengatakan bahwa inteligensia dan memori yang menjadi bagian dari kesadaran

manusia merupakan hasil dari mekanisme kerja otak besar, yang akan hilang ketika organ otak berhenti bekerja. Hasil investigasi tersebut membuat para pemikir mulai berspekulasi mengenai kemungkinan kebenaran lainnya, yakni bahwa otak tidaklah selalu harus ada pada tindakan sadar manusia. Psikolog memberi informasi bahwa pikiran manusia memiliki perangkat persepsi lain di luar pancaindera, dan para filosof secara perlahan mulai menerima pendapat bahwa manusia memiliki kekuatan mental di luar rasionalisasi dan ingatan yang dikondisikan oleh otak. Dunia modern mulai terbuka pada apa yang disebut oleh Radhakrishnan sebagai '*the science of metapsychics*' (IP II, 336) dan orang bijak di India dikenal lekat dengan hal tersebut melalui *Yoga*.

Pengertian dan Tujuan Yoga

Kata *yoga* memiliki banyak arti. Radhakrishnan menyebutkan beberapa arti dari kata *yoga* sebagai berikut: '*getting to God*', '*yoking*', '*the effort of man to unite with himself*', '*the discipline*', '*the method* atau *the instrument*', dan sistem *Yoga* Patañjali merupakan '*a system of psychic discipline*' [IP I, 532]. Kata *yoga* telah ada dalam *Upanisad* maupun *Bhagavadgītā* dan menurut keduanya *yoga* memiliki arti 'penyatuan spiritual', yaitu penyatuan antara jiwa individual (*individual soul*) dengan 'Yang Mahatinggi (*The Supreme Soul*). Pengertian ini terkait dengan pandangan dalam *Upanisad* maupun *Bhagavadgītā* tentang jiwa manusia yang berdosa dan hidup terpisah dari jiwa Ilahi, dan melalui *yoga*, dua kesadaran tersebut dapat disatukan. Sementara bagi Patañjali, arti dari kata *yoga* adalah sebuah 'upaya metodis untuk mencapai kesempurnaan' yaitu melalui pengaturan fisik dan mental manusia.

Upanisad menganggap *yoga* sebagai sebuah upaya pencarian ke dalam diri untuk memperoleh pengetahuan atau realitas sejati. *Yoga* sebagai sebuah istilah teknis muncul dalam *Katha*, *Taittiriya*, dan *Maitrāyāni Upanisad*. Radhakrishnan menyimpulkan munculnya pengertian *samādhi* sebagai tahapan tertinggi dari *yoga* berasal dari *Upanisad*, yang membandingkan realisasi atau perwujudan 'Yang Mutlak' (Absolut) ataupun bebasnya (ketidak-terikatan) pada hal-hal dalam kehidupan empiris dengan kondisi tidur dalam tanpa mimpi [IP II: 339]. Di dalam *Katha Upanisad* dikatakan bahwa kondisi tertinggi dari *yoga* adalah sebuah kondisi di mana indera, dengan pikiran dan intelektualitasnya, dibawa pada kondisi diam, tenang (*standstill*). Sementara dalam *Maitri Upanisad* disebutkan mengenai *yoga* berlapis 6 (*a sixfold yoga*) dan juga disebutkan istilah teknis yang nantinya akan tetap ada dalam sistem Patañjali.

Kemunculan *yoga* dalam setiap kitab yang dianggap suci dalam Hinduisme menimbulkan pertanyaan 'kenapa *yoga* menjadi penting bagi Hinduisme?'⁹ Jawaban dari pertanyaan tersebut tidaklah dapat dilepaskan dari ket-

erikatannya pada hukum *karma* dan siklus *samsāra* yang berada pada posisi sentral dalam filsafat India. Hukum *karma*, disebut oleh Radhakrishnan sebagai memiliki daya untuk “pelestarian kekuatan moral” [IP I, 244] ataupun sebagai sebuah “motivasi bagi kehidupan moral”¹⁰. Hukum *karma* merupakan hukum sebab akibat yang universal dan bersifat otonom, dalam arti hukum yang sifatnya seolah-olah mekanistik ini mengikat semua makhluk di alam semesta – bahkan Tuhan juga tunduk pada hukum moral, dan tidak ada campur tangan Ilahi dalam penentuan hasil tindakan moral¹¹.

Semua perbuatan yang dilakukan manusia pastilah akan menghasilkan buah, dan jika akibat dari tindakan itu belum terealisasi di kehidupan sekarang, maka akan ada kelahiran kembali di mana buah dari tindakan di kehidupan sebelumnya akan termanifestasi. Kelahiran kembali merupakan lanjutan dari hukum *karma*, dan membentuk siklus kelahiran-kematian-kelahiran kembali, dengan segala deritanya, yang disebut siklus *samsāra*. Orang-orang bijak dari India selalu memfokuskan pemikirannya pada upaya membebaskan diri dari karma ataupun siklus *samsāra*. Dari lima sistem keselamatan yang ditawarkan dalam filsafat India, yaitu *Karmayoga* (keselamatan melalui tindakan), *Bhaktiyoga* (keselamatan melalui pengabdian pada Tuhan), *Jñānayoga* (keselamatan lewat kebijaksanaan pengetahuan), dan *Rājayoga* (keselamatan lewat pengendalian pikiran dan mental) [IP II, 358]. *Yoga Patañjali* termasuk *Rājayoga*¹².

Yoga Sutra Patañjali

Sistem *yoga Patañjali* adalah sebuah sistem *yoga* berdasarkan teks *Yoga Sūtra Patañjali* (selanjutnya disebut *Yoga Sūtra*). *Yoga Sūtra* merupakan *textbook* tertua yang membahas mengenai mazhab *Yoga*, dan ditulis kira-kira antara abad 2 SM – 4 M oleh Patañjali. Namun demikian, Patañjali bukanlah pendiri *Yoga*. *Yoga Sūtra* terdiri dari 196 aforisme (kalimat pendek yang berisi nilai-nilai kebenaran) yang dibagi ke dalam 4 bab (*pāda*)¹³, yaitu: (i) *Samādhipāda*, terdiri dari 51 aforisme; (ii) *Sādhanapāda*, terdiri dari 55 aforisme; (iii) *Vibhūtipāda*, terdiri dari 56 aforisme; dan (iv) *Kaivalyapāda*, terdiri dari 34 aforisme.

Radhakrishnan menjelaskan bahwa *Yoga Sūtra* merupakan kristalisasi ide akan asketisme dan kontemplasi yang ada pada masa itu. Menurutnya, Patañjali mengkodifikasi tradisi yang masih tampak samar namun terus berevolusi di bawah tekanan kehidupan dan pengalaman manusia pada saat tersebut. Sistem Patañjali secara langsung menandai zaman di mana dia diproduksi. Lebih lanjut dikatakan oleh Radhakrishnan, di dalam sistem tersebut terkandung mistisisme yang sangat canggih, bercampur dengan banyak kepercayaan yang berasal dari agama-agama yang ada pada masa itu. I.K Taimni bahkan mengatakan, “tidak ada satupun subyek yang dibungkus sangat rapat

oleh misteri dan atasnya orang dapat menulis apapun yang mereka mau tanpa berisiko dibuktikan salah", kecuali *Yoga*¹⁴.

Bab pertama dari *Yoga Sūtra* adalah *Samādhipāda* di mana Patañjali menjelaskan mengenai *citta* (kesadaran, *consciousness*), penyerapan kesadaran secara meditatif sekaligus menjelaskan sifat alamiah dan tujuan dari *samādhi*. Pada bab I ayat 2 dituliskan "*Yoga cittavrtti nirodhab*" yang diterjemahkan: "*Yoga* adalah sebuah upaya menghentikan fluktuasi kesadaran"¹⁵. Patañjali menekankan pentingnya *citta* dalam kehidupan manusia, dan sifat *citta* yang senantiasa bergerak dan berubah-ubah, sehingga pengendalian *citta* memegang peranan penting dalam pencapaian tujuan manusia. Dikatakan bahwa "*samādhi* adalah tujuan dari disiplin *Yoga*" [IP II, 358], "*samādhi* adalah *Yoga* dan *Yoga* adalah *samādhi*"¹⁶, dan "*samādhi* merupakan sebuah perubahan tahapan kesadaran yang berkembang menjadi semakin sederhana hingga berakhir pada ketiadaan kesadaran" [IP II, 360].

Penglihatan maupun suara-suara ini, dalam yoga, dianggap sebagai sebuah penyingkapan (revelation) dari roh yang kreatif dalam diri manusia.

Samādhi dibedakan menjadi *Samprajñāta*, *Asamprajñāta* dan *Dharma Megha*. Dalam *Samprajñāta Samādhi*, sang subyek masih memiliki kesadaran akan obyek; Kegembiraan dan individualitas masih dirasakan pada tahap ini. Dalam *Asamprajñāta Samādhi* tidak ada lagi perbedaan antara subyek dan obyek atau kesadaran subyek dan obyek menyatu. Ketika kegembiraan dan individualitas menghilang, maka tercapailah kondisi *Dharma Megha*, di mana terjadi isolasi jiwa dan pemisahan dari materi secara utuh, *karma* tidak membuahkan akibat apa-apa lagi. Radhakrishnan menyebutkan kondisi ini dalam *Vedanta* disebut sebagai "kondisi di mana ide-ide mengalir secara paling jernih" [IP II, 359].

Ada pula kategorisasi *samādhi* berdasarkan benih (*bija*) kehidupan masa depan, yaitu *Sabijasamādhi* (membawa benih kehidupan masa depan) dan *Nirbijasamādhi* (tidak ada benih kehidupan masa depan). Menurut Vyasa, "*Sabijasamādhi* digunakan sebagai batu loncatan ke *nirbijasamādhi*" [IP II, 361]. Dalam *Sabijasamādhi*, tidak ada kesadaran akan obyek, sehingga disebut juga *asamprajñāta*. *Yoga Sūtra* mengatakan, "ketika pengaruh alam bawah sadar dari kemampuan memahami ditekan, ketika semua ditekan, sang yogi memperoleh *nirbijasamādhi* atau konsentrasi tanpa benih" [IP II, 362]. Radhakrishnan menyimpulkan bahwa *samādhi* adalah "sebuah kondisi di mana hanya sedikit manusia dapat mencapainya dan hampir tidak ada seorangpun yang bisa berada dalam kondisi tersebut dalam kurun waktu yang lama, karena akan selalu dipatahkan oleh panggilan kehidupan" [IP II, 362]. Dengan

demikian dapat dikatakan bahwa kebebasan final tidaklah dimungkinkan sampai tubuh benar-benar berhenti berfungsi.

Radhakrishnan membandingkan kondisi *samādhi* dengan kondisi ekstasis [IP II, 362-3]. Kondisi ini disebut oleh Platon sebagai 'kegilaan Ilahi' (*divine madness*) dan merupakan sumber berkat tertinggi yang dianugerahkan pada manusia. Radhakrishnan memberikan contoh seperti yang dialami Musa di gunung Horeb ketika ia mendengar suara "I am" dari Roh Abadi; Isaiah menerima misteri realitas dari kata "Holy, Holy, Holy"; Santo Petrus mendapatkan pemahaman melalui penglihatan di jalanan bahwa Tuhan adalah Tuhan bagi semua orang dan bangsa; Santo Paulus dilaporkan terjatuh dan mengalami kerasukan dalam percakapannya. Penglihatan dan suara-suara ini dianggap sebagai kunjungan Tuhan, yang dimaksudkan untuk membantu orang suci yang sedang berjuang dan menguatkannya pada saat yang diperlukan, sehingga bagi orang yang percaya pada Tuhan, ekstasis adalah nama lain dari *deification* (peng-ilahi-an). Pandangan ini tidak diterima oleh *yoga*, karena bagi *yoga*, setiap jiwa sudah Ilahi, dan ke-Ilahi-annya termanifestasi ketika sifat alamiahnya, eksternal maupun internal, dapat dikendalikan. Penglihatan maupun suara-suara ini, dalam *yoga*, dianggap sebagai sebuah penyingkapan (*revelation*) dari roh yang kreatif dalam diri manusia. Mengenai otentik atau tidaknya, haruslah dinilai menggunakan terang budi manusia.

Bab kedua dari *Yoga Sūtra* adalah *Sadhanapāda* dan menjelaskan cara-cara untuk mencapai *samādhi*. Patañjali memberikan 8 metode¹⁷ (*Aṣṭāṅga Yoga*) yang terdiri dari *yama* (pantang, *abstention*), *niyama* (ketaatan, *observance*), *āsana* (postur), *prānāyāma* (pengaturan nafas), *pratyāhāra* (menarik diri dari rasa yang dihasilkan oleh organ inderawi), *dhāraṇā* (fokus), *dhyāna* (kontemplasi, meditasi) dan *samādhi* (penyerapan penuh). Tiga yang terakhir bersifat langsung atau internal (*antarāṅga*) dan dibahas pada bab III *Vibhūtipāda*, dan lima yang pertama bersifat tidak langsung atau eksternal (*bahirāṅga*) dan dibahas oleh Patanjali dalam bab II ini.

Yama dan *niyama* merupakan persiapan etis yang diperlukan dalam *yoga*. Yang sangat penting dalam *yama* adalah *ahimsā* (larangan membunuh dan melukai bahkan membenci) dan dalam *niyama* adalah *Īśvarapranidhāna* (pengabdian kepada Tuhan/ *Īśvara*). *Āsana* atau postur, yang disebut oleh Patañjali dalam bab II.46 sebagai '*sthita sukham āsanam*' yang artinya adalah "postur menunjukkan kekuatan sempurna dari tubuh, kecerdasan yang mantap dan kebaikan jiwa"¹⁸ merupakan bantuan fisik dalam *yoga*. Ini juga menunjukkan sikap *yoga* terhadap tubuh yang dianggap berkedudukan sama dengan piki-

ran. *Hatha Yoga*, yang merupakan salah satu aliran dalam *yoga* yang memberi penekanan pada postur, bertujuan menyempurnakan tubuh sebagai suatu instrumen, membebaskan dari kelelahan dan menahan dari kecenderungannya untuk rusak dan menua. *Yoga* menghendaki manusia untuk mengendalikan tubuh dan bukan memamatkannya,

Prānāyāma merupakan pengendalian pernapasan dan dianggap sangat penting dalam memberi ketenangan pikiran sekaligus memainkan peranan yang penting dalam *Hatha Yoga*. *Pratyāhāra* adalah pengendalian rasa ataupun penarikan rasa dari keberfungsianya. Dalam tahap ini, pikiran bagaikan ditutup dari segala impresi dari luar. *Pratyāhāra* menandai akhir dari bab II.

Bab ketiga, *Vibhūtipāda*, menjelaskan mengenai tahapan kontemplatif yaitu *dhāranā*, *dhyāna* dan *samādhi*, dan berbagai macam kemampuan supranatural yang dapat dicapai pada tahapan ini, di antaranya seperti membuat dirinya tak kelihatan, mendengar dari jarak jauh, mengetahui masa lalu, masa kini dan masa depan. Namun Patañjali mengingatkan bahwa kemampuan supranatural ini merupakan hambatan untuk mencapai tahapan tertinggi dalam *Yoga*, yaitu *samādhi*.

Seorang yogi yang telah mencapai *samādhi* dikatakan dapat menghancurkan *karma*-nya, yang dapat dibedakan dalam tiga macam yaitu: 1) perbuatan yang dilakukan di masa lalu yang konsekuensinya mulai beroperasi di kehidupan sekarang (*prārabdha*); 2) yang dilakukan di masa lalu yang konsekuensinya akan ditebus di kehidupan masa depan atau *karma* yang disimpan (*sancita*), dan 3) yang diproduksi di kehidupan masa kini yang memerlukan penebusan di kehidupan ini atau kehidupan yang akan datang (*āgami*). *Karma* yang telah matang habis di kehidupan ini, dan *karma* yang belum matang membutuhkan kehidupan masa depan, dan dikatakan, seorang yogi dapat menciptakan seluruh tubuh yang diperlukan untuk membayar hutang lama.

Bagian keempat, *Kaivalyapada*¹⁹, menjelaskan sifat alamiah dari pembebasan. Kebebasan di *Yoga* disebut *kaivalya*, atau kemerdekaan mutlak. Ini bukan semata-mata penyangkalan, melainkan kehidupan abadi dari *purusa*, ketika dibebaskan dari belenggu *prakṛti*. *Purusa* telah berada dalam bentuk sejatinya (*svarūpa*). Sebagaimana dalam sistem pemikiran Hindu lainnya, demikian pula dalam sistem *Yoga*, penyebab dari segala hasrat adalah *avidyā* (*ignorance*, ketidaktahuan) akan sifat alamiah dari sesuatu. Efek dari *avidyā* adalah tubuh, pendukungnya adalah *citta*, dan obyeknya adalah kenikmatan dunia. Sepanjang *avidyā* tetap ada, individu tidak mampu melepaskan beban hidupnya. *Avidyā* dapat dihilangkan dengan pengetahuan akan kearifan (*discriminative knowledge*) sehingga semua hal palsu akan hilang. *Self* (jati diri) disucikan dan tetap tak tersentuh oleh kondisi *citta*. *Guṇās*, kualitas yang mempengaruhi

prakerti, berhenti untuk istirahat dan diri (*self*) berada pada esensinya sendiri.

Sistem Yoga Patanjali, Metafisika *Sāmkhya*, Psikologi, dan Tuhan

Radhakrishnan berpendapat bahwa Patañjali menghadirkan konsepsi *Yoga* dengan latar belakang metafisika *Sāmkhya* [IP II, 342]. Menurutnya, banyak kemiripan antara konsepsi *Yoga* dengan *Sāmkhya*, di antaranya mengenai konsep alam semesta yang tidak diciptakan dan sifat alam semesta yang abadi. *Yoga* dan *Sāmkhya* juga mengakui bahwa hukum *karma* dan siklus *samsāra* adalah valid. Hubungan *Sāmkhya* dengan *Yoga* juga didukung secara literal oleh salah satu sebutan atas komentar Vyasa atas *Yoga Sūtra* sebagai *Sāmkhyapravacanabhāṣya*, di mana sebutan tersebut dianggap mengindikasikan keterkaitan kuat antara *Yoga* dan *Sāmkhya*.

Baik *Sāmkhya* maupun *Yoga* menganut paham dualisme *prakerti* (materi) dan *purusa* (jati diri, *self*). Alam semesta berada pada kondisi *noumenal*-nya yang disebut *prakerti*. Eksistensi *prakerti* mengikuti hukum kausalitas. Produk pertama dari *prakerti* adalah *citta* (*consciousness*, kesadaran) yang terdiri dari kecerdasan (*intellect*), kesadaran diri (*self-consciousness*) dan pikiran (*mind*). Kondisi awal dari *citta* adalah tidak sadar. Ketika *citta* dipengaruhi obyek-obyek melalui organ inderawinya, maka *citta* seolah-olah memiliki kesadaran dan memberikan impresi bahwa dialah subyek yang mengalami. Menurut *Sāmkhya*, kesadaran itu hanyalah cerminan dari diri (*self*), sehingga *citta* hanyalah sebuah tontonan bagi jati diri yang tidak lain adalah sang penonton.

Citta sebagai bentuk tertinggi dari materi adalah apa yang membelenggu jati diri dan menyebabkan *samsāra*. Keterkaitan antara jati diri dengan *citta* adalah penyebab dari *samsāra*. Oleh karena itu jalan keluar dari siklus *samsāra* adalah dengan memutuskan hubungan antara jati diri dengan *citta*, antara *purusa* dengan *prakerti*. Radhakrishnan menyimpulkan bahwa *Yoga* Patañjali menampilkan cara-cara yang dapat dilakukan manusia agar dapat membebaskan dirinya dari genggaman materi atau dari belenggu *citta*. *Citta* tidaklah terhubung dengan jati diri, namun hanya berdekatan. *Citta* adalah yang dialami, jati diri adalah yang mengalami. *Citta* berada bagi jati diri. *Citta* selalu berubah, jati diri tetap. Pembebasan diartikan sebagai pembebasan diri (*purusa*) dari *citta* (*prakerti*), menarik jati diri hingga ke dasar, mengembalikan sifat alamiahnya sebagai sang penonton dan pada akhirnya, secara psikologis dapat dikatakan, menjadi tanpa gairah, tujuan, dan tanpa identitas diri. Seperti dikatakan Vyasa,

"Ketika memori dibersihkan dari ingatan akan kata-kata yang biasa digunakan, dan ketika semua pemahaman dibebaskan dari hubungan akan ide yang saling berkaitan, atau apa yang pernah didengar, obyek yang dimak-

sud tetaplah menjadi apa adanya (*in itself*) dan tidaklah lebih, dan memiliki karakter spesifik sebagai hanya memiliki wujud yang ia miliki pada dirinya sendiri (*in itself*) dan tidaklah lebih..." [IP II, 348].

Tujuan *Yoga* tersebut memunculkan kritik dari sisi etika. Dikatakan bahwa jalan *Yoga* tidaklah sesuai dengan hubungan antara manusia seperti kehidupan berkeluarga dan keterlibatan sosial. Seolah-olah sistem ini tidak memiliki tempat bagi pertimbangan etis disebabkan *kaivalya*, yang merupakan keterlepasan (*detachment*) dan kemandirian (*independence*) jiwa, memutuskan semua ikatan yang menghubungkan individu dengan dunia. Kritik ini adalah kritik paling tajam dan sering ditujukan terhadap *Yoga*. Dalam *Yoga*, keselamatan adalah realisasi dari sifat sejati jati diri yang telah dikaburkan oleh banyak ketidakmurnian. Bagi *Yoga*, filsafat semata, seperti diskursus formal yang panjang, tidaklah dapat menyelamatkan manusia. Yang membelenggu manusia adalah hasrat, sehingga pergolakan emosi dan hasrat manusia harus dikendalikan dengan usaha dan disiplin diri. Filosof sejati bagi *Yoga* adalah seorang dokter jiwa yang mampu menyelamatkan manusia dari belenggu hasrat.

Radhakrishnan juga menjelaskan bahwa tidak semua orang cocok dengan jalan *Yoga* ini. Mereka yang cenderung *introvert* dikatakan lebih sesuai bagi *Yoga*, sementara bagi mereka yang *extrovert* disarankan jalan lain seperti pelayanan sosial maupun devosi kepada Tuhan. Meskipun berlatar belakang *Sāṃkhya* yang ateistik, namun *Yoga* mengakui adanya Tuhan personal yang disebut sebagai *Ivara*. Menurut Radhakrishnan, Patañjali membuat devosi kepada Tuhan sebagai sebuah pertolongan dalam *Yoga* (IP II, 369). Tuhan bukan hanya obyek meditasi semata, melainkan juga membantu realisasi dari tujuan dengan menghilangkan hambatan-hambatan. Tuhan personal melayani tujuan praktis dari Patañjali, yang tidak terlalu peduli dengan kepentingan spekulatif mengenai teisme. Bagi Patañjali, Tuhan merupakan petunjuk dari evolusi *prakerti* [IP II, 369], namun Tuhan bukanlah pencipta dunia, karena dunia yang penuh duka tidaklah mungkin diciptakan oleh Tuhan yang penuh belas kasih.

Tuhan personal dari filosofi *Yoga* sangat renggang keterkaitannya dengan keseluruhan sistem. Tujuan dari aspirasi manusia bukanlah penyatuan dengan Tuhan, melainkan pemisahan mutlak *purusa* dari *prakerti*. Devosi kepada Tuhan adalah salah satu dari sekian cara untuk mencapai kebebasan mutlak. *Ivara* memfasilitasi pencapaian kebebasan mutlak, namun tidak menghadihinya cuma-cuma. Bagi Radhakrishnan, konsepsi *Ivara* dalam *Yoga* sangatlah

menggunakan Yoga dan Yoga Sūtra untuk mengendalikan tubuh, pikiran dan kesadaran demi kebaikan dalam hidupnya.

tidak memuaskan dan menimbulkan kesan dipaksakan sebagai sebuah upaya untuk menyesuaikan dengan keinginan publik pada saat itu. Keinginan yang kuat dalam hati manusia akan seorang pembebas dari kegelapan, seorang guru kebenaran dan sumber kekuatan, dan adanya pengalaman religius yang dialami oleh orang-orang yang dianggap suci, membuat peran Tuhan semakin berada di pusat pemikiran, dan lama kelamaan, penyatuan dengan Tuhan menjadi tujuan dari usaha manusia. Seperti dikatakan oleh Vijnānabhikṣu²⁰, "dari semua macam meditasi kesadaran, meditasi akan Tuhan Yang Mutlak adalah yang tertinggi" [IP II, 372].

Kesimpulan dan Tanggapan

Radhakrishnan menyimpulkan "disiplin Yoga tidak lain adalah sebuah penyucian tubuh, pikiran dan jiwa, dan mempersiapkan ketiganya bagi penampakan kekudusan"[IP II, 372]. Peran *citta* adalah utama dalam kehidupan manusia, sehingga pengendalian *citta* adalah penting jika manusia menghendaki perubahan dalam hidupnya. Dengan keyakinan dan konsentrasi, manusia bahkan dapat terhindar dari kesengsaraan. Banyak manusia hidup dengan mata tertutup sebelah, pikiran yang tumpul dan hati yang berat. Para pemikir India kuno berusaha menyadarkan manusia mengenai berbagai kemungkinan yang tersedia bagi jiwa dalam keheningan dan kepasrahan dan mengubahnya menjadi penampakan yang memberikan cahaya terang bagi jalan manusia sepanjang hidupnya.

Sebagai tanggapan pribadi, penulis berpendapat bahwa Sistem *Yoga Patañjali* dapat ditafsirkan sesuai kepentingan penafsir. Radhakrishnan memaparkan *Yoga Patañjali* berdasarkan tafsiran Vyasa, dan di akhir tulisannya dia menuliskan penafsiran Vijnānabhikṣu, yang menurut Alter²¹, merupakan seorang filosof yang membangun kesatuan antara dualisme *Sāṃkhya* dengan teistik *Vedānta*. Tujuan *Yoga*, yang pada awalnya berpaham dualisme, sebagai "pemisahan antara jiwa dan materi", mendapat pengaruh dari sistem lain dan juga disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat pada jamannya, berubah menjadi "penyatuan manusia dengan Tuhan." Dan praktek *yoga* pada era (*post*)*modern* saat ini menyebut *Yoga* sebagai "*union between the body and the mind*"

Sistem *Yoga Patañjali* maupun *Yoga* secara lebih luas, bagi penulis, masih dan akan terus mengalami evolusi untuk menanggapi dan memenuhi kebutuhan manusia pada tiap zaman. Radhakrishnan juga mengatakan bahwa "setiap sistem pemikiran (India) menggunakan *Yoga* untuk kepentingannya" [IP II, 342]. Oleh karena itu, dengan diresmikannya *International Yoga Day*, secara langsung membuka *Yoga* pada seluruh dunia, dan membuka kemungkinan bagi setiap sistem ataupun orang, apapun konsepsi filosofis dan teologis

yang diyakininya, baik melekat ataupun terlepas dari hukum *karma* dan siklus *samsāra* yang menjadi titik awal keberadaannya, untuk menggunakan *Yoga* dan *Yoga Sūtra* untuk mengendalikan tubuh, pikiran dan kesadaran demi kebaikan dalam hidupnya.

Catatan Akhir

* Penulis adalah mahasiswa pada program Pasca Sarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta.

1. 'Yoga' dengan 'Y' huruf besar dan *italic* mengacu pada Sistem Filsafat Yoga sebagai salah satu dari 6 sistem filsafat Hinduisme, sedangkan 'yoga' dengan 'y' kecil mengacu pada latihan praktis.
2. *Pātañjalayogaśāstra* terdiri dari *Sūtra* dan *Bhāṣya*. *Bhāṣya* adalah komentar terhadap *Sūtra*, dan menurut Philipp A. Maas - seorang pengajar dan peneliti bidang Indologi dari *University of Leipzig*, Austria - dari awal ditemukan, *Bhāṣya* telah tersusun menjadi satu dengan *Sūtra* dalam *Pātañjalayogaśāstra*. *Bhāṣya* dikatakan ditulis oleh Vyasa, dan arti Vyasa sendiri adalah 'sang editor'. Tafsiran *Yoga Sūtra* oleh Vyasa dianggap sebagai tafsiran pertama yang telah ditemukan mengenai *Pātañjalayogaśāstra*, dan menjadi dasar bagi tafsiran-tafsiran setelahnya. (lihat: https://en.wikipedia.org/wiki/Yoga_Sutras_of_Patañjali) diunduh 21 Maret 2017
3. Mark Singleton, "The Classical Reveries of Modern Yoga: Patanjali and Constructive Orientalism", dalam Mark Singleton dan Jean Byrne (ed.), *Yoga in The Modern World*, New York: Routledge, 2008: 77
4. Kalimat di dalam kurung ditambahkan oleh penulis untuk membedakannya dengan pelatihan guru yoga lokal (baca: Indonesia) yang kebanyakan hanya memberikan pelatihan yang bersifat mekanistik
5. David Gordon White, *The Yoga Sutra of Patanjali*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2014: 1
6. Michael Hawley dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy* menjulukinya sebagai "pembangun jembatan antara India dan dunia Barat" (<http://www.iep.utm.edu/radhakri/> diunduh 6 Februari 2017).
7. Eliade menyebut Tantra sebagai "a pan-Indian vogue from the six-century onward." Lihat : Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, New York : Bollingen Foundation Inc. 1958: 200
8. Gregory. P Fields. *Religious Therapeutics: Body and Health in Yoga, Ayurveda, and Tantra*. State University of New York. 2001: 51
9. Sebetulnya *yoga* tidak eksklusif Hindu, sebab Buddhisme juga menggunakan *yoga*. Lihat Singleton, 2008: 101
10. Patrick Olivelle, "Indian Philosophy" dalam <https://www.britannica.com/topic/karma>, diunduh 14 Februari 2017
11. Mengenai hukum *karma*, lihat Radhakrishnan, *Indian Philosophy vol I* : 240-9, 440-6, 457-61
12. Dalam *Indian Philosophy II*, Radhakrishnan menyinggung mengenai tipe manusia yang cocok dengan Jalan *Yoga*, yaitu tipe yang *Introvert* [IP II : 344 , 364].
13. BKS Iyengar. *Light on the Yoga Sutras of Patanjali*. London : Thorsons, , 2002 : 3
14. Joseph S Alter. *Yoga in Modern India: The Body between Science and Philosophy*. New Jersey : Princeton University Press. 2004: 9

15. Iyengar, 2002 :49-50
16. Iyengar, 2002: 47
17. *Yoga Sūtra Patañjali* bab II. 29. Lihat Iyengar, 2002: 140
18. Iyengar, 2002: 157-8
19. Beberapa sarjana berpendapat bahwa bab IV *Kaivalyapadaini* merupakan tambahan dari *Yoga Sūtra Patañjali* dikarenakan ayat terakhir dari bab III, yaitu ayat 56 '*Sattva puruṣayoh suddhi samye kaivalyam iti*', telah ditutup dengan akhiran '*iti*' yang dalam tata bahasa Sanskerta mengindikasikan sebuah kesimpulan akhir.
20. Seorang filosof Hindu yang hidup pada abad 15-16 M. Komentar ini adalah komentar yang diambil dari tulisannya dalam *Yogasārasaṅgraha*. Radhakrishnan, *Op.cit.*
21. Joseph S. Alter, 2004: 6

Daftar Pustaka

- Alter, Joseph S. *Yoga in Modern India: The Body between Science and Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- De Michelis, Elizabeth. *A History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esotericism*. New York : Continuum, 2008.
- Eliade, Mircea. *Yoga: Immortality and Freedom*. New York : Bollingen Foundation Inc, 1958.
- Fields, Gregory. *P. eligious Therapeutics: Body and Health in Yoga, Ayurveda, and Tantra*. State University of New York, 2001.
- Hawley, Michael. "Sarvepalli Radhakrishnan" dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (<http://www.icp.utm.edu/radhakri/> diunduh 6 Februari 2017).
- Iyengar, BKS. *Light on the Yoga Sutras of Patanjali*. London: Thorsons, 2002.
- Olivelle, Patrick. "Indian Philosophy" dalam <https://www.britannica.com/topic/karma>, diunduh 14 Februari 2017
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy* volume I, L.Van Leer & Co. N.V, 1948.

Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy* volume II, London: George Allen & Unwin Ltd, 1948.

Singleton, Mark and Byrne, Jean. *Yoga in the Modern World*. New York : Routledge, 2008.

White, David Gordon. *The Yoga Sutra of Patanjali*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2014.

Dhammapada: Sistem Etika dari Sabda Sang Buddha

*Lailly Prihatiningtyas**

Abstrak: Dalam tradisi Buddhisme, moralitas menjadi bagian integral dan substansial dalam setiap ajarannya. Secara umum, sistem etika Buddha dibangun dalam kerangka afirmasi fundamental: pikiran manusia yang telah terbebas dari kebingungan karena tersulut ego, dapat mencapai kejelasan persepsi serta pengetahuan akan tindak yang benar, sepenuhnya selaras dengan apa yang sepatutnya dilakukan, dan berakar kepada keimanan atas kebenaran yang membebaskan. Hal ini salah satunya terlihat jelas dalam *Dhammapada* yang merupakan bagian dari *Sutta pitaka*. Ditulis dalam bentuk sajak dan dipercaya bersumber dari ujaran Sang Buddha, ajaran dalam *Dhammapada* bersifat terbuka dan lebih banyak berisi panduan etis yang bersifat praktis dibanding reflektif-meditatif. Hal tersebut membuat *Dhammapada* menjadi kanon Buddha yang paling dibaca luas. Konteks historis dan linguistik di sepanjang perkembangan aliran Buddhisme membuat banyaknya versi *Dhammapada* dan karenanya sulit untuk memastikan versi mana yang asli. Namun demikian, secara substansial tidak ada perbedaan yang berarti; setiap versi *Dhammapada* menggambarkan dasar-dasar ajaran Buddha serta tuntunan yang dianggap paling relevan dalam konteks kehidupan keseharian. Dalam kitab ini, diajarkan bahwa perilaku manusia, perangai yang benar, refleksi, serta meditasi adalah lebih penting daripada pelbagai upaya spekulasi atas Yang Transenden yang dilakukan sejalan dengan doktrin jalan tengah (*Mādhyamaka*).

Kata Kunci: Etika, Buddhisme, *Dhammapada*, *Mādhyamaka*, Buddha.

Dhammapada merupakan salah satu kanon Buddha yang paling terkenal dan dibaca luas terutama di lingkungan Buddhisme *Theravāda*.¹ Hal ini salah satunya dikarenakan bersifat umum. Oleh karena itu, kitab ini merupakan tuntunan bagi siapa saja (i.e. bersifat eksoteris) yang ingin mencapai kebahagiaan di jalan Buddha. Disusun dalam bentuk kompilasi ayat-ayat yang menyerupai sajak, *Dhammapada* memberikan suatu ikhtisar yang sempurna atas seluruh prinsip inti ajaran Buddha.²

Sebagaimana ajaran Buddha pada umumnya menempatkan moralitas se-

bagai bagian integral dan substansial, salah satu aspek yang menonjol dalam *Dhammapada* adalah nilai etis ajaran Buddha. Bahkan, sebagaimana pendapat Klostermaier, *Dhammapada* sering dianggap lebih banyak menekankan petuah-petuah etis yang bersifat praktis dibanding ajaran yang bersifat filosofis maupun meditatif tingkat tinggi.³ Pokok-pokok etika *Madhyamika* (jalan tengah) yang menekankan welas asih (*compassion*), nir-kekerasan (*non violence*), serta keugaharian (*moderation*) karenanya dapat kita lihat dengan jelas baik secara implisit maupun eksplisit dalam ayat-ayat *Dhamma*. Mengingat posisi penting dan konteks *Dhammapada* tersebut, tulisan ini berupaya memaparkan secara garis besar konteks historis *Dhammapada*, tradisi moral Buddhisme, serta bagaimana tradisi moral tersebut dituliskan dalam ayat-ayat *Dhamma*.

Persoalan Pembentukan *Dhammapada*

Secara harafiah, *Dhammapada* dapat diartikan dari beberapa sudut. *Dhamma* dapat berarti disiplin, hukum, agama; sedangkan *pada* dapat diartikan sebagai jalan, sarana (*upāya*), atau cara (*magga*); dan karenanya *Dhammapada* dapat berarti 'jalan kebajikan'. *Pada* juga dapat diartikan sebagai dasar; yang karenanya *Dhammapada* dapat pula diartikan sebagai 'dasar-dasar agama'. Apabila *Pada* diartikan sebagai bagian dari ayat, maka *Dhammapada* bermakna 'sabda agama', sebagaimana terjemahannya dalam bahasa China yaitu 'teks skriptural'. Bagaimanapun *Dhammapada* diterjemahkan, pada pokoknya kitab ini menggambarkan roh dari ajaran Sang Buddha, yaitu ajakan kepada manusia untuk menuju jalan kebajikan melalui proses disiplin mental dan moral.⁴

Dhammapada merupakan bagian dari *Khuddaka Nikāya* (*Minor Collection* atau 'kumpulan kecil') dari *Sutta Pitaka* (*Basket of Discourse* atau 'Keranjang Ajaran') yang berisikan ceramah-ceramah, tanya jawab dan diskusi, serta penjelasan kontekstual atas masing-masing ceramah dari Sang Buddha. Karenanya, walaupun tidak ada catatan historis yang pasti, kitab ini dipercaya sudah mulai dikanonkan sebelum konsili pertama buddhis, bersamaan dengan disusunnya *Sutta Pitaka* oleh Ananda, dan selesai sebelum konsili kedua digelar. Hal ini sebagaimana kesaksian dari Buddhagosa⁵ yang menyatakan bahwa Kitab ini selesai dikanonisasi pada konsili pertama; lebih dahulu dibanding proses kanonisasi *Tipitaka* yang kemungkinan diselesaikan setelah konsili kedua, tetapi sebelum konsili ketiga dilangsungkan.⁶

Kepopuleran *Dhammapada* bagi penganut Buddha juga terlihat dari ditemukannya beberapa komentar atas kitab ini. Salah satu yang paling terkenal adalah komentar yang disusun di sekitar abad kelima atau enam dalam ba-

hasa Pāli berjudul *Dhammapada Atthakathā* oleh seorang biksu yang namanya tidak dikenal. Pada awalnya, komentar ini dipercaya disusun oleh Buddhagosa atau Dharmapala, namun temuan selanjutnya membuktikan bahwa keduanya bukanlah yang bertanggungjawab atas tulisan tersebut.⁷ *Dhammapada Atthakathā* terdiri dari dua bagian yaitu (1) penjelasan kata per kata dari ayat *Dhammapada*, serta (2) kumpulan cerita tradisional yang dapat menggambarkan konteks moral dari ayat yang dimaksud. Komentar tersebut membantu baik bagi para pelajar yang ingin memahami *Dhammapada* maupun bagi pembaca kebanyakan, terutama pada bagian kedua yang memberikan penggambaran yang lebih dekat dengan keserian mereka.

Dalam tradisi *Theravāda*, dipercaya bahwa setiap ayat yang ada di dalam *Dhammapada* berasal langsung dari Buddha.⁸ Namun demikian, kita tidak pernah dapat memastikan kebenaran klaim tersebut karena banyaknya versi kitab ini yang beredar.⁹ Beberapa penjelasan yang mungkin atas perbedaan versi *Dhammapada* adalah karena ucapan Buddha tersebut tidak ditulis langsung dari sumber primer, melainkan melalui sumber sekunder, yaitu para murid dan pengikut Buddha. Karenanya, bagaimana *Dhammapada* dituliskan menjadi sangat bergantung pada ingatan serta metode penceritaan yang digunakan oleh para pengikut tersebut.¹⁰

Selain itu, berbagai versi *Dhammapada* juga terkait erat dengan sejarah perkembangan aliran dalam Buddhisme. Setelah kematian Buddha, akibat adanya pimpinan agama yang ditunjuk untuk meneruskan ajarannya, maka terbentuk beberapa *Sangha* atau kelompok aliran dalam Buddhisme. Masing-masing kelompok tersebut kemudian berupaya mengumpulkan pelbagai catatan terkait ajaran Sang Buddha dan kemudian melakukan diskursus melalui konsili untuk melakukan proses kanonisasi.

Walaupun proses kanonisasi untuk sebagian besar *Tipitaka* dilakukan melalui cara seperti ini, tidak demikian halnya dengan *Khuddaka Nikāya*. Bagian koleksi kecil ini dipercaya diambil dari pelbagai diskursus yang dilakukan dalam proses kanonisasi dan karenanya mempunyai karakter yang bersifat antologis, termasuk juga pada *Dhammapada*.¹¹ Dari catatan yang ada, paling tidak dapat disimpulkan bahwa usaha kompilasi dari ayat *dhamma* sudah di-

***Dhammapada* berisi anjuran, baik secara implisit ataupun eksplisit, kepada pengikutnya untuk membaktikan dirinya dalam mempelajari *dhamma* dan karenanya berperilaku etis sesuai ajaran Sang Buddha untuk mencapai pencerahan.**

lakukan sejak periode awal perkembangan Buddhisme, bahkan hampir mungkin sebelum terbentuknya berbagai *Sangha*. Meskipun demikian, kita tidak

keutamaan terbentuk bukan dari pemahaman atas konsep-konsep ajaran, tetapi lebih pada pemahaman sebagai hasil dari pengamatan dan observasi dari tindak-tanduk manusia utama (manusia tercerahkan).

bisa mengatakan mana dari antara versi *Dhammapada* yang ada, yang merupakan 'teks asli', dan bukan sekedar ayat dharma (*dharmapadani*). Ayat dharma adalah sesuatu yang lebih cair dari teks, berupa 'kuasi-teks' yang terbuka dan karenanya dapat dikonstruksikan kembali secara berlainan oleh setiap aliran melalui proses redaksi linguistik, ekspansi konteks, serta pengelompokan bab. Hal inilah yang menyebabkan beredarnya banyak versi *Dhammapada* karena dalam perkembangannya, kuasi-teks

yang dihasilkan dari konsili pertama kemudian direkonstruksikan kembali oleh masing-masing *Sangha* berdasarkan penghayatannya dan pendekatan linguistik masing-masing yang berbeda.¹²

Terkait dengan perkembangan *Sangha* tadi, berbagai versi bahasa dari *Dhammapada* juga terikat erat dengan perkembangan politik dan kekuasaan yang menentukan penggunaan rumpun bahasa selama penyebaran ajaran Buddha. Beberapa versi *Dhammapada* dalam bahasa Sanskrit menunjukkan adanya upaya penulisan kembali kanon ini dalam bahasa Sanskrit setelah kejatuhan Era Maurya.¹³ *Dhammapada Pāli* misalnya, ditulis sejalan dengan perkembangan aliran *Theravāda* di Sri-Lanka pada masa pemerintahan Ashoka. Adanya berbagai versi ini menyebabkan sulit untuk memastikan bahasa mana yang dipakai sebagai babon teks yang dihasilkan dari konsili pertama. Yang dapat disimpulkan sampai dengan saat ini adalah, tampaknya masing-masing aliran Buddha yang ada di India menyebarkan hasil diskursus konsili pertama yang oleh mereka dianggap sebagai kesepakatan yang asli, dan kemudian menerjemahkannya dalam konteks dan bahasa lokal masing-masing.¹⁴

Walaupun teks *Dhammapada* dari masing-masing aliran dapat berbeda dari sisi bahasa, ukuran, maupun penyusunan bab, dari teks yang ada tidak ditemukan perbedaan dari sisi isi. Karena berasal dari ayat-ayat yang diambil dalam diskursus pada konsili pertama yang ditujukan untuk memberikan petunjuk tentang bagaimana penganut ajaran Buddha menjalankan hidup yang baik, setiap versi *Dhammapada* menggambarkan dasar-dasar ajaran Buddha serta tuntunan yang dianggap paling relevan dalam konteks kehidupan kesaharian. Dengan kata lain, *Dhammapada* berisi anjuran, baik secara implisit

ataupun eksplisit, kepada pengikutnya untuk membaktikan dirinya dalam mempelajari *dhamma* dan karenanya berperilaku etis sesuai ajaran Sang Buddha untuk mencapai pencerahan.

Tradisi Moral dalam Buddhisme

Alih-alih disajikan dalam sistem yang memuat prinsip tentang apa yang baik dan buruk sebagaimana sistem etika dalam tradisi Barat, ajaran Buddha disajikan dalam bentuk narasi dan deskripsi dari aturan-aturan moral partikular, panduan, keutamaan, keburukan, tanpa memberikan justifikasi atas apa yang benar dan salah. Secara umum, sistem etika Buddha dibangun dalam kerangka afirmasi fundamental: pikiran manusia yang telah terbebas dari kebingungan karena tersulut ego, dapat mencapai kejelasan persepsi serta pengetahuan akan tindak yang benar, sepenuhnya selaras dengan apa yang sepatutnya dilakukan, dan berakar kepada keimanan atas kebenaran yang membebaskan.¹⁵ Sistem etika Buddha dibangun dan dipertahankan untuk memberi gambaran pola kehidupan yang dipercaya kuat mendorong penganutnya untuk menjalaninya demi tujuan soteriologis dengan cara memberi petunjuk atas tindakan apa yang harus dilakukan oleh seorang penganut dalam kondisi tertentu agar dapat menghayati transendensi.¹⁶

Sumber dari tuntunan Buddhisme adalah ajaran serta ujaran Siddharta Gautama. Ajaran ini tidak dipandang sebagai perintah Ilahi sebagai Tuhan Pencipta, tetapi sebagai prinsip rasional dari kesadaran yang tercerahkan dan apabila diikuti akan membawa kebaikan bagi diri dan orang lain.¹⁷ Dari sini, terlihat bagaimana dalam sistem etika Buddha, keutamaan terbentuk bukan dari pemahaman atas konsep-konsep ajaran, tetapi lebih pada pemahaman sebagai hasil dari pengamatan dan observasi dari tindak-tanduk manusia utama (manusia tercerahkan). Karenanya, etika Buddha seringkali disandingkan dengan etika keutamaan (*virtue ethics*).

Walaupun merupakan ajaran tersendiri, sistem etika Buddha juga tidak lepas dari pengaruh budaya *Veda* yang dominan pada masa perkembangan ajaran Buddha. Bahkan, Buddhisme sendiri juga dapat dipandang sebagai suatu bentuk kritik atas berbagai penghayatan kepercayaan yang ada saat itu. Aliran yang berkembang secara dominan adalah Hinduisme yang kental dengan ritual rumit yang dilakukan oleh kaum Brahmana dan seringkali hanya mampu dilakukan oleh kasta 'berada'. Di sisi lain, pada saat yang sama juga berkembang aliran kepercayaan yang menerapkan praktik askese dan yoga yang berlebihan. Selain itu, terdapat juga pengaruh aliran penghayatan non-ortodoks lain

seperti Jainisme maupun ajaran kaum filsuf *Samana* dengan berbagai cabang pemikiran seperti skeptisisme, determinisme, serta nihilisme dan yang mempunyai kecenderungan untuk tidak menerima adanya nilai moral tertentu.¹⁸

Di luar kritik atas praktik penghayatan aliran-aliran tersebut, ajaran Buddha masih mempertahankan beberapa konsep kunci yang ada dalam budaya *Veda*, diantaranya adalah sebagai berikut.¹⁹ *Pertama, dharma* (atau *damma*) secara esensial dimaknai sebagai hukum alam yang menentukan baik perubahan

Sikap moral ini penting untuk dapat melakukan kontemplasi meditatif yang dipercaya dapat memperkuat penghayatan spiritual.

material maupun moral dari semesta. *Dharma* mengatur setiap aspek kehidupan melalui hukum fisik dan juga aturan moral melalui *karma*. Hidup dengan mengikuti *dharma* akan membawa seseorang kepada kebahagiaan, kepuasan, dan pengampunan; dan hal sebaliknya, akan membawa seseorang terseret lingkaran reinkarnasi (*samsāra*). Dalam konsep Buddhisme,

dharma tidak diciptakan maupun dikontrol oleh Dzat Tertinggi, melainkan ditemukan (i.e. dipahami) oleh mereka yang telah tercerahkan. Karenanya, dalam *dharma*, nilai moral tidak terpisah dari kenyataan, dan kebaikan moral merupakan konsekuensi dari hukum alam.

Kedua, karma merupakan paham bahwa setiap tindakan moral mempunyai konsekuensi bagi yang melakukannya. Tindakan moral merupakan bentuk tindakan yang dapat membawa dua konsekuensi yaitu mengubah secara soteriologis dan menyusun kembali status spiritual bagi pelakunya. Selain itu, *karma* juga menentukan nasib baik dan buruk yang akan ditemui oleh pelaku tersebut dalam hidupnya.

Ketiga, reinkarnasi (kelahiran kembali) merupakan doktrin yang terkait dengan *karma*. Dalam budaya *Veda* dipercaya bahwa makhluk dapat berpindah dari satu eksistensi ke yang lainnya dalam lingkaran *samsāra* tergantung pada *karma*-nya. Dalam ajaran Buddha, perpindahan tersebut bergerak dalam spiral dan memungkinkan perpindahan dari eksistensi manusia ke non-manusia. Hanya yang berhasil mencapai pencerahan yang dapat memutuskan dirinya dari lingkaran kelahiran kembali. Konsekuensinya, untuk menghindari *karma* buruk, ajaran Buddha membedakan diri dari ajaran Brahmana dengan (a) menolak pengorbanan binatang yang bertentangan dengan prinsip *ahimsā* (nir-kekerasan sebagai penghormatan atas kehidupan), (b) penolakan akan prosedur ritual yang rumit dan mekanistik, dan (c) penolakan akan sistem kasta yang memandang kelahiran lebih penting dari integritas moral.

Sejalan dengan perkembangan ajaran Buddhisme serta munculnya pelbagai *Sangha* dan aliran penghayatannya setelah kematian Buddha, terlepas dari variasi penafsiran dan ritualnya masing-masing, pada tataran ajaran moral terlihat adanya kesamaan pandangan yang fundamental. Lebih jauh lagi, Keown bahkan berargumen bahwa kita dapat melihat adanya pokok pandangan moral yang justru mula-mula menjadi dasar dari pelbagai tradisi, ritual, serta ajaran filsafat yang beraneka rupa dari masing-masing aliran.²⁰ Dalam ajaran Buddhisme, *dharma* menjadi landasan utama dari sistem etika Buddha. Dalam khotbah pertamanya setelah mencapai pencerahan, dikatakan bahwa Buddha telah memutar roda *dharma* dan memahami esensi tentang kenyataan.²¹ Dalam khotbah ini, Buddha kemudian menyampaikan empat kesunyatan utama (*caturaryasatya*) yaitu:

- (1) *Dukkha* – segala yang ada adalah penderitaan, seluruh bentuk kehidupan adalah penderitaan.
- (2) *Samudāya* – penderitaan disebabkan oleh hasrat/keinginan (*tanhā*).
- (3) *Nirodha* – karena ada penyebabnya, penderitaan dapat dihentikan; kondisi tanpa penderitaan adalah *nirvāna*.
- (4) *Mārga* – jalan yang membawa kepada *nirvāna* yakni delapan jalan mulia.

Delapan jalan mulia (*Arya Astanga Mārga*) dalam *aryasatya* terakhir inilah yang merupakan panduan dari nilai moral Buddha. Ia terbagi menjadi tiga bagian:

- (1) *Prajñā* atau kebijaksanaan yang melingkupi jalan pertama dan kedua:
 - i. Pengertian yang benar (*sammā-ditthi*): pemahaman dan pengertian segala sesuatu sebagaimana adanya, yaitu seperti yang digariskan dalam empat kesunyatan utama. Pengertian ini merupakan kebijakan tertinggi yang melampaui pengetahuan keilmuan (*knowledge* dalam tradisi filsafat Barat) yang dibentuk dari akumulasi ingatan dan pengalaman tetapi juga melingkupi aras yang lebih dalam dan penetratif, yaitu pemahaman atas segala sesuatu sebagaimana adanya tanpa label atau nama tertentu (*śūnyatā*).
 - ii. Pikiran yang benar (*sammā-sankappa*): menunjukkan pemikiran yang condong untuk memberikan jarak (*detachment*) atas dasar tanpa pamrih, cinta, serta penolakan atas kekerasan yang diterapkan kepada seluruh yang mengada.

(2) *Sīla* atau perilaku etis yang melingkupi jalan ketiga sampai kelima:

- iii. Perkataan yang benar (*sammā-vācā*): mengatakan yang sebenarnya dengan tutur yang baik di saat yang tepat. Apabila seseorang tidak dapat mengatakan hal yang bermanfaat, maka ia sebaiknya diam secara terhormat.
- iv. Perbuatan yang benar (*sammā-kammanta*): bertindak sesuai moral, terhormat, dan damai dengan menghindari tindakan ketubuhan yang salah seperti membunuh, mencuri, kegiatan seksual yang menyimpang, berbohong, dan madat.
- v. Penghidupan yang benar (*sammā-ājīva*): melakukan pekerjaan yang tidak merugikan orang lain atau menimbulkan penderitaan bagi segala yang mengada.

(3) *Samādhi* atau disiplin mental yang melingkupi jalan keenam sampai delapan:

- vi. Usaha yang benar (*sammā-vāyāma*): pengendalian diri untuk menumbuhkan kondisi mental yang positif dan menyeluruh.
- vii. Perhatian/ketenangan yang benar (*sammā-sati*): selalu sadar dan menjaga segala aktivitas terkait tubuh (*kāya*), rasa (*vedana*), pikiran (*citta*), dan ide, permenungan, serta konsepsi (*dhamma*).
- viii. Konsentrasi/meditasi yang benar (*sammā-samādhi*): disiplin mental yang membawa kepada empat tahapan kontemplasi meditatif (*dhyaṇa*) yang menekan hasrat terkait nafsu, aktivitas intelektual, kegembiraan, serta keseluruhan sensasi dan karenanya membawa pada *sūnyatā*.

Dalam delapan jalan mulia, terlihat bahwa nilai moralitas dalam Budhisme merupakan bagian tak terpisahkan dari jalan menuju *nirvāna*. Delapan kesunyatan mulia ini juga disebut sebagai jalan tengah (*mādhyaṃika*) karena sama-sama memberikan jarak dari tindakan yang mengejar kesenangan diri maupun menyiksa diri. Sama-sama menghindari kepercayaan atas tahayul maupun skeptisme yang berlebihan. Manusia yang ingin mengikuti jalan kebajikan harus menghindarkan dirinya dari dua kondisi ekstrim yaitu memanjakan diri (secara berlebihan) dan menyiksa diri (melalui asketisme berlebih), dan karenanya memilih jalan tengah.

Dari sini kita dapat melihat bahwa jalan menuju pembebasan merupakan jalan yang harus ditempuh oleh masing-masing individual. Pembebasan hanya dapat tercapai melalui disiplin diri akan pikiran, perkataan, dan tubuh, juga pembangunan diri, serta pemurnian diri, yang seluruhnya merupakan usaha masing-masing manusia dan diawali oleh adanya kesadaran akan esensi yang benar. Pembebasan tidak terkait dengan ritual, doa-doa, maupun pemujaan religius; namun kesempurnaan moral, spiritual, dan intelektual yang akan membawa kepada kesadaran akan kenyataan yang sesungguhnya, kebebasan yang sepenuhnya, serta kedamaian yang sebenarnya. Untuk mencapai "hidup yang baik", manusia pertama-tama harus bermoral dan hidup sesuai dengan tuntunan etis dalam Buddha yang adalah jalan tengah. Seorang yang bermoral akan memiliki kualitas sebagai orang yang tenang, percaya diri, dapat dipercaya, dan terbuka, serta tidak memiliki rasa takut serta rasa salah yang disembunyikan. Sikap moral ini penting untuk dapat melakukan kontemplasi meditatif yang dipercaya dapat memperkuat penghayatan spiritual. Keduanya kemudian akan menghasilkan kesadaran dan kebijaksanaan, suatu pemahaman atas esensi dari alam serta kondisi manusia, yang pada akhirnya membawa jalan kepada pencerahan.

"untuk kebaikan bagi yang banyak, untuk kebahagiaan bagi yang banyak, di atas kasih kepada dunia"

Dari konsep *dharma* dan juga *karma*, dapat juga dilihat bahwa Buddhisme mengakui adanya kehendak bebas pada manusia untuk membuat pilihan moralnya. Namun, kehendak bebas tersebut tunduk terhadap hukum alam yang bekerja lewat *karma*. Karenanya, terdapat suatu paradoks: untuk mencapai kebebasan yang sepenuhnya, seseorang harus mengendalikan dirinya dalam membuat keputusan-keputusan bebasnya. Seseorang membentuk dirinya lewat pilihan-pilihan moralnya. Rangkaian pilihan tersebut akan membentuk karakternya dan pada akhirnya menentukan bagaimana masa depannya. Baik dan buruk karenanya ditentukan oleh maksud dan pilihan. Tindakan yang didorong oleh rasa serakah, kebencian, dan delusi adalah buruk; dan kebalikannya yang didorong oleh rasa tanpa pamrih, welas asih, dan pemahaman adalah baik. Untuk mencapai pencerahan, tidak cukup hanya dengan niatan yang baik, tetapi juga perlu diwujudkan dengan memilih tindakan yang benar.

Walaupun kembali kepada pemahaman masing-masing, ajaran Buddha

juga memberikan panduan moralitas yang bersifat praktis. Di dalam delapan jalan mulia, panduan ini diatur dalam *sila* yang di dalamnya berisi anjuran atas hal-hal yang harus diikuti dan hal-hal yang harus dihindari. Terdapat berbagai kodifikasi *sila* tergantung pada siapa yang melaksanakannya. Kodifikasi yang paling banyak dianut karena bersifat umum adalah *Pañcasila*, yang ditujukan untuk orang awam. Kelima sila ini berisi anjuran untuk tidak (1) membunuh, (2) mencuri, (3) berzina, (4) berbohong, dan (5) bermabuk-mabukan. *Sila* atau tindakan etis dengan demikian dibangun berdasarkan konsep cinta dan welas asih universal kepada seluruh kehidupan. Buddha mengajarkan kepada pengikutnya untuk berbuat “untuk kebaikan bagi yang banyak, untuk kebahagiaan bagi yang banyak, di atas kasih kepada dunia”.²² Untuk mencapai kesempurnaan, manusia harus mengembangkan secara bersamaan rasa welas asih (*karuna*) yang mewakili kualitas afektif dan kebijakan (*paññā*) yang mewakili sisi intelijensi yang keduanya tidak dapat dipisahkan.

Siapa yang mempelajari dharma, dia juga belajar untuk mengokohkan akalnya (v.33), dan karenanya, menghindari diri dari bencana (v. 42).

Dalam *mādhyamika*, *paññā* merupakan negasi terhadap seluruh bentuk pemikiran konseptual, yang karenanya mencapai pikiran non-dualistik dan merupakan kondisi di luar level diskursif akal.²³ Manusia yang telah memahami *paññā*, maka dengan sendirinya akan menemui kebebasan, dan sejalan dengan *sila* dan *samādhi*, menggambarkan *tathāgata* yang merupakan wujud sempurna.

Sistematika Dan Isi *Dhammapada*

Saat ini, *Dhammapada* yang beredar secara luas adalah versi Pali dari aliran *Theravāda* yang disebut sebagai *Patna Dhammapada*. Kitab initerdiri dari 26 *vagga* (bab) dan 423 bait (ayat atau *verse*). Pembagian bab tersebut adalah sebagai berikut:²⁴

- i. YAMAKA VAGGA – Twin Verses (Syair Berpasangan)
- ii. APPAMADA VAGGA – Vigilance (Kewaspadaan)
- iii. CITTA VAGGA – Thought (Pikiran)
- iv. PUPPHA VAGGA – Flowers (Bunga-Bunga)
- v. BALA VAGGA – The Fool (Orang Bodoh)
- vi. PANDITA VAGGA – The Wise (Orang Bijaksana)

- vii. *ARAHANTA VAGGA –The Saint (Orang Suci)*
 - viii. *SAHASSA VAGGA –The Thousands (Ribuan)*
 - ix. *PAPA VAGGA –Evil Conduct (Kejahatan)*
 - x. *DANDA VAGGA –Punishment (Hukuman)*
 - xi. *JARA VAGGA –Old Age (Usia Tua)*
 - xii. *ATTA VAGGA –The Self (Kedirian)*
 - xiii. *LOKA VAGGA – The World (Dunia)*
 - xiv. *BUDDHA VAGGA –The Awakened (Yang Tercerahkan)*
 - xv. *SUKHA VAGGA –Happiness (Kebahagiaan)*
 - xvi. *PIYA VAGGA –Pleasure (Kesenangan)*
 - xvii. *KODHA VAGGA –Anger (Kemarahan)*
 - xviii. *MALA VAGGA –Impurity (Noda)*
 - xix. *DHAMMATTHA VAGGA –The Righteous (Orang Adil)*
 - xx. *MAGGA VAGGA –The Path (Jalan)*
 - xxi. *PAKINNAKA VAGGA –Miscellaneous Verses (Bunga Rampai)*
 - xxii. *NIRAYA VAGGA –The Downward Course/Hell (Neraka)*
 - xxiii. *NAGA VAGGA –The Elephant (Gajah)*
 - xxiv. *TANHA VAGGA –Thirst/Craving (Nafsu Keinginan)*
 - xxv. *BHIKKHU VAGGA –Mendicant (Bhikkhu)*
 - xxvi. *BRAHMANA VAGGA –The Brahmin (Brahmana)*
- 0.75

Menurut Radhakrisnan, tesis utama dari *Dhammapada* adalah bahwa perilaku manusia, perangai yang benar, refleksi, serta meditasi adalah lebih penting daripada pelbagai upaya spekulasi atas Yang Transenden²⁵, yang dilakukan sejalan dengan doktrin jalan tengah (*Mādhyamaka*). *Dhammapada* pada dasarnya merupakan kumpulan ayat yang memberikan inspirasi atau petunjuk pedagogis atas pokok-pokok ajaran *dharma* sebagai sarana pemahaman maupun instruksi untuk pengikut ajaran Buddha; mendorong setiap penganut, baik secara eksplisit maupun implisit, untuk memasukkan dirinya ke dalam proses pembelajaran *dharma*.²⁶ Baginya, siapa yang mempelajari *dharma*, dia juga belajar untuk mengokohkan akalnya (v.33), dan karenanya, menghindarkan diri dari bencana (v. 42). Rahasia dari akal yang terjaga adalah kesadaran meditatif dan pengendalian diri (v. 25), namun, apakah seseorang akan menggunakan akalnya dengan baik atau bertindak sebaliknya, tergantung sepenuhnya kepada dirinya sendiri (v. 165). Setiap manusia harus selalu mengingat bahwa dia menuai apa yang dia semai (i.e. hukum *karma*), hukum tersebut akan selalu berjalan, walau kadang membutuhkan waktu (v. 121),

seseorang harus memperlakukan orang lain sebagaimana ia ingin diperlakukan yang lain, karenanya seseorang harus belajar untuk menghargai kehidupan dan sensitif atas hak yang lain (v. 129). Untuk menjadi sumber kedamaian, seseorang harus belajar untuk keluar dari lingkaran balas dendam (v. 5).

Namun demikian, *Dhammapada* tidak hanya berisi nasihat-nasihat sederhana atas jalan *Dharma*. Dalam ayat-ayat tertentu dibutuhkan refleksi yang mendalam untuk memahami inti dari ajaran Buddha tersebut,²⁷ sebagaimana tampak pada bait pertama (ayat berpasangan) berikut:

Pikiran adalah pelopor dari segala sesuatu; pikiran adalah pemimpin; pikiran adalah pembentuk. Bila seseorang berbicara atau berbuat dengan pikiran jahat, maka penderitaan akan mengikutinya, bagaikan roda pedati mengikuti langkah kaki lembu yang menariknya (v. 1).²⁸

Pada bagian lain, terdapat juga bait *Dhammapada* yang mengkritik praktik atau tata cara pengajaran yang ada saat itu (i.e. ajaran *Brahman*), dan menunjukkan bahwa jalan Buddha adalah jalan yang lebih baik untuk menuju kepada kebajikan (misal v. 188 dan 92, 273-4 dan 276-9), maupun ayat yang tampak ditujukan kepada para *Bhikku* (v. 75), namun di sisi lain, dalam *Dhammapada* juga terdapat berbagai aphorisma maupun kebijakan yang ditemukan pada banyak naskah-naskah Hindu (misalnya v. 109). Ada berbagai macam bentuk ayat dalam *Dhammapada*, hal ini tidak lepas dari sifat kanon ini sebagai kumpulan sabda Sang Buddha. *Dhammapada* dengan demikian merupakan kumpulan ayat yang merangkum ajaran serta nilai etis Buddhisme, serta menggambarkan berbagai tuntunan bagi umatnya dalam menghadapi masalah maupun persepsi yang dihadapi dalam hidupnya yang sesuai dengan jalan yang benar mengikuti pokok-pokok ajaran Buddha.

Dalam *Dhammapada*, terdapat satu ayat yang secara sederhana dan lengkap merangkum inti dari ajaran Buddha: "*menghindari seluruh keburukan, melakukan yang bajik dan mencapai yang keseluruhan, memurnikan pikiran – adalah inti dari ajaran Sang Buddha*" (v. 183).²⁹ Dari ayat ini kita dapat melihat pentingnya moralitas dalam ajaran Buddha, di mana mengikuti jalan Buddha berarti mengikuti jalan keutamaan dan memurnikan pikiran dengan membangun keutamaan intelektual dalam bentuk pemahaman yang benar.

Dalam *Dhammapada*, Buddha menekankan pentingnya pengendalian diri bagi manusia untuk mencapai kedamaian baik di dalam diri maupun tin-

dakannya. Jalan nir-kekerasan ini sebagaimana terlihat dalam ayat: “bukan dengan kebencian suatu kebencian dihentikan, apapun kondisinya, hanya dengan menghilangkan kebencian ia akan dikalahkan, hal ini adalah kebijakan yang berlaku dari masa dahulu kala (v. 5).”³⁰ Dalam berbagai ayat, Buddha mengingatkan pentingnya kesadaran sebagaimana dalam ayat pertama *Vagga* kedua bahwa “jalan menuju keabadian adalah kesadaran” dan bahwa pikiran manusia pada dasarnya mudah “goyah dan tidak kokoh (v.33)” dan karenanya butuh untuk dikendalikan dan diluruskan. Pikiran yang dapat memahami hakikat kenyataan – yang bersifat tidak menetap, dicengkeram *dubbha*, dan tidak berinti (misal dalam v. 167, v. 168) – akan menemui kebahagiaan di dunia dan setelahnya. Dibutuhkan kesadaran spiritual dan kebijakan untuk memahaminya (v. 171, 172, 173), karena tanpanya dunia dapat menipu manusia untuk terbawa arus *samsāra* (v. 174, 175).

Sebagian besar ayat dalam *Dhammapada* memberikan ciri maupun contoh dari nilai moral dalam Buddhisme. Bab ke-4 misalnya, berisi beberapa referensi terhadap *Buddha*, *Dharma*, dan *Sangha* dengan menggunakan metafora terkait bunga-bunga. Bab ke-5 dan ke-6 masing-masing memberikan contoh perilaku orang-orang yang bodoh dan juga orang-orang yang bijak, juga seruan untuk mengikuti contoh dari orang-orang yang bijak. Di bab selanjutnya yaitu ke-7, *Dhammapada* memberikan deskripsi tentang orang-orang suci (*arahat*), yaitu orang-orang yang telah terbebas dari penderitaan yang tidak lagi mempunyai kekayaan dan hanya makan sesuai pengetahuan (v. 92), yang tidak lagi memiliki hasrat pribadi dan karenanya mendapatkan kebahagiaan tak bersyarat (v. 93), yang dorongan rasanya telah ditundukkan (v. 94), telah melakukan semua tugasnya (v. 95), mencapai ketenangan pikiran tanpa keraguan (v. 96), dan membebaskan dirinya dari konsepsi (v. 97) – pendeknya manusia yang telah melepaskan diri dari segala ikatan baik keinginan, kepercayaan, maupun keraguan dan karenanya menjadi manusia yang utama.

Kebahagiaan sejati adalah mencapai nirvāna. Hanya yang tercerahkan yang dapat sampai kepadanya.

Bagian-bagian *Dhammapada* memberikan banyak contoh langsung terkait dosa, usia tua, kebahagiaan, kemarahan, neraka, dan juga nafsu. Bab ke-13 memberikan berbagai bentuk tindakan yang sesuai maupun berlawanan dengan *sila* pada jalan yang sesuai *dharma*. Dalam setiap ayat tersebut, kita dapat mengamati penekanan Buddhisme kepada upaya diri sendiri untuk

mencapai kebahagiaan. Sebagaimana digambarkan dalam bab ke-12 *Attavagga* (kedirian), manusia adalah Tuan bagi dirinya sendiri (v. 160), dan hanyalah dirinya sendiri yang dapat menyebabkan hal buruk menyimpannya (v. 161); di dunia, hal yang buruk mudah dilakukan, sedang yang sebaliknya sulit untuk dicapai (v. 163), namun hanya kita sendirilah yang dapat memurnikan kembali diri (v. 165). Dari sini terlihat jelas bagaimana Buddhisme menekankan moralitas sebagai tanggung jawab pribadi: masing-masing dari kita bertanggung jawab membentuk diri dan takdir kita sendiri.

Kebahagiaan sejati adalah mencapai *nirvāna*. Hanya yang tercerahkan yang dapat sampai kepadanya. *Buddhavagga* menggambarkan yang tercerahkan sebagai yang telah mempunyai kesadaran penuh atas yang hakiki. Ia tidak mempunyai jejak yang dari situ kita bisa ikuti jejaknya, karena ia telah melepaskan seluruh keterikatan (*nāga*) sehingga tidak ada lagi baginya dasar untuk penciptaan kembali.³¹ Untuk mencapainya, seorang penganut Buddha harus memahami *Dharma* sebagaimana digariskan dalam empat kesunyatan utama³² serta menjalankan disiplin mental dan moral sesuai dengan delapan jalan mulia.³³ Delapan jalan mulia ini juga merupakan jalan tengah (*mādhyaṃika*) karena sama-sama memberikan jarak dari tindakan yang mengejar kesenangan diri maupun menyiksa diri. Hal ini terlihat dengan jelas dalam ayat-ayat *Sukhavagga* (Kebahagiaan) dan *Piyavagga* (Kenikmatan) dimana ditekankan berkali-kali agar penganut Buddha menerapkan prinsip indeferensiasi pada hal yang ia sukai maupun ia tidak sukai karena keduanya sama-sama dalam hakikatnya bersifat tidak permanen. Dalam *Maggavagga* juga dijelaskan, bahwa empat kesunyatan utama dan delapan jalan mulia adalah satu-satunya jalan menuju pemurnian diri untuk menggapai kebijaksanaan sejati (v. 273-275).

Selain pemahaman akan kesunyatan utama melalui jalan mulia, untuk mencapai pemahaman yang sesungguhnya, penganut Buddhisme juga diajarkan untuk tidak lagi memandang segalanya secara temporal, menghilangkan pertimbangan waktu dalam keputusan moralnya. Dalam *Tanha Vagga* pengikut Buddha diserukan untuk "tidak lagi memikirkan akan apa yang ada di masa depan, melepaskan apa yang terjadi di masa yang lalu, dan memasrahkan diri akan apa yang ada pada masa sekarang, dan melampaui eksistensi saat ini ke sisi yang lain"³⁴. Hanya dengan membebaskan pikiran sendiri serta mengikuti esensi *dharma*, seseorang akan sampai kepada *nirvana*.

Penutup

Dhammapada yang merupakan salah satu bagian dari *minor collection* dalam *Sutta Pitaka* dan dipercaya sebagai kumpulan ajaran dan ujaran dari Siddhartha Gautama, dapat dipandang sebagai ringkasan atas inti sari dari ajaran Buddha. *Dhammapada* lebih banyak memberikan tuntunan praktis bagi penganut agama Buddha tentang bagaimana berperilaku yang sesuai dengan ajarannya untuk mencapai jalan menuju pencerahan dibanding kebijakan serta meditasi filosofis. Panduan yang diberikan *Dhammapada* bersifat terbuka dan dapat diterapkan oleh siapa saja tanpa memandang kasta, walau terdapat beberapa ayat dalam jumlah terbatas yang hanya ditujukan untuk para Biksu. Hal ini menjadi salah satu alasan kenapa *Dhammapada* dibaca secara luas.

Konteks perkembangan ajaran Buddha membuat banyaknya versi *Dhammapada* yang beredar. Beberapa faktor terkait proses kanonisasi, perkembangan berbagai *Sangha*, serta variasi pendekatan linguistik, membuat sulit untuk mengenal mana versi yang otentik dari *Dhammapada*. Walaupun demikian, dari sisi substansi, intisari dari masing-masing versi adalah sama. Sebagaimana ajaran Buddhisme pada umumnya, substansi yang paling menonjol dan tidak dapat dipisahkan dalam *Dhammapada* adalah doktrin moralitas dalam ajaran Buddha. *Dhammapada* berisi ayat-ayat yang mengandung intisari dari tiga prinsip dasar kenyataan (*Ti-Lakkhana*) yang esensinya diterangkan dalam Empat Kesunyatan Mulia (*Four Noble Truths*) dan dapat dicapai lewat Delapan Jalan Mulia (*Noble Eightfold Path*).

Dalam Buddhisme, jalan kepada pencerahan tersebut merupakan jalan yang harus ditempuh oleh masing-masing individual. Pembebasan hanya dapat tercapai melalui disiplin diri akan pikiran, perkataan, dan tubuh, pembangunan diri, serta pemurnian diri, yang seluruhnya merupakan usaha masing-masing manusia dan diawali oleh adanya kesadaran akan esensi yang benar. Mengikuti jalan Buddha berarti mengikuti jalan keutamaan dan memurnikan pikiran dengan membangun keutamaan intelektual dalam bentuk pemahaman yang benar. Manusia yang telah mendapatkan kebijaksanaan yang sesungguhnya, maka ia telah melepaskan diri dari segala ikatan baik keinginan, kepercayaan, maupun keraguan dan karenanya menjadi manusia yang utama

Keugarharian (*moderation*) merupakan prinsip yang terlihat dengan jelas di tuntunan moral dalam bertindak bagi umat Buddha. Ayat-ayat *Dhammapada* mengajarkan penganutnya untuk memberikan jarak dari tindakan yang mengejar kesenangan diri maupun menyiksa diri; untuk menghindari kepercayaan atas tahayul maupun skeptisme yang berlebihan dengan menempatkan

kesadaran sebagai pelopor yang utama. Singkatnya, para pengikut jalan Buddha diajak untuk menerapkan prinsip indeferensiasi pada hal yang ia sukai maupun yang tidak ia sukai karena keduanya sama-sama dalam hakikatnya bersifat tidak permanen

Tuntunan moral dalam Buddhisme juga senantiasa menerapkan tiga kategorisasi yaitu: *paññā* (kesadaran atau kebijaksanaan), *sīla* (tindakan moral), serta *samādhi* (konsentrasi atau disiplin mental). Hanya melalui ketiganya maka pencerahan dapat dicapai dan karenanya kebebasan menuju *nirvāna* bisa ditemukan. Sistem etika Buddha dibangun berdasarkan konsep cinta dan welas asih yang bersifat universal kepada seluruh kehidupan. Karenanya, sistem ini dapat dilihat sebagai sistem etika yang humanis yang menekankan nilai anti-kekerasan, cinta kasih, serta penyempurnaan diri (untuk mencapai *nirvāna*). Dalam Buddha, untuk mencapai kesempurnaan, manusia harus mengembangkan secara bersamaan rasa welas asih (*karuṇā*) yang mewakili kualitas afektif dan kebijakan (*paññā*) yang mewakili sisi inteligensi yang keduanya tidak dapat dipisahkan. Dan untuk mencapai hal tersebut, tidak ada satu otoritas sentral melainkan upaya dari masing-masing pengikut untuk menjalani tuntunan Buddha dan mencapai jalan pembebasannya sendiri.

Catatan Akhir

*Penulis adalah mahasiswa pasca sarjana STF Driyarkara, Jakarta.

1. Juga dikenal sebagai aliran *Hinayāna* (kendaraan kecil) dan merupakan aliran Buddhisme yang dianggap bersifat konservatif yang mencoba mempertahankan ajaran serta latihan ortodoks Buddhisme tradisional. *Theravāda* secara literal berarti 'Jalur Para Tetua' (*terj.* *The Elder's Way*) karena mempunyai klaim atas tradisi Buddhisme tertua. Lih. Matius Ali, *Filsafat Timur* (Jakarta: Sanggar Luxor, 2013), 156.
2. Acharya Buddhharakkhita, trans, *The Dhammapada: The Buddha Path of Wisdom* (Kady: Buddhist Publication Society, 1985), 2.
3. Klaus K. Klostermaier, *Buddhism* (Oxford: One World, 2002), 66.
4. S. Radhakrishnan, *The Dhammapada* (New York: Oxford University Press, 1950), 1.
5. Seorang Brahmana, salah satu Cendekiawan Buddha terbesar dalam tradisi Buddha Pali yang sebelumnya memilih mengikuti ajaran Buddha aliran *Theravāda*. Ia paling dikenal kontribusinya sebagai penyusun kanon *Visuddhimagga* pada sekitar tahun 400 A.D (Lih. S. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, 11).
6. S. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, 2.
7. Klostermaier, *Buddhism*, 71.
8. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, 3.
9. Sampai saat ini, terdapat empat versi teks *Dhammapada* yang utuh atau hampir utuh

- dengan jumlah ayat yang berbeda-beda yaitu (1) *Dhammapada Pāli*, (2) *Gandhari Dhammapada* dalam bahasa Prakrit, (3) *Udanavarga Dhammapada* dari aliran *Sarvastivada* dalam bahasa sansekerta, serta (4) *Patna Dharmapada* yang merupakan terjemahan sansekerta dari *Dhammapada Pāli*. (lih. John Ross Carter dan Mahinda Palihawadana, ed., *The Dhammapada* (Oxford: Oxford University Press, 2000), xi.
10. John Ross Carter dan Mahinda Palihawadana, ed., *The Dhammapada*, xiv-xv.
 11. John Ross Carter dan Mahinda Palihawadana, ed., *The Dhammapada*, xiv-xv.
 12. John Ross Carter dan Mahinda Palihawadana, ed., *The Dhammapada*, xv-xvi.
 13. John Ross Carter dan Mahinda Palihawadana, ed., *The Dhammapada*, xvi.
 14. John Ross Carter dan Mahinda Palihawadana, ed., *The Dhammapada*, xix.
 15. John Ross Carter, "Buddhist Ethics," dalam *Blackwell Companion to Religious Ethics*, ed. William Schweiker (Cornwall: Blackwell Publishing, 2005), 279.
 16. John Ross Carter, "Buddhist Ethics," 279.
 17. Damien Keown, "Origins of Buddhist Ethics," dalam *Blackwell Companion to Religious Ethics*, ed. William Schweiker (Cornwall: Blackwell Publishing, 2005), 286.
 18. Damien Keown, "Origins of Buddhist Ethics," 286.
 19. Lih. Damien Keown, "Origins of Buddhist Ethics," 288-290.
 20. Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 3.
 21. Dalam ajaran Buddha, hakikat kehidupan adalah tidak menetap atau selalu berubah. Hal ini kemudian dinyatakan dalam konsep *Ti-Lakkhana* atau tiga ciri utama kehidupan yang nantinya mempengaruhi sistem etika serta metafisika dalam ajaran Buddha. Ketiga ciri utama kehidupan tersebut adalah (1) Semua bentuk adalah tidak kekal (*Anicca*); (2) Semua bentuk adalah penderitaan (*Dukkha*); dan (3) Semua kondisi adalah tanpa aku dan tidak berinti (*Anatta*).
 22. Walpola Sri Rahula, *What the Buddha Taught* (New York: Groove Press, 1974), 46.
 23. Matius Ali, *Filsafat Timur*, 140.
 24. Terjemahan masing-masing Bab merujuk kepada terjemahan Bahasa Inggris yang diberikan oleh Radhakrishnan.
 25. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, v.
 26. Lih. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, xix-xxi.
 27. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, xxii.
 28. Terjemahan ayat *Dhammapada* dalam tulisan ini didasarkan kepada terjemahan Bahasa Inggris oleh J.R Carter dan M. Palihawanda, dan selanjutnya akan ditulis terjemahan dimaksud dalam catatan kaki dengan diikuti oleh Judul Bab dan nomor ayat (disingkat v. dari *verse* diikuti angka). Terjemahan inggris dari ayat dalam catatan ini adalah: "Preceded by perception are mental states, For them is perception supreme, From perception have they sprung. If, with perception polluted, one speaks or acts, Thence suffering follows, As a wheel the draught ox's foot". (*Yamakavagga*, v. 1)
 29. "Refraining from all that is detrimental, The attainment of what is wholesome, the purification of one's mind: This is the instruction of Awakened Ones" (*Buddhavagga*, v. 183)
 30. "Not by enmity are enmities quelled, Whatever the occasion here. By the absence of enmity

- are they quelled. This is an ancient truth" (*Yamakavagga*, v. 5)
31. "Whose victory is not turned into defeat, Whose victory no one in the world reaches, That Awakened One whose range is limitless, Him, the track less, by what track will you lead?" (*Buddhavagga*, v. 179).
 32. "But who to the Buddha, Dhamma, and Sangha, as refuge has gone, sees with full insight the four noble truths." (*Buddhavagga*, v. 190)
 33. "Misery, the origin of misery, and the transcending of misery, the noble eightfold path leading to the allaying of misery." (*Buddhavagga*, v. 191)
 34. Let go what is in front, let go what is behind, let go what is in between, gone to the further shore of existence..." (*Tanhavagga*, v. 348)

Daftar Pustaka

- Acharya Buddharakkhita, editor and translator. *The Dhammapada: The Buddha Path of Wisdom*. Kady: Buddhist Publication Society, 1985.
- Ali, Matius. *Filsafat Timur*. Jakarta: Sanggar Luxor, 2013.
- Carter, John Ross. "Buddhist Ethics." Dalam *Blackwell Companion to Religious Ethics*, edited William Schweikered, 278-285. Cornwall: Blackwell Publishing, 2005.
- Carter, John Ross, dan Mahinda Palihawadana, editor. *The Dhammapada*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Damien Keown. "Origins of Buddhist Ethics." Dalam William Schweiker (ed.). *Blackwell Companion to Religious Ethics*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2005: 286-296.
- , *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Klostermaier, Klaus K. *Buddhism*. Oxford: One World, 2002.
- Radhakrishnan, S., editor dan translator. *The Dhammapada*. Newyork: Oxford University Press, 1950.
- Rahula, Walpola Sri. *What the Buddha Taught*. New York: Groove Press, 1974.

Krishna dalam Bhagavadgītā dan Ajaran Etisnya

Telaah Radhakrishnan dalam *Indian Philosophy*

Andreas Eden*

Abstrak: Meskipun tidak termasuk kumpulan *Veda*, Kitab *Bhagavadgītā* (bagian kecil dari epos besar *Mahābhārata*) diakui sebagai Kitab Suci yang penting dan sangat diperhitungkan oleh Hindu. Hal tersebut dikarenakan isinya (dialog Krishna dan Arjuna) menarik. Munculnya Krishna, sebagai Tuhan yang berinkarnasi dalam *Bhagavadgītā*, memberi signifikansi baru bagi penerimaan teisme dalam Hindu. Selain itu, nasihatnya kepada Arjuna tentang *dharma* juga memberi ajaran etis yang terbuka bagi siapa pun. *Bhagavadgītā* mengajarkan suatu jalan pembebasan dari lingkaran *samsāra*, entah melalui jalan tindakan (*karma yoga*), jalan pengetahuan (*jñāna-yoga*), ataupun jalan pemujaan (*bhākti yoga*). Hal ini membuat *Bhagavadgītā* populer serta diterima oleh banyak orang, juga dari lapisan masyarakat yang rendah.

Kata kunci: *a monologue dialogue* (bentuk sastra), *avatāra* (inkarnasi), *Sri Bhagavān* (Yang Mulia), *dharma*, *karma yoga*, *jñāna-yoga*, *bhākti yoga*.

B*hagavadgītā* merupakan salah satu Kitab Suci Hindu yang amat penting dan sangat dihormati. Di dalamnya, ditampilkan pembicaraan, atau lebih tepatnya, nasihat Krishna sebagai Tuhan yang berinkarnasi kepada Arjuna—salah seorang tokoh ksatria Pandava yang harus berperang menghadapi pasukan Kaurava, yang adalah saudara-saudaranya sendiri. Dalam tulisan ini, akan dibahas sosok Krishna dan ajaran etisnya dalam *Bhagavadgītā* berdasarkan tulisan Radhakrishnan dalam *Indian Philosophy* volume I bab 9 (London: George Allen & Unwin Ltd, 1948 : 488-518) dan *The Bhagavadgītā* (1971), dan sebagai sumber pendukung, digunakan tulisan Bina Gupta, *An Introduction To Indian Philosophy* (2012). Uraian pada tulisan ini akan dibagi ke dalam empat bagian pokok: (1) Permasalahan Arjuna, (2) Sosok Krishna dalam *Bhagavadgītā*, (3) Ajaran Etika-Krishna, dan diakhiri dengan (4) Kesimpulan.

Permasalahan Arjuna

Bhagavadgītā sebetulnya merupakan bagian kecil saja dari naskah legendaris cerita *Mahābhārata* yang termasyhur. *Bhagavadgītā* atau seringkali disebut dengan 'Gītā', terdiri dari 18 bab. Diyakini, pengarangnya adalah Vyas.¹ Bentuk sastra *Bhagavadgītā* dikenal sebagai 'dialog monolog' (*a monologue dialogue*), yakni suatu penuturan dari seorang yang bernama Sanjaya (monolog), tentang pembicaraan antara Krishna sebagai inkarnasi Vishnu dan Guru Rohani dengan Arjuna (dialog), seorang ksatria Pandava, sebagai muridnya.²

untuk mencapai "tujuan akhir", seseorang hendaknya bersandar kepada tiga ajaran tentang sifat jiwa, yakni yang tak terpatahkan (aksita-), yang kekal (acyuta-), dan yang menopang kehidupan (prāna-).

Bab I dari kitab *Bhagavadgītā* melukiskan situasi saat menjelang perang di Kurukshetra. Terlihat jelas, kesiap-siagaan penuh dari kedua belah pihak pasukan, baik Pandava mau pun Kaurava.³ Dalam pada itu, Arjuna duduk di kereta perangannya dan Krishna bertindak sebagai saisnya. Di medan perang itulah, Arjuna melihat guru-guru, teman-teman, paman-paman, dan relasi-relasi dekat lainnya, yang berdiri di sisi berlawanan. Pada saat itu, Arjuna merasa lemas, dihantui oleh rasa salah bila ia meneruskan rencana perang itu dengan membunuh teman-teman dan kerabatnya.⁴

Arjuna menghadapi 'dilema'. Sebagai seorang dari kasta Ksatria, dia menerima amanat untuk berperang memperjuangkan kebenaran; itulah tugas seorang ksatria, karena dengan itu, ia menjalankan tugas dan kewajibannya untuk melindungi keluarga dan bangsanya. Akan tetapi dari lain pihak Arjuna merasa tak berdaya dengan situasi yang dihadapinya, karena ia harus membunuh sanak saudaranya sendiri dalam medan pertempuran. Secara moral umum, membunuh merupakan kejahatan, apalagi sanak keluarga sendiri. Ia menjadi ragu-ragu dan tidak yakin untuk menjalankan tugasnya saat itu.

Dalam keadaan tersebut, Arjuna merasa frustrasi. Ia mengeluh kepada Krishna karena pertempuran ini akan memakan korban yang sangat besar; kemenangannya harus dibayar dengan kematian teman-teman, guru-guru dan sanak-saudaranya. Dan andaikata pun menang, bagi Arjuna, hal itu tidak akan mendatangkan sesuatu yang berharga (*would bring him no credit*). Bahkan Arjuna akan merasa sangat berdosa, karena kejahatan menghancurkan sanak saudaranya dan keluarga mereka dan dirinya hanya akan memperoleh celaka besar.⁵

Arjuna hanya bisa mengemukakan persoalan itu kepada Krishna selaku Sais dan Penasihatnya [sebab Arjuna belum menyadari identitas Krishna yang sesungguhnya]. Dan, pada saat yang bersamaan itu pula, Arjuna memutuskan

untuk tidak berperang, seraya berkata;⁶

"Saya tidak berharap untuk membunuh mereka, bahkan jikapun saya terbunuh, Krishna...[1,35]. Dosa terhadap mereka yang menghancurkan keluarga, membuat kekacauan dalam masyarakat yang senyatanya merongrong hukum abadi kasta dan tanggung jawab keluarga...[1,43].. Saya mohon petunjuk-Mu, apa yang seharusnya saya lakukan — manakah yang terbaik? Saya adalah muridMu, ajarilah aku sebab kepada-Mulah aku menghadap-Mu..[2.7]"

Pernyataan-pernyataan yang diajukan Arjuna segera ditanggapi oleh Krishna dengan menunjukkan jati-diri yang sesungguhnya kepada Arjuna sesaat sebelum perang dimulai.⁷ Pada momen inilah, Sabda-Nya dinyatakan langsung kepada Arjuna secara personal, dengan maksud untuk membantu Arjuna dalam mengambil keputusan. Krishna menguraikan falsafah kehidupan kepada Arjuna, meyakinkan dia untuk bersedia berperang dengan menyadari dua perbedaan pokok, antara apa yang 'absolut' dan yang 'relatif' (*the absolute and relative*). Arjuna diingatkan oleh Krishna bahwa jiwa (*self/soul*) itu bersifat abadi (*immortal*), sebab jiwa melampaui kelahiran dan kematian (*it transcends birth and death*). Sementara tubuh [makhluk hidup] itu tidaklah abadi sebab lambat laun akan hancur. Maka, sia-sia sajalah untuk berkabung ataupun meratapi tubuh yang tewas dalam medan pertempuran (*hence to mourn over those bodies killed in battle is futile*). Mengutip kata-kata Krishna kepada Arjuna,⁸

"Ia yang meyakini bahwa jiwa itu dapat membunuh, dan ia yang percaya bahwa jiwa itu dapat terbunuh, kedua keyakinan tersebut senyatanya tidak paham bahwa jiwa tidaklah membunuh maupun terbunuh [2.19]. Jiwa tidaklah dilahirkan, tidak pula mengalami kematian. Jiwa tidak dilahirkan, bersifat abadi, permanen dan 'yang terwujudkan mula-mula'. Jiwa tidak binasa, sementara tubuh itu bisa hancur/terbunuh . [2.20]."

Siapakah Krishna?

Radhakrishnan, dalam buku terjemahannya *The Bhagavadgītā* mengatakan bahwa tidaklah begitu penting (*immaterial*) bagi orang Hindu apakah sosok Krishna sebagai Guru merupakan individu historis atau tidak.⁹ Karena yang terpenting adalah ajaran-Nya dan tawaran kehidupan Ilahi yang terkandung dalam Kitab *Bhagavadgītā*, yang hendak disampaikan kepada dunia dan manusia. Sementara bagi Aurobindo, mempersoalkan historisitas Krishna hanya membuang-buang waktu saja, karena dalam perspektif religius, hal itu tidak mempunyai kepentingan¹⁰.

Bagaimanapun juga, dalam analisis Radhakrishnan, ada cukup bukti yang mendukung historisitas Krishna (*there is ample evidence in favour of the*

historicity of Kṛṣṇa) dalam sejarah Hinduisme.¹¹ *The Chāndogya Upanishad*, merujuk Krishna, *Devakiputra*, sebagai Putra Dewaki dan murid dari Ghora Angirasa, *a priest of sun*. Dalam kitab tersebut, disebutkan bahwa Ghora Angirasa memaparkan kepada Krishna mengenai makna pengorbanan sejati yang perlu dihayati bagi para pendeta/imam (*priests*) dan bagaimana menerapkannya ke dalam proses latihan keutamaan. Nilai-nilai keutamaan mencakup kesederhanaan (*austerity*), kemurahan hati (*charity*), kejujuran (*uprightness*), kelembahlembutan (*non-violence*), dan kebenaran (*truthfulness*). Tidak hanya itu saja, Ghora Angirasa juga menjelaskan kepada Krishna bahwa untuk mencapai “tujuan akhir”, seseorang hendaknya bersandar kepada tiga ajaran tentang sifat jiwa, yakni yang tak terpatahkan (*akṣita-*), yang kekal (*acyuta-*), dan yang menopang kehidupan (*prāna-*). Tampaknya Radhakrishnan mencermati adanya kesamaan ajaran Ghora Angirasa dalam Kitab Upanisad dengan ajaran Krishna dalam *Bhagavadgītā*.¹²

Nama Krishna sebenarnya juga muncul dalam kisah *Mahābhārata*. Di sana ia dilukiskan memiliki peran penting sebagai teman Arjuna. Krishna, menurut Radhakrishnan yang membaca Panini, diyakini sebagai *Vāsudeva*. Dia dibesarkan dalam keluarga *Vrsni* yang merupakan keturunan bangsawan dari keluarga *Yadu* di Mathura. Krishna menentang *sacerdotalism*, yakni dominasi peran imam yang membuat berbagai hal dikeramatkan; suatu ajaran yang bersumber dari agama *Veda*. Sementara Krishna menyampaikan ajaran-ajaran yang ia peroleh dari Ghora Angirasa. Maka gerakan spiritual Krishna, merupakan suatu ekspresi penolakan terhadap cara penyembahan dewa-dewa *Veda*, misalnya penyembahan kepada Indra.

Lalu, bagaimana sosok Krishna yang ditampilkan dalam *Bhagavadgītā*? Krishna, sebagaimana yang dicatat oleh Radhakrishnan, dikenal sebagai *Sri Bhagavān* (Yang Mahakuasa) atau diidentifikasi dengan ‘Yang Maha Agung’ (*the Supreme Lord*) yang merupakan “Kesatuan yang ada di balik [kemajemukan] alam semesta, kebenaran yang tak berubah di balik semua penampilan, bersifat transenden dan imanen [dari semuanya yang ada]”.¹³

Pada bab kesepuluh dalam Kitab *Bhagavadgītā*, sosok Krishna dianggap sebagai inkarnasi (*avatāra*) dari ‘Brahman-Yang Abadi’ (*the Imperishable Brahman*). Dia adalah *Paramātman*, yang berarti transendensi; Dia adalah *Jiva-bhūta*, sebagai sumber esensi dari segala kehidupan¹⁴. Arjuna mengatakan:

Engkaulah [yang disebut sebagai] Yang Maha Tinggi, Brahman, Tempat Kediaman Yang Tertinggi, Pemurni Yang Tertinggi, Pribadi Ilahi Yang Kekal, Pribadi yang ada sejak permulaan dan Yang tidak dilahirkan. Engkaulah yang diserukan oleh para peramal kuno, peramal Ilahi Narada, peramal Ilahi Asita Deva, dan Vyasa, sebagaimana Engkau nyatakan Diri-Mu

kepadaku [10, 12-13]¹⁵.

Pengakuan Arjuna tentang Krishna di bab sebelas, sekali lagi menegaskan bahwa Krishna merupakan inkarnasi Brahman yang Agung, yang mendasari seluruh Dewa, dan semua diliputi oleh keagungan dan kebesaran-Nya.

Oh Yang Agung, Hamba melihat seluruh dewa dan berbagai makhluk lain ada di dalam tubuh-Mu, Dewa Brahman duduk di Lotus, dikelilingi oleh Para Pencari Veda dan Ular Ilahi. Hamba menatap-Mu dengan bentuk yang tak terbatas, diliputi dengan banyak lengan, perut, mulut dan mata [11.14].¹⁶

Bagi Radhakrishnan, ada beberapa syair yang ditemukan dalam Kitab *Bhagavadgītā* untuk mendukung makna inkarnasi. Dalam bab keempat pada baris kelima misalnya, Krishna menyatakan diri kepada Arjuna bahwa Dia adalah inkarnasi dari Yang Maha Agung [atau kalau diselaraskan artinya, kurang lebih, identik dengan kata "Tuhan"]. Pernyataan ini rupanya untuk menjawab pertanyaan Arjuna atas kesangsian dirinya terhadap Krishna, yang menandakan bahwa kelahiran-Nya lebih dahulu dari Vivasvat. Dia yang mengajarkan cara hidup (*Yōga*) kepadanya, kemudian juga kepada Manu dan seluruh umat manusia¹⁷. Yang Mulia bersabda:

"Engkau dan Aku telah melewati banyak kelahiran, Arjuna. Aku mengetahui semua [kelahiran] itu, sementara engkau tidak, oh penakluk musuh. Walaupun Aku tidak dilahirkan, Jati-Diriku abadi dan Akulah Tuhan dari semua makhluk yang ada. Meskipun demikian, lewat daya cipta-Ku dan kekuatan ajaib-Ku, Aku bergabung dengan Alam. Jadilah Aku [di dalam dunia] [4.5-6]¹⁸.

Bila demikian, bagaimanakah proses inkarnasi itu harus diterangkan? Dalam pernyataan di atas jelas ditunjukkan bahwa Krishna berinkarnasi dengan energi kreatif-Nya atau melalui daya cipta-Nya, maka Dia bersekutu dengan Alam. Fakta yang ingin diungkapkan adalah bahwa Krishna lahir dalam waktu seperti makhluk-makhluk fana lainnya, sementara Dia tetap Tuhan segala sesuatu. Dengan demikian, inkarnasi Tuhan merupakan semacam perangkap yang menyembunyikan "ke-Mahamulia-an"-Nya.¹⁹

Etika-Krishna

Etika sebagai upaya pencarian kebahagiaan mendapat tempat penting dalam kisah *Mahābhārata*, begitu pula halnya dengan *Bhagavadgītā*. Pada

**Jika kita tidak
melestarikan dharma,
maka yang terjadi
adalah anarki sosial dan
akibatnya, kesejahteraan
dan kehidupan tidak
berkembang.**

dasarnya, Seluruh makhluk hidup menginginkan kesenangan (*sukham*) dan berusaha menghindari penderitaan (*dubbkham*). Baik kesenangan maupun penderitaan, bagi Radhakrishnan, dianggap *anitya*, artinya tidak bersifat kekal (*ephemeral*). Oleh karena itu, dalam kondisi dan situasi apapun hendaknya manusia mampu menerima dirinya, dalam kesenangan mau pun dalam penderitaan dengan sikap tenang dan tabah.²⁰

Bagi Radhakrishnan, kondisi yang demikian tercakup dalam *dharma*, yaitu suatu kondisi stabil yang memberikan manusia kepuasan sempurna (*perfect satisfaction*). *Dharma* membantu manusia dalam upayanya mencapai keselamatan (*salvation*), serta kedamaian (*peace*) dan kebahagiaan (*happiness*) di bumi.²¹ Singkat kata, secara keseluruhan isi yang terkandung dalam *Bhagavadgītā* membahas tentang *dharma* ini.²²

Gupta menyatakan bahwa secara garis besar, *dharma* memiliki dua makna. Makna pertama merujuk pada moral menurut jenis-jenis kelas yang ada dan berlaku dalam kepercayaan masyarakat Hindu kuna. Dalam arti ini, Gupta meyakini adanya empat kelas atau kasta, yang disusun berdasarkan peran dan kemampuan seseorang. Empat kelas atau kasta ini meliputi *Brāhmana* (*brahmins*), yakni golongan ahli agama, para pendeta dan kaum terpelajar menyangkut Kitab Suci; Kasta *Ksatriya* yakni golongan prajurit, pelindung masyarakat; Kasta *Vaisya* yang mencakup para pedagang, pengusaha dan petani, serta kasta *Sudras*, yakni golongan yang melayani ketiga kelas di atas tersebut.²³

Manusia yang bijak ialah manusia yang 'teguh hati'.

Makna *dharma* yang kedua, menurut Gupta, merujuk pada moral yang secara universal melekat dan berlaku bagi seluruh manusia. Maksudnya, *dharma* yang mencakup seluruh keutamaan dan kewajiban yang menandakan relasi seseorang dengan dirinya sendiri, orang lain, masyarakat, para dewa dan alam semesta sebagai keseluruhan.²⁴ Atau, bila dirumuskan dalam bahasa filsafat, *dharma* merupakan kode etik.²⁵ *Dharma*, dalam pandangan Radhakrishnan, tampaknya merupakan ikatan yang mampu mempertahankan tatanan sosial masyarakat (*it is the bond which keeps society together*). *Dharma* selalu memiliki implikasi sosial (*it has always a social implication*). Jika kita tidak melestarikan *dharma*, maka yang terjadi adalah anarki sosial dan akibatnya, kesejahteraan dan kehidupan tidak berkembang. *Dharma* mengembangkan solidaritas sosial, yang bertujuan mencipta keseimbangan terhadap seluruh ciptaan.²⁶

Keutamaan-keutamaan *dharma* dalam hal ini meliputi kebenaran (*truth*), pengendalian diri (*self-control*), tapa atau matiraga (*asceticism*), kemurahan hati (*generosity*), kelembah-lembutan, tanpa-kekerasan (*non violence*), kesetiaan (*con-*

stancy), dan lain sebagainya. Tentu saja keutamaan—keutamaan moral tersebut dianggap lebih unggul dari fungsi kasta. Keutamaan-keutamaan moral tersebut tidaklah berkepentingan dengan kerajaan (*kingdom*), keturunan (*sons*), kejayaan (*glory*), dan kemakmuran (*wealth*). Keutamaan-keutamaan tersebut dianggap pula sebagai ‘sarana keberhasilan’, tetapi bukan dalam kaitan struktur kasta maupun komunitas keluarga.²⁷

Dharma tidak dipahami dalam semangat hedonistik (*dharma is not conceived in any hedonistic spirit*). *Dharma* juga bukan kepuasan atau hasrat belaka. Akumulasi dari kenikmatan atau kesenangan tidak dapat memberikan kebahagiaan sejati, sebagaimana diakui oleh Radhakrishnan, “hasrat untuk mencapai kebahagiaan tidak berhenti dengan menikmati kesenangan belaka” (*The desire for happiness does not cease by the mere enjoyment of pleasures*). Radhakrishnan mengatakan, “tidak satupun dari yang terbatas dapat memuaskan rasa lapar bagi yang tak terbatas” (*nothing finite can satisfy the hunger for the infinite*). Lebih lanjut, dia menambahkan bahwa sesungguhnya yang diperlukan dari kita ialah kerelaan untuk hidup menderita demi kepenuhan *dharma*. Sebab, sukacita sejati memerlukan pengorbanan. Dengan demikian, ketika diri dan hati kita semakin dimurnikan dan hidup kita mengarah kepada nilai-nilai kebenaran maka tidak mungkin kita berniat jahat untuk menyakiti orang lain atau berusaha menghindari rasa sakit. Pengembangan sikap ini, dalam analisis Radhakrishnan, memerlukan kedisiplinan, baik dalam pikiran maupun kehendak.²⁸

Upaya menjalankan *dharma*, menurut Gupta, dapat diwujudkan melalui tiga jalan, yakni *Karma Yoga* atau jalan tindakan (*Path of Action*), *Jñāna-Yoga* atau jalan pengetahuan (*Path of Knowledge*), dan *Bhākti Yoga* atau jalan pemujaan (*Path of Devotion*).²⁹ Mengenai yang pertama, jalan tindakan (*path of action*), dinyatakan dalam *Bhagavadgītā* [bab 2.47, bab 3.19] bahwa Krishna menjabarkan hal itu kepada Arjuna; bahwa tindakan harus dilakukan dari rasa keselarasan dengan *dharma* (*sense of dharma*), tanpa adanya keinginan untuk memperoleh keuntungan ataupun kepentingan. Tindakan yang didasarkan pada keinginan pribadi tidak akan pernah berbuah, karena keinginan dan nafsu dapat menyebabkan seseorang tersesat.³⁰ Sedangkan, tindakan yang disertai dengan *dharma* tanpa mempermasalahkan hasilnya, tidak saja memurnikan diri, tetapi juga membantunya untuk mencapai kebaikan tertinggi (*the supreme good*), dan kelak menghantarkan dirinya kepada pembebasan (*moksa*).³¹

‘Jalan tindakan’ ini sangat tampak dalam dialog personal antara Krishna dengan Arjuna sesaat sebelum perang dimulai. Krishna [seperti yang sudah dipaparkan dalam bagian awal] meyakinkan Arjuna mengapa dia harus

berperang. Berikut adalah beberapa alasan yang diajukan oleh Krishna, dalam analisis Gupta:³² (1) jiwa sejati tidak dilahirkan ataupun tidak mati / binasa; (2) Dengan membunuh sanak saudaranya dan teman-temannya di dalam medan perang, perbuatan Arjuna tidak berdosa ataupun tidak mendatangkan dosa; (3) Jika Arjuna tidak mau berperang, maka dia akan memperoleh konsekuensi *karma*; (4) Karena Arjuna termasuk golongan Ksatria, maka menjadi tugasnya untuk berperang, dan akhirnya; (5) Jika Arjuna tidak mau berperang, maka ia akan disebut pengecut (*coward*) dan akan dipermalukan oleh teman-teman, kerabat dan bahkan musuh-musuhnya. Dalam pemaparan-Nya kepada Arjuna, Krishna menyakinkan Arjuna sebagai 'panutan' (*role model*) dan meyakinkan Arjuna untuk menunaikan tugasnya tersebut demi kebaikan umat manusia (*the good of human kind*). Sebaliknya, jika Arjuna dalam mengemban tugasnya dipenuhi dengan hasrat pribadi ataupun malah mengabaikannya, maka terjadi kekisruhan bagi umat manusia, dan tidak menutup kemungkinan, sikap tersebut akan ditiru oleh umat manusia. Krishna menasihatkan Arjuna bahwa diperlukan sikap penyerahan diri kepada 'Yang Maha Kuasa' (*the Highest Lord*) dalam menjalankan tugasnya.³³

Berikutnya keterangan mengenai jalan pengetahuan, *Jñāna-Yoga (Path of Knowledge)*. Kata *Jñāna* (dalam bahasa Sansekerta) berarti 'pengetahuan' (*knowledge*), 'pemahaman' (*understanding*), dan 'intuisi' (*intuition*).³⁴ Bila kata *Jñāna* dihubungkan dengan kata '*yoga*', maka bisa diartikan sebagai proses realisasi diri (*Self-realization*) melalui kearifan (*wisdom*) yang mengajarkan perbedaan antara yang sejati (*real*) dan yang tidak sejati (*unreal*).³⁵ Istilah *Jñāna-Yoga* secara khusus disebutkan didalam Kitab *Bhagavadgītā* pada bab dan ayat berikut [2.54-72, 4.32-42, 5.13-29, dan 7.1-30].³⁶

Pada bagian awal dari Bab Pertama Kitab *Bhagavadgītā* dikisahkan bagaimana Krishna menyakinkan Arjuna untuk berperang, sebagaimana yang sudah dipaparkan di atas. Krishna membuat perbedaan antara yang fana (*mortal*) dan yang abadi (*immortal/eternal*). Seorang yang bijak, dalam pembacaan Gupta, tidak hanya sekedar paham akan perbedaan keduanya, tetapi juga mengimplementasikannya dalam praktek.³⁷ Manusia yang bijak ialah manusia yang 'teguh hati'. Keberaniannya [sebagai representasi dari kebijaksanaan] berasal dari dalam hati untuk mendorong seseorang melakukan hal yang benar (*to do right thing*) dan bersedia untuk 'menderita.' Orang tersebut tidaklah dipengaruhi dengan 'naiknya' (*the rise*) atau 'turunnya' (*the fall*) nilai materi benda. Ia tidak juga dipengaruhi oleh keadaan dingin (*cold*) dan hangat (*warmth*), kesuksesan (*success*) dan kegagalan (*failure*), kenikmatan (*pleasure*) dan penderitaan (*pain*). Orang-orang tersebut seturut dengan *karmanya*, menurut analisis Gupta, pada kenyataannya dibakar oleh 'api pengetahuan' (*the fire of*

knowledge).³⁸

Berbicara tentang 'jalan pengetahuan', Krishna mengajarkan sekaligus mengingatkan Arjuna bahwa jiwa adalah abadi, tidak akan pernah binasa. Tubuh, sebaliknya, lambat laun akan hancur dan akhirnya mati. Dengan mengacu pada keniscayaan akan kehancuran tubuh fisik dan kemustahilan akan kehancuran jiwa, Krishna meminta Arjuna untuk bersikap teguh dalam melaksanakan tugasnya [untuk berperang]. Makna lain 'pengetahuan' yang dapat dipetik dari *Bhagavadgītā* adalah pengetahuan tentang Krishna sebagai Penguasa Alam Semesta (*Kṛṣṇa as the Lord of Universe*). Krishna merupakan representasi Awal dari segala sesuatu. Melalui "jalan pengetahuan", manusia dengan kesungguhan hati dan kerelaan diri makin memahami akan keagungan Krishna.

Sementara itu jalan yang ketiga, *Bhakti Yoga (Path of Devotion)* mementingkan kebaktian atau pemujaan. Harfiah *Bhakti* berarti 'devosi' (*devotion*), 'cinta' (*love*), yang berarti relasi yang intens antara seseorang dengan Yang Ilahi (*Divine*). Dalam Kitab *Bhagavadgītā*, devosi merupakan ungkapan cinta berupa pemujaan kepada Krishna. Dia mengatakan kepada Arjuna, bahwa jiwa (*jīva*) dapat diselamatkan dengan memusatkan diri kepada Yang Maha Kuasa. Krishna mengatakan;

Bahwa manusia yang memusatkan dirinya kepada bentuk kosmik-Ku, yang hatinya membaktikan diri kepada-Ku dengan menghabiskan waktunya sepanjang hari dan malam, menurut-Ku, ia adalah yogi terbaik. Manusia yang bersedia memasrahkan segala tindakannya kepada-Ku, seraya memikirkan-Ku sebagai Pribadi Yang Tertinggi, sebagaimana semestinya dipuja, pikiran mereka seutuhnya disibukkan tentang diriKu, dan [sesungguhnya] para pemuja-Ku akan Ku-selamatkan dari lautan *Samsara* [8].³⁹

Krishna meminta Arjuna untuk memusatkan diri kepada-Nya dan juga selalu memikirkan-Nya, maka bagi Arjuna tidak ada keraguan setelah kematian menjemputnya, Arjuna akan memperoleh tempatnya 'di sana' bersama Krishna⁴⁰.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat kami simpulkan bahwa *Bhagavadgītā* merupakan kitab religius yang memuat etika, yang membantu manusia memberikan pedoman dalam memecahkan persoalan kehidupan. *Pertama*, dalam ajaran-

etika-Krishna mirip dengan etika Kant, yang mengajarkan bahwa sebuah tindakan itu benar kalau tindakan tersebut selaras dengan prinsip kewajiban yang relevan untuknya

nya *Bhagavadgītā* mengutarakan inkarnasi Tuhan menjadi manusia. Dalam Kitab itu dilukiskan bagaimana Krishna menyatakan diri-Nya yang sesungguhnya kepada Arjuna. Sosok Tuhan yang menjelma dalam rupa Krishna ialah Tuhan yang penuh cinta, yang mengajak manusia bersekutu dengan Krishna melalui "jalan bhakti".

Kedua, dengan membaca *Bhagavadgītā* secara mendalam, memahami dan mempraktikkan ajaran etikanya [khususnya *bhakti Yoga*] dalam kehidupan sehari-hari, manusia diharapkan mampu melatih kepekaannya terhadap problem kehidupan yang dijumpai dan mengarahkan seluruh akal, budi, dan kehendaknya kepada Tuhan. Seperti diutarakan oleh Gupta, sebagai aturan hidup, etika *Bhagavadgītā* membantu manusia untuk mengejar nilai-nilai keutamaan seperti kebenaran (*truth*), pengendalian diri (*self-control*), tapa/mati-raja (*ascetism*), kemurahan hati (*generosity*), kelemahlembutan/ non-kekerasan (*non violence*), kesetiaan (*constancy*), dan lain semacamnya.

Ketiga, sebagai catatan tambahan, etika-Krishna tampaknya dapat dikategorikan sebagai etika deontologis, yang mengajarkan kewajiban manusia. Dalam *Bhagavadgītā* dilukiskan bagaimana sosok Arjuna mematuhi ajaran Krishna dalam menjalankan tugas *dharma*nya untuk berperang melawan Kaurava. Arjuna melakukan tindakannya semata-mata karena kepatuhannya kepada Krishna sebagai murid-Nya. Arjuna akhirnya bertindak untuk berperang oleh karena kewajibannya sebagai Ksatria, sebagai bagian dari tugas *dharma*-nya, dengan maksud melindungi keluarga, masyarakat dan kerajaannya dan demi melestarikan ikatan kasta yang ada dalam tatanan sosial.

Radhakrishnan dan Gupta, mengemukakan bahwa etika-Krishna mirip dengan etika Kant, yang mengajarkan bahwa sebuah tindakan itu benar kalau tindakan tersebut selaras dengan prinsip kewajiban yang relevan untuknya.⁴¹ Namun, ada hal mendasar yang membedakan etika-Krishna dengan etika Kant. Pada Kitab *Bhagavadgītā* tidak dijelaskan secara gamblang mengenai apa saja yang menjadi kriteria dalam menjalankan tugas *dharma*-nya. Tampaknya setiap orang diandaikan sudah tahu apa yang menjadi tugasnya.

Catatan Akhir

- *Penulis adalah mahasiswa program Pasca Sarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta.
- 1 Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*, (George Allen & Unwin Private Ltd, 1971:14). Bdk. A.Sudiarja, SJ, *Membaca Bhagavadgītā Bersama Prof. R.C. Zaehner* (Yogyakarta: Penerbit Universitas Sanata Dharma, 2012:4). *Bhagavad-Gītā* merupakan kitab yang kepentingannya sejajar dengan kitab *Veda*. *Bhagavad-Gītā* bukanlah teks yang tergolong tua dibandingkan dengan teks-teks lain dalam agama Hindu. Kitab *Veda* sudah ditulis tahun 2000 SM dan kitab-kitab *Upanisad* ditulis sejak tahun 700 SM, sementara *Bhagavad-Gītā* dimulai pada tahun 400 SM. Sebagai yang termuda, *Bhagavadgītā* memperoleh popularitas yang besar dikalangan umat Hindu. Lih. Matius Ali, *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar Hinduisme & Buddhisme* (Sanggar Luxor, 2013:93).
 - 2 Bina Gupta, *An Introduction To Indian Philosophy*, (New York and London: Routledge, 2012:278).
 - 3 Perang yang terjadi di *Kuruksheetra*, bermula dari sikap Kaurava yang tidak bersedia mengembalikan legalitas kerajaan milik Pandava. Awalnya melalui sebuah permainan dadu, Kaurava menipu sehingga memperoleh seluruh warisan kerajaan. Atas kekalahannya dan sejalan dengan perjanjian yang telah disepakati oleh kedua belah pihak, Pandava diasingkan ke hutan selama kurang lebih tiga belas tahun. Selama pembuangan berlangsung, Kaurava bersekutu dengan raja-raja tetangga dengan maksud memperoleh bantuan kekuatan bagi pasukannya. Setelah habis waktu pengasingannya, Pandava meminta kembali hak penuh atas kerajaan dengan cara diplomasi. Namun karena usaha ini selalu gagal, maka akhirnya, Pandava mengambil jalan peperangan dengan Kaurava (Bina Gupta, 2012:278).
 - 4 "He (Arjuna) is horror stricken by the thought of killing his friends and relatives" (Bina Gupta, 2012:278).
 - 5 "He would in effect be guilty of killing his own relatives, an act that would destroy his own relatives, an act that would destroy his family, and he would incur great demerit." (Bina Gupta, 2012: 278-9).
 - 6 "I do not wish to kill them, even if I am slain, Krishna. [1.35]. The sins of men who destroy the family create disorder in society that undermines the eternal laws of caste and family duty.. [1, 43]... I ask you to tell me decisively—which one is better? I am your student, teach me for I have come to You [for instruction]."
Bina Gupta, 2012: 279.
 - 8 "He who believes that this self slays and he, who believes that this self is slain, both fail to understand; the self neither slays nor is slain. (II.19) This self is neither born, nor does it die, nor having been can it ever cease to be. It is unborn, eternal, permanent and primeval. It is not slain when the body is slain. (II.20)." (Bina Gupta, 279-80). Dalam pembacaan Gupta, tidak ada senjata manapun yang mampu menembus jiwa entah itu dengan cara menembaki jiwa atau membakarnya, airpun juga tidak dapat membasahi jiwa, angin juga tidak mampu mengeringkan jiwa.
 - 9 Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*, 1971: 28. *So far, as the teaching of Bhagavadgītā is*

- concerned, it is immaterial whether Krishna, the teacher, is a historical individual or not.*
- 10 A.Sudiarja, SJ. 2012:113-4.
 - 11 Radhakrishnan. 1971:28.
 - 12 Radhakrishnan. 1971:28.
 - 13 "The unity that lies behind the manifold universe, the changeless of truth behind all appearances, transcendent over all and immanent in all." (Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*, 1971:29).
 - 14 He (Krishna) is called Paramātman which implies transcendence; he is Jiva-Bhūta, the essential life of all. (Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*, 1972:29).
 - 15 "Arjuna said: You are [the one called] the Highest Brahman, the Highest Abode, the Supreme Purifier, the Eternal Divine Person, the Primordial God, and the Unborn Lord. So [You are] called by the ancient seers, the divine seer Narada, Asita Deva, and Vyasa, as well as in what You yourself have told me". Lih. Robert N. Minor, "Krishna in the Bhagavad Gita" dalam Edwin F. Bryant, *Krishna*, Oxford Univ. Press, 2007:86.
 - 16 "Arjuna said: Oh God, I see all the gods and the variety of other beings in your body. I see you of infinite form, with many arms, bellies, mouths, and eyes". (Robert N. Minor, 2007:87).
 - 17 A.Sudiarja, SJ. 2012: 115-6.
 - 18 "The Beloved One Said: I have had many births as you, Arjuna. I know them all; you don't, Oh Schorher of the enemy. Though I am not really born, My own Soul is eternal, and I am Lord of Beings. Still, on the basis of My Nature and My mysterious power, I come into being in this world. (Robert N. Minor, 2007:80).
 - 19 A. Sudiarja, SJ, 2012:117.
 - 20 Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.I*, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1948:505).
 - 21 Radhakrishnan, *Ibidem*:505.
 - 22 Bina Gupta, 2012:279.
 - 23 Bina Gupta, 2012:279.
 - 24 Bina Gupta, 2012:279.
 - 25 Bagi Radhakrishnan, *dharma* berbeda dengan agama. Meskipun demikian *dharma* juga mengandaikan tuntutan kebebasan jiwa. (Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.I*, 1948:505).
 - 26 Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.I*, 1948:506.
 - 27 Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.I*, 1948:506.
 - 28 Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.I*, 1948:507.
 - 29 Bina Gupta, 2012:281. Bdk. Matius Ali, 106. Kata Yoga yang dipakai dalam Bhagavad-Gītā memang tidak merujuk pada sebuah sistem latihan yang sistematis seperti yang dirumuskan oleh Pātañjali dalam Yoga Sūtras, tetapi kata 'yoga' tetap merujuk pada rujukan praktiknya. Kata *karma* (Sanskerta) diturunkan dari akar kata kerja *kri* artinya 'membuat', 'melakukan'. Kata *karma* memiliki banyak arti. *Karma* dapat berarti tindakan, ritual, kerja, produk, sebab-akibat, tindakan fisik, vernal dan mental, kumpulan tindakan masa lalu dan lain-lainnya. Karenanya, *Karma-Yoga*, secara harafiah adalah Yoga Tindakan. Secara khusus, *karma* [dalam gabungan kata Yoga] menunjukkan 'sikap batin' terhadap suatu bentuk tindakan.
 - 30 "On action alone be your interest never on its fruit. Let not the fruits of actions be your

- motive nor your attachment to inaction* [2.47]. *Abandoning all attachments to the fruit of action, ever content, independent, he does not do anything whatsoever even when he is engaged in action* [4.20]. (Bina Gupta, 2012:281).
- 31 Bina Gupta, 2012:282.
- 32 Bina Gupta, 2012:281.
- 33 Bina Gupta, 2012:282.
- 34 Bina Gupta, 2012:284. Bdk. Marius Ali, 2013:112. Dalam konteks spiritual, *Jñāna* memiliki arti khusus, seperti apa yang dalam tradisi Yunani kuno dikenal sebagai *gnosis*, yakni pengetahuan yang membebaskan, artinya pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi. Kata '*gnosis*' diturunkan dari akar kata Indo-Eropa '*gno*', artinya 'mengetahui'. Secara filosofis, '*gnosis*' adalah suatu usaha untuk melampui proses berpikir logis dan rasional melalui intuisi.
- 35 Marius Ali, 2013:112. Bdk. Bina Gupta, 2012:284.
- 36 Bina Gupta, 2012:284.
- 37 Bina Gupta, 2012:284.
- 38 Bina Gupta, 2012:285.
- 39 "*That human beings who are focused on my cosmic form, whose hearts are devoted to me and spend days and nights in this state, in my opinion, are the best yogis. Such persons offer all their actions to me, think of me as worth worshipping as the highest, their minds are entirely preoccupied with me, and these bhaktas are saved by me from the ocean of Samsara.*" (Bina Gupta, 2012:285).
- 40 Bina Gupta, 2012:285.
- 41 Radhakrishnan, "An Analysis of Consequentialism and Deontology in the Normative Ethics of the Bhagavadgita", dalam *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 40. No. 3, 2012:281-282. Bdk. Bina Gupta, 2012:284.

Daftar Pustaka

- Ali, Matius. *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar Hinduisme & Buddhisme*. Sanggar Luxor, 2013.
- Bina Gupta. *An Introduction To Indian Philosophy*. New York and London: Routledge, 2012.
- Minor, Robert N. "Krishna in the Bhagavad Gita." Dalam Edwin F. Bryant, *Krishna*. Oxford Univ. Press. 2007
- Sarvepalli Radhakrishnan, "An Analysis of Consequentialism and Deontology in the Normative Ethics of the Bhagavadgita." Dalam *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 40. No. 3, 2012.
- Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.I*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1948
- Sarvepalli Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1971.
- Sudiarja, A., SJ. *Membaca Bhagavadgītā Bersama Prof. R.C. Zaehner*. Yogyakarta : Penerbit Universitas Sanata Dharma. 2012.

Konsep pengetahuan dalam *Pūrva Mīmāṃsā*

Kwan Men Ton*

Abstrak: Karangan ini sekadar memaparkan ringkasan epistemologi dari *Pūrva Mīmāṃsā*, seperti diuraikan oleh Radhakrishnan dalam *Indian Philosophy*, volume II (1948: 378-407). Ajaran *Pūrva Mīmāṃsā* mengenai pengetahuan menyangkut pembahasan yang cukup luas. Akan tetapi, tulisan ini tidak akan mengelaborasi semuanya, tetapi hanya mengangkat empat topik utama, yaitu: (1) Gambaran singkat mengenai asal usul dan posisi epistemologis *Mīmāṃsā* dalam sistem filsafat India; (2) pendekatan epistemologis (*pramāna*) dari *Mīmāṃsā*; (3) perbandingan ajaran *Kumārila* dan *Prābhakāra*, dua tokoh terkenal dari *Mīmāṃsā*; dan (4) kaitan pengetahuan, kebenaran, dan pembebasan jiwa.

Kata Kunci: *Pūrva Mīmāṃsā*, *Uttara-Mīmāṃsā*, *pratyakṣa* (persepsi), *anumāna* (inferensi), *śabda* (Kitab Suci), *upamāna* (perbandingan), *arthāpatti* (implikasi).

Pengantar

Filsafat India banyak berbicara mengenai pengetahuan dan kebenaran sebagai jalan menuju keselamatan, yakni pembebasan jiwa (*mokṣa*) dari segala ikatan duniawi. Dengan demikian, ada hubungan yang erat antara pengetahuan yang benar dengan keselamatan. Berbicara tentang pengetahuan tak dapat dilepaskan dari persoalan realitas, persoalan objek yang diketahui. Dalam ajaran *Pūrva Mīmāṃsā*, pengetahuan akan realitas ini menuntun kita pada pelaksanaan *dharma*, yakni kemampuan untuk bertindak yang seharusnya menurut ketentuan *Veda*. Aliran ini merupakan salah satu dari keenam filsafat Hindu ortodoks yang dikenal sebagai *Darśana*¹.

Mīmāṃsā dalam Sistem Filsafat India

Bina Gupta, dalam *An Introduction to Indian Philosophy: Perspectives on Reality, Knowledge, and Freedom* (2012:113), mengatakan bahwa secara his-

toris, sumber ajaran *Mīmāṃsā* terutama berasal dari teks Jaimini (*Jaimini sūtra*) yang juga dikenal sebagai *Mīmāṃsā Sūtra* (400 SM). Seorang guru bernama Śābara (200 M) banyak menafsirkan teks Jaimini ini, yang kemudian diteruskan dan ditafsirkan lagi oleh berbagai guru. Dua di antaranya yang paling terkenal adalah Prābhakāra dan Kumārila Bhāṭṭa, yang hidup pada abad 8 M.² Secara etimologis, kata *Mīmāṃsā* berarti mengetahui (*to know*). *Pūrva Mīmāṃsā* adalah bagian yang awal (*Pūrva*) dan dibedakan dari *Uttara Mīmāṃsā*, yang merupakan bagian berikutnya,³ tetapi tidak dalam arti kronologis melainkan menurut logika pemikirannya.⁴ Lebih jauh lagi, *Mīmāṃsā* bisa diartikan sebagai 'hasrat akan pengetahuan,' dan diperluas menjadi 'diskusi' dan 'penyelidikan.' Adapun obyek penyelidikan dan refleksinya adalah *dharma* atau realitas. Sebagaimana filsafat India pada umumnya, ajaran *Pūrva Mīmāṃsā* mengenai pengetahuan dan kebenaran akan bermuara pada usaha pembebasan jiwa seperti sudah disebut dalam pendahuluan. Namun menurut *Pūrva Mīmāṃsā* pengetahuan yang benar, sebetulnya adalah untuk membenarkan kepentingan upacara ritual agama. Dalam arti ini *Pūrva Mīmāṃsā* atau *Mīmāṃsā* ini, masih dekat dengan semangat Brahmanisme. Sementara *Uttara Mīmāṃsā* yang lazimnya disebut *Vedānta* (akhir *Veda*) justru menentang ritualisme kaum Brahmana.

Pada umumnya, kitab *Veda* bisa dipahami dalam dua bagian, *Karma Kānda* atau bagian 'tindakan' yakni, yang berkaitan dengan pelaksanaan ritual korban, dan *Jñāna Kānda* atau bagian pengetahuan yakni uraian pemahaman yang mengarah ke pemikiran spekulasi. Mazhab *Mīmāṃsā* menekankan bagian pertama, yakni filsafat ritualisme berdasarkan *Veda*. Maka pengikut *Mīmāṃsā* sangat peduli pada kesesuaian pelaksanaan ritual dalam kehidupan sehari-hari dengan apa yang tertulis dalam Kitab Suci. Hal ini, menurut Gupta, membuat ajaran *Mīmāṃsā* penuh dengan analisis dan uraian tentang bahasa dan tindakan ritual. Jadi *Mīmāṃsā* secara sistematis menampilkan ajaran *Brahmana* yang berisi petunjuk untuk melakukan ritual pengorbanan. Bagi ajaran ini, bagian lain dari *Veda*, yaitu yang berhubungan dengan spekulasi dan penafsiran filosofis dinomorduakan.⁵

Kepentingan ajaran *Mīmāṃsā* dengan demikian bisa dikatakan lebih bersifat praktis ketimbang spekulatif maupun filosofis. Kepentingan spekulasi filosofis dalam *Mīmāṃsā* lebih rendah dibanding tujuan ritualistiknya. *Mīmāṃsā* hanya menerima pemikiran filosofis sejauh tidak bertentangan dengan tema sentralnya, yaitu kedudukan transendental dari *dharma* yang ditafsirkan dalam konteks ritualistik. Kurangnya tekstur filosofis ini menyebabkan para pemikir dapat menafsirkan pandangan filosofis *Mīmāṃsā* secara berbeda, kendati semua sepakat mengenai keutamaan *dharma*.⁶ *Mīmāṃsā* menganut

politeisme karena memberi tempat bagi dewa-dewa dalam ajarannya. Meskipun demikian, menurut Gupta, ajaran ini juga bisa dikatakan ateistik, dalam arti bahwa ajaran ini menganggap eksistensi Tuhan atau dewa sebagai postulat saja dari pelaksanaan ritual. Artinya, Tuhan bukan sebagai pencipta alam semesta.⁷ Dalam hal pengetahuan umum, menurut Radhakrishnan, keabsahan (*validity*) dan sarana pengetahuan (*means of knowledge*) merupakan hal yang harus dipertahankan.⁸ *Mīmāṃsā* kiranya menerima hal ini dan seperti sistem filsafat India lainnya, *Mīmāṃsā* juga mengakui peran intuisi, penarikan kesimpulan atau inferensi, dan *Veda* sebagai sumber pengetahuan utama. Posisi akal budi yang dibutuhkan untuk melakukan penyimpulan berada di bawah intuisi. Kehidupan dianggap tidak dapat sepenuhnya dipahami hanya dengan rasio atau logika. Kesadaran-diri (*self-consciousness*) bukanlah kategori tertinggi di alam. Ada yang melampauinya dan disebut dengan nama berbeda-beda dalam setiap sistem, antara lain Intuisi, Wahyu (*Revelation*), Kesadaran Kosmik (*Cosmic Consciousness*), dan Visi-Ilahi (*God-vision*).

Menurut Gupta, *Mīmāṃsā*, seperti halnya mazhab lain dalam filsafat India, membedakan pengetahuan langsung (*immediate*) dan tidak langsung atau yang diperantarai (*mediate*).

Bagaimana Pengetahuan Diperoleh?

Kumārila, mungkin guru terbesar mazhab *Mīmāṃsā*, mendefinisikan pengetahuan (*pramāṇa*) sebagai sebuah pemikiran atau kognisi yang absah. Disebut absah apabila pengetahuan itu, (1) mampu menunjukkan objek yang tidak diketahui sebelumnya; (2) tidak bertentangan dengan pengetahuan lain; serta (3) bukan berasal dari suatu kondisi cacat, misalnya dari orang yang memiliki cacat pada organ tubuh tertentu yang mengganggu kemampuannya untuk mengetahui objek dengan benar.⁹

Jiwa adalah aktor yang mengetahui. Jiwa bisa mengetahui karena berkontak dengan pikiran (*mānas*). Kontak ini dimungkinkan oleh tindakan pikiran karena adanya upaya jiwa atau takdir yang tak terlihat (*unseen destiny*) yang ditentukan oleh *karma* jiwa sebelumnya. Jiwa juga aktor yang mengalami atau menikmati, sedangkan tubuh adalah tempat terjadinya pengalaman, dan pancaindra adalah sarana bagi pengalaman.¹⁰ Menurut Gupta, *Mīmāṃsā*, seperti halnya mazhab lain dalam filsafat India, membedakan pengetahuan langsung (*immediate*) dan tidak langsung atau yang diperantarai (*mediate*). Secara umum *Mīmāṃsā* mengakui enam cara memperoleh pengetahuan. Dalam *Indian Philosophy*, Radhakrishnan menjelaskan bahwa Jaimini mengakui tiga cara mengetahui yang bisa diterima, yakni *pratyakṣa* (persepsi), *anumāna* (in-

ferensi), *śabda* (Kitab Suci). Selanjutnya, Prabhākara menambahkan *upamāna* (perbandingan) dan *arthāpatti* (implikasi), sedang Kumārila menambahkan lagi *anupalabdhi* (non-aprehensi). *Mīmāṃsā* menolak gosip atau rumor (*aiti-hya*) sebagai sumber pengetahuan sebab asal-usul rumor bersifat tidak pasti sehingga keabsahannya diragukan. Begitu pula, ingatan (*smṛti*) tidak diakui karena hanya menunjukkan kepada kita hal-hal yang diketahui sebelumnya.

Pratyakṣa atau persepsi merupakan aprehensi langsung, yakni ketika terjadi kontak indera dengan objeknya.¹¹ Dampaknya berupa kualitas disting-tif objek dengan organ indrawi. Persepsi dibedakan atas persepsi pasti (*deter-minate*) dan tidak pasti (*indeterminate*), di mana keduanya dianggap absah. Persepsi tidak pasti menangkap apa yang individual pada sebuah objek, yang adalah sub-bagian (*substrate*) dari karakter keobjekan yang umum dan spe-sifik. Dalam hal ini, persepsi tidak pasti disebabkan oleh objek itu sendiri.

**Bagi Mīmāṃsā,
pengetahuan tentang objek
di masa lalu, yang jauh,
dan di masa depan, hanya
dapat diperoleh lewat
Veda.**

Sebaliknya, dalam persepsi yang pasti, kualitas umum dan spesifik dari keobjekan (sebagai yang universal dari objek individual) bisa ditangkap dengan jelas. Persepsi tidak pasti memungkinkan adanya persepsi pasti, sebab persepsi pasti muncul dari pengertian tentang relasi antara objek yang hendak diketahui (ciri individual pada objek) dengan kualitasnya (ciri universal dari objek). Dalam persepsi pasti, diri mengingat objek lain dari kategori yang sama dan menentukan kesamaan dan perbedaannya.¹² Persepsi dengan demikian memiliki dua karakter, yakni sekaligus individu dan univer-sal. Dalam sebuah tindakan mempersepsi, orang sekaligus berpikir tentang identitas dan perbedaan dari objek. Identitas dan perbedaan itu tidak saling berlawanan, sebab keduanya berkaitan dengan atau menunjuk pada aspek yang berbeda dari objek.

Mīmāṃsā menolak bahwa orang bisa mengetahui objek di masa lalu dan masa depan, yang kasat mata dan jauh. Indra kita tidak dapat berkontak dengan objek di masa lalu, mau pun masa depan dan yang jauh, Maka objek itu tidak bisa dipikirkan. Intuisi yang dikatakan menangkap apa yang di masa lalu dianggap hanya merupakan kerja memori. Bagi *Mīmāṃsā*, pengetahuan tentang objek di masa lalu, yang jauh, dan di masa depan hanya dapat diperoleh lewat *Veda*. Persepsi hanya bekerja dalam kaitan dengan hal-hal di masa kini dan dalam kontak dengan organ indrawi.¹³

Cara lain mengetahui adalah melalui kegiatan *anumāna* atau penarikan kesimpulan.¹⁴ Penyimpulan terjadi ketika relasi tetap tertentu di antara dua hal telah diketahui, sehingga jika kita memikirkan hal-hal yang satu ini, kita

memperoleh gagasan mengenai hal lainnya. Ada dua macam penyimpulan, yakni (1) *pratyaksatodrsta*, di mana relasi konstan antar objek bisa diamati, seperti asap dan api, dan (2) *sāmānyatodrsta*, di mana relasi antar objek tidak ditangkap oleh indra, namun diketahui hanya secara abstrak, seperti dalam hal gerak matahari dan perubahan posisinya di langit. Relasi ini diyakini bersifat pasti, benar, dan tetap tak berubah. Kita misalnya mengamati kejadian di mana ada api dan asap sekaligus kasus di mana keduanya tidak ada, lalu menyimpulkan sebuah prinsip umum yang mencakup semua kejadian itu. Akan tetapi kedua cara mengetahui di atas mensyaratkan kerja indra dan persepsi. Masalahnya, *Mīmāṃsā* hendak menemukan hakikat *dharma*, sedangkan *dharma* bukan esensi fisik sehingga tidak dapat diketahui melalui indra dan persepsi. Dengan demikian untuk mengetahui tentang *dharma* dibutuhkan sumber pengetahuan lain. Sumber itu adalah sabda atau *Veda*.¹⁵

Sabda atau *Veda* sebagai sumber pengetahuan dianggap kekal, demikian juga perkataan di dalamnya. Hubungan antara kata dan makna di dalamnya bersifat alami dan tidak bersumber dari konvensi apapun. Bisa terjadi bahwa orang yang pertama kali membaca *Veda* tidak memahami maknanya, tetapi hal itu diyakini semata-mata disebabkan kurangnya apa yang disebut ornamen (*accessories*) yang bisa diperoleh lewat pengalaman. Semakin orang berpengalaman, semakin besar kemampuannya untuk memahami makna dalam *Veda*. Pengalaman pada tataran ini adalah pengalaman mengenali kata dan objek yang berkenaan dengannya sehingga tidak mesti diperoleh lewat persepsi indrawi.¹⁶ Bagi *Mīmāṃsā*, *Veda* bukan merupakan karya Tuhan (*the work of God*). *Veda* ada untuk selamanya dalam dirinya sendiri. Tuhan sebagai yang tidak bertubuh (*incorporeal*) tidak memiliki organ untuk berbicara dan karena itu mustahil bersabda dalam *Veda*. Tuhan juga tidak mungkin mewahyukannya melalui manusia sebab kalau demikian maka kata-katanya akan tanpa otoritas karena terkungkung oleh keterbatasan eksistensi material. Singkat kata, *Veda* tidak diciptakan. Tuhan atau manusia, walaupun ada perannya, hanya sebatas menangkap dan meneruskan kebenaran.¹⁷

Kegiatan mengetahui lainnya adalah dengan cara *upamāna* atau perbandingan,¹⁸ orang memperoleh pengetahuan dengan membandingkan kesamaan atau perbedaan pada objek-objek. Ketika kita melihat sebuah objek, kita bisa teringat kepada objek lain yang mirip dan dengan itu mengetahui karakternya. Pengetahuan dari perbandingan berbeda dengan pengetahuan dari persepsi, sebab dalam perbandingan kita mengenali sesuatu yang tidak berkontak langsung dengan indra, melainkan dengan ingatan.

Arthāpatti atau implikasi adalah cara mengetahui ketika persepsi atas sesuatu (*artha*) tidak dapat dijelaskan tanpa mengasumsikan hal lain. Implikasi

berbeda dengan penarikan kesimpulan, sebab dalam implikasi ada setidaknya satu hal yang diragukan dalam fakta yang diamati, di mana hal yang diragukan ini hanya dapat disingkirkan dengan mengasumsikan hal lain, sedangkan dalam penyimpulan tidak ada ruang untuk keraguan. *Arthāpatti* dalam hal ini membantu kita untuk membetulkan (*reconcile*) dua fakta yang tampak tidak konsisten.¹⁹

Adapun *anupalabdhi* atau cara negasi merupakan cara mengetahui dengan mengacu pada objek yang dinegasikan. Ketika kita mengatakan “Tidak ada piring di meja,” kita berpikir tentang ketiadaan piring. Kita melihat meja kosong, mengetahui bahwa tidak ada piring di atasnya, dan dengan begitu memahami tentang tidak ada piring. Pemahaman tentang ketiadaan (*non-existence*) diperoleh melalui *anupalabdhi*.²⁰

Kekhususan teori Kumārila dan Prābhakāra

Menurut Gupta, baik Kumārila maupun Prābhakāra, meyakini bahwa semua pengetahuan bersifat benar dengan sendirinya, bahwa tidak ada pengetahuan yang salah. Dengan kata lain, pengetahuan adalah absah secara intrinsik. Keabsahan pengetahuan tidak ditentukan oleh sesuatu yang eksternal.²¹ Doktrin keabsahan intrinsik dari pengetahuan ini merupakan salah satu doktrin terpenting dalam mazhab *Mīmāṃsā*. Persoalan keabsahan ini menyangkut persoalan cara mengetahui. Bila caranya salah, maka pengetahuan bisa tidak absah (*IP*. vol. II.1948 :397). Ketika kita salah mengenali

Ada perbedaan di antara Prābhakāra dan Kumārila menyangkut bagaimana pengetahuan diperoleh dan bagaimana realitas bisa diketahui.

objek, kesalahan terletak pada kegagalan untuk membedakan unsur-unsur yang berbeda antara objek itu dan gagasan di pikiran kita. Kita mencampurkan antara kesan tentang objek itu dengan ingatan kita (*IP*.vol. II.1948 :397).

Keabsahan pengetahuan hanya bisa dihilangkan oleh sifat berlawanan dari objek-objeknya atau oleh penemuan mengenai inkonsistensi dalam premis-premisnya. Radhakrishnan mengatakan ketika kita keliru mengira sebuah tali sebagai ular dan kemudian menyadari bahwa benda itu adalah tali, pikiran pertama kita itu disingkirkan sebagai tidak absah (*IP*.vol.II. 1948: 404). Pikiran bisa dibuat tidak absah secara eksternal baik oleh penemuan dengan sumber lain tentang karakter sebenarnya dari objek, atau oleh penemuan kerusakan/kelemahan (*defects*) dalam instrumen pengetahuan. Dengan kata lain, ketidakabsahan sebuah konsepsi tidak pernah bersifat inheren. Dalam hal itu, pengetahuan yang salah semata-mata disebabkan oleh pengertian yang tidak

lengkap (*incomplete apprehension*) atau ketiadaan pengertian (*non-apprehension*). Keabsahan melekat pada pengetahuan. Keabsahan itu bisa diuji dengan menemukan apakah pengetahuan itu koheren atau justru bertentangan dengan pengetahuan lain. Namun, ujian keabsahan tersebut bersifat eksternal dan kita tidak punya akses kepada sifat internal pengetahuan.

Meski demikian, ada perbedaan di antara Prābhakāra dan Kumārila menyangkut bagaimana pengetahuan diperoleh dan bagaimana realitas bisa diketahui. Menurut Prābhakāra, pengetahuan bersifat terungkap dengan sendirinya (*self-revealing*), sehingga tidak memerlukan sarana. Pengetahuan diketahui secara langsung bersama dengan objek dan diri yang mengetahui. Ketika kita tahu, maka kita juga tahu bahwa kita tahu. Gupta menjelaskan bahwa Prābhakāra meyakini konsep *triputivitti*, yakni tiga bentuk kehadiran (*three fold presentation*), di mana dalam setiap tindakan kognitif, subjek yang mengetahui (*the knower*), objek yang diketahui (*the known*), dan pengetahuan (*knowledge*) hadir secara bersamaan atau simultan. Dalam *Indian Philosophy*, Radhakrishnan menjelaskan bahwa dalam kesadaran, ketika "saya mengetahui hal ini" (*aham idam jānāmi*) disitu terkandung makna "saya" atau subjek (*ahamvitti*), objeknya (*visayavitti*), dan kesadaran pengetahuan (*svasamvitti*). Teori Prābhakāra dalam hal ini mirip dengan teori koherensi dalam konsep epistemologi Barat.

Menurut Prābhakāra, semua kesadaran pada saat yang sama adalah kesadaran diri (*self consciousness*) dan kesadaran objek (*object-consciousness*). Kesadaran diri bersifat langsung atau ada begitu saja dalam proses mengetahui karena adanya kepelakuan (*agency*) dan kontak dengan pikiran (*manas*), sedangkan kesadaran objek tidak selalu bersifat langsung. Dalam kegiatan mengingat kembali dan penyimpulan, objek tidak secara langsung muncul dalam kesadaran. Pengetahuan dikatakan bersifat mencukupi pada dirinya sendiri (*self-apprehended*), sehingga tidak memerlukan unsur lain.²²

Sementara itu, Kumārila meyakini bahwa pengetahuan bukanlah objek itu sendiri. Dengan kata lain, pengetahuan membutuhkan sarana. Bagi Kumārila, pengetahuan tidak lain dari penyimpulan atas apa yang disebut "kemengetahui" (*knownness*) atas objek. Maka, pengetahuan merupakan sebuah proses diri dalam mengetahui. Dalam *An Introduction* (2012: 118), Gupta menjelaskan bahwa pengetahuan tidak diperoleh secara langsung, melainkan disimpulkan dari keterungkapan objek, yakni kesesuaian antara yang diketahui dengan objek itu sendiri. Bisa dikatakan bahwa teori pengetahuan Kumārila memiliki kedekatan dengan teori korespondensi.

Kumārila berpendapat bahwa pengetahuan merupakan sebuah gerakan (*movement*) yang diakibatkan oleh aktivitas diri dan menghasilkan kesadaran

tentang hal-hal yang objektif.²³ Pemikiran mengenai sebuah objek menghasilkan kemengetahuan (*cognisedness/prākṛatyā, jñātātā*) tentang objek itu. Suatu kegiatan mengetahui memiliki empat unsur,²⁴ yakni : (1) subjek yang mengetahui (*the knower/jñātā*); (2) objek pengetahuan (*jñeya*); (3) instrumen atau sarana pengetahuan (*jñānakarana*), - yang ini tidak diakui Prābhakāra; dan (4) hasil pengetahuan atau kemengetahuan tentang objek (*jñātātā*). Menurut Kumārila, sebuah pemikiran tidak dipersepsikan secara langsung, melainkan disimpulkan dari kemengetahuan (*jñātātā, prākṛatyā*) tentang objek yang dihasilkan oleh pemikiran. Dalam hal itu, kesadaran dipahami sebagai semacam unsur ketiga (*tertium quid*) yang menghubungkan diri dan bukan-diri. Maka kita tidak mengatakan "saya melihat poci itu" kecuali kita mengetahui relasi antara diri yang berpikir dan objek yang dipikirkan, sekaligus relasi antara pemikiran dan objek pemikiran.

Sampai di sini, bisa dikatakan bahwa ajaran *Mīmāṃsā* bersifat realis. Meski demikian, Radhakrishnan mengatakan pernyataan Kumārila bahwa sebuah penilaian (*judgment*) kebenaran ditetapkan sebagai absah jika terkonfirmasi oleh penilaian yang lain menunjukkan bahwa ajaran *Mīmāṃsā* lebih dekat dengan teori koherensi. Pandangan semacam itu, menurut Radhakrishnan, membawa implikasi serius. Bila koherensi adalah hakikat kebenaran dan bukan hanya batu ujinya, maka akan sulit untuk mencapai kebenaran sebab kita akan masuk dalam kondisi argumen tanpa akhir (satu argumen dipertentangkan dengan argumen lain).

Mengenai posisi epistemik tersebut, Daniel Arnold²⁵ mempunyai pendapat yang menarik untuk diperhatikan. Menurutnya, dalam proses falsifikasi pengetahuan, ajaran *Mīmāṃsā* menggunakan metode fenomenologis. Dalam hal ini, pembetulan pengetahuan tidak dilakukan secara aktif, di mana orang sengaja mencari pengetahuan untuk menemukan kesalahan dari pemikiran sebelumnya, begitu seterusnya tanpa henti sehingga tiada kepastian tentang kebenarannya; melainkan dengan, mengutip Kumārila, "tanpa upaya" (*effortlessly*), di mana orang menanti sampai pengetahuan itu menampilkan diri hingga orang merasa perlu untuk merevisi pandangan lama.

Maka, tidak perlu bahwa kebenaran pengetahuan baru diyakini setelah orang terlebih dahulu mempertimbangkan dan menyangkal semua kemungkinan pengetahuan yang lebih benar. Bagi *Mīmāṃsā*, kebenaran pengetahuan bisa diyakini sejauh belum dibuktikan salahnya. Tentu saja, keterbukaan pada proses falsifikasi ini dapat dilihat juga sebagai sebuah lingkaran pembetulan pengetahuan tanpa akhir. Menghadapi hal ini, ajaran *Mīmāṃsā* akan kembali kepada apa yang disebut Daniel Arnold sebagai semacam keyakinan bersama (*common sense*), yaitu bahwa orang harus menganggap sebagai tidak masuk

akal untuk meragukan kebenaran sebuah pengetahuan tanpa adanya bukti-bukti yang tertampakkkan. Dengan kata lain, sikap skeptis juga harus memiliki batasnya. Sejauh sebuah pengetahuan belum dibuktikan (atau tertampakkkan) salahnya, maka pengetahuan itu mesti dianggap sebagai benar.

Kebenaran itu membebaskan

Lantas, sebuah pertanyaan dapat diajukan: untuk apakah pengetahuan dikejar kebenarannya? Adakah kepentingan khusus dari kebenaran pengetahuan bagi ajaran *Mimāṃsā*? *Mimāṃsā*, seperti halnya sistem lain dalam filsafat India pada umumnya, meyakini adanya kelahiran kembali dan kehidupan lampau (*preexistence*) setiap manusia. Hidup saat ini adalah satu langkah dalam perjalanan, di mana arah dan tujuannya hilang dalam ketakterhinggaan (*infinite*). Kematian bukanlah akhir atau halangan, melainkan permulaan dari langkah-langkah baru. Filsafat India sendiri secara umum percaya bahwa jiwa manusia terus berkembang dalam sebuah proses yang berkelanjutan namun terbagi dalam tahap-tahap yang ditandai oleh kematian.

Kehidupan manusia dan kematian sebagai tahap-tahap yang menandainya tiada lain bertujuan untuk membawa kepada pembebasan jiwa atau *moksa*. Alam semesta bekerja begitu rupa menuju pembebasan sejati ini. Tujuan *moksa* itu sama pada semua sistem filsafat India. Yang membedakan adalah cara mencapainya. Bagi *Mimāṃsā*, *moksa* diperoleh lewat ritualisme sebagai pelaksanaan *dharma*. Ritual juga menjadi bagian dari kehidupan etis dalam berkomunitas atau bermasyarakat. Maka, ritual mesti dilakukan dengan benar, sesuai dengan *Veda*. Di sinilah terletak kepentingan pengetahuan dan kebenarannya.

Dalam ajaran *Mimāṃsā*, pengetahuan terutama digunakan untuk menuntun kepada pelaksanaan ritual yang benar tersebut. Ritual memang lebih penting daripada pengetahuan, namun ritual sampai batas tertentu membutuhkan pengetahuan sebagai pemahaman dan ketaatan sungguh-sungguh terhadap teks *Veda* maupun tradisi lisan yang dianggap kredibel dalam menjalankan ritual itu. Pengetahuan dan ritual dengan demikian saling mengisi dalam ajaran *Mimāṃsā*. Orang mengetahui agar bisa menjalankan *dharma* ritual dengan benar.

Atas dasar itu, kiranya bisa dipahami bagaimana pengikut *Mimāṃsā* memaknai kebenaran pengetahuan maupun arti dari kebenaran itu sendiri. Nilai pengetahuan dan kebenaran selalu sejauh membantu manusia menjalani dhar-

Kehidupan manusia dan kematian sebagai tahap-tahap yang menandainya tiada lain bertujuan untuk membawa kepada pembebasan jiwa atau *moksa*.

ma ritual sebaik-baiknya. Bila dijalankan dengan pengetahuan yang benar, ritual akan membawa kepada *moksa*. Kebenaran itu membebaskan. Dengannya orang bisa sampai kepada pembebasan yang diharapkan.

Penutup

Ajaran *Mīmāṃsā* meyakini sifat intrinsik dari pengetahuan, kebenaran, dan jatidiri. Pengetahuan selalu benar; keabsahannya bersifat inheren. Kesalahan dalam mengetahui bisa terjadi, tetapi lebih sebagai faktor eksternal, di mana orang kurang mengerti atau belum mengerti. Menurut Prābhakāra, manusia dengan sendirinya menyadari adanya pengetahuan dan jatidiri (*self*), sedangkan Kumārila mengatakan jatidiri tidak tampak dengan sendirinya, tetapi melalui *tertium quid*.

Pengetahuan memiliki posisi penting dalam praktik keyakinan *Mīmāṃsā*, tetapi dianggap tidak mencukupi untuk keselamatan manusia, sehingga orang perlu melakukan ritual. *Mīmāṃsā* melihat bahwa seluruh teks *Veda*, selain *Upaniṣad*, berbicara tentang *dharma*, yaitu tindakan pengorbanan. Melakukan ritual suci akan mengantar kepada penemuan kebijaksanaan dalam diri. *Karma* (pekerjaan) yang baik dalam kehidupan ini atau sebelumnya adalah penyebab (*cause*) dari hasrat akan kebenaran. Maka, dalam *Mīmāṃsā*, pengetahuan membukakan pintu bagi jatidiri kepada realitas untuk selanjutnya menuntun kepada apa yang dapat disebut sebagai etika. Etika bagi *Mīmāṃsā* dalam hal ini adalah melakukan apa yang diperintahkan dalam *Veda*. Isi perintah itu adalah ritual. Ritual di sini bukan ritual untuk menyenangkan dewa-dewa, tetapi untuk memperoleh *mokma*. Pelaksanaan ritual lantas menjadi semacam cara berada bagi pengikut *Mīmāṃsā*.

Implikasinya, para pengikut *Mīmāṃsā* akan terdorong untuk mengejar pengetahuan dan kebenaran semata-mata karena tanpa itu mereka tidak dapat melaksanakan ritual secara benar, dan karena itu tidak menjalankan *dharma* yang benar. Sebaliknya, mencapai *dharma* adalah tidak mungkin tanpa memperoleh pengetahuan dan kebenaran. Antara pikiran dan laku hidup terdapat kesalingterkaitan, bahkan saling mensyaratkan. Kesatuan itu membawa kepada etika kehidupan, yang dalam *Mīmāṃsā* adalah pelaksanaan ritual secara benar.

Direfleksikan secara lebih luas dalam kehidupan beragama (di dalam maupun luar Hindu), kesatuan antara pengetahuan dan laku hidup itu, yakni sejauh mana kepercayaan atau keimanan mampu melahirkan tindakan etis, seharusnya merupakan pokok penting dalam jantung kehidupan beragama. Orang dikatakan memahami agama apabila pemahaman itu tercermin dalam laku etis hidupnya. Sebaliknya, orang beragama mampu melakukan tindakan

etis dalam hidupnya jika juga dituntun oleh pengetahuan yang benar mengenai keyakinannya, dengan sikap rasional dan tidak sekadar kepercayaan yang

Catatan Akhir

1. Keenam sistem filsafat India ini disebut sistem Brahmanikal dan bersifat ortodoks (*āstika*) karena menerima otoritas kitab Veda. Sistem yang menolak Veda dianggap heterodoks (*nāstika*) Lihat Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1948 : 19-20.
2. Di kemudian hari, mereka yang mengikuti ajaran Kumārila disebut *Bhāttas* (artinya pengikut Bhatta), sedangkan mereka yang meyakini ajaran Prabhākara—konon pernah menjadi murid Kumārila—dipanggil *Prābhākaras* (Lihat Daniel Arnold, "Kumārila." <https://plato.stanford.edu/entries/kumaarila/> (diunduh pada 2 Maret 2017).
3. *Pūrva Mīmāṃsā* biasa disingkat *Mīmāṃsā*, sedangkan *Uttara-Mīmāṃsā* disebut *Vedānta*. Meski berbeda ajaran, atau malah berlawanan, keduanya dipasangkan karena sama-sama menggunakan nama *Mīmāṃsā*. Lihat Matius Ali, *Filsafat Timur*. Jakarta: Sanggar LUXOR, 2013:57.
4. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 374.
5. Berbeda dari *PūrvaMīmāṃsā*, *Uttara Mīmāṃsā* atau *Vedānta* sebagai mashab yang serumpun dengan *Mīmāṃsā* lebih memusatkan perhatian pada bagian-bagian akhir (*uttara*) dari *Veda*, yakni kitab *Upanisad* yang berisi penjelasan filosofis tentang teks Veda. Lihat Gupta, *An Introduction*, 2012:113.
6. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 375.
7. Gupta, *An Introduction*, 114, 118-119.
8. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 25.
9. Gupta, *An Introduction*, 114.
10. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 380.
11. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 380-381.
12. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 379.
13. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 385.
14. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 386-387.
15. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 388-392.
16. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 390.
17. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 392.
18. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 393.
19. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 393.
20. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 394.
21. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 396.
22. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 396.
23. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 399.
24. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy, Volume II*, 400.
25. Daniel Arnold, "Kumārila." <https://plato.stanford.edu/entries/kumaarila/> (diunduh pada 2 Maret 2017).

Daftar Pustaka

Ali, Matius. *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar Hinduisme dan Buddhisme*. Jakarta: Sanggar Luxor, 2013.

Arnold, Daniel. "Kumārila." <https://plato.stanford.edu/entries/kumaarila/> (diunduh pada 2 Maret 2017).

Bina Gupta. *An Introduction to Indian Philosophy: Perspectives on Reality, Knowledge, and Freedom*. New York: Routledge, 2012.

Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy, Volume II*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1948 :