



# **MEMPERTEMUKAN DUNIA**

**Suara-Suara Wanita Buddhis  
Lintas Generasi**



**Penerbit Dian Dharma**



**MEMPERTEMUKAN DUNIA**  
**Suara-suara Wanita Buddhis**  
**Lintas Generasi**

Buku ini berisi Dharma, ajaran Buddha.

Setelah selesai dibaca, simpanlah di tempat yang terhormat. Semoga Dharma senantiasa melindungi keluarga Anda.



# **MEMPERTEMUKAN DUNIA**

**Suara-Suara Wanita Buddhis  
Lintas Generasi**



**Penerbit Dian Dharma**

## **Mempertemukan Dunia**

Suara-suara Wanita Buddhis Lintas Generasi

November 2012

14,5x21 cm, 546 hlm

Penerjemah: Jani Tandi Wihardja

Penyunting: Karma Lekshe Tsomo (dalam bahasa Inggris)

Adji Wihardja, Krishnanda Wijaya-Mukti

(dalam bahasa Indonesia)

Layout dan Grafis: Stefanie

Diterbitkan oleh:

Penerbit Dian Dharma

Jl. Mangga I Blok F No. 15, Duri Kepa

Jakarta Barat 11510

Telp. & Fax. (021) 5674104

Hp. & WA: 081 1150 4104

Email: [admin@diandharma.org](mailto:admin@diandharma.org)

FB: Dian Dharma Book Club



Untuk Donasi:

Bank Central Asia KCP Cideng Barat

No. 397 301 9828

a.n. Yayasan Triyanavardhana Indonesia

Bukti pengiriman dana

dapat dikirim melalui Email atau WA

Galeri Penerbit Dian Dharma

Jl. Mangga I Blok F No. 15



## **Penerbit Dian Dharma**

Penerbit Dian Dharma didirikan di Jakarta pada tanggal 8 Mei 1995 dengan tujuan untuk menyebarkan Dharma ke seluruh tanah air melalui buku-buku yang dibagikan secara gratis.

Berkat dukungan banyak pihak, hingga saat ini Penerbit Dian Dharma tetap eksis dan telah menerbitkan 180 judul buku. Sebagian dari terbitan Dian Dharma juga telah tersedia dalam versi e-book di situs [www.diandharma.org](http://www.diandharma.org)

Jika Anda ingin mendapatkan buku-buku Dian Dharma, atau ingin berkontribusi terhadap penerbitan buku Dian Dharma untuk distribusi gratis, silakan hubungi:

Penerbit Dian Dharma  
Jalan Mangga I Blok F No. 15, Duri Kupa  
Jakarta Barat 11510  
Telp. & Fax. (021) 5674104  
Hp. & WA: 081 1150 4104  
Email: [admin@diandharma.org](mailto:admin@diandharma.org)  
[www.diandharma.org](http://www.diandharma.org)  
Instagram: [penerbitdiandharma](https://www.instagram.com/penerbitdiandharma)  
Facebook: Dian Dharma Book Club

Penerbit Dian Dharma juga siap membantu mereka yang ingin mencetak buku untuk pelimpahan jasa.



# \* Daftar Isi \*

## **Pesan**

*Yang Mulia Dalai Lama XIV*

## **Kata Sambutan**

## **Kata Pengantar**

*Karma Lekshe Tsomo*

# 1

## **MEMAHAMI WANITA BUDDHIS SELURUH DUNIA**

### **Demikian Telah Kudengar: Munculnya Suara Perempuan dalam Buddhisme**

*Tenzin Palmo* - hlm. 1

### **Sakyadhita: Pemberdayaan Putri-Putri Buddha**

*Thea Mohr* - hlm. 7

### **Wanita Buddhis Bhutan**

*Tenzin Dadon (Sonam Wangmo)* - hlm. 29

### **Wanita Buddhis di Nepal**

*Nivedita Kumari Mishra* - hlm. 31

### **Memahami Biksuni Himalaya**

*Pacha Lobzang Chodon* - hlm. 51

### **Perempuan Praktisi Agung Buddhadharma: Inspirasi di Zaman Modern**

*Sherab Sangmo* - hlm. 55



**Biksuni Vietnam**

*Thich Nu Dien Van Hue* - hlm. 61

**Sebuah Survei Sanggaha Biksuni di Vietnam**

*Thich Nu Dong Anh (Nguyen Thi Kim Loan)* - hlm. 65

**Biksuni Tradisi Pindapata di Vietnam**

*Thich Nu Tri Lien (Nguyen Thi Tuyet)* - hlm. 72

**2**

**MEMAHAMI WANITA BUDDHIS TAIWAN**

**Wanita Buddhis di Taiwan**

*Chuandao Shih* - hlm. 81

**Sebuah Perspektif Wanita Buddhis di Taiwan**

*Yikong Shi* - hlm. 88

**Inspirasi dari Y.M. Shing Hiu Wan**

*Xiuci Shi* - hlm. 92

**Buddhisme dan Kekuatan yang Lembut**

*Hsiu-lien Annette Lu* - hlm. 98

**Perkembangan Sanggaha Biksuni**

*Tzu Jung Shih* - hlm. 103

**Masa Depan Agama Buddha di Taiwan: Perspektif  
Seorang Perempuan Relawati Senior**

*Rong-Zhi Lin* - hlm. 116

**Y. M. Miaoqing dan Biara Chan Yuantong: Lembaran  
Baru bagi Biarawati di Taiwan**

*Stefania Travagnin* - hlm. 122

**Keagamaan dan Kepemimpinan di Antara Biksuni-  
Biksuni Taiwan**

*Yuchen Li* - hlm. 149

### 3

## **MENJEMBATANI JURANG GENDER, MENTRANSFORMASIKAN INSTITUSI-INSTITUSI**

**Hakikat dan Status Perempuan dalam Ajaran Buddha**  
*Thich Nu Minh Hue (Hong Nga) - hlm. 169*

**Seksualitas dalam Buddhisme Therawada: Para Istri,  
Janda, dan yang Bercerai**  
*Hema Goonatilake - hlm. 179*

**Awal Baru: Gerakan Biksuni di Thailand Sekarang**  
*Tomomi Ito - hlm. 197*

**Dari Kondisi Anonim hingga Penemuan Diri Kembali:  
Biksuni Korea di Abad XX**  
*Eunsu Cho - hlm. 206*

**Transformasi Gender Guan Yin dalam Buddhisme  
Jepang di Abad Pertengahan: Menjembatani Seksualitas  
dan Keibuan**  
*Mariko Namba Walter - hlm. 219*

### 4

## **MEMPERTEMUKAN AGAMA-AGAMA DUNIA**

**Cinta dalam Bahasa Apa Pun**  
*Malia Dominica Wong - hlm. 231*

**Membangun Jembatan: Perspektif Seorang Perempuan  
Muslim**  
*Hawwa Morales Soto - hlm. 246*

**Menjembatani Jurang Pemisah dengan Dialog Antar-  
agama**  
*Karuna Dharma - hlm. 255*

**Mempertemukan Agama-agama Dunia dari Dalam:  
Menjadi Wanita Kristiani Buddhis**  
*Maria Reis Habito* - hlm. 263

**5**

**MEMPERTEMUKAN TRADISI-TRADISI  
BUDDHIS**

**Membandingkan Perempuan-perempuan Buddhis  
Pertama di China Dahulu Kala dan India Kuno**  
*Sukhadam Sunim (Inyoung Chung)* - hlm. 271

**Menempa Persahabatan: Tiga Tradisi Buddhisme  
Vietnam**  
*Thich Nu Lieu Phap (Duong Thi Thanh Huong)* - hlm. 282

**Seksualitas, Disiplin, dan Etika**  
*Elisa Nesossi* - hlm. 287

**6**

**MEMPERTEMUKAN TRADISI WINAYA**

**Hampir Setara: Rintangan di Jalan Menuju Sanggha  
Biksuni Internasional**  
*Karma Lekshe Tsomo* - hlm. 299

**Penerapan Teori Feminis dalam Praktik Spiritual  
Biksuni: Perihal Delapan Peraturan Khusus**  
*Wei-Yi Cheng* - hlm. 313

**Mempertemukan Dunia-Dunia dan Mempertemukan  
Perbatasan-Perbatasan: Menelusuri Akar Tradisi  
Biksuni**  
*Roseanne Freese* - hlm. 322

**Garis Silsilah dan Transmisi: Menggabungkan Sanggha  
Biksuni China dan Tibet**  
*Heng-Ching Shih* - hlm. 361

**Sila-sila di Enshoji: Peraturan dari Amadera Jepang di  
Abad Ketujuh-belas**  
*Gina Cogan* - hlm. 413

## 7

### **MENJEMBATANI GENERASI**

**Program Perawatan Manula Mempersatukan Generasi-  
generasi: Kasus Pusat Kesejahteraan Manula Ilsan di  
Korea**  
*Neungin Sunim* - hlm. 423

**Menjangkau Semua Generasi: Pencapaian Buddhis di  
Taiwan**  
*Elise Anne DeVido* - hlm. 430

**Di Tengah-tengah dan Di Antara: Mengomunikasikan  
Dharma Lintas-Generasi**  
*Renlang Shih* - hlm. 439

**Menjembatani Kontemplasi dan Aktivisme Sosial**  
*Biksuni Molini* - hlm. 445

## 8

### **MEMPERTEMUKAN SISTEM NILAI: KUNO & MODERN**

**Menjaga Kedamaian di Dalam**  
*Biksuni Dhammananda (Chatsumarn Kabilsingh)* - hlm. 451

**Mempertemukan Sistem Nilai Kuno & Modern di Nepal**  
*Biksuni Dhammavijaya* - hlm. 454

**Sebatang Pohon Palembang di Tanah Suci**

*Yi-hsun Huang* - hlm. 458

**Mengatasi Tradisi: Membangun Kembali dan Mengubah Peran Biksuni Korea melalui Pendidikan**

*Bongak Sunim* - hlm. 463

**Mengubah Ketimbang Membunuh “Naga Merah”**

*Yeshe Chokyi Lhamo* - hlm. 470

**Dari Rumah ke Biara Buddhis: Pertalian antara Umat Awam Perempuan dan Biarawati Buddhis**

*Chang-Huei Yang dan Chang-Yi Chang* - hlm. 478

**Para Kontributor** - hlm. 492

## **PELIMPAHAN JASA**

Pahala Jasa Menerjemahan buku ini,  
kami persembahkan kepada:

**Alm. Ananda terkasih  
Gatha Putra Wihardja**



## PESAN DARI Y. M. DALAI LAMA XIV

Saya bahagia mengetahui bahwa Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis diselenggarakan di Taiwan dan acara ini diikuti oleh banyak pembicara dari seluruh dunia Buddhis. Saya yakin benar, bahwa kita-Buddhis, memiliki kontribusi yang signifikan untuk menyejahterakan manusia sesuai dengan tradisi dan filosofi Buddhis.

Saya berbesar hati mengetahui bahwa langkah-langkah praktis tengah dilakukan untuk melatih para guru perempuan, untuk meningkatkan prospek pendidikan bagi perempuan dan menciptakan sebuah jaringan komunikasi di antara wanita Buddhis, apa pun tradisi yang mereka miliki. Dalam komunitas Tibet, tidak seperti Tibet sebelumnya, kami telah memperkenalkan program-program pembelajaran yang serius tentang filosofi Buddhis di beberapa biara perempuan di India sini lebih dari dua dekade yang lalu.

Dalam konteks ini saya tahu bahwa banyak orang yang menghadiri konferensi ini mempunyai minat yang besar dalam penyebarluasan penahbisan biksuni. Banyak riset yang sudah dilakukan mengenai hal ini, yang hasilnya telah menimbulkan banyak persoalan yang harus diselesaikan dalam sidang para ahli Winaya. Persoalan-persoalan mengenai Winaya adalah, dan selalu menjadi, persoalan yang ruwet. Apabila kita mengingat kembali pada sejarah konsili-konsili Buddhis di masa lampau, di saat itu pertanyaan-pertanyaan mengenai Winaya menjadi pokok persoalan utama untuk didiskusikan.

Saya rasa penataan kembali penahbisan biksuni sangatlah penting. Bagaimanapun juga Buddha menegaskan bahwa keduanya, wanita dan pria, memiliki peluang dan potensi yang

sama untuk mempraktikkan Dharma serta mencapai tujuannya. Saya percaya kita mempunyai kewajiban untuk menjunjung tinggi pandangan ini.

Mengenai bagaimana penataan kembali penahbisan biksuni ini harus diselesaikan, ini adalah masalah Sanggha yang memutuskan. Tidak ada seorang pun yang mempunyai kewenangan untuk mengambil keputusan seperti ini. Beberapa kawan dan kolega saya telah menganjurkan bahwa sebagai Dalai Lama, saya bisa mengeluarkan dekrit atau membuat sebuah keputusan, tetapi ini bukanlah persoalan yang dapat diputuskan oleh setiap individu, siapa pun dia. Ini adalah persoalan bagi komunitas Sanggha.

Akan sangat membantu jika persoalan ini dirundingkan pada saat pertemuan Sanggha internasional. Perwakilan dari semua tradisi Winaya yang utama sebaiknya hadir. Persoalan ini seharusnya diselesaikan berdasar riset dan diskusi yang saksama. Apabila kita dapat mengumpulkan sejumlah cendekiawan dan juga para praktisi sejati yang memiliki pandangan yang lebih terbuka dan dihormati untuk merundingkan persoalan ini dengan cermat, saya percaya kita dapat mencapai hasil yang positif.

Saya mengucapkan selamat dan doa tulus saya kepada semua peserta agar konferensi Anda sukses dalam merealisasikan cara-cara praktis mendukung kaum perempuan yang mencari kedamaian batin, dan berlanjut lebih damai di dunia ini.

## KATA SAMBUTAN

Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis adalah sebuah upaya kolaborasi internasional yang melibatkan lebih dari seratus relawan dan dermawan yang berdedikasi. Walaupun kita tidak dapat menyebutkan satu persatu organisasi pendukung dan sokongan finansial dari masing-masing orang secara pribadi, Sakyadhita: Asosiasi Wanita Buddhis Internasional sangat berterima kasih atas kedermawanan, niat baik dan kerja keras dari mereka semua.

Pertama-tama kami ingin menyatakan penghargaan tulus kami kepada Y. M. Shing Hiu Wan, cahaya penuntun bagi wanita Buddhis, yang dengan baik hati menjadi tuan rumah Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis di Universitas Huafan. Dr. Sun Ma, presiden Universitas Huafan dan para pengajar beserta stafnya yang bersungguh-sungguh bekerja tanpa rasa lelah agar konferensi ini berhasil. Universitas Huafan adalah sebuah tempat yang ideal untuk konferensi dengan sebuah Aula Cahaya yang baru diselesaikan untuk sidang paripurna, asrama mahasiswa untuk mengakomodasi para peserta dari seluruh dunia, restoran vegetarian di mana para koki relawan menyediakan makanan-makanan yang lezat dan sebuah aula Buddha baru untuk membaca doa dan meditasi sehari-hari. Kami amat bersyukur telah mendapatkan fasilitas-fasilitas untuk pertemuan yang bersejarah ini.

Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis ini sukses berkat kerjasama dari Asosiasi Wanita Buddhis Internasional Sakyadhita, Universitas Huafan, Pusat Studi Agama Buddha Universitas Nasional Taiwan, Yayasan Kebudayaan Huafan, Yayasan Bodhi, Ashram Buddhis Lotus dan Asosiasi Pemuda Buddhis China. Para organisator konferensi

berterima kasih sedalam-dalamnya untuk dukungan yang besar dari Asosiasi Biksuni China, Yayasan Kebudayaan Buddhis Samudra Kebijakan Wihara Yuanzhao, Wihara Haiming, Wihara Xiangguang, Wihara Baiyun, Yayasan Kebudayaan Foguang, Menteri Pendidikan dan Menteri Urusan Kebudayaan dari Republik China. Terima kasih juga kami sampaikan kepada Lu Coral Company dan Tuan Qiu.

Kami menghargai dan berterima kasih atas keterampilan dari panitia penyelenggara konferensi: Y. M. Hiu Wan Shi (Presiden Kehormatan, Pendiri Universitas Huafan), Dr. Karma Lekshe Tsomo (Presiden Konferensi, Universitas San Diego), Dr. Sun Ma (Wakil Presiden Konferensi, Presiden Universitas Huafan), Y. M. Hengching Shih (Penasihat Konferensi, Universitas Nasional Taiwan), Y. M. Renlang Shi (Ketua Eksekutif, Universitas Huafan), Dr. Qingzhao Liao (Sekjen, Universitas Huafang), Dr. Yuling Christie Chang (Sekretaris Eksekutif, Universitas Nasional Zhengzhi), Dr. Yuzhen Li (Sekretaris Eksekutif, Universitas Nasional Qinghua), Sekretaris Shuyu Li (Seksi Sekretariat, Universitas Huafan), Dr. Poyong Lai (Universitas Huafan), Dr. Elise DeVido (Penerjemah, Universitas Normal Nasional Taiwan), Stefania Travagnin (Penerjemah), Dr. Jianji Lu (Editor, Universitas Huafan), dan Chenli Kevin Zhou (Grafis). Selain itu, kami ingin menyatakan penghargaan dengan sepenuh hati kami kepada para administrator Universitas Huafan sebagai berikut: Dr. Yongsheng Yang, Dr. Miaoji Huang, Dean Menghan Li, Direktur Akuntansi Xinji Xiao, Direktur Humas Lihua Ye, dan juga Dr. Lihua Xiao dari Universitas Nasional Taiwan.

Kami juga menyatakan rasa terima-kasih yang tulus kepada para anggota Komite Perencana Konferensi Internasional: Dr. Karma Lekshe Tsomo (Koordinator), Carol Stevens (Sekretaris), Rebecca Paxton (Bendahara), Joanne Molyneaux (Registrasi), Paula Heim dan Elizabeth Zielinska (Publikasi), Jennifer Lane

dan Rebecca Paxton (Editor), Kaiser Chang (Internet), dan Milton Pang (Pencetakan). Koordinasi aktivitas yang lancar di lapangan terlaksana karena usaha yang tidak mengenal lelah dari Komite Perencana Taiwan, terutama selama minggu-minggu terakhir persiapan konferensi: Dr. Yuling Christie Chang (Koordinator), Dr. Yuchen Li, Dr. Elise DeVido, dan Stefania Travagnin. Usaha-usaha yang tekun dari semua anggota Komite Perencana Taiwan dalam menyusun dan menerjemahkan surat-surat dokumen konferensi sangatlah dihargai. Kami bersyukur pada Nn. Hui-Yu (Rosa) Lien dan Asosiasi Pemuda Buddhis China untuk mengatur tur wihara selepas konferensi. Juga pada para penerjemah tambahan dan juru bahasa simultan termasuk Dr. Chaneung Park-Miller, Y. M. Hui Guo, dan Dr. Eunsu Cho.

Kami sangat berterima kasih terutama untuk kepemimpinan Y.M. Shig Hiu Wan yang luar biasa. Tanpa inspirasinya, Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis tidak akan terlaksana. Karya seni beliau, "Perempuan di atas Jembatan," yang tampil di sampul brosur konferensi, program dan buku ini, menunjukkan perannya selama empat dekade dalam menjembatani kebudayaan dan kaitan wanita Buddhis di dunia. Kami dedikasikan jilid ini untuk beliau sebagai tanda penghargaan kami yang sangat besar.

# KATA PENGANTAR

**Karma Lekshe Tsomo**

Sejak tahun 1987 sebuah koalisi wanita internasional telah bekerja di tingkatan akar untuk perubahan, baik di dalam masyarakat maupun di institusi-institusi Buddhis. Di akhir Konferensi Internasional Pertama mengenai Wanita Buddhis yang diselenggarakan di alam terbuka di bawah tenda di Bodhgaya, para peserta mendirikan Sakyadhita (“Putri-putri Buddha”), yang merupakan Asosiasi Wanita Buddhis Internasional. Koalisi ini telah menjadi suatu pergerakan yang kuat yang terbentang di seluruh dunia melintasi batas gender, etnis, golongan, dan tradisi agama. Dalam teori, baik nilai-nilai feminin maupun nilai-nilai Buddhis, keduanya sama-sama diterapkan pada perempuan dari semua latar belakang budaya, ekonomi, sosial, dan agama. Gerakan wanita global adalah sebuah arena pentas yang ideal untuk menguji hipotesis ini.

Globalisasi Buddhisme adalah multi-arah dan multi-nilai. Penyebaran agama Buddha ke Barat saat ini bukanlah hanya ekspor agama Buddha ke negara-negara non-Asia, juga bukan hanya jalan dua arah, tetapi merupakan sebuah persimpangan banyak arah dari berbagai pemikiran dan praktik. Adalah suatu penyederhanaan yang berlebihan untuk mengatakan bahwa pertukaran ini benar-benar seimbang dan egaliter, karena bagaimana pun perasaan-perasaan bahwa budayanya sendiri lebih yang lebih unggul jelas tampak di mana-mana. Di pusat-pusat Buddhis di Asia, ada pandangan bahwa mereka sudah “mendapatkan yang benar,” sedangkan para Buddhis Barat adalah orang-orang baru yang memerlukan perjuangan untuk memahami tradisi, juga pincang karena kekurangan komitmen, disiplin, dan kelakuan

yang baik. Di pusat-pusat Buddhis dari bangsa-bangsa non-Asia, juga ada pandangan bahwa mereka sudah “mendapatkan yang benar,” mengingat pusat-pusat Buddhis orang-orang Asia telah mencampur-adukkan Buddhisme dengan kebatinan, ritual, dan magi (“sebagai bagian dari kebudayaan”) atau mengalami kemerosotan sebagai penghasil kekayaan. Orang-orang Buddhis Asia mendasarkan klaim mereka pada keaslian tradisi, sedangkan Buddhis Barat mendasarkan klaim mereka pada penafsiran kembali tradisi abad kedua-puluh. Pada kenyataannya kedua pendekatan ini sama-sama merupakan rekonstruksi dari bentuk-bentuk awal agama Buddha yang tidak pernah bisa diketahui secara lengkap dan keduanya sama-sama merupakan proses dinamis dari interpretasi-ulang yang berlangsung terus-menerus.

Apa yang sudah diusahakan oleh Sakyadhita adalah mengumpulkan perempuan Asia dan Barat untuk saling berbagi pengalaman dan mempelajari tradisi masing-masing serta menciptakan peluang-peluang di mana perempuan, terutama wanita Buddhis Asia dapat berbicara dengan suaranya sendiri, menceritakan kisah mereka sendiri dan merefleksikan pengalaman mereka sendiri. Hingga kini, kebanyakan aktivitas Sakyadhita berlangsung di Asia. Saya percaya bahwa pemusatan di Asia ini dibenarkan karena dua alasan. Pertama, di antara sekitar 300 juta wanita Buddhis di seluruh dunia, kira-kira 99 persen adalah orang Asia dan dengan sejarahnya yang lebih dari 2500 tahun, pengalaman-pengalaman wanita Buddhis Asia jarang sekali terdengar. Kedua, Asia adalah tempat di mana kebutuhan-kebutuhan wanita Buddhis paling tinggi. Untuk kedua alasan ini, Sakyadhita menjadi semakin lebih peduli dengan persoalan-persoalan keadilan sosial, selain juga untuk memberikan dorongan dan dukungan bagi pendidikan, pelatihan, dan penahbisan perempuan.

Persinggungan suara-suara Asia dan Barat di konferensi Sakyadhita telah menghasilkan banyak manfaat. Pertemuan-

pertemuan ini telah membangkitkan kesadaran tentang tradisi, kepercayaan, dan praktik lainnya, baik Buddhis maupun non-Buddhis. Para peserta mendapat pengetahuan yang luas tentang Buddhisme, termasuk konsep-konsep filosofi, meditasi, dan kesamaan ataupun perbedaan di antara tradisi-tradisi Buddhis. Konferensi-konferensi ini membantu mengembangkan kesadaran antar-budaya, kepercayaan diri, akses pendidikan, dan riset, terutama riset mengenai wanita Buddhis. Juga terdapat banyak tantangan yang harus diselesaikan. Saya ingin meneliti hakikat kolaborasi internasional yang telah terjadi lebih dari 15 tahun untuk memahami kontribusi dari para peserta yang bermacam-macam pada dialog kebudayaan dan spiritual ini. Untuk lebih memahami kekuatan, kelemahan dan masa depan gerakan wanita Buddhis dengan jelas, saya akan memfokuskan tiga bidang pengembangan Sakyadhita, yaitu: cita-cita, tantangan, dan pencapaian. Saya percaya bahwa dialog ini berguna sebagai katalisator, tidak hanya untuk dunia 300 juta perempuan Buddhis, tetapi demi perubahan sosial secara global.

### **Cita-cita Gerakan Wanita Buddhis**

Pada saat Sakyadhita terbentuk di bulan Agustus 1987, tujuan khusus organisasi adalah untuk membangun sebuah organisasi internasional, menyediakan bimbingan dan bantuan bagi wanita Buddhis, mendorong wanita Buddhis meningkatkan pendidikan dan latihan mereka, menciptakan jaringan komunikasi bagi wanita Buddhis, mengembangkan Buddhadharma, bekerja dengan semua tradisi Buddhis dalam keharmonisan, mendorong perempuan sebagai guru Buddhadharma, meneliti kemungkinan mendirikan sanggha biksuni di tempat yang selama ini belum ada, mengadakan riset Winaya, dan mempromosikan perdamaian dunia. Ketika kami meninjau kembali anggaran rumah-tangga Sakyadhita di bulan Januari 2000, kami menyadari bahwa kami sudah menyempurnakan hampir semua sasaran kami semula,

kecuali untuk perdamaian dunia. Maka kami merevisi ulang dan meningkatkan tujuan-tujuan kami. Kami bercita-cita untuk mengembangkan dialog umum dan kerukunan di antara tradisi Buddhis, berkarya demi kesejahteraan fisik dan spiritual wanita Buddhis dunia, mendirikan sebuah persekutuan wanita Buddhis internasional, bekerja untuk sanggha biksuni internasional dan menyemangati aksi sosial yang penuh kasih demi kepentingan umat manusia.

Bercermin pada kebutuhan-kebutuhan dasar dari mereka yang berkumpul dalam konferensi pertama Sakyadhita, cita-cita awal kami menekankan pendidikan Buddhis dan penahbisan. Pada saat itu, persoalan penahbisan penuh bagi wanita begitu kontroversial sehingga kami hanya bercita-cita untuk *meneliti kemungkinan* mendirikan sanggha biksuni di tempat yang selama ini belum ada, karena kami khawatir akan reaksi dari elemen-elemen konservatif dari komunitas Buddhis, terutama para biksu konservatif. Pada tahun 1987 gagasan mengenai kesetaraan antara biksuni dan biksu dianggap begitu radikal dalam masyarakat Buddhis Asia sehingga para anggota Sakyadhita tidak berani mengekspresikannya di depan publik karena takut membahayakan tujuan mereka. Tatkala pergerakan mendapatkan momentum, kami menjadi lebih percaya diri dan tegas mengenai sasaran kami bekerja ke arah persamaan gender dan mendirikan sebuah sanggha biksuni internasional. Sasaran kami yang telah direvisi ulang tidak hanya mencerminkan kepercayaan diri yang bertambah, tetapi juga sebuah komitmen yang diperkuat untuk berkarya demi keadilan gender, peluang-peluang pendidikan yang sama, dan hak yang sama bagi wanita Buddhis untuk menerima penahbisan.

## **Tantangan-tantangan Gerakan Wanita Global**

Tantangan pertama yang dihadapi Sakyadhita adalah bahasa. Dalam konferensi Sakyadhita Internasional, para peserta berbicara

dengan 20 atau 30 bahasa yang berlainan dan masih terasa ironi bagi wanita Buddhis setelah berakhirnya era kolonialis harus berkomunikasi menggunakan bahasa Inggris. Ketika perempuan memperoleh akses pendidikan yang lebih besar, maka masalah ini berkurang, hal penting yang memperjelas kebutuhan akan program-program pendidikan yang lebih baik bagi perempuan.

Tantangan yang kedua adalah kelas sosial. Para organisator konferensi bekerja keras untuk memasukkan perempuan dari semua segmen masyarakat yang berbeda, untuk memperluas perbincangan dan mendengar sebanyak mungkin pendapat-pendapat mereka. Kami mengakui bahwa penggunaan bahasa Inggris sebagai media komunikasi dalam dialog ini menguntungkan golongan orang yang terdidik dalam bahasa Inggris. Bahasa mencerminkan keistimewaan terkait aspek ekonomi, mengingat pengajaran media-bahasa Inggris mahal dan oleh karena itu menunjukkan keistimewaan dari segmen-segmen masyarakat yang lebih kaya.

Tantangan yang ketiga adalah ekonomi. Gerakan Wanita Buddhis adalah sebuah upaya akar rumput, dimotori oleh idealisme dan dijalankan oleh para sukarelawan. Sakyadhita hanya menerima sokongan kecil untuk karyanya di Asia atau di Barat, baik dari institusi-institusi akademi, institusi-institusi Buddhis, atau lembaga-lembaga pendanaan. Dengan pengecualian sumbangan dari beberapa individu, seperti Y. M. Shinchun, Y. M. Zhengzhi, dan Keluarga Yang, maka diperlukan perjuangan yang berkelanjutan untuk menjembatani jurang antara kaya dan miskin yang ekstrem di lingkungan Buddhis. Kurangnya sokongan keuangan yang serius ini, bukan hanya membatasi jumlah perempuan yang dapat berpartisipasi dalam konferensi Sakyadhita, tetapi juga membatasi bidang kerja Sakyadhita secara menyeluruh.

Tantangan lainnya adalah perkembangan pendidikan. Dalam konferensi Sakyadhita yang pertama di Bodhgaya, India, tahun 1987, banyak perempuan yang hadir adalah buta aksara. Banyak wanita Buddhis Asia yang tidak cukup pendidikannya; sangat sedikit yang sudah menerima pendidikan tinggi dan banyak yang tidak mendapat pendidikan sama sekali. Namun semenjak itu, pada umumnya standar pendidikan para peserta dan wanita Buddhis terus-menerus meningkat. Banyak perempuan memasuki universitas dan beberapa dari mereka menyelesaikan pendidikan doktoral. Lulusan dari universitas tentu saja bukan tanda pembelajaran, tetapi mereka memiliki mandat akademis yang paling diakui secara luas. Pada saat ini banyak perempuan yang tidak memiliki akses ke jenjang pelatihan lanjutan dalam bahasa dan metodologi penelitian yang melengkapi mereka untuk mendokumentasikan sejarah dan pengalaman-pengalaman mereka sendiri. Sakyadhita mendorong pendidikan dan riset di antara wanita Buddhis agar mereka dapat mengungkapkan kisah mereka sendiri dan membantu menemukan kembali sejarah-sejarah mereka sendiri yang kaya. Serangkaian liputan penerbitan telah memperdengarkan suara wanita Buddhis dan membantu membawakan perjuangan serta pencapaian mereka kepada khalayak yang lebih luas. Walaupun baru sedikit perhatian yang diberikan kepada wanita Buddhis di bidang studi Buddhis dan studi perempuan sejauh ini, penerbitan ini telah dijadikan sumber untuk studi lintas-budaya di masa depan.

Tantangan lain bagi gerakan wanita Buddhis adalah perbedaan budaya. Wanita Buddhis bukan hanya berasal dari kalangan yang sangat beragam menyangkut etnis, bangsa, budaya, ekonomi, pendidikan, dan latar belakang golongan, mereka juga mencakup wanita awam dan biarawati, orang kota dan orang desa. Oleh karena itu minat wanita Buddhis sangat bermacam-macam. Pada umumnya, perempuan Asia sangat memperhatikan pelestarian budaya: mengatur perayaan-perayaan Buddhis,

menyokong biksu-biksuni, dan mengajarkan nilai-nilai Buddhis kepada anak-anak mereka. Praktik Buddhis mereka sebagian besar dilaksanakan bersama-sama, terfokus pada penimbunan jasa kebajikan melalui pelayanan dan dukungan kepada biksu-biksuni serta sumbangan finansial untuk merawat wihara-wihara lokal mereka. Sedangkan wanita Buddhis berlatar belakang Barat pada umumnya mempunyai minat yang berbeda. Praktik Buddhis mereka untuk kepentingan perorangan, seperti meditasi, retreat, dan membaca, juga termasuk banyak hal mengenai kehidupan sosial - persamaan gender, kepedulian sosial, dan aksi politik. Menyatukan kedua minat kelompok yang berbeda ini adalah tantangan yang berkelanjutan.

Tantangan selanjutnya meliputi sifat lokalisme, mempertahankan tradisi, perkembangan organisasi yang lamban, dan seksisme internal (kepasrahan terhadap diskriminasi gender). Keinginan mempertahankan tradisi tidak hanya berlaku pada masyarakat tradisional tetapi juga pada semua orang dan masyarakat lain, yang tidak perlu dibantah lagi, lebih suka menjaga status quo. Seksisme internal meliputi perasaan tidak-mampu dan pola merendahkan diri yang memengaruhi hubungan kita dengan wanita maupun pria. Pola-pola ini termasuk kebiasaan perempuan yang membiarkan dan mengabadikan seksisme. Dalam dunia Buddhis, sebagai contoh, seringkali perempuan cenderung memberikan sumbangan yang berlebihan kepada guru pria, untuk menutupi ketidak-layanan mereka. Perempuan lebih memilih untuk melayani, menopang, dan berlatih pada guru pria. Kebiasaan yang terpola ini seringkali dilakukan tanpa sadar seakan memberi pesan bahwa pria lebih layak dihormati dan patut menerima dukungan dibanding wanita. Kecondongan seksisme ini hanya akan berubah tatkala perempuan menjadi lebih sadar, terdidik lebih baik dalam Buddhisme, dan pindah ke posisi mengajar. Dalam arti kata yang sepenuhnya, kemerdekaan perempuan akan terhambat sebelum perempuan menghapus

diskriminasi gender sepenuhnya dalam pikiran dan tindakan mereka sendiri.

Salah satu tantangan yang masih berkelanjutan dalam gerakan wanita Buddhis adalah kesulitan untuk menggabungkan wanita Buddhis bersama. Seluas apa pun jaringan komunikasi yang telah Sakyadhita kembangkan belum menjangkau semua wanita Buddhis. Sangat sulit untuk memantapkan ikatan antar-perempuan di Jepang, Mongolia, Myanmar (Burma), dan juga dengan Fujinkai serta kelompok-kelompok wanita Buddhis lainnya dalam komunitas Jepang-Amerika, karena alasan-alasan sosial, kebudayaan, dan ekonomi. Contohnya, kami ingin sekali memasukkan perempuan dari Myanmar di konferensi Sakyadhita dan sudah membuat upaya-upaya yang intensif untuk mengundang perempuan dari China, tetapi pemerintah negara-negara ini sekarang tidak mengeluarkan dokumen perjalanan tanpa persetujuan pejabat pemerintahan. Mengundang perempuan dari negara-negara berkembang seperti Bangladesh, Kamboja, India, Nepal, Sri Lanka, dan Mongolia memerlukan sponsor dan penerjemah. Upaya-upaya akar rumput untuk menjangkau perempuan di negara-negara seperti Laos, Indonesia, dan Filipina berarti harus melakukan perjalanan secara pribadi ke sana untuk bertemu dengan orang-orang dan menerangkan tugas Sakyadhita.

Dalam 50 tahun terakhir institusi-institusi Buddhis sudah menderita kehilangan yang luar biasa, termasuk ratusan ribu biarawan yang berfungsi sebagai penjaga kebudayaan, di mana nyawa mereka hilang di bawah rezim yang lalim ataupun di dalam peperangan.\* Masih harus dibuktikan apakah perempuan dapat memperoleh hak untuk memasuki institusi-institusi Buddhis yang telah terbentuk dan mampu untuk mengubah mereka dari dalam, atau apakah mereka akan memutuskan untuk menciptakan struktur alternatif baru seperti Sakyadhita, yang lepas dari pemerintah

dan institusi-institusi agama yang didirikan dengan dominasi pria. Besar keinginan wanita Buddhis untuk memetakan sebuah jalur independen, namun banyak yang terhambat oleh kurangnya pendidikan dan dukungan finansial. "Ruangan. Semuanya tentang ruangan," komentar Ann Mac Neil yang telah menjadi biksuni di Kanada selama hampir 30 tahun. Ketiadaan wewenang wanita di dalam institusi Buddhis menempatkan mereka dalam sebuah ruang yang terabaikan yaitu dalam kebebasan maupun pembatasan. Berkarya di dalam sistem maupun di luar sistem sama-sama membawa risiko.

## **Pencapaian Wanita Buddhis**

Pencapaian-pencapaian gerakan wanita Buddhis internasional masa kini termasuk menciptakan sebuah persekutuan wanita Buddhis internasional yang menyelenggarakan konferensi-konferensi dan mendorong perkembangan spiritual, pendidikan, riset, penerbitan, dan aksi sosial belas-kasih. Sakyadhita telah menciptakan jaringan komunikasi internasional di antara 2,000 individu, biara, dan perkumpulan Buddhis. Sakyadhita telah mengorganisir serangkaian konferensi-konferensi mengenai Wanita Buddhis internasional dua-tahun sekali sebagai sebuah forum bagi suara-suara perempuan untuk didengar. Sebelum tahun 1987 wanita Buddhis jarang sekali diundang untuk berpartisipasi dalam konferensi Buddhis, jadi konferensi Sakyadhita diciptakan khusus untuk menyediakan sebuah forum bagi kepedulian wanita Buddhis. Sebelum tahun 1987 wanita Buddhis benar-benar tidak memiliki suara di dalam perkumpulan dan institusi-institusi Buddhis, itulah sebabnya mereka memutuskan untuk menciptakan Sakyadhita ("Putri-putri Buddha"): Perkumpulan Wanita Buddhis Internasional yang pertama. Sakyadhita didirikan sebagai forum global di mana keprihatinan wanita Buddhis akan didengar, diakui, dan dihargai. Konferensi-konferensi internasional yang diselenggarakan di Bangkok tahun 1991, Kolombo tahun 1993,

Ladakh tahun 1995, Phnom Penh tahun 1997/1998, Nepal tahun 2000, Taipei tahun 2002, dan Korea tahun 2004 telah menimbulkan perhatian pada persoalan-persoalan wanita Buddhis. Pertemuan-pertemuan ini telah membangkitkan banyak penerbitan, inisiatif-inisiatif pendidikan, upaya-upaya riset, pusat latihan, dan proyek-proyek kesejahteraan sosial. Dua pokok keprihatinan yang sudah disuarakan berulang-ulang dalam pertemuan ini adalah kebutuhan yang mendesak mengenai peluang-peluang untuk pendidikan dan penahbisan bagi wanita Buddhis.

Konferensi internasional yang telah diadakan hingga saat ini semua berlangsung di Asia. Dua konferensi Sakyadhita Amerika Utara juga sudah diselenggarakan di Santa Barbara tahun 1990 dan Claremont di tahun 1996, dan yang berikutnya akan ditentukan di kemudian hari. Ada beberapa alasan mengapa konferensi internasional sejauh ini diselenggarakan di Asia. Pertama, mayoritas wanita Buddhis tinggal di Asia. Kedua, lebih murah mengadakan konferensi di Asia, yang menjaga rendahnya pengeluaran dan memperkenankan lebih banyak perempuan untuk hadir. Karena kebanyakan wanita Buddhis Asia secara finansial kurang beruntung, jadi masuk akal untuk mengadakan konferensi di mana sebanyak mungkin perempuan memiliki akses untuk hadir di lokasi.

Pencapaian Sakyadhita lainnya adalah penerbitan enam buku berdasarkan konferensi Sakyadhita dan banyak penerbitan lainnya mengenai Wanita Buddhis yang sudah terinspirasi oleh konferensi secara langsung. Tema pokok yang timbul dalam penulisan ini adalah sumbangan-sumbangan yang sangat besar yang sudah diberikan perempuan, walaupun berada dalam institusi Buddhis yang bersifat patriarkat. Secara tradisi perempuan menunjukkan sedikit minat dalam mendapatkan kewenangan di dalam institusi-institusi Buddhis yang resmi, dan tetap tinggal di balik layar dengan menjalankan latihan-latihan mereka secara pribadi. Kenyataannya

tetap saja perempuan lemah dalam kewenangan di tengah institusi-institusi Buddhis tradisional yang telah membatasi akses mereka pada manfaat dari institusi-institusi ini, misalnya, pendidikan agama, penahbisan, latihan meditasi, dan juga menyangkut kepentingan budaya tertentu misalnya diakui sebagai reinkarnasi seorang lama dalam masyarakat Tibet. Keterbatasan-keterbatasan ini telah merintangikan perempuan untuk mencapai potensi maksimal mereka dan juga untuk mendapatkan pengakuan sepenuhnya dalam masyarakat Buddhis tradisional. Pentingnya perempuan mendapatkan suara dalam institusi Buddhis menimbulkan pertanyaan: Siapa yang berbicara atas nama wanita Buddhis? Karena wanita Buddhis mencakup sedikitnya separuh dari Buddhis seluruh dunia, dalam iklim persamaan gender di zaman sekarang, maka masuk akal bagi perempuan untuk menjadi rekan yang setara dalam dialog Buddhis dan institusi Buddhis. Karena kebanyakan wanita Buddhis tinggal di Asia, maka masuk akal dan diharapkan sekali suara-suara wanita Buddhis Asia didengar dalam dialog dan institusi-institusi Buddhis. Wanita Buddhis Asia bertanggung-jawab atas pemetaan jalan mereka sendiri dan merumuskan strategi-strategi yang cocok dengan adat-istiadat mereka sendiri untuk mencapai kesetaraan gender.

Meskipun terdapat keterbatasan-keterbatasan finansial, banyak hasil nyata yang sudah muncul dari gerakan wanita Buddhis internasional. Setelah menghadiri dan menjadi terinspirasi oleh konferensi-konferensi Sakyadhita, perempuan dan lelaki telah berhasil menciptakan sekolah-sekolah, tempat bernaung perempuan, biara dan pusat-pusat retreat untuk perempuan di negara mereka sendiri. Sebuah contoh: Yayasan Jamyang, sebuah prakarsa pendidikan bagi wanita Buddhis di negara-negara berkembang yang telah menciptakan jaringan proyek-proyek pendidikan bagi perempuan di Bangladesh dan Himalaya India. Selain itu terdapat institusi untuk pendidikan dan pelatihan biksuni yang telah didirikan dekat Kolombo oleh Sakyadhita Sri Lanka. Terdapat pula banyak contoh nyata lainnya.

Gerakan wanita Buddhis global yang dibesarkan oleh Sakyadhita juga telah mendapatkan banyak hasil yang bersifat non-fisik. Hasilnya yang paling menonjol adalah peningkatan kesadaran feminis di antara wanita Buddhis. Walaupun "feminisme" dan gagasan-gagasan kaum feminis seringkali disalah-artikan sebagai mengagulkan diri yang arogan atau manipulasi untuk mendominasi, namun nilai untuk membantu perempuan mengenali potensi kemanusiaan mereka sudah lebih baik dan semakin diterima dan dihargai. Di awal sejarah Sakyadhita, para anggota menghindari diskusi tentang persoalan kesetaraan gender. Setelah berbenturan dengan oposisi yang kaku, banyak yang melangkah mundur. Persamaan hak perempuan secara luas dipandang sebagai suatu ancaman bagi institusi Buddhis tradisional, yang sudah didominasi oleh kaum lelaki semenjak awal. Sekarang, setelah lima belas tahun pendidikan dan dialog, para pemimpin wanita Buddhis tidak lagi menghindari untuk menyatakan sasaran mereka dalam mencapai persamaan hak bagi wanita Buddhis.

Masih banyak pekerjaan yang harus diselesaikan dalam lingkup meningkatkan kesadaran. Di biara-biara Buddhis Tionghoa, misalnya, para biksuni masih saling memanggil dengan gelar "saudara" dan "paman," bukannya "saudari" dan "bibi," karena biara pria dianggap sebagai standar dan menentukan nilai yang lebih tinggi. Dalam masyarakat Tibet dan Buddhis lainnya, perempuan terus berharap dan berdoa agar terlahir kembali sebagai laki-laki, bebas dari kesulitan dan penderitaan yang dihadapi oleh perempuan, tanpa menyadarinya bahwa dengan berkehendak menjadi pria ia telah menunjukkan identitas dan kesadaran-diri mereka sendiri. Dengan berkembangnya dialog, wanita Buddhis menjadi sadar akan kontradiksi yang sebenarnya: jika laki-laki adalah standar dari kesempurnaan manusia, perjuangan perempuan adalah sia-sia, setidaknya-tidaknya dalam kehidupan ini. Bila perempuan mencoba untuk meniadakan gender diri mereka

dalam upaya untuk menyangdingi gender ideal yang mustahil itu, mereka tidak pernah bisa berhasil. Ide tanpa gender yang diilustrasikan dalam wujud para bodhisattwa yang mengatasi karakteristik gender, bukanlah solusi yang sesungguhnya untuk dilema seksisme ini jika berarti menumbangkan atau menghapus identitas gender perempuan. Beberapa orang mengira bahwa citra tanpa gender dari biara ditujukan pada biarawati untuk melepas gender mereka. Adalah penting untuk memperhitungkan persepsi dari para biksuni sendiri yang memandang pakaian mereka yang netral-gender dan kepala yang dicukur sebagai simbol pembebasan dari pakaian dan model rambut yang diharapkan pada perempuan oleh masyarakat. Ini adalah persoalan di antara masalah-masalah Buddhisme dan gender yang memerlukan pertimbangan lebih lanjut.

Meningkatnya kesadaran bagi wanita Buddhis cenderung mengikuti pola umum: (1) mengembangkan kepercayaan-diri, (2) menuntut ilmu, (3) memperoleh kreditabilitas (untuk ditanggapi dengan serius), (4) mengubah sikap, (5) mengubah institusi-institusi. Konferensi Sakyadhita dengan aliansi persahabatan, informasi dan dorongan semangatnya sangat membantu wanita Buddhis dalam mengembangkan kepercayaan-diri. Langkah selanjutnya adalah pendidikan, dimulai dengan melek-huruf, kemudian menjalani pendidikan dasar, pendidikan Buddhis dan akhirnya bagi beberapa orang, pendidikan yang lebih tinggi. Dengan adanya pendidikan, sikap sosial terhadap wanita Buddhis dan kemampuan mereka bertambah baik secara dramatis. Melakukan transformasi institusi Buddhis adalah tugas yang paling menantang dari semuanya, karena ini berarti secara langsung berhadapan dengan kekuasaan dan hak istimewa laki-laki.

Pencapaian lain dari gerakan wanita Buddhis adalah membuka dialog tentang penahbisan penuh bagi wanita. Semenjak Konferensi Internasional Sakyadhita pertama mengenai Wanita Buddhis

tahun 1987, sasaran Sakyadhita dalam menciptakan peluang untuk penahbisan wanita telah dideklarasikan dengan jelas. Tahun 1993, ketika konferensi Sakyadhita kedua dilangsungkan di Sri Lanka, para peserta dilarang oleh pemerintah untuk membicarakan persoalan penahbisan penuh bagi perempuan.\* Sekarang, hanya sepuluh tahun kemudian, hak perempuan untuk mendapatkan penahbisan penuh di Sri Lanka merupakan keberhasilan yang harus diterima, dengan beberapa ratus biarawati sudah ditahbiskan sebagai biksuni.\*

Persoalan penahbisan penuh adalah penting bagi wanita Buddhis karena berbagai alasan. Pertama, akses untuk mendapatkan penahbisan penuh berarti bahwa perempuan adalah anggota penuh komunitas Buddhis. Kedua, ini menandakan status perempuan yang setara di dalam berbagai tradisi Buddhis yang memberikan akses bagi para biarawati untuk mendapat kesempatan mengikuti pendidikan dan hak-hak istimewa lainnya yang sama seperti para biksu yang sudah ditahbiskan secara penuh. Ketiga, ini memberi perempuan kepercayaan-diri, menegaskan nilai dan potensi spiritual mereka yang sederajat. Keempat, ini membuat perempuan bersemangat untuk menjadi guru, contoh teladan dan penasihat spiritual bagi yang lain, terutama perempuan lainnya.

Bahkan saat ini mayoritas perempuan Buddhis yang memilih kehidupan monastik masih saja dikucilkan dengan status samaneri atau "upasika berkepala gundul". Status perempuan yang ditempatkan lebih rendah di dalam struktur monastik jelas tidak dapat dipisahkan dari statusnya yang lebih rendah di dalam masyarakat Buddhis pada umumnya. Para biksuni dan upasika dalam tradisi-tradisi yang memberi penahbisan penuh untuk perempuan -- China, Korea, Taiwan dan Vietnam -- telah mendapatkan pengakuan sebagai pemimpin spiritual, cendekiawan, pendidik, penulis dan pelopor dalam perubahan sosial. Para biarawati dan upasika dalam masyarakat dengan

tradisi yang tidak mengakui penahbisan penuh untuk perempuan -- Banglades, Bhutan, Kamboja, Laos, Mongolia, Myanmar, Nepal, Sri Lanka, Thailand dan Tibet – ditempatkan pada status yang lebih rendah dalam struktur keagamaan, posisi yang lebih rendah ini memengaruhi sikap terhadap perempuan dalam masyarakat keseluruhan. Mendapatkan akses untuk penahbisan penuh membuka banyak kemungkinan bagi perempuan.

Terinspirasi oleh Sakyadhita, penahbisan penuh perlahan-lahan telah menjadi sebuah kenyataan di beberapa negara ini dan membentuk sebuah fondasi bagi berbagai kemajuan perempuan. Namun di beberapa negara masih ada yang sangat menentang berdirinya sanggha biksuni dan tidak menyadari manfaat dari mendapatkan status yang sama, khususnya di antara para biarawati sendiri. Mengedepankan posisi perempuan yang lebih rendah di dalam Buddhisme ke arah dialog terbuka dan mendorong penahbisan biksuni, telah membangkitkan kesadaran kelompok feminis baru di antara kaum perempuan di negara-negara berkembang. Riset dan pendidikan tentang masalah penahbisan tidak hanya penting demi memperoleh status yang sama bagi para biarawati Buddhis, melainkan juga sangat penting untuk memperbaiki kondisi-kondisi para wanita Buddhis di mana saja.

Hasil lain yang sangat bermanfaat dari konferensi Sakyadhita adalah pertukaran antar-budaya. Sampai saat ini, banyak perhatian telah dipusatkan pada penyebaran agama Buddha ke Barat\* dan sedikit sekali perhatian yang diberikan pada perkembangan di dalam masyarakat Buddhis Asia akhir-akhir ini atau pada kegairahan saling memperkaya pemikiran Barat dan pemikiran Buddhis yang tengah terjadi di tempat-tempat kejadian sejauh San Fransisco dan Kuala Lumpur, Sydney dan Kathmandu. Dengan menyatukan wanita Buddhis dari berbagai macam tradisi dan perspektif, konferensi Sakyaditha telah membantu perempuan untuk menemukan kekhususan dan persamaan mereka.

Ketika perempuan Asia menghadiri konferensi Sakyadhita, mereka membawa keyakinan Buddhis mereka yang mendalam, menghormati tradisi, komitmen yang kuat, pengetahuan prinsip-prinsip dasar Buddhis yang diwarisi, dan kehendak yang tulus untuk belajar. Perempuan Barat membawa kemerdekaan mereka, paham kesetaraan, pendidikan, kemampuan berorganisasi dan sumber-sumber mereka. Tidak semua dari perempuan-perempuan ini memperkenalkan diri mereka sebagai Buddhis, Kristen, Hindu, Muslim, humanis sekuler, dan setiap perbedaan praktik spiritual eklektik terwakili. Juga tidak semua peserta adalah perempuan. Ada peserta dan pembicara laki-laki disetiap konferensi.

Buddhis Asia bangga dan bahagia bahwa orang-orang Barat menganut agama Buddha, beberapa bahkan menjadi biarawan. Mereka senang bahwa agama Buddha telah menjadi bagian dalam wacana intelektual Barat dan mendapat tempat di universitas-universitas Barat di mana pemikiran-pemikiran Buddhis diperdengarkan dalam dialog-dialog tentang sains, psikologi, lingkungan, kematian dan topik-topik lainnya. Pada saat yang bersamaan, mereka prihatin bahwa agama Buddha seharusnya disampaikan dengan cara yang autentik dan tepat. Misalnya, mereka kecewa ketika praktik-praktik bidah tertentu, seperti kerasukan dan cenayang, menjadi perhatian umum dalam studi-studi tentang agama Buddha, dengan mengabaikan pandangan-pandangan dan praktik-praktik pokok yang baku. Mereka prihatin bahwa guru-guru dan organisasi-organisasi yang mentereng dan berlimpah dananya mendapat banyak perhatian, serta mengabaikan guru-guru dan organisasi-organisasi yang lebih merendah, juga aspek-aspek bermasalah dari kelompok terpendang ini diumumkan secara luas, sementara mereka yang kurang karismanya namun merupakan praktisi sejati mungkin tidak diperhatikan. Melihat nilai-nilai tradisional kelompok terpendang ini terancam dari begitu banyak arah, banyak orang yang lebih suka membersihkan skandal-skandal dengan menyembunyikannya di bawah karpet

dan lebih suka menonjolkan citra positif dari tradisi Buddhisnya yang mereka hargai.

Hasil pertukaran antar-budaya yang paling banyak perkembangannya yang dibidani oleh Sakyadhita dan gerakan wanita Buddhis selama lebih dari 15 tahun ini adalah lonjakan minat yang sangat tinggi untuk riset mengenai Wanita Buddhis. Saya melihat adanya lusinan tesis master, beberapa disertasi doktor, dan sejumlah buku yang terfokus pada wanita Buddhis dalam tradisi tertentu, mendokumentasikan sejarah dan perjuangan perempuan di Thailand, Sri Lanka, Jepang, China dan Nepal. Beberapa dari cendekiawan ini telah berpartisipasi dalam konferensi Sakyadhita.

Walaupun beberapa cendekiawan gagal menjaga hubungan dengan sumber informasi mereka, banyak cendekiawan yang mengembangkan persahabatan dan memelihara pertalian yang erat yang menjalani kerja-sama yang lebih jauh dan saling mendukung. Sakyadhita mempromosikan solidaritas dan saling menghormati di antara perempuan dari latar belakang yang sangat berbeda dan menjadi sumber bagi para mahasiswa, sarjana dan praktisi. Karena menyadari benar bahaya-bahaya dari pemberian derma dan penyalah-gunaannya, Sakyadhita berusaha keras untuk memberdayakan perempuan lokal guna mendokumentasikan dan menganalisis secara kritis kehidupan dan tradisi mereka sendiri.

Para wanita yang muncul sebagai pemimpin Buddhis memiliki posisi yang unik untuk melayani sebagai pengantara kebudayaan. Karena mereka tidak terwakili pada jajaran yang lebih tinggi dalam struktur kekuasaan Buddhis yang resmi, secara nasional ataupun internasional, mereka tidak disertakan dalam mempertahankan struktur tersebut. Hal itu memungkinkan para perempuan untuk mengkaji kembali pengertian tentang tradisi mereka masing-masing dan melakukan perubahan baik di dalam maupun di luar

struktur tradisional. Status tanpa kewenangan membuat mereka lebih fleksibel dan oleh karena itu barangkali membuat mereka lebih bebas serta membuatnya lebih efektif dalam menegosiasikan berbagai variabel dari gender, agama dan etnis, Barat dan Timur, yang terdapat pada “Buddhisme Internasional” yang baru.

Sebagaimana variabel dari proses negosiasi ini memperlihatkan bahwa bukan hanya persoalan kesetaraan gender yang dipertaruhkan di sini; dengan pandangan yang lebih luas kami juga membuka dialog mengenai siapa yang membuat kategori, siapa yang mengontrol mereka dan bagaimana perempuan dapat membayangkannya kembali. Tidak diragukan bahwa laki-laki yang telah membuat kategori masyarakat Buddhis hingga kini, yaitu: umat awam wanita, umat awam pria, samaneri, samanera, biksuni, biksu -- dan juga kategori tambahan, status biarawati yang harus melewati masa percobaan dua tahun (*siksmāna*) yang hanya diterapkan pada perempuan dan tidak pada laki-laki. Keadaan sulit yang dihadapi para Buddhis sekarang adalah bagaimana menyesuaikan tradisi-tradisi ini dalam merespons etos egalitarian baru yang bersifat global.

Gerakan wanita Buddhis menggambarkan dengan tepat apa yang diungkapkan oleh penerima beasiswa feminis: yaitu banyak untaian makna dan cerita yang terjalin dalam kisah-kisah kaum perempuan. Dalam cerita wanita Buddhis teranyam rangkaian perjuangan mereka melawan dominasi budaya, dominasi politik dan dominasi patriarkat, banyaknya hambatan-hambatan budaya bagi wanita dalam Buddhisme. Mengingkari peluang-peluang pendidikan untuk perempuan, berarti meniadakan peluang mereka untuk menjadi guru yang berkualitas, teladan, dan panutan yang dimungkinkan bagi perempuan. Apabila sistem yang memberi kewenangan pada guru selalu ditangani kaum lelaki, maka perempuan akan dikesampingkan secara sistemis. Mengenali ketidak-adilan ini, wanita Buddhis harus berkarya

untuk memperoleh akses peluang yang sama dalam beasiswa, latihan dan jalan mendapatkan hak penuh dalam tradisi Buddhis.

## **Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis**

Asosiasi Wanita Buddhis Internasional Sakyadhita didirikan oleh sekelompok biksuni dan upasika pada tahun 1987 di Bodhgaya, India. Misinya adalah membantu meningkatkan kehidupan wanita dan umat manusia dengan menggunakan metode-metode welas-asih dan upaya kausalya (terampil). Walaupun tema setiap konferensi Sakyadhita berbeda-beda, pertemuan ini mempunyai sasaran yang sama: mempromosikan potensi perempuan, membantu meningkatkan saling pengertian, berkarya demi kepentingan orang lain dan terutama sekali untuk mencapai pembebasan spiritual mereka sendiri. Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis berlanjut untuk mengejar sasaran ini dan juga menjajaki arah-arrah yang baru: menerjemahkan ajaran-ajaran Buddhisme antar-budaya, menggali kembali kontribusi-kontribusi dan pengalaman-pengalaman wanita melintasi multi-generasi serta mengakui peran wanita internasional.

Di dunia sekarang yang semakin ruwet, umat manusia menghadapi tantangan-tantangan dan peluang-peluang baru setiap hari. Wanita Buddhis saat ini tengah berperan sebagai pemimpin dalam membangun jembatan kerja-sama antar-budaya dan antar-agama yang melampaui batas-batas geografi dan budaya.

Konferensi Sakyadhita sudah menawarkan peluang-peluang untuk dialog internasional dengan mengundang wanita Buddhis dari Taiwan, bagian lain dari Asia, dan seluruh dunia untuk memperkenalkan diri mereka, bertukar gagasan mengenai

kepentingan bersama, berbagi pengalaman, serta mengembangkan strategi-strategi evolusi sosial dan spiritual perempuan. Konferensi Sakyadhita Ketujuh memberikan wawasan ke dalam kehidupan religi dan pencapaian-pencapaian wanita Buddhis masa lalu yang sudah lama dilupakan maupun masa sekarang, dan menyoroti potensi berlimpah yang dimiliki perempuan Buddhis untuk mengubah dunia kita yang kacau.

Sakyadhita memilih Taipei sebagai tempat berlangsungnya Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis untuk mengakui kontribusi yang telah dilakukan wanita Buddhis Taiwan dan membantu menciptakan persekutuan antara komunitas Buddhis Taiwan dengan Buddhis Internasional. Secara bersama para biksuni dan upasika di Taiwan terkenal dengan pencapaian mereka dalam pendidikan, disiplin spiritual dan keterlibatan sosial. Untuk mempromosikan komunikasi dan dialog antara wanita Buddhis Taiwan dan yang lainnya di seluruh dunia, cabang Sakyadhita nasional telah didirikan di Taiwan, seperti juga yang sudah terjadi di negara-negara lainnya yang sudah menjadi tuan rumah konferensi Sakyadhita.

Upacara pembukaan Konferensi Sakyadhita Ketujuh diselenggarakan di Universitas Nasional Taiwan. Sebagaimana biasanya pada peristiwa-peristiwa Buddhis, upacara dibuka dengan alunan doa Buddhis. Biarawati dari Burma, Kamboja, Nepal dan Sri Lanka mendaras *Sutra Memutar Roda Dharma* dalam bahasa Pali dan para biarawati dari banyak negara lainnya mendaras *Sutra Hati Kesempurnaan Kebijaksanaan* dalam empat bahasa: China, Korea, Tibet dan Vietnam. Kata-kata sambutan disampaikan oleh Mr. Weichao Chen, presiden Universitas Nasional Taiwan; Dr. Sun Ma, presiden Universitas Huafan; Yu-ling Christie Chang, koordinator Komisi Perencanaan Taiwan; dan saya sendiri, sebagai presiden Sakyadhita Internasional. Pidato utama disampaikan oleh Hsiu-lien Annette Lu, wakil presiden Republik China, dan Y. M. Tenzin Palmo, kepala Biara Biksuni Dongyu Gatsal Ling India.

Acara seminggu ini kemudian dipindahkan ke Universitas Huafan yang terletak di perbukitan nan indah di sebelah tenggara Wilayah Taipei. Universitas Huafan menggabungkan nilai-nilai budaya China dan Buddhis ke dalam pendidikan perguruan tinggi dan bangga dengan acuan pendidikannya yang tinggi, staf pengajar yang penuh semangat dan lingkungan yang penuh kedamaian. Universitas Huafan didirikan pada tahun 1990 oleh Y. M. Shig Hiu Wan, seorang biksuni, artis dan pendidik yang terkenal. Pada awalnya dikenal sebagai Institut Teknologi Huafan, kemudian menjadi Sekolah Tinggi Ilmu Sastra dan Teknologi Huafan pada tahun 1993, dan terakreditasi sebagai universitas yang diakui penuh pada tahun 1997. Huafan mulai hanya dengan satu sekolah tinggi dan sekarang sudah berkembang menjadi tiga, dengan sepuluh departemen dan tiga institut pascasarjana. Huafan menawarkan program-program Strata Satu untuk bahasa China, bahasa asing, filosofi, teknik mekanik, teknik elektro, manajemen industri, manajemen informatika, seni, arsitektur dan desain industri. Program-program pascasarjana termasuk Sastra Asia, mekatronik dan manajemen industri.

## **Pendidikan dan Pencerahan**

Universitas Huafan adalah institut pendidikan tinggi pertama yang didirikan secara resmi oleh organisasi Buddhis Taiwan. Y. M. Shig Hiu Wan menyusun model filosofi pendidikan Universitas Huafan untuk membantu mengembangkan kesadaran-diri, dengan sebutan “pendidikan yang mencerahkan.” Filosofi ini menggabungkan cita-cita kemanusiaan dari Konfusianisme dan Buddhisme, berdasarkan etika China dan cita-cita Buddhis yang maha welas-asih. Sebagai tambahan pada pengetahuan, ia mengampu pembangunan manusia, kebijaksanaan dan welas-asih, serta komitmen demi kepentingan semua umat manusia. Untuk mencapai cita-cita ini, Universitas Huafan menekankan teori dan praktik secara seimbang. Dikelilingi oleh keindahan alam,

Universitas Huafan merupakan sebuah lingkungan pembelajaran yang holistik. Di kampus yang tenteram ini yang jauh dari hiruk-pikuknya kehidupan kota, para mahasiswa dan pengajar bisa tekun sepenuh hati untuk belajar, mengajar dan meneliti.

Y. M. Shig Hiu Wan adalah penduduk asli Nan-hai, Kuangtung. Di usia mudanya, beliau belajar melukis dari Kao Chien-fu, Master dari Sekolah Ling-nan. Beliau adalah seorang professor tamu di Universitas Tagore di India, yang sering dikunjunginya. Beliau terkenal karena puisinya dan sejumlah penerbitan mengenai berbagai aspek Buddhisme. Lukisannya sudah ditampilkan dalam pameran-pameran di seluruh dunia, tetapi perhatian utamanya adalah pendidikan. Setelah memimpin Institut Buddhis Pascasarjana di Universitas Kebudayaan China, beliau mendirikan Ashram Buddhis Lotus, yaitu Institut untuk Studi Buddhis Sino-India dan memprakarsai sejumlah Konferensi Internasional mengenai Pendidikan Buddhis setiap dua tahun sekali. Tahun 1989, beliau mendirikan Universitas Huafan di puncak Gunung Talun, pertama dari perguruan tinggi sejenisnya dalam 2,000 tahun Buddhisme China. Pada tahun 1997 Y. M. Hiu Wan menerima Penghargaan Kebudayaan, penghormatan tertinggi bagi warganegara, untuk dedikasi dan pencapaian-pencapaian sepanjang hidupnya.

## **Wanita Buddhis di Persimpangan Jalan**

Wanita Buddhis sekarang di persimpangan jalan, dalam keseimbangan untuk menciptakan sasaran-sasaran baru, basis dukungan yang lebih luas, dan hubungan yang lebih dekat di antara komunitas Buddhis Asia, Asia-Amerika dan Euro-Amerika. Sakyadhita dan gerakan wanita Buddhis global menghadapi banyak pertanyaan. Ke depan, apa yang harus menjadi pusat perhatian kekuatan kita? Apakah gerakan wanita Buddhis membutuhkan sebuah organisasi? Jika demikian, bentuk apakah

yang harus diambil - sebuah organisasi formal yang terstruktur atau sebuah persahabatan perempuan yang informal yang sekali-kali berkumpul untuk mendiskusikan persoalan-persoalan tertentu. Haruskah Sakyadhita menjadi kendaraan untuk menyalurkan dana ke proyek-proyek wanita Buddhis yang bermanfaat? Jika demikian, bagaimana sebuah basis pendanaan bisa diciptakan? Di manakah seharusnya organisasi berpusat dan dikelola? Apa sasaran-sasarannya dalam waktu dekat dan bagaimana ini akan disusun dan didukung? Bagaimana organisasi ini bisa membantu mengembangkan kerja sama kelompok dan persekutuan dengan merata secara internasional?

Agar relevan dan punya arti di dunia sekarang yang kacau-balau dan penuh kekerasan ini, orang-orang Buddhis harus mau mengutarakan persoalan-persoalan sosial dan etika yang kompleks: keadilan rasial, kesetaraan gender, hak asasi manusia, etika seksual, etika lingkungan, bio-etika dan permasalahan lain yang saling berhubungan. Seperti banyak Buddhis lainnya, saya merasa bahwa sudah mendesak untuk menentang seksisme, rasisme dan bentuk-bentuk ketidak-adilan lainnya serta penindasan, dan menolak diintimidasi oleh kekuatan kekerasan dan dominasi. Secara etis para Buddhis sekarang ini tidak bisa menutup diri mereka dari permasalahan masyarakat, tetapi harus bekerja untuk melenyapkannya demi kesejahteraan umat manusia. Nilai-nilai Buddhis mengenai toleransi dan menerima apa adanya tidak berarti bahwa kita diam berpangku-tangan atau diintimidasi untuk menerima yang tak bisa di tolerir. Perempuan tidak boleh membiarkan diri mereka dimanipulasi untuk melepaskan impian-impian mereka, tidak seharusnya pula kehilangan hak mereka dan kekuatan mereka untuk menjadi pemeran yang efektif dari perubahan sosial. Dunia demikian semrawut, ia membutuhkan komitmen aktif perempuan.

Perempuan menghadapi ironi yang mengerikan, berjuang untuk mendapatkan tempat yang pantas saja di masyarakat,

menimbulkan banyak masalah yang membahayakan masyarakat itu sendiri mendekati kolaps. Barangkali, daripada berebut untuk ikut serta di arus utama, perempuan dapat menggerakkan sebuah revolusi yang akan mengubah politik lokal, struktur patriarkat dan tradisi-tradisi keagamaan. Ada persimpangan yang tampak jelas di antara agama, politik dan kehidupan perempuan. Apabila sasaran perempuan hanyalah mendapatkan tempat yang sama di dalam masyarakat atau institusi-institusi keagamaan yang tidak adil, korup dan bertentangan dengan zaman, mereka mengambil risiko menjadi kecewa, sebagaimana yang terjadi dalam kebanyakan gerakan wanita. Apakah tujuan kita hanya menemukan sebuah tempat yang aman dalam institusi-institusi patriarkat yang rapuh atau kita ingin mengambil risiko seperlunya untuk mengubah institusi-institusi ini?

Sebagaimana dengan semua gerakan demi keadilan sosial, wanita Buddhis menghadapi "Situasi Sulit" yang penuh dengan bahaya. Beberapa orang punya pendidikan, keterampilan dan kepercayaan diri untuk menyokong perubahan atas nama penghapusan hak monopoli. Mungkin perempuan-perempuan ini bisa melihat perubahan struktural yang diperlukan untuk memperbaiki ketidak-adilan, akan tetapi yang memiliki hak-hak istimewa tidak dapat berbicara secara logis untuk semua wanita Buddhis. Banyak Buddhis yang ingin melihat perubahan di dalam tradisi mereka, terutama mengenai persoalan gender tetapi mereka juga melihat banyak yang bagus di dalamnya. Meskipun seringkali menjalankan perintah secara hirarki, agama Buddha mewakili sebuah alternatif pada politik kekuasaan dan memiliki tradisi yang panjang dalam berbagi membuat keputusan dan keterbukaan untuk berubah. Namun selama agama Buddha mempunyai problem gendernya sendiri, ia tidak bisa menjadi alternatif yang sejati terhadap status quo. Agama Buddha tidak hanya harus menjadi sebuah jalur pembebasan secara spiritual bagi perempuan, tetapi juga sebuah jalur pembebasan secara sosial.

Ada sekitar 100,000 biarawati di dunia dan hanya 20.000 yang punya akses untuk penahbisan penuh. Ini berarti bahwa empat dari lima biarawati yang lulus persyaratan diblokir dari keanggotaan penuh dalam peraturan monastik. Masing-masing orang dari para biarawati ini bagaikan sebuah lilin yang mampu menerangi diri mereka sendiri dan yang lain, tetapi banyak cahayanya dihalangi. Analogi pada cahaya itu tepat, menyimbolkan potensi perempuan untuk pencerahan.

Perempuan sudah tidak dilibatkan dari otoritas keagamaan untuk waktu yang lama sekali -- dihapuskan dari sejarah, diberikan porsi yang lebih kecil, diabaikan, dicaci-maki dan tidak dipedulikan. Jadi mengapa tidak bekerja sama untuk mengubah hal-hal ini, dengan melintasi batas-batas ras, golongan, budaya dan ideologi yang dirasakan? Hanya segelintir wanita yang sudah menyadari bahwa mereka disia-siakan *bersama*. Secara bersama kita mewakili kekuatan yang hebat demi perubahan. Dunia sekarang adalah sebuah rawa ketamakan, kekerasan, kebencian, korupsi, eksploitasi ekonomi, perbudakan seksual, penyiksaan, hukuman penjara, kemiskinan, kelaparan, penyakit dan bahaya nuklir lebih besar daripada sebelumnya dalam sejarah manusia. Tatkala perempuan menemukan otoritas di dalam diri mereka sendiri, mereka tengah berkarya dengan kebijaksanaan dan cinta kasih untuk membentuk kembali struktur sosial dan menghadapi keburukan-keburukan ini.

Sejak tahun 1987, Sakyadhita sudah berkerja untuk mengingatkan wanita Buddhis di dunia akan potensi mereka untuk memperbaiki masalah-masalah sosial dan menciptakan sebuah dunia yang damai serta bahagia bagi semua makhluk hidup. Kami betul-betul percaya akan nilai kebangkitan 300 juta wanita Buddhis dunia untuk bekerja demi perdamaian dan keadilan sosial. Karya kami terfokus di Asia, terutama sekali di antara perempuan-perempuan yang paling miskin. Prinsip kerja

Sakyadhita adalah membantu mereka yang paling membutuhkan: perempuan dan anak-anak. Kami yakin bahwa mendidik perempuan dari segmen masyarakat Buddhis yang tak beruntung akan berlaku sebagai katalisator yang kuat demi perubahan yang bertahan lama dan luas. Membawa pekerjaan kami ke Taiwan di mana sebuah masyarakat Buddhis yang makmur dengan tradisi kesejahteraan sosial yang kuat, sangatlah berarti. Sekarang kita perlu memperluas perubahan yang mencerahkan ini ke setiap sudut dunia.

## CATATAN

- (1) Bunga rampai ini termasuk *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements*, Karma Lekshe Tsomo, ed. (Albany, N.Y.: State University of New York Press 2004); *Innovative Women in Buddhism: Swimming Against the Stream*, Karma Lekshe Tsomo, ed. (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000); *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*, Karma Lekshe Tsomo, ed. (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999); *Buddhism Through American Women's Eyes*, Karma Lekshe Tsomo, ed. (Itacha, N.Y.: Snow Lion Publikations, 1994); dan *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*, Karma Lekshe Tsomo, ed. (Itacha, N.Y.: Snow Lion Publikations, 1989).
- (2) Negara-negara yang paling terpengaruh secara serius adalah Kamboja, China, Mongolia, Tibet, Vietnam dan berbagai Buddhis Republik Soviet.
- (3) Lihat Ranjani de Silva, "Reclaiming the Robe Reviving the Bhikkhuni Order in Sri Lanka," dalam Tsomo, *Buddhist Women and Social Justice*, hlm. 124-25
- (4) Ibid., hlm. 119-35

- (5) Misalnya, lihat James William Coleman, *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition* (New York: Oxford Universitas Press, 2001); Rick field, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America* (Boston & London, Shambhala, 1992); David R. Loy, *A Buddhist History of the West: Studies in Lack* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2002); Charles S. Prebish dan Martin Baumann, ed., *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* (Berkeley: University of California Press, 2002); Jeffrey Paine, *Re-Enchantment: Tibetan Buddhism Comes to the West* (New York and London: W.W Norton, 2004); dan Helen Tworikov, *Zen in Amerikan: Five Teachers and the Search for an Amerikan Buddhism* (New York: Kodansha International, 1994).



# 1

## Memahami Wanita Buddhis Seluruh Dunia

---

### DEMIKIAN TELAH KUDENGAR: MUNCULNYA SUARA PEREMPUAN DALAM BUDDHISME

Tenzin Palmo

Pertemuan Sakyadhita yang pertama diselenggarakan pada tahun 1987. Sekarang, hanya 15 tahun kemudian, kita melihat bahwa pertemuan awal telah berkembang menjadi organisasi pertama sepanjang 2,500 tahun sejarah Buddhis yang secara khusus didedikasikan demi kesejahteraan semua wanita Buddhis. Organisasi yang sungguh unik ini sudah mengadakan rapat secara tetap dan sudah menyelenggarakan tujuh konferensi dunia. Ada banyak konferensi dalam sejarah Buddhis, namun semuanya diselenggarakan untuk para biksu. Apabila perempuan cukup beruntung untuk mengahadirinya, mereka harus duduk di belakang dan diam, untuk menyerap kebijaksanaan mereka “yang lebih baik.” Apa yang telah dikerjakan oleh Lekshe Tsomo dan Sakyadhita dalam 15 tahun terakhir ini sangatlah unik dalam sejarah Buddhis dan kita seharusnya menghargai itu.

Apa yang sudah berubah bagi perempuan dalam dunia Buddhis selama 15 tahun terakhir ini? Nyata sekali, kemajuan besar telah terjadi di negara-negara yang paling konservatif -- Sri Lanka -- dengan penahbisan penuh bagi ratusan biarawati sebagai

biksuni. Saya merasa ini menakjubkan. Saya pernah mendengar Y. M. Dalai Lama mengatakan bahwa, jikalau pernah ada biksuni di Sri Lanka, maka pasti akan ada pula biksuni di dalam tradisi Buddhis Tibet. Ketika saya mengingatkan beliau akan hal itu baru-baru ini, beliau hanya tersenyum dan diam terus. Jadi kami masih sedang menunggu, menunggu . . .

Di abad kelima, para biksuni Sri Lanka pergi ke China untuk mentransmisikan penahbisan yang lebih tinggi kepada para biarawati, yang benar-benar mengubah masyarakat China bagi semua perempuan. Sekarang perempuan China punya pilihan. Mereka tidak harus menikah. Apabila mereka ingin, mereka bisa meninggalkan kehidupan rumah-tangga dan mendedikasikan hidup mereka di jalan spiritual. Sekarang, 1,500 tahun kemudian, para biksuni China tengah mengembalikan anugerah itu dan membantu membangun kembali tradisi yang sempurna ini di Sri Lanka.

Saya ditahbiskan sebagai biksuni 30 tahun yang lalu. Pada waktu itu, orang-orang dalam tradisi Tibet mulai memikirkan dan membicarakan masalah mengembalikan garis silsilah biksuni. Sekarang, 30 tahun kemudian, mereka masih memikirkan dan membicarakannya. Belakangan ini saya melakukan pertemuan dengan Y. M. Dalai Lama dan beliau langsung mengemukakan persoalan penahbisan biksuni bagi biarawati Tibet. Beliau ingin melihat pertemuan Sanggaha universal -- Sanggaha laki-laki, tentu saja -- dari Thailand, Burma, Sri Lanka, China, Korea dan Tibet guna mendiskusikan persoalan ini. Yang Mulia adalah seorang yang selalu optimis. Semua biksu ini akan berkumpul bersama-sama dan menyetujuinya bahwa mereka ingin sekali mendapatkan penahbisan biksuni di negara mereka. Saya katakan kepada Yang Mulia bahwa sebelum Sanggaha universal setuju dalam hal apa pun, akan tiba saatnya Buddha Maitreya muncul. Sementara itu, apa yang akan kita lakukan?

Para biksuni dari Korea, Taiwan dan Vietnam tidak bisa mengerti sepenuhnya tentang kesulitan-kesulitan yang dihadapi oleh para biarawati dalam masyarakat yang tidak mengakui haknya, di mana para biarawati benar-benar dipandang rendah dan dianggap inferior. Di India, biara saya memiliki 24 biarawati dari wilayah Himalaya, seperti Ladakh, Kinnaur, Nepal dan Tibet. Baru-baru ini saya bertanya kepada mereka apakah mereka merasa bahwa laki-laki secara pembawaan lebih pintar dibanding perempuan dan mereka semuanya mengatakan, "Ya, tentu saja." Dan saya katakan, "Kalian salah. Sudah ditunjukkan bahwa bilamana perempuan dan laki-laki menerima peluang yang sama untuk menjalani pendidikan, mereka melakukan sama baiknya. Kenyataannya, perempuan sering melakukannya lebih baik."

Yang Mulia juga menyebutkan bahwa beliau sudah memperhatikan bahwa pada saat ini biarawati dari wilayah Himalaya dan Tibet jauh lebih taat, rajin dan penuh dengan antusiasme melaksanakan Dharma dibanding para biksu. Beliau mengatakan bahwa beliau punya harapan besar terhadap masa depan para biarawati sekarang karena mereka menerima pendidikan dan pelatihan.

Betapa menyedihkan bahwa begitu banyak biarawati di negara-negara Buddhis percaya kalau mereka kurang cakap dibandingkan biksu! Inilah apa yang diajarkan kepada mereka. Para biksuni di wihara saya, semuanya memiliki keyakinan yang baik dan perasaan yang baik, juga mengatakan hal ini kepada saya. Mereka katakan bahwa, jika para biarawati menjalani kehidupan yang baik dan suci -- "menjadi anak perempuan yang baik" -- dan sangat rajin berdoa, maka dalam kehidupan berikutnya bisa terlahir kembali dengan tubuh laki-laki dan mulai benar-benar berlatih. Jadi banyak biarawati dan umat awam perempuan berdoa agar bisa terlahir kembali dengan tubuh laki-laki. Dan siapa yang bisa menyalahkan mereka, kalau perempuan begitu tidak beruntung dalam masyarakat? Di banyak negara Buddhis, para biarawati

tidak menerima pelatihan yang pasti hanya diberikan oleh para biksu. Inilah apa yang harus kita hadapi sekarang. Pertanyaannya adalah: Bagaimana kita bisa memberi pendidikan yang terbaik kepada para biarawati dan memberinya pelatihan meditasi, agar mereka dapat mewujudkan Dharma dengan sepenuhnya dan mengembangkan kepercayaan-diri serta harga diri untuk menjadi guru bagi kita semua?

Hal ini sudah terjadi di beberapa negara Buddhis. Di Taiwan, beberapa anggota Sanggha yang paling terkemuka adalah para biksuni. Mengapa tidak? Saya yakin juga sama benarnya di Korea. Bisa kita lihat dengan jelas bahwa di Barat, di mana perempuan dan laki-laki punya peluang yang sama atas pendidikan, banyak biarawati dan upasika yang muncul sebagai guru-guru Dharma. Mengapa tidak boleh? Biksuni dan upasika sama-sama berlatih dan belajar, dan banyak yang menjadi guru dan pengarang. Belakangan ini saya banyak berbicara dengan sejumlah perempuan yang terlibat dalam studi akademis, termasuk studi menyusuri sejarah wanita dalam Buddhisme. Mereka menerbitkan buku-buku dan orang-orang sudah mulai mendapatkan gambaran yang berbeda sama sekali mengenai peran perempuan di dalam agama Buddha.

Alasan saya ingin mendiskusikan munculnya suara perempuan dalam agama Buddha adalah karena tidak terdengar suara perempuan hingga sekarang ini. Semua buku ditulis oleh laki-laki. Semua penjelasan ditulis oleh kaum laki-laki. Orang-orang bahkan tidak menyadari bahwa seluruh pengetahuan kita tentang Buddhadharma ditransmisikan dari sudut pandang pria. Sudut pandang pria adalah absah sepenuhnya, tetapi ini hanyalah satu sudut pandang. Ada pula cara lain untuk memahami Dharma. Kalau saja Buddha adalah seorang perempuan, beberapa hal akan menjadi berbeda, walau tidak semuanya. Dharma pada dasarnya tidak membedakan laki-laki dan perempuan. Kita semua telah dilahirkan berkali-kali dengan bentuk tubuh laki-laki dan berkali-

kali dengan bentuk tubuh perempuan. Kadangkala saya berpikir bahwa para biksu harus ingat hal itu. Mungkin berikutnya mereka akan terlahir kembali dengan tubuh perempuan dan mengalami apa yang kita rasakan.

Sungguh sangat menyedihkan bahwa rintangan utama bagi perempuan untuk diakui menyangkut hak mereka sendiri dan bagi biarawati dalam tradisi Therawada dan Tibet untuk menerima penahbisan yang lebih tinggi berasal dari Sanggaha sendiri. Banyak biksu, walau tidak semua, sangat mendukung biksuni. Tetapi mereka yang memiliki posisi memegang otoritas tampaknya merasa tertantang atau terancam. Ini mestinya menakutkan. Apa lagi? Kadang-kadang saya mengharapkan bahwa biksu-biksu ini bisa datang ke Taiwan dan Korea dan melihat betapa kedua Sanggaha dapat hidup bersama dalam keharmonisan yang sempurna. Para biksu tidak akan kehilangan apa pun. Apa yang mereka takutkan? Para biksu akan beruntung, karena mereka akan mendapatkan saudari-saudari yang berpendidikan dan memiliki dedikasi. Apa masalahnya? Namun, kami semua yang berusaha memperkenalkan penahbisan yang lebih tinggi bagi perempuan dalam tradisi kami menghadapi perlawanan yang aktif atau paling tidak penundaan. Kami diberitahu, "Kelak, di kemudian hari, di kemudian hari . . ." Mengapa tidak sekarang? Banyak perempuan di dunia -- separuh populasi dunia. Seperti yang dinyatakan oleh Lekshe Tsomo, jika perempuan bersatu dan mendukung perempuan, kita memiliki kekuatan yang luar biasa besarnya demi kebaikan di dunia.

Masalahnya adalah seringkali perempuan tidak mendukung perempuan. Perempuan sering tidak saling menghormati satu dengan yang lain. Apabila seorang biksu dan seorang biarawati ditahbiskan pada waktu yang bersamaan, orang-orang akan lebih menghormati biksu dengan sendirinya, karena dia adalah seorang laki-laki. Di dalam hatinya bahkan sang biarawati mungkin lebih menghormati sang biksu. Umat awam mendukung Sanggaha melalui donasi mereka, tetapi jika mereka hanya memiliki makanan yang

jumlahnya terbatas untuk dipersembahkan dan seorang biksu serta seorang biksuni sedang berdiri di depan mereka, siapa yang akan mereka beri? Jarang seorang perempuan akan memberi derma kepada seorang biksuni dan menyuruh biksu pergi ke tempat lain. Seringkali perempuan sendiri tidak mendukung perempuan. Banyak biarawati tidak saling menghormati. Biasanya, mereka bergantung pada kaum laki-laki karena otoritasnya dan tentu saja, laki-laki akan menggunakan kewenangan ini. Jadi ini terserah pada kita. Wanita Buddhis benar-benar harus saling mendorong dan mendukung satu sama lain. Para biarawati yang berasal dari negara-negara yang mengakui hak-hak istimewa seperti Korea dan Taiwan bisa membantu para saudari yang membutuhkan. Para biarawati di negara-negara yang kurang mengakui haknya membutuhkan dukungan kita dan dorongan kita. Mereka memerlukan bantuan fasilitas untuk pendidikan dan pelatihan. Mereka yang memiliki kelebihan seharusnya memikirkan untuk berbagi sedikit dengan mereka yang kurang diakui haknya.

Sungguh luar biasa bahwa di dalam sejarah Buddhadharma kaum wanita akhirnya bisa bersuara. Lima belas tahun dari sekarang, apa yang mesti kita beritakan? Akankah tradisi-tradisi tetap saja membicarakan penahbisan penuh bagi wanita? Atau akankah menjadi suatu kenyataan? Akankah semua biarawati masih memakai jubah putih atau mereka akan berjubah kuning? Kita berharap yang terbaik, tetapi ini tergantung pada para biarawati sendiri. Kita tidak bisa menunggu para biksu untuk membuat keputusan bagi kita, yang selalu begitu lambat. Kita harus terus maju, dengan lembut dan hati-hati. Sebaliknya, jika kita menunggu mereka yang sekarang dalam posisi memegang otoritas untuk membuat keputusan-keputusan, kita akan menunggu sampai kehidupan kita yang akan datang. Mungkin nanti pun, kita semua akan kembali sebagai perempuan dan meneruskan perjuangan ini. Terima kasih!

## SAKYADHITA: PEMBERDAYAAN PUTRI-PUTRI BUDDHA

**Thea Mohr**

Buddha dan Yesus adalah pendiri agama dunia yang inspirasinya masih bertahan hingga sekarang. Hasil yang penting dari ajaran-ajaran mereka adalah memperkuat dan memberikan energi bagi jutaan perempuan di seluruh dunia. Namun hingga saat ini peran perempuan didikte oleh organisasi patriarkat yang lazim dalam agama di Asia dan Barat. Perempuan dibatasi pada peran yang lebih rendah dan harus puas dengan pembagian kekuasaan yang minim. Hanya di abad kedua-puluh situasi seperti ini mengalami perubahan yang besar sekali karena gerakan perempuan zaman sekarang yang diterima hampir secara universal.

Buddha mengajarkan universalitas penderitaan (*dukkha*) dan asal mula penderitaan, juga metode sistematis serta jalan mengatasi penderitaan. Beliau melembagakan ajaran-Nya dalam sebuah komunitas, Sanggha, yang mempersatukan perempuan dan laki-laki. Yesus menerima penderitaan dan mengatasinya dengan kebangkitan, dalam kasih Bapa-Nya, yang Beliau pahami sebagai asal-Nya. Banyak perempuan menyertai Yesus di jalan-Nya.

Evolusi agama telah berlangsung lebih dari 2,000 tahun untuk menyatukan wawasan budaya Buddhis dan Kristen, serta untuk mendirikan sebuah forum bagi perempuan yang memperjuangkan keadilan demi hak perempuan yang termotivasi berdasar agama dan sekuler. Hak menikmati kebebasan sebagai landasan aktivitas dalam kedua tradisi, merupakan acuan induk dari arah baru kaum perempuan di dalam agama Buddha, untuk menentukan nasib sendiri, yang dapat dipahami sebagai kata kunci untuk suatu pola emansipasi.

Di Barat, penentuan nasib sendiri dan kesadaran perempuan telah meninggalkan asal-usulnya yang sakral, walau semula berakar pada pemikiran Kristen. Di negara-negara tradisional Buddhis Asia, tuntutan perempuan untuk menikmati kebebasan tampaknya sesuai dengan konsep pembebasan dalam pemikiran Buddhis. Sebuah pendekatan yang inovatif ke arah pembebasan perempuan dalam menentukan nasib sendiri dan pedoman bagi pembebasan perempuan, terdapat pada kedua tradisi tersebut. Sakyadhita, subjek dari studi perbandingan ini, merupakan forum untuk pendekatan-pendekatan ini.

### **Latar Belakang Penelitian pada Sakyadhita Internasional**

Pada tahun 1987, para biksuni dan upasika dari Asia dan Barat bertemu di konferensi umum di Bodhgaya untuk mendiskusikan keprihatinan dan masalah-masalah mereka dan merundingkan strategi-strategi untuk mengatasinya. Rekaman diskusi yang diselenggarakan selama konferensi ini dan konferensi-konferensi internasional berikutnya tersedia dalam berbagai penerbitan.\* Penerbitan-penerbitan ini menunjukkan karakteristik regional dari perkembangan wanita Buddhis zaman sekarang. Perkembangan ini dan signifikansinya telah disebutkan di berbagai penerbitan.\*

Michael von Bruck dan Whalen Lai meneliti pendekatan Buddhis dan Kristen untuk dialog lintas agama antar kedua agama dunia ini. Mereka juga memperhatikan gerakan wanita Buddhis di konferensi-konferensi yang diselenggarakan pada waktu yang bersamaan seperti konferensi Sakyadhita yang pertama di Bodhgaya. Konferensi Dialog Buddhis-Kristen Internasional Ketiga di Berkeley pada tahun 1987 berurusan dengan tiga hal pokok: (1) masalah identitas; (2) pertanyaan tentang otoritas dalam agama; dan (3) pertumbuhan dan penyebaran agama-agama klasik dalam kondisi-kondisi modern yang pluralistik. Para organisator percaya bahwa konferensi bertema Buddhis-Kristen ini mendorong dialog di antara para wanita Buddhis dan Kristen.

Di tahun 1979, Diana Paul menyampaikan sebuah makalah mengenai citra perempuan dalam agama Buddha. Buku ini, yang direvisi ulang pada tahun 1985, menyajikan suatu tinjauan yang luas sekitar kisah dan legenda mengenai perempuan dalam agama Buddha Mahayana.\* Penelitiannya menunjukkan adanya ambivalensi terhadap perempuan di dalam agama Buddha. Di satu pihak Buddha menerima perempuan sebagai bagian dari Sanggha, yang mampu menjalankan kehidupan spiritual di jalan yang sama dengan kaum laki-laki. Di pihak lain, ordo para biksu tetap dominan sehubungan dengan pola-pola organisasi yang patriarkat.

Rita Gross, seorang pakar fenomenologi agama yang terkemuka, yang membahas masalah-masalah ini dalam penelitiannya yang lebih luas, juga menyebutkan ambivalensi yang nyata terhadap perempuan dalam agama Buddha. Dia mengemukakan tiga hal utama untuk didiskusikan.

Pertama, dalam kesusastraan Buddhis citra perempuan dan pengertian sosial dari peran mereka itu penting sekali. Perempuan dipahami sebagai sumber nafsu, tetapi pada saat yang bersamaan, teks-teks Buddhis agaknya menunjukkan bahwa gender tidaklah penting dalam pembebasan spiritual. Kedua, perkembangan Mahayana menjadi Tantrayana menguatkan pengakuan akan kesetaraan, yang bertentangan dengan agama-agama dunia lainnya. Ketiga, pandangan Buddhis yang utama hanya dapat disatukan dengan cara yang konsisten ketika perempuan benar-benar dijamin persamaan haknya dalam latihan Buddhis. Oleh karena itu, realisasi persamaan hak adalah inti ajaran Buddhis dan harus ditegakkan, bahkan ketika muncul oposisi yang menentang dari para anggota Sanggha laki-laki. Dalam kesimpulannya, Gross meminta rekonstruksi spiritual dan sosial dari agama Buddha yang mempertimbangkan kritik-kritik dari kaum feminis modern.\*

Perdebatan tentang feminisme dan agama Buddha di antara para Buddhis Amerika Utara dimulai pada tahun 1970-an. Ruth Denison, Toni Packer, Joko Beck dan Joanna Macy adalah nama-nama di antara para pelopornya. Permintaan dan dukungan untuk suara perempuan menyebabkan banyak perempuan Amerika bertanya: "Di manakah lama-lama perempuan?"\* Sandy Boucher mengarahkan pertanyaan ini dalam bunga rampainya.\* Anne Carolyn Klein menyampaikan penelitiannya yang berhubungan dengan Buddhisme, pascamodernisme dan feminisme untuk suatu pemahaman tentang 'diri' di dalam tradisi-tradisi ini, terutama pada Buddhisme Tibet, dan memasukkan elemen-elemen filosofi dan latihan yang dapat menghubungkan Buddhisme dengan pemikiran feminis zaman sekarang.\*

Sebagaimana yang ditunjukkan oleh Bruck dan Lai, topik utama di pusat perdebatan dalam dialog feminis Barat dengan Buddhisme adalah identitas, otoritas, dan transmisi.\* Karena topik-topik ini juga dapat ditemukan di dalam diskusi-diskusi Sakyadhita Internasional, maka hal-hal ini kita kemukakan di sini.

Pertama, agama Buddha menolak penekanan pada individualitas dan menegaskan sebab-musabab yang saling bergantung pada semua fenomena. Oleh karena itu kecenderungan apa pun yang menekankan perkembangan individualitas tidak memegang peran. Ini berkenaan dengan pendapat Klein mengenai pendekatan feminis holistik pada proses komunikasi.

Penggunaan otoritas keagamaan, terutama dalam transmisi ajaran-ajaran Buddhis, bertentangan dengan ajaran-ajaran Buddhis tentang tanpa-diri (*anatman*) dalam segala wujud. Institusi Sangha termasuk di dalam tradisi ini. Apa yang diperlukan adalah demokrasi dalam kelompok Buddhis yang konsisten

dengan penyebaran tradisi. Karena para Buddhis tradisional membangun hubungan dengan para pembimbing spiritual dan guru mereka yang mensyaratkan subordinasi dengan sepenuh hati, dan karena negara-negara Buddhis tidak memiliki metode kritik terhadap penafsiran karya tulis, maka timbul konflik pada wanita Buddhis Barat. Bagaimanapun, masalah-masalah ini dapat diatasi. Karena semua pandangan dan hubungan dibangun secara sosial dan bukan diwariskan, kebenaran beragama adalah subjek bagi perubahan.

Maka, von Bruck dan Lai menyimpulkan bahwa dialog antara wanita Buddhis dan Kristen masih berada di tingkat yang paling awal, walaupun memang mereka sudah memulainya. Yang penting, wanita Buddhis di Asia dan Barat harus memprakarsai proses klarifikasi-diri. Kendatipun von Bruck dan Lai menyebutkan konferensi-konferensi Sakyadhita, pendekatan yang sistematis terhadap latar belakangnya dan topik-topik yang didiskusikan dalam pembicaraan dan artikel-artikel itu terlewatkan. Saya harus berusaha untuk membuka selubung informasi latar belakang ini dalam penerbitan saya. Di sini saya ingin menampilkan persoalan-persoalan ini.

### **Metode dan Tujuan Penelitian Saat Ini**

Analisis saya mengenai materi yang disampaikan pada waktu konferensi-konferensi Sakyadhita mengungkapkan beberapa hal penting. Pertama, faktor-faktor tertentu yang ditemukan dalam catatan konferensi dapat menjadi referensi untuk studi perbandingan agama. Misalnya, fokus pertemuan perempuan Barat dan Asia ini adalah tuntutan kemerdekaan -- kemerdekaan berdasarkan pada pencapaian kedua tradisi. Istilah "kesadaran menentukan nasib sendiri" adalah kata kunci yang menyatakan tuntutan kemerdekaan ini. Istilah ini dapat diuraikan dan dianalisis lebih jauh, dengan membagi tanggung-jawab diri perempuan

dalam aspek-aspek sekuler dan sakral. Kesadaran menentukan nasib sendiri dalam aspek sekuler mencirikan Buddhis Barat, sedangkan kesadaran menentukan nasib sendiri dalam aspek sakral menandakan tradisi-tradisi Buddhis.

Tak pelak lagi timbul sebuah pertanyaan: Bagaiamanakah perbedaan antara sekuler dan sakral didefinisikan dan apa batasnya? Untuk menjawab pertanyaan ini, diperlukan sebuah rekonstruksi kesejarahan. Kebebasan wanita Barat di masa modern berdasarkan pada perluasan proses penanggalan sebuah identitas yang sudah melebur dengan diktum Kekristenan. Proses historis dari pembentukan kesadaran menentukan nasib sendiri secara sekuler dalam konteks Barat sudah dianalisis dalam penelitian saya.

Untuk memahami proses pembentukan kesadaran menentukan nasib sendiri yang sakral pada orang-orang Buddhis, juga diperlukan sebuah rekonstruksi kesejarahan. Dalam proses menguraikan garis-garis besar rekonstruksi kesejarahan ini, saya mencari sebuah standar untuk membandingkan pengalaman-pengalaman religius yang berdasarkan pada bahan-bahan sumber tersebut. Hasil dari penyelidikan saya adalah kata kunci yang baru saja saya sebutkan: kesadaran menentukan nasib sendiri.

Tujuan saya dalam analisis ini adalah untuk membuktikan beberapa hipotesis. Sebuah analisis tentang bahan-bahan tertulis dengan nyata menjelaskan latar belakang sejarah yang berbeda yang dapat digunakan sebagai pokok referensi bagi perempuan Asia dan Barat dalam proses pengembangan kesadaran menentukan nasib sendiri di zaman sekarang. Inilah yang menciptakan kondisi bagi fondasi Sakyadhita.

Pertemuan wanita Buddhis di forum Sakyadhita Internasional menemukan sebuah landasan untuk komunikasi, menandakan mulainya proses pemupukan silang antar-tradisi. Proses

pemupukan silang ini, seterusnya mengizinkan evaluasi ulang atas tradisi-tradisi yang membawa penyegaran dan membuang tradisi yang ditemukan tidak perlu atau tidak relevan lagi. Proses pemupukan silang yang diprakarsai oleh forum-forum gerakan wanita Buddhis telah mengilhami pembaharuan di antara wanita Buddhis di Asia dan Barat yang memengaruhi tradisi Buddhis secara keseluruhan. Bertepatan dengan mulainya millenium baru, Sakyadhita Internasional merupakan pengambil peran yang bersemangat dalam pembangunan agama Buddha global.

### **Mode Analisis**

Untuk menguji hipotesis di atas, perlu ditunjukkan bahwa perempuan Barat sudah mengembangkan kesadaran menentukan nasib sendiri dalam hal sekuler. Di Barat, penelitian tentang sejarah perempuan menganggap bahwa penyusunan struktur sosial bertepatan dengan pembagian kekuasaan patriarkat yang ditemukan di awal terbentuknya masyarakat.\* Segi yang paling menyolok dari struktur ini adalah bahwa perempuan wajib untuk menerima desakan kaum pria mengenai tingkat dan derajat mereka yang lebih rendah. Mereka diharuskan menyerahkan aspek-aspek institusional keagamaan kepada kaum laki-laki dan perannya hanya semata-mata sebagai pelayan. Walaupun demikian tugas mendukung ini berguna sebagai sumber energi bagi perempuan.\*

Bagaimanapun, di Barat kesadaran feminis berkembang dengan menentang teks kanon. Misalnya, sebuah pasal Perjanjian Lama (Genesis 3:17) telah digunakan untuk membenarkan bahwa semua penderitaan di dunia merupakan akibat dari godaan Eva. Hikayat Yunani menceritakan dongeng Pandora, yang membuka kotak dan mengeluarkan semua penderitaan manusia. Dalam Perjanjian Baru ada St. Paul yang mengumumkan bahwa perempuan harus tetap bungkam di gereja. Sebaliknya, Hildegard dari Bingen dan Christine de Pizan memberi contoh yang baik

dari sikap pemeran utama. Kedua pengarang ini penting, mengingat fakta bahwa terinspirasi oleh tokoh-tokoh ini dengan sadar perempuan mulai memperdengarkan suara mereka. Pada kasus Hildegard, ini hanya mungkin terjadi di dalam kerangka kerja Gereja Katolik, karena dia menerima pendidikannya dan akses doktrin Kekristenan di sana. Tuntutannya demi kebebasan bersandar pada kepercayaan Kristen dan oleh karena itu termotivasi secara sakral. Arus pemikirannya sudah mengalir sama dengan aliran mistik Kristen dan feminis Kristen modern. Hildegard dari Bingen penting karena dia mengekspresikan kadar yang tinggi dari penolakan terhadap otoritas kaum pria dalam Kekristenan dan memperlihatkan kreativitas besar dalam pemikiran dan pandangan-pandangannya. Pernyataan dirinya yang liberal dalam memperjuangkan identitas perempuan bisa dianggap merupakan titik awal dalam gerakan yang dinamis bagi kesadaran menentukan nasib sendiri dan membentuk pola emansipasi.

Upaya-upaya Hildegard bisa dilihat sebagai arahan langsung pada karya pengarang pembaharuan Christine de Pizan. Novelnya, *Buku tentang Perempuan Kota*,\* mencerminkan pelepasan-diri total dari Kekristenan -- suatu kebulatan tekad yang menuntun emansipasi perempuan di tingkat sekuler. Sebagai seorang pengarang, de Pizan berperan dalam masyarakat dengan kekuatannya sendiri dan sanggup menyokong dirinya dengan penghasilan mandiri. Dia berpartisipasi dalam diskusi publik mengenai pemahaman perempuan pada masa itu dan menunjukkan perlawanan terhadap pandangan-pandangan konvensional. Dengan cara ini, dia bisa menjadi orang yang cukup terkemuka untuk didengar di luar institusi keagamaan.

Kaum feminis yang muncul sesudah Hildegard bisa berpedoman pada tuntutan yang radikal dari de Pizan mengenai citra-diri perempuan untuk membawa gerakan emansipasi wanita Barat menuju era modern. Misalnya, Olympe de Gouges,\* yang hidup pada masa revolusi Prancis dan belakangan para aktivis

pejuang hak perempuan yang hidup pada masa revolusi industri.\* Sejak awal hingga kini, kekuatan emansipasi perempuan dari dalam menuntut penerimaan perempuan sebagai manusia seutuhnya yang memiliki peran dalam politik dan kehidupan publik.

Kecenderungan pemikiran yang berkontribusi pada teori-teori feminis mengenai gerakan pembebasan perempuan juga menggiring munculnya kesadaran menentukan nasib sendiri di Barat. Dalam penelitian saya yang berdasarkan pada contoh-contoh yang terbatas, saya sampai pada kesimpulan bahwa menentukan nasib sendiri secara sekuler, yang membutuhkan hak-hak politik dalam institusi publik, adalah sebuah kontribusi dari Barat yang tidak dapat diabaikan. Menentukan nasib sendiri secara sekuler ini, dengan sadar atau bawah sadar ada pada semua perempuan Barat, disimpulkan juga ada pada perempuan Barat yang berkontribusi dalam konferensi Internasional Sakyadhita. Oleh karena itu, saat pertemuan dalam sebuah forum Buddhis Internasional, berdasarkan latar belakang historis mereka dan nilai sekuler dalam menentukan nasib sendiri, perempuan Barat dihadapkan dengan pertanyaan-pertanyaan berikut.

Pertama, gerakan wanita di Barat berkisar sekitar definisi partikular dari identitas perempuan, di mana mereka mencoba untuk mengatasi struktur kekuasaan patriarkat dalam kehidupan publik. Pada saat yang sama, jelas ada kecenderungan modern mengarah pada destruksi kepribadian. Bersandar secara tradisional pada sosok pribadi yang transenden, mungkin terpusat sekitar Tuhan Bapa seorang Kristen, rupanya tidak dapat diterima. Pertanyaan yang dipertanyakan adalah: Apa lagi yang dapat berlaku sebagai sumber atau fondasi bagi pengertian dasar dari diri atau kepribadian?

Kedua, beberapa perempuan di Barat rupanya sudah menemukan sebuah jawaban dalam agama Buddha, khususnya dalam konsep ketiadaan-diri (*anatman*) dan kekosongan

(*sunyata*). Konsep-konsep Buddhis ini bisa dianggap penting untuk mengembangkan prinsip menentukan nasib sendiri yang termotivasi oleh agama. Bagi perempuan Barat, aspek menentukan nasib sendiri yang termotivasi oleh agama kadangkala tampak seperti membingungkan sepanjang proses meninggalkan doktrin-doktrin Kristen. Namun konsep menentukan nasib sendiri secara sekuler dapat membantu perempuan memvisualisasikan dimensi-dimensi baru. Ketika bergabung dengan pemikiran-pemikiran Buddhis, menentukan nasib sendiri secara sekuler bisa menuntun ke arah perkembangan yang lebih jauh, dan dalam prosesnya membantu mengatasi keterbatasan-keterbatasan pandangan sekuler. Pada saat perempuan Barat mungkin beralih ke tradisi Buddhis dalam pencarian sebuah alternatif sumber identitas, mereka membawa pertanyaan dan analisis mereka ke dalam Buddhisme, menjelajahi solusi-solusi yang memungkinkan yang dikemukakan dan dikembangkan oleh agama Buddha.

Ketiga, walaupun perempuan Barat berinisiatif dan berminat untuk mengembangkan gerakan wanita Buddhis, menentukan nasib sendiri dengan landasan sekulernya, proses itu mungkin diperluas oleh elemen-elemen sakral tradisi Buddhis. Sebagai akibatnya, akan terjadi transformasi dalam menentukan nasib sendiri yang mereka tunjukkan sekarang.

Doktrin Buddhis telah mengembangkan sebuah kesadaran menentukan nasib sendiri yang bersifat religius berdasarkan konsep-konsep ketiadaan-diri (*anatman*) dan kekosongan (*sunyata*). Seperti ajaran agama Kristen, agama Buddha telah berkembang di dalam kerangka kerja struktur patriarkat. Buddha memprakarsai sejumlah reformasi. Di antaranya, Beliau mendirikan apa yang pada umumnya dianggap sebagai ordo biarawati pertama dalam sejarah.\* Dengan itu Beliau memberikan sebuah alternatif lain bagi perempuan di India daripada hidup sebagai ibu rumah-tangga, ibu, atau anak perempuan, yang secara tetap tergantung pada anggota keluarga laki-laki.

Perempuan yang menjadi anggota ordo Buddhis hidup sesuai dengan doktrin-doktrin filosofi Buddhis berdasarkan konsep utama tentang ketiadaan-diri (*anatman*) dan kekosongan (*sunyata*), terbebas dari penderitaan secara total, tanpa sikap yang bertentangan berupa apa pun menghadapi dominasi kaum lelaki. Tampaknya perempuan Barat memiliki minat yang besar terhadap pemahaman latar belakang historis ajaran Buddha yang menuntun pada kesadaran menentukan nasib sendiri yang termotivasi oleh agama.

Perempuan Asia yang Buddhis sejak lahir, biasanya, punya akses mendalam ajaran-ajaran Buddha. Namun ajaran yang detail agaknya sukar untuk dipelajari karena pengelolaan pengetahuan dan ajaran-ajaran Buddhis dikuasai oleh kaum lelaki di dalam banyak institusi tradisi. Baru-baru ini, wanita Buddhis tradisional sudah mulai menuntut transmisi ajaran Buddhis - sebuah tuntutan yang sesuai dengan pernyataan pendiri tradisi agama itu sendiri. Untuk mendapatkan akses yang tepat pada isi dan makna dari ajaran-ajaran tersebut, wanita Buddhis Asia mungkin harus menggunakan apa yang telah dicapai oleh Barat. Keberhasilan perlawanan perempuan Barat terhadap kesewenang-wenangan patriarkat dan tekanan kekuatan kaum lelaki mungkin memberi inspirasi bagi kaum perempuan Asia untuk menyukseskan tuntutan mereka akan transmisi ajaran-ajaran itu.

Sakyadhita berlaku sebagai forum untuk membuka titik singgung di antara kesadaran menentukan nasib sendiri yang sekuler dan sakral. Untuk mendefinisikan dengan jelas titik singgung di antara feminisme Barat dan agama Buddha tradisional, berbagai aspek dari konferensi Sakyadhita perlu di pertimbangkan.

Pertama, gerakan feminis Barat berusaha memperkaya pendekatan menentukan nasib sendiri yang bersifat sekuler yang berkembang secara historis. Di sini, pendekatan menentukan nasib

sendiri yang termotivasi oleh agama dari Asia dapat memainkan peran yang mendukung. Kedua, Buddhis Asia berusaha memperluas penentuan nasib sendiri yang dimotivasi oleh agama tradisional dengan mengadopsi strategi organisasi untuk mengurangi dominasi kaum lelaki dalam pengelolaan ajaran dan memfasilitasi meningkatnya penerimaan tuntutan legitimasi dari Buddhis tradisional.

Dengan bertanya satu sama lain dan menganalisis tradisi masing-masing didapatkan landasan pertemuan bersama dalam forum Sakyadhita Internasional. Proses belajar bersama mencakup pengakuan bahwa institusi-institusi Barat, swasta dan publik, meninggalkan dominasi patriarkat. Perkembangan ini merupakan bukti mengenai penolakan perempuan terhadap penyalahgunaan dan eksploitasi seksual, mengenai penggunaan kekuatan dan otoritas mereka yang lebih besar, dan tuntutan mereka yang secara halus ataupun terbuka demi berakhirnya penindasan. Kehadiran agama-agama alternatif di Barat mencerminkan dan melahirkan suatu pemahaman bahwa pilihan hidup tidak harus dikendalikan oleh kaum lelaki. Pengertian ini menunjukkan kebebasan dari hirarki laki-laki dan tafsiran ajaran kaum lelaki. Karena itu, hal-hal baru yang didapat dari tradisi kuno menimbulkan peluang-peluang baru untuk memperluas gerakan feminis Barat dengan elemen-elemen sakral yang baru dimengerti.

Perjumpaan dengan agama Buddha menyempurnakan dan memengaruhi elemen-elemen berikut tentang kesadaran menentukan nasib sendiri yang membentuk sebuah pola emansipasi.

1. *Teknik meditasi*. Ini termasuk latihan perhatian penuh kesadaran, konsentrasi dan pengetahuan menembus asal mula penderitaan.
2. *Teori-teori psikologi*. Dalam upaya untuk memahami diri dan mengembangkan kemuliaan diri serta evaluasi diri, bukan menodai atau menjadikan tidak sehat, tetapi

sebagai suatu cara untuk mengatasi rasa sakit dan tekanan hasrat, membuatnya bangkit merealisasi kesadaran, yang dialami sebagai pembebasan. Dengan demikian wawasan-wawasan baru bisa terbuka lebar, yang akan menuntun pada penerimaan bentuk baru kehidupan.

3. *Wawasan-wawasan filosofi.* Ajaran-ajaran Buddhis berdasarkan pendapat bahwa sifat sejati dari pikiran tidak dibatasi oleh kategori khusus, misalnya gender, tetapi kosong dari pembatasan atribut. Oleh karena itu, pikiran yang bebas sanggup menerima pengertian baru terus-menerus. Kondisi biologi sebagai “pria” atau “wanita” dipahami merupakan keterbatasan. Pengondisian seperti itu dapat diatasi melalui pengembangan mental, misalnya: dalam pemahaman androgini (memiliki sifat pria dan wanita sekaligus), pengembangan spiritualitas, dan/atau pengertian kewujudan tetapi transenden pada saat yang bersamaan.\*

Dengan kemungkinan-kemungkinan ini, yaitu memperoleh akses pada dimensi-dimensi baru yang bersifat transenden melalui ajaran-ajaran Buddhis, perempuan tidak perlu memeriksa otorisasi. Ajaran-ajaran tersebut menghantarkan sebuah kemerdekaan mental yang penting untuk mengubah pola tradisional tentang kesadaran menentukan nasib sendiri kedalam pola emansipasi di masa mendatang. Penekanan tertentu pada praktik Buddhis awam sudah hadir di Barat dan sebuah penggabungan aktivitas duniawi dan spiritual sudah bisa ditemukan di pusat-pusat Buddhis dengan pembauran gender. Penyerapan elemen-elemen Buddhis kedalam kesadaran menentukan nasib sendiri yang sekuler menjadi pola emansipasi yang dapat berguna bagi pencapaian integrasi pribadi. Ini bisa menuntun kepada suatu penafsiran baru tentang agama Buddha tanpa mengorbankan fondasi ajaran-ajaran Buddha dan soal peran dominan kaum lelaki secara tradisional dalam transmisi ajaran.

Sebaliknya, di Asia kesadaran menentukan nasib sendiri yang termotivasi oleh agama sudah bisa ditemukan. Selama 2,500 tahun ini, yang terlahir Buddhis telah mengetahui sifat ilusi dari semua penampakan dan fenomena, dan bisa membumikan diri mereka sendiri dalam teknik-teknik pembebasan yang telah diajarkan oleh Buddha: latihan meditasi, psikologi dan filosofi. Namun ajaran-ajaran Buddhis dikelola secara patriarkat, oleh institusi-institusi yang didominasi kaum lelaki, yang secara otomatis menentukan pembatasan bagi kaum perempuan.

Untuk mendapatkan akses yang bebas pada institusi-institusi ini, pola emansipasi menentukan nasib sendiri yang bersifat keagamaan bisa meminjam pencapaian-pencapaian gerakan feminis di Barat yang berguna:

1. Mewajibkan pendidikan umum dan akses studi ke universitas, menghasilkan kemerdekaan yang lebih besar.
2. Akses ke lapangan profesional baru (sebagai organisator, penerjemah, administrator, guru Dharma, dan sebagainya) untuk menstabilkan sumber kehidupan dan kemandirian ekonomi mereka.
3. Gerakan menjauhkan perempuan dari fungsi tradisional perempuan awam yang hanya menjadi pemberi sedekah.
4. Gerakan menjauhkan biarawati dari peran yang hanya melayani para biksu (terutama menyiapkan makanan dan mengurus keuangan, karena para biksu tidak diizinkan menyentuh uang).

Bagi wanita Buddhis tradisional, kebangkitan kembali sanggha biksuni yang didirikan oleh Buddha adalah penting sebagai hak asasi manusia yang mendasar.\* Ketika perempuan Asia sebelumnya berperan sesuai harapan sebagai perempuan tradisional, Sakyadhita Internasional menyiapkan forum baru untuk mengembangkan penafsiran-penafsiran baru tentang institusi-institusi yang didirikan oleh Buddha 2.500 tahun yang lalu, institusi-institusi yang menurut sejarah sudah sulit untuk

dipertahankan disebabkan oleh struktur masyarakat. Secara internasional sejumlah besar biksu sudah menerima tuntutan perempuan demi menentukan nasib sendiri. Contohnya, kebangkitan kembali sanggha biksuni di Sri Lanka dicapai dengan bantuan dari para biksu.

### **Titik Singgung Mempromosikan Pembaharuan**

Untuk berkembang sampai pada titik singgung antara hal menentukan nasib sendiri yang bersifat sekuler dan keagamaan, perlu mengenali perbedaan yang tegas antara agama Buddha tradisional sebagai sebuah agama yang dianut sejak lahir dengan ketergantungannya pada keluarga dan tradisi otokratis, dan perkembangan agama Buddha di Barat dengan para pengikutnya yang membuat keputusan secara pribadi, yang bisa diubah sebaliknya. Buddhis Barat bertanggung-jawab untuk memilih sebuah agama dari sejumlah pilihannya, sedangkan Buddhis tradisional mewarisi agama mereka sejak lahir.

Sakyadhita Internasional menyediakan peluang-peluang untuk komunikasi dan mendorong perkembangan wanita Buddhis. Melalui inisiatifnya yang strategis, sekarang perempuan di Asia dan Barat telah mendapatkan pemahaman yang segar mengenai Buddhisme dan pendekatan terhadap Buddhisme. Dengan demikian, Sakyadhita telah menstimulasi dan terus berkontribusi dalam proses global aktivitas perempuan.

Perkembangan-perkembangan yang disebutkan di atas akan mempunyai pengaruh besar terhadap wanita Buddhis maupun masa depan agama Buddha itu sendiri. Mungkin sekali pengaruh lintas-budaya dari sinergi ini akan segera memberi bukti, dan bentuk-bentuk baru dari suatu religiositas Asia dan Barat akan bangkit yang bisa jadi akan mengilhami diskusi-diskusi demokrasi gender di masa mendatang.

## **Unsur-Unsur Pokok Menentukan Nasib Sendiri di Asia dan Barat**

*Identitas Perempuan.* Sejak permulaan sejarah, pemikiran filosofi dan teologi berpusat sekitar pertanyaan tentang identitas. Para sosiolog dan psikolog sudah memasukkan pertanyaan-pertanyaan ini kedalam bidang penelitian mereka dan memperluasnya kedalam eksplorasi identitas sosial, identitas kelompok, identitas pribadi dan identitas diri/ego.

Dengan evolusi identitas sosial dan penggambaran peran sebagai teladan bagi masing-masing individu, timbul pertanyaan tentang integritas yang menuntun mereka untuk mengungkap perbedaan dan identitas diri yang fundamental. Persoalan identitas dihubungkan dengan pertanyaan mengenai arti kehidupan, seperti: Siapa aku? Di mana aku berada? Bagaimana aku bisa hidup dengan orang lain secara harmonis? Bagaimana hidupku ditetapkan dalam hubungan dengan orang lain? Identitas bisa dipahami sebagai saling memengaruhi satu sama lain antara individu dan masyarakat. Oleh karena itu termasuk pertanyaan tentang hak asasi manusia dan kemanusiaan.

Para sosiolog modern berpendapat bahwa strategi yang paling efektif adalah mengembangkan kepribadian yang secara relatif bebas dari pengharapan golongan dan masyarakat.\* Identitas semacam ini memiliki perlengkapan yang lebih baik untuk mengatasi krisis pribadi, seperti kemerosotan status sosial, kehilangan orang yang dikasihi, kemunduran profesi, dan seterusnya. Dengan referensi khusus untuk persoalan-persoalan identitas perempuan, peran sebagai teladan telah berubah secara menyolok dalam beberapa dasawarsa terakhir.

Secara menyeluruh, cerita kesadaran bisa dianggap sebagai cerita kesadaran kaum pria, berdasarkan pada asumsi yang

dibangun bahwa kesadaran kaum lelaki mewakili semua kesadaran umat manusia umumnya. Penelitian modern sekarang mengakui bahwa sejarah pemahaman diri kaum perempuan masih di dalam tahap awal. Secara filosofi persoalan identitas kaum perempuan melibatkan banyak dimensi. Sebuah kerangka kerja yang abstrak untuk menetapkan identitas kaum perempuan terdiri dari gambaran tiga hubungan berikut ini:

- dari luar ke dalam: misalnya hubungan antara masyarakat dan individu.
- dari dalam ke dalam: misalnya bidang di mana identitas pribadi dibentuk. Ini bisa dibandingkan dengan sebuah percakapan ke dalam atau introspeksi. Seseorang harus meninggalkan posisi ini dan melampauinya, agar tidak tetap berada dalam monolog. Inilah yang, kemudian, menggiring kepada hubungan berikutnya.
- dari dalam keluar/atas: misalnya melampaui identitas individu sekarang ke tingkat yang lebih tinggi. Proses ini tidak mesti berdasarkan dorongan hati yang religius tetapi bisa termotivasi secara religius.

Bagi perempuan Barat, kumpulan hubungan ini bisa menjadi konflik-diri. Dimensi pertama menuntut kepatuhan yang bersifat patriarkat. Dimensi ketiga bercirikan pandangan-pandangan kaum lelaki mengenai keilahian atau Allah Bapa. Karena itu, dimensi yang kedua, sebuah citra-diri pribadi, sukar untuk direalisasi.

Selama penelitian saya, ketiga elemen menentukan nasib sendiri ini menjadi pokok referensi yang memandu rekonstruksi historis identitas kaum perempuan. Perbedaan akan menentukan nasib sendiri yang lebih jauh kedalam elemen-elemen sekuler dan sakral menjadi suatu kebutuhan.

*Menentukan Nasib Sendiri yang Sekuler.* Istilah “sekuler” menunjukkan proses pelepasan dari tatanan sosial dan politik umat manusia, khususnya yang berhubungan dengan doktrin

Kristen. Reformasi Eropa sebagaimana juga kebangunan kembali Italia bisa dianggap merupakan langkah-langkah yang penting dalam proses sekularisasi. Emansipasi individu dari Gereja Kristen membangun sifat percaya diri pada setiap orang, yang jelas juga merupakan sebuah dasar bagi pembentukan identitas kaum perempuan. Penemuan kesadaran dalam filosofi didefinisikan sebagai kesadaran diri. Semenjak Rene Descartes, kebenaran didasarkan pada refleksi diri. Hegel memahami kesadaran diri serupa dengan kebenaran.

Dapat disimpulkan bahwa dalam lingkup sekuler pembentukan identitas berhubungan dengan kesadaran individu, yang tidak memerlukan sebuah referensi lembaga agama atau motivasi keagamaan, melainkan malah mendasarinya pada tanggung-jawab umat manusia untuk memberi makna pada kehidupan mereka masing-masing. Proses percaya kepada diri-sendiri bagi tindakan-tindakan yang sadar mempunyai arti yang sama dengan menentukan nasib sendiri. Penekanan gerakan perempuan Barat ini dibahas dalam penelitian saya. Saya menyebutkan bahwa elemen-elemen pertama dan kedua sering tampil, tetapi elemen ketiga tidak cukup, yang menuntun pada penyelidikan kedalam bentuk-bentuk baru transendental.

*Kekosongan (Sunyata)*. Dalam agama Buddha istilah *sunyata* adalah fundamental dan sangat dikenal oleh para cendekiawan Buddhis. Hal penting dari istilah ini bagi penelitian saya adalah bahwa fenomena “wanita” atau “perempuan” adalah sebuah fenomena seperti yang lainnya yaitu kosong dari diri atau identitas yang melekat. Di tingkat kebenaran konvensional, dapat dirumuskan bahwa ada bentuk khusus yang disebut “wanita”. Dari sudut pandang kebenaran tertinggi, elemen-elemen dari tubuh secara konvensional dan saat ini ada, tetapi tidak mengandung sifat bawaan kewanitaan dalam diri mereka sendiri. Istilah “wanita” ada hanya karena tergantung pada berbagai bagian komponen utama.

Di satu sisi, agama Buddha memandang ketidak-kekalan dan kemampuan untuk mengubah sebagai kemerdekaan, karena kewanitaan hanyalah kondisi sementara dan merupakan konvensi bahasa. Di sisi lain, keberadaan yang sementara ini ditandai penderitaan, karena kecenderungan alami dari umat manusia untuk melekatkan diri mereka pada unsur-unsur pokok dari fenomena kewanitaan.

*Menentukan Nasib Sendiri yang Sakral.* Istilah dalam bahasa Sanskerta untuk agama adalah Dharma. Buddhisme memahami Dharma sebagai ajaran dan jalan menuju kebebasan dari penderitaan, kondisi yang tak terelakkan dari kehidupan biasa. Proses mencapai pembebasan, doktrin kesalingbergantungan dari ajaran Buddhis, mengarah pada pengurangan penderitaan dengan melenyapkan faktor-faktor yang menyebabkannya. Sasaran dari ajaran-ajaran Buddhis adalah menemukan penangkal terhadap penyebab penderitaan, yang dinyatakan di dalam Jalan Mulia Berunsur Delapan yang diajarkan oleh Buddha. Realisasi nyata kekosongan (*sunyata*) adalah persamaan kata dari kebebasan.

Menentukan nasib sendiri yang sakral dalam agama Buddha berkaitan erat dengan kata *sunyata*. Berkenaan dengan elemen-elemen menentukan nasib sendiri, wanita Buddhis bisa menghubungkan dimensi transenden yang ketiga tanpa campurtangan konotasi kaum pria. Namun hubungan pertama - dari luar ke dalam - masih kurang, karena institusi-institusi Buddhis didominasi oleh otoritas kaum pria.

Ringkasnya, menentukan nasib sendiri, terdiri dari tiga hubungan, bisa diilustrasikan sebagai berikut:

Barat		Timur
+	dari luar ke dalam	-
+	dari dalam ke dalam	+

- dari dalam ke atas +  
sekuler sakral

Pertemuan perempuan dari Asia dan Barat di berbagai konferensi Sakyadhita adalah posisi awal bagi perubahan. Penyelidikan kedalam latar belakang sejarah dari kedua tradisi dan karya tulis dari konferensi menunjukkan bahwa dinamika sudah dimulai dengan berhasil mengimbangi kekurangan-kekurangan pada kedua pihak. Karena latar belakang budaya mereka yang berbeda, perempuan di Asia dan Barat memahami Buddhisme dengan cara yang berbeda. Sakyadhita Internasional ditantang untuk membentuk suatu persekutuan antara (1) perempuan dari latar belakang budaya Barat dan tanpa kekuatan institusional yang dapat mengevaluasi ulang ajaran-ajaran Buddhis, dengan (2) perempuan dari latar belakang tradisi Buddhis yang ditantang untuk menyebarkan ajaran-ajaran kepada para Buddhis baru yang menghargai meditasi, psikologi, dan filosofi Buddhis.

Konferensi Internasional Sakyadhita mengenai Wanita Buddhis dapat memengaruhi sejarah agama masa depan. Konferensi adalah bagian dari gerakan perempuan global yang mengilhami diskusi tentang demokrasi gender di Asia dan Barat. Semakin banyak teori-teori Buddhis tentang pengertian dan nilai-nilai toleransi serta tanggung-jawab universal menjadi berakar di Barat, dan juga semakin banyak nilai-nilai Barat tentang kemampuan berdiri sendiri serta akses bebas mendapatkan pendidikan menjadi berakar dalam institusi Buddhis, maka pertukaran lintas-budaya akan menjadi lebih berhasil. Perempuan bisa berkontribusi dengan menekankan spiritualitas melebihi agama, dan konferensi Sakyadhita dapat menyumbang dengan membantu perempuan mengatasi keterbatasan-keterbatasan gender. Ketika pembentukan identitas wanita Buddhis dan penentuan nasib sendiri benar-benar dimengerti, maka sikap patuh dan kekuasaan tidak akan lagi

menjadi dasar untuk menentukan nasib sendiri yang sekuler dan sakral, serta demokrasi gender dengan sendirinya akan muncul.

## CATATAN

1. Karma Lekshe Tsomo, ed., *Sakyadhita: Daughters of the Buddha* (Itacha, NY: Snow Lion Publikations, 1989); Karma Lekshe Tsomo, ed., *Buddhisme Through American Women's Eyes* (Itacha, NY: Snow Lion Publikations, 1994); Karma Lekshe Tsomo, ed., *Buddhist Women Across Cultures: Realisazations* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999); Karma Lekshe Tsomo, ed., *Innovative Women in Buddhism: Swimming Against the Stream* (Surrey, Inggris: Curzon Press, 2000); dan Karma Lekshe Tsomo, ed., *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements* (Albany, NY: State University of New York Press, 2004).
2. Michael vonBruck dan WhalenLai, *Buddhismus und Christentum: Geschichte, Konfrontation, Dialog* (Munchen: C.H Beck, 1997), hlm. 574; Gabriela Kustermann, "3 Konferenz - Sakyadhita," in *Tibet und Buddhismus*, 8:28 (1994): 11; Gabriele Kustermann, "4 Konferenz - Sakyadhita," in *Tibet und Buddhismus*, 10:36 (1996):7; dan Gabriele Kustermann, "5 Konferenz - Sakyadhita," in *Tibet und Buddhismus*, 12:45 (1998): 5.
3. Diana Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana Tradition* (Berkeley: Universitas California Press, 1985).
4. Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993).
5. Tsomo, *Buddhist Women Across Cultures*, hlm. 297.

6. Sandy Boucher, *Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism* (Boston: Beacon Pers, 1993).
7. Anne Carolyn Klein, *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self* (Boston: Beacon Pers, 1994).
8. Von Bruck dan Lai, *Buddhismus und Christentum* , hlm. 576.
9. Gunter Dux, *Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter: Über den Ursprung der Ungleichheit zwischen Mann und Frau* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992); dan Gerda Lerner, *Die Entstehung des Patriarchats* (Frankfurt: Campus verlag,1991).
10. Dux, *Die Spur der Macht im Verhalltnis der Geschlechter*, hlm. 21 f.
11. Margarete Zimmerman dan Dina De Rintiis, ed, *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan* (New York: W. de Gruyter, 1994).
12. Olympe de Gouges, 1748 -- 1793.
13. Louise Peter Otto, 1819 - 1895.
14. Bhadda, salah satu biarawati, mungkin termasuk di Ordo Jains.
15. Haeju Sunim, "Can Women Achieve Enlightenment? A Critique oe Sexual Trasformation for Enlightenment," dalam Tsomo, *Buddhist Women Across Cultures*, hlm. 123-41
16. Kusuma Devendra, "Inaccuracies in Buddhist Women's History, dalam *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream*, ed. Karma Lekshe Tsomo (Richmond, Surrey: 2000), hlm. 5-12.

17. Hanna-Barbara Gerl, "Weibliche Identitat," dalam *Frauenlexikon: Wirklichkeit und Wuunsche von Fauen*, ed. A. Lissner, R. Suusmuth dan K. Walter (Freiburg: Herder Verlag, 1998), hlm. 508.

## WANITA BUDDHIS BHUTAN

### Tenzin Dadon (Sonam Wangmo)

Di Bhutan, ada juga sejumlah biara perempuan dan kira-kira ada 40 hingga 50 biarawati di setiap biara. Dua biara beroperasi di bawah bantuan pemerintah Bhutan dan sisanya dijalankan sendiri, disokong dengan sumbangan yang diberikan oleh penduduk setempat. Secara keseluruhan para biarawati tidak memperoleh peluang untuk belajar seperti para biksu, tetapi para biarawati memang belajar membaca, jadi mereka bisa menghafalkan doa-doa dan melafalkan kitab demi kebaikan orang sakit dan yang meninggal, dan juga untuk menghalau rintangan-rintangan. Bilamana orang-orang memberikan uang *puja* khusus (pelayanan keagamaan), uang tersebut disimpan oleh biara digunakan untuk menyediakan makanan dan keperluan lainnya bagi komunitas. Bilamana para biarawati diundang ke rumah-rumah pribadi untuk memanjatkan doa-doa, mereka menerima persembahan uang sehingga mereka dapat menggunakannya untuk uang saku mereka sendiri. Para biarawati hanya terampil membaca dan beberapa dapat menulis, tetapi tak seorang pun memahami arti dari isi teks yang penting sekali untuk mempraktikkan ajaran Buddha.

Para biarawati di kedua biara yang diakui oleh pemerintah mendapat Rs 200 per bulan untuk makanan dan keperluan lainnya, entah apakah itu cukup atau tidak. Para biarawati harus mengatur makanan mereka sendiri dan membangun tempat tinggal mereka

sendiri. Biara-biara ini dibangun sangat jauh dari jalan, jadi para biarawati harus berjalan kaki selama satu atau dua jam dan kadang-kadang bahkan seharian untuk mencapai biara mereka. Para biarawati tidak punya program belajar yang intensif.

Hari khusus di biara perempuan di Bhutan mulai jam empat pagi dan berlanjut hingga jam sembilan malam. Kebanyakan biarawati bangun jam empat pagi dan mulai menghafalkan doa-doa yang digunakan untuk *puja*. Kemudian mereka berkumpul untuk doa pagi pada pukul 6 sampai 7.30 pagi. Sesudah satu jam istirahat untuk makan pagi, mereka berkumpul lagi sampai pukul 12 siang dengan hanya istirahat singkat di antaranya. Setelah satu jam istirahat makan siang, mereka mulai berlatih alat-alat musik religi dan aspek-aspek ritual hingga pukul 3 sore. Lalu mereka melakukan doa-doa hingga pukul 9 malam, sesudahnya mereka pergi ke kamar masing-masing dan menyiapkan makan malam. Kebanyakan para biarawati tidak makan siang, karena mereka tidak punya banyak waktu untuk menyiapkan makanan. Gantinya, mereka minum teh dan makan penganan kecil. Selama bulan-bulan suci dan pada hari-hari istimewa, mereka mempraktikkan ritual puasa (*nyungne*) dan melafalkan mantra-mantra dari para dewata yang berlainan. Praktik ini bisa berlangsung selama sebulan atau bahkan lebih lama.

Sekarang para biarawati mengerti akan pentingnya pendidikan dan banyak yang pergi ke India untuk mempelajari filosofi Buddhis. Saya adalah salah satu dari mereka yang tengah belajar di India. Saya sudah belajar filosofi di Institut Jamjang Choling sejak Agustus 1993.

## WANITA BUDDHIS DI NEPAL

**Nivedita Mishra**

Pemikiran Buddhis menekankan karakter moral baik bagi pria maupun wanita, namun dari segi praktisnya dan religius, masyarakat mengisar sekitar perempuan. Perempuan memainkan peran penting dalam pembangunan dan pelestarian nilai-nilai sosial dan agama. Banyak kisah dalam *Jataka* dan *Avadana* mengungkapkan kontribusi-kontribusi dari perempuan, mendorong gagasan-gagasan Buddhis bagi lebih banyak orang lagi.

Perempuan di Nepal sudah terlibat dalam pelestarian dan pembangunan agama Buddha semenjak zaman Licchavi, sebuah dinasti kerajaan yang ada dari tahun 300 hingga 800 M. Perubahan religius dan historis dari era ini disebutkan dalam kitab-kitab kuno, tetapi tidak ada sangkut-pautnya dengan peta politik Nepal sekarang. Menurut sejarah, hingga abad ketujuh-belas Lembah Kathmandu dikenal sebagai Nepal. Setelah zaman itu semua kerajaan yang dekat dan jauh dari Lembah Katmandu sampai perbatasan India dan perbatasan China disatukan dan diberi nama Nepal oleh Sri Baginda Prithavi Narayan Shah. Keterangan dari prasasti menyajikan gambaran yang hidup tentang peristiwa-peristiwa budaya, sosial, dan keagamaan di Lembah Nepal. Untuk selanjutnya kata Nepal hanya diartikan Lembah Katmandu.

### **Jejak-jejak Awal Agama Buddha di Nepal**

Berdasarkan keterangan prasasti dan epigrafi, sejarah lembah itu dimulai dari abad kelima Masehi.\* Namun berbagai sarjana menyimpulkan bahwa agama Buddha masuk ke Lembah Katmandu jauh sebelum abad keempat Masehi.\* Keterangan dari

prasasti menunjukkan zaman Licchavi, sepanjang periode ini agama Buddha Mahayana disenangi di lembah tersebut.\*

Kitab-kitab Buddhis awal (kebanyakan Mahayana) dikenal sebagai Nava Grantha,\* yang disimpan dan dirawat dengan penuh hormat dari generasi ke generasi dalam komunitas Buddhis Newar, semuanya disusun dalam bahasa Sanskerta, media yang dominan dalam agama Buddha Mahayana. Disebutkan dalam prasasti zaman Licchavi ini\* kitab-kitab tersebut menegaskan bahwa agama Buddha Mahayana masuk ke lembah itu sudah sejak awal. Mahayana, bersama-sama dengan Wajrayana cabang dari Mahayana, terus tumbuh dan meluas pada abad keduabelas, di saat tradisi Wajrayana sudah menyebar ke seluruh lembah tersebut dalam bentuk *tantra*. Wajrayana tidak dikenal pada zaman Licchavi.\*

Juga ada bukti keterlibatan perempuan dalam praktik Buddhis di Lembah Kathmandu selama periode ini.\* Tidak hanya mengenai adanya sanggaha biksuni, prasasti pun menunjukkan bahwa umat awam perempuan sama halnya aktif dalam propaganda dan pelestarian agama Buddha selama masa Licchavi, dengan mendukung Sanggaha melalui donasi dan penimbunan jasa kebajikan demi kemakmuran anggota keluarga mereka dan semua makhluk hidup di dunia.\* Dalam penggolongan anggota Sanggaha, disebutkan bahwa *upasaka* dan *upasika* adalah laki-laki dan perempuan yang mempraktikkan ajaran-ajaran Dharma menyatu dengan tanggung-jawab atas rumah-tangga mereka.\* Putri Bhrikuti, seorang umat awam, adalah figur terkemuka dari zaman kuno Nepal yang nilai kontribusinya pada pemahaman dan penyebaran agama Buddha tidak bisa dilupakan. Ia menikah dengan raja Tibet bernama Srong btsan sgam po. Agama Buddha Mahayana tersebar luas pada zaman Licchavi dan ayah dari Putri Bhrikuti Devi konon memiliki arca-arca yang sudah diberkahi dari Buddha Aksobhya, Buddha Maitreya yang sedang memutar

roda Dharma, dan Tara dari kayu cendana. Bhrikuti Devi sangat menyukai arca-arca tersebut dan biasa menghormatinya dengan sangat tulus. Bahkan setelah pernikahannya direncanakan, ia tidak dapat melepaskannya,\* jadi ia membawa arca-arca Buddhis yang tak ternilai ini sebagai bagian dari mas kawinnya ketika ia pergi ke Tibet. Di sana ia menyebarkan agama Buddha dalam sebuah bentuk awal Wajrayana. Melalui perbuatan-perbuatan baik, seperti membangun wihara, dengan ketulusan hati ia memperoleh nama Tara Putih.\*

Prasasti yang ditemukan di lembah itu dan bukti bersejarah dari luar seperti yang disebutkan dalam sejarah Tibet, memastikan bahwa perkembangan bertahap dari Buddhisme awal hingga Buddhisme belakangan, yaitu Wajrayana, terjadi di lembah tersebut. Pada saatnya nanti, Mahayana dalam bentuk Wajrayananya memperoleh tempat berpijak yang kuat di sana dan masih terus berkembang pesat hingga sekarang ini.

### **Masyarakat Buddhis Newar**

Bersama dengan kaum lelaki, perempuan mempraktikkan sila-sila dan mengikuti tema-tema doktrin Mahayana melalui berbagai tata-cara dan ritual dalam masyarakat Buddhis Newar di Nepal. Dalam masyarakat Newar, orang-orang terutama mengikuti salah satu agama Buddha atau Hindu. Masyarakat Buddhis Newar terdiri dari dua komponen: Upasaka dan Bare (praktisi Buddhis). Golongan Bare sangat dihormati dalam komunitas Buddhis Newar. Wajracarya dan Sakya adalah dua kelompok terkemuka yang dianggap sebagai pembimbing spiritual umat awam. Mereka juga disebut Gubhaju (berarti “guru”) oleh umat Buddhis dari komunitas ini.

Para Wajracarya adalah praktisi Buddhis yang berumah-tangga. Kata “Wajracaraya” menandakan bahwa status keagamaan

mereka yang berhubungan dengan ritual dan filosofi Wajrayana. Para Wajracaraya yang telah menerima inisiasi sebagai master Wajra dapat bertindak sebagai pendeta bagi para umat. Identitas utama para Wajracarya adalah sebagai pendeta Tantra dan menikah adalah penting bagi mereka.\*

Para Sakya adalah kelompok lain yang hampir sama dihormati dalam masyarakat Newar. Tidak banyak perbedaan antara para Sakya dan Wajracarya, kecuali bahwa inisiasi *acarya* dari seorang master Wajra khusus diberikan kepada para Wajracarya. Para Sakya bisa menerima inisiasi ini atas diri mereka sendiri, tetapi mereka tidak diakui sebagai pendeta.

Buddhis ataupun Hindu, orang-orang Newar kebanyakan tidak meninggalkan Lembah Kathmandu. Ada banyak komunitas Buddhis di Nepal selain orang Newar, tetapi dalam tulisan ini saya berfokus pada peribadatan yang diikuti oleh wanita Buddhis Newar. Agama Buddha di Nepal sebagian besar berhubungan dengan agama Buddha yang dianut masyarakat Newar.

Agama Buddha Mahayana memuja kesempurnaan Bodhisattwayang mewujudkan tingkat tertinggi dari kebijaksanaan dan welas-asih, dan telah melenyapkan semua diskriminasi seksual dan sosial. Semua makhluk, baik pria ataupun wanita, yang ditahbiskan atau umat biasa, dianggap berpotensi menjadi seorang Buddha.\* Jadi, setiap makhluk hidup memiliki sifat Buddha. Dalam *Sutra Saddharmapundarika*, sifat Buddha disebut "*prabhaswor*," yang berarti "cahaya cemerlang". Cahaya cemerlang atau cahaya terang adalah sadar-diri. Ia tidak memiliki bentuk dan ini adalah Dharmakaya, yang merupakan aspek batin dari Buddha. Konsep tentang *sunyata prabhaswor* dibicarakan dengan lengkap dalam *Tathagatagarbha*, sebuah teks Madhyamika.

Arti dari "cahaya terang" adalah sadar-diri dan asli tidak diciptakan atau keterjagaan primordial yang hadir dalam batin para

mahluk hidup di tiga alam.\* Tema ini direfleksikan dalam syair mengenai *upaaya kausala parivarta* dalam *Sutra Saddharmapundarika*. Di dalam teks ini, Buddha bersabda bahwa Beliau mengharapkan semua makhluk hidup mendapatkan semua 32 tanda istimewa dan menjadi pengenal hakikat sejati dari dunia yang sadar diri, serta diri asali.\* Mahayana menekankan tema bahwa setiap makhluk hidup apa pun yang menjalankan sila dan melakukan perbuatan yang baik dapat mencapai Kebuddhaan, karena semua makhluk memiliki sifat Buddha. Wajrayana jelas adalah bagian dari Mahayana, maka memasukkan juga gagasan bahwa setiap individu memiliki sifat Buddha.

Karena agama Buddha Newar terutama adalah Buddhisme Wajrayana, dan praktik keagamaan serta peribadatan wanita Buddhis merupakan upacara *tantra* Wajrayana, maka prinsip dasar dari tradisi ini perlu dipaparkan di sini. Wajrayana adalah cabang dari Mahayana, maka ia mengikuti dasar filosofinya. *Paramita naya* (jalur *paramita*) dan *mantra naya* (jalur *mantra*) adalah dua cabang dari Buddhisme Mahayana. Latihan dari lima kesempurnaan yang pertama menuntun pada kesempurnaan tertinggi yaitu *prajna paramita* (“kesempurnaan kebijaksanaan”), yang merupakan tujuan akhir dari *paramita naya*. Mencapai kebenaran tertinggi dengan mempraktikkan *mantra-mantra* suci (pelafalan), *mudra-mudra* (gestur kunci) dan latihan-latihan yoga (meditasi) adalah metode-metode dari *mantra naya*. Metode *paramita naya* memerlukan waktu panjang yang tak dapat ditentukan untuk mencapai Kebuddhaan, sedangkan *mantra naya* adalah metode yang lebih cepat dan nirwana bisa dicapai bahkan dalam satu kali kehidupan. Namun *mantra naya* hanya dapat diakses oleh orang-orang berkaliber tinggi. *Paramita naya* sebagai penyebab dan *mantra naya* sebagai akibat bisa dilatih bersama-sama demi mencapai kebebasan dalam Wajrayana.\*

Terminologi Wajrayana dan filosofi yang diungkapkan oleh sistem ini didefinisikan dalam berbagai karya Tantra. Kata *Wajra*

didefinisikan dalam *Adwayawajrasangraha* sebagai “*dradhmi sar adahi awinasi ca sunyatam Wajram uccate*.”\* Dalam *Jnanasiddhi* dikatakan sebagai “*Bodhicittani bhawed wajram*”, dan *bodhicitta* didefinisikan dalam *Hewajrantra* sebagai “*sunyata karuna dwya swabham bodhi cittam*.” Maka dari itu, *wajra*, kekosongan, dan *bodhicitta* dapat dianggap sebagai sinonim. Selanjutnya, *citta* mengandung kekosongan dan welas-asih, dan pertalian ini yang membangun teori bersama dengan doktrin *sunyata*, pikiran welas-asih yang universal juga diadopsi dalam Buddhisme Tantra. Namun rasa welas-asih untuk semua makhluk bukan hal baru bagi Buddhisme Tantra; catatan Buddhis awal juga penuh dengan pikiran pembebasan semua makhluk di dunia dan ini bukan hanya tugas dari para Bodhisattwa.\*

Agama Buddha di Nepal, terutama dalam masyarakat Newar, hidup dengan ritual-ritual Buddhis Tantra. Para pemimpin spiritual dan pengikutnya terlibat dalam peribadatan. Benih-benih tata-cara dan upacara yang ditabur oleh para biksu Mahasanghika dikembangkan lebih jauh oleh para Buddhis Tantra. Pada waktu Xuanzang berkunjung ke Amrawati pada tahun 639 M, tempat itu sudah berkembang dari komunitas Mahasanghika menjadi sebuah pusat Mahayana yang maju, dan pemujaan secara ritual telah menjadi bagian dan paket dari kehidupan monastik.\* Keserbaragaman Buddha dan Bodhisattwa sudah diperkenalkan pada awal zaman Mahayana.\* Dalam prasasti Wajrayana, lima Dhyani Buddha bersama dengan pasangan dan jajaran dewata di bawahnya diperkenalkan. Kelima Dhyani Buddha adalah manifestasi dari Buddha Yang Mahamulia. Ketika duduk dalam posisi *samadhi* yang berlainan, Buddha melafalkan *mantra-mantra* yang berbeda dan mengubah diri-Nya menjadi para Tathagata dalam berbagai wujud, yang ditempatkan sebagai bentuk replika-Nya di bagian-bagian yang berlainan dari *mandala*.\* Dalam prasasti Buddhis Tantra lainnya, kelima Dhyani Buddha mewakili lima *skhanda* atau agregat yang menyusun fenomena.\* Dhyani Buddha

ini dianggap sebagai leluhur dari jajaran dewata, laki-laki ataupun perempuan, yang menjadi objek meditasi Buddhis.\*

Para dewata yang ditemukan dalam Buddhis Tantra tidak bisa dibandingkan dengan dewa-dewi Hindu. Mereka bukan cuma idola. Proses evolusi para dewata dilukiskan dalam karya Tantra. Sebagaimana yang diketahui oleh semua siswa Tantra, para dewata berhubungan dengan *saddhana* dan *siddhi*, dan konsep Ketuhanan pada dasarnya adalah masalah spiritual atau kebatinan. Proses evolusi dari para dewata sebagaimana yang dilukiskan dalam karya Tantra secara tegas menjelaskan asal-usul para dewata dan evolusi mereka bertahap dari suku kata benih. Misalnya, *Adwayawajra sangrah* mengatakan: "Bentuk dewata adalah sebuah letusan dari *sunyata*. Ini dengan sendirinya kosong; kapan saja ada letusan, intinya pastilah *sunya*."

Syair lainnya mengatakan, "Dari persepsi yang benar tentang *sunyata* menghasilkan suku kata benih, dari suku kata benih menghasilkan konsepsi sebuah gambaran, dan dari gambaran muncul penampilan luarnya." Oleh karena itu keseluruhan proses adalah salah satu dari sebab-musabab yang saling bergantung.\* Karena umat awam tidak dapat mengamati praktik-praktik yoga yang mendalam dan rahasia (*sadhana*), maka upacara dari proses yoga ini diperkenalkan sehingga secara bertahap akan membawa mereka ke arah kebebasan. Jadi Wajrayana digolongkan menjadi empat: Kriya (ritual), Caryā (menjalankan ikrar Bodhisattwa), Yoga (visualisasi melalui meditasi) dan Anuttara (konsentrasi transendental dengan tubuh, ucapan dan pikiran menyatu).

Buddhisme Newar kebanyakan melekat pada aspek-aspek Kriya dan Caryā dari Buddhisme Wajrayana. Sebagian terbesar upacara yang diselenggarakan pada waktu ritual-ritual Buddhis Tantra menyajikan penjelasan filosofi Buddhis dengan gamblang. Umumnya pelaksana ritual masuk dalam kelompok upasaka

(pengikut). Orang-orang dari golongan ini mempunyai keyakinan dalam agama Buddha tetapi lebih cenderung pada ritual-ritual sebagai alat untuk mengatasi ketidak-tahuan dan pengaruh karma dari tindakan-tindakan mereka yang tidak baik. Carya, praktik filosofi Buddhis dalam kehidupan sehari-hari, adalah serupa. Kata “*carya*” berasal dari akar kata “*car*,” yang menunjukkan jalannya proses sikap kebiasaan dan tingkah-laku.\*

Ikrar dan ibadat yang keras yang diajarkan oleh para Buddha dan Bodhisattwa dilatih oleh para praktisi Buddhis, terutama oleh kaum perempuan di Katmandu. Dengan seizin dari guru (para Buddha), definisi Carya dihadirkan dalam bentuk ikrar yang berat melalui berbagai bentuk peribadatan.

Sejumlah ritual yang berkenaan dengan para dewata Buddhis dilakukan oleh umat wanita serta para istri Wajracarya dan Sakya di bawah arahan dari seorang pendeta.

Mereka mempersembahkan puja kepada para dewata Tantra tertentu dan mengikuti aturan-aturan moral yang ditentukan dalam kitab Buddhis. Ibadat ini disebut *vrata* dalam komunitas Buddhis Newar.\* Ibadat-ibadat yang lebih sering diikuti oleh wanita Buddhis adalah Astamivrata, Wasundharavrata dan Taravrata.

**Astamivrata.** Pada hari ke delapan setiap dua minggu yang dikenal sebagai Astamivrata, wanita Buddhis Newar memberi persembahan kepada Amoghpalokeswor, bentuk Awalokiteswara bertangan banyak yang diperkenalkan di lembah itu di akhir abad pertengahan. Nama dari dewata ini berarti “Awalokiteswara dengan simpul yang selalu tepat.” Para Buddhis Newar beribadat pada hari-hari ini demi tujuan duniawi, seperti untuk menangkal hal yang buruk, mencapai kualitas-kualitas baik, memperoleh paras cantik, bebas dari penjara, meringankan hal-hal

yang sangat menyusahkan atau mendapatkan keturunan. Seperti yang dinyatakan dalam *Sadharna Pundarika (Samant mukhpariwarta)*: “Barangsiapa menaruh penghormatan kepada Awalokiteswara agar mendapatkan seorang putra akan mendapatkannya penuh dengan kualitas-kualitas yang baik dan juga ganteng.”\*

**Wasundharavrata.** *Varta* ini diselenggarakan pada hari ketiga di minggu kedua bulan gelap di bulan Aswin (Oktober). Sebagai bagian dari keluarga Ratnasambhawa, Wasundhara memiliki semua karakteristik dari Tathagata Ratnasambhawa. Ratnasambhawa berarti “orang yang terlahir dari permata.” Dalam agama Buddha, permata mewakili bodhicitta, yaitu perpaduan dari welas-asih dan kebijaksanaan. Jadi Wasundhara juga mewujudkan kebijaksanaan dan welas-asih. Kebijaksanaan akan persamaan hak yang khusus diwujudkan oleh Wasundhara menunjukkan arti bahwa setiap dan semua makhluk hidup sama-sama ingin menjadi bahagia dan bebas dari penderitaan. Wasundhara adalah personifikasi dari bentuk murni agregat perasaan. Ia menjadi simbol dari bumi di mana setiap orang dan setiap hal adalah setara, jadi orang-orang Newar memuja beliau untuk kemakmuran dan kekayaan.

**Aryataravrata.** *Varta* dari Aryatara diselenggarakan pada hari pertama di minggu kedua bulan terang setiap bulan. Tara disebut sebagai wujud *prajna* dari Buddha Amoghasiddhi. Sebagai perwujudan dari elemen udara, ia berwarna hijau. Ia juga disebut Irsyarati yang berarti sifat cemburu, karena bilamana kotoran berupa keirihan ini diubah, ia menjadi kebijaksanaan yang disempurnakan (*kriyanusthana jnana*). Ia termasuk dalam keluarga Karma dan mewakili aktivitas para Buddha yang tercerahkan dari ketiga zaman. Ia punya banyak bentuk, tampil dengan enam lengan, delapan lengan, dan seterusnya.\* Tara *vrata* adalah peribadatan dalam agama Buddha di Newar untuk panjang umur. Meskipun belum tertata dengan baik ketika Tara *vrata* mulai, tetapi prosedurnya yang digambarkan dalam buku pedoman pemujaan

Tara adalah sangat mirip dengan *sadhana* untuk visualisasi Tara yang ditulis dalam *Sadhanamala*.\*

### Aspek Umum dari Peribadatan ini

Persiapan-persiapan untuk proses puja diatur oleh sekelompok orang atau oleh umat Buddhis perorangan. Kadangkala para pendeta juga mengatur kelompok ibadat yang berhubungan dengan dewata khusus di tempat suci tertentu. Setiap peribadatan harus diselenggarakan pada hari-hari khusus di bulan yang bersangkutan.

Para peserta yang kebanyakan perempuan setengah baya, melaksanakan delapan sila, yaitu : (1) tidak membunuh, (2) tidak mencuri, (3) tidak berzina, (4) tidak berbohong, (5) tidak mengonsumsi zat yang mengakibatkan mabuk, (6) tidak makan pada waktu yang salah, (7) tidak menonton pertunjukan tari-tarian, nyanyian atau musik, (8) tidak memakai wewangian dan perhiasan, dan (9) tidak tidur di atas ranjang yang tinggi. Kedelapan sila ini adalah syarat-syarat *uposadha* dalam komunitas Buddhis Newar. Di samping kedelapan sila tersebut, ada lagi pantangan lain, seperti tidak makan garam, makanan bukan vegetarian, ataupun buah berbiji tunggal (seperti mangga dan sejenis *myrobalan*). Kaum perempuan hanya makan sekali sehari pada hari ibadat tetapi tidak mesti sebelum tengah hari. Harus dicatat bahwa para penganut Wajrayana mengakui adanya golongan-golongan di antara para peserta puja, dimulai dengan penganut ibadat yang keras mengikuti peraturan Winaya di golongan paling rendah (*kriya tantra*) hingga tingkat tanpa pelarangan di golongan tertinggi (*anuttara tantra*),”\* jadi jelas sudah bahwa Buddhisme Newar dipengaruhi oleh cara berpikir Wajrayana dalam hubungan ini. *Adwayawajra* menggolongkan Buddhis sebagai *saik sas* dan *a saik sas* serta menentukan peraturan yang keras bagi *saik sas*, yang dianggap sebagai kurang maju dalam hal perkembangan spiritual.\*

Hampir di semua *vrata*, pendeta (guru atau Wajracarya) menyelenggarakan persiapan upacara, seperti Puja Gurumandala.\* Upacara ini diselenggarakan sebelum setiap puja untuk memurnikan pendeta dan para peserta. Dalam praktik Wajrayana, peran guru sangatlah penting. Keberhasilan dalam mengikuti Sutrayana ataupun Tantrayana semata-mata tergantung pada bakti terhadap guru. *Gurupancasika* yang ditulis oleh Asvaghosa satu abad sebelum Masehi, pertama-tama menyebut bakti kepada guru dan memantapkan pandangan bahwa dalam Tantrayana tak seorang pun dapat mencapai Kebuddhaan tanpa bantuan dari guru karena sang guru adalah Buddha.\* Selama proses puja Gurumandala, dewata Tantra Wajrasattwa disembah karena ia dianggap sebagai guru dari para guru (Wajracarya). Wajrasattwa memiliki kedua aspek ayah dan ibu. Ratusan-suku kata mantranya sangatlah manjur dalam membersihkan pencemaran melalui praktik pengakuan.\* Memuja Wajrasattwa melalui puja Gurumandala adalah cara ritual untuk memurnikan keduanya si guru (pendeta) dan para peserta. Puja Gurumandala dilakukan di sebuah tempat diagram di mana seluruh dunia dilambangkan oleh Gunung Semeru, benua-benua, dan semua kekayaan serta kemuliaan dari semua makhluk di alam semesta. Si pelaksana puja mempersembahkan mandala kepada dewata.

Mempersembahkan seluruh dunia kepada dewata dapat diterjemahkan dalam berbagai cara. Terutama ia mewakili gagasan tentang tanpa-kelekatan yang merupakan syarat dasar untuk mencapai nirwana. Tafsiran lainnya adalah sikap welas-asih yang memotivasi si pemberi untuk melepaskan semua kepemilikannya termasuk dirinya sendiri demi kesejahteraan para makhluk duniawi. Mandala adalah simbol perwakilan dari dunia dan pada tingkat yoga Tantra ia mewakili tubuh manusia.\*

Setelah Puja Gurumandala, sebuah pelita dipersembahkan kepada dewata. Ini mewakili pengetahuan yang menghancurkan

jaringan ilusi.\* Prosedur lainnya adalah pergi berlinggung, di mana para peserta memohon perlindungan di dalam Tri Ratna: Buddha, Dharma dan Sanggaha. Upacara ini diikuti dengan tata-cara yang terdiri dari puja mandala Buddha, mandala Dharma, mandala Sanggaha dan akhirnya mandala dari dewata khusus yang sedang disembah.

Masing-masing peserta harus menggambar bagan dari empat mandala ini di atas tanah yang bersih dengan pasir (untuk Astami *vrata*) dan bubuk limau kuning (untuk Vasundhara *vrata*). Namun sekarang kebanyakan mandala dicetak di kartu dan dibagikan kepada para peserta demi kenyamanan mereka. John Locke menggambarkan persiapan mandala sebagai berikut: “Seringkali di Janabaha (sebuah wihara di Lembah Katmandu) mereka datang dengan sehelai kain merah persegi yang lebar yang mereka letakkan di hadapan mereka. Pembantu pendeta berjalan sepanjang barisan para peserta dengan memegang alat kayu di mana bentuk mandala sudah diukir. Dia mengisinya dengan pasir dan membalikkannya di atas kain merah masing-masing.\* Puja mandala Buddha berarti memberi penghormatan dan mempersembahkan berbagai barang persembahan yang membawa berkah seperti bunga-bunga, air suci, cendana, dan dupa kepada Lima Dhyani Buddha dan pendamping mereka.\*

Dengan cara yang persis sama, puja mandala Dharmamenyusul. Mandala Dharma terdiri dari para dewata yang dipersonifikasikan dengan Nava Grantha.\* Mandala Sanggaha terdiri dari sembilan Bodhisattwa dan Awalokiteswara. Awalokiteswara dianggap ketua di antara para Bodhisattwa ini.\* Para peserta, setelah menyembah mandala yang disebutkan di atas, mempersembahkan kepada mereka “permata” ini untuk memperoleh pencerahan dan mengamalkan belas-kasih guna membebaskan semua makhluk duniawi dari kesengsaraan mereka.\*

Pemujaan *Caitya* juga bagian dari ritual Wajrayana ini. *Caitya-caitya* yang dibuat dari tanah liat oleh para peserta wanita dipersembahkan selama upacara ini. Dengan mempersembahkan puja kepada *caitya* mengingat kembali *Saddharma Pundarika* di mana pembangunan, pelestarian dan pemujaan *caitya* dianggap sebagai perbuatan bajik yang tinggi dan prasyarat untuk memperoleh jasa kebaikan dan pencerahan.\* Setelah puja *caitya*, pemujaan mandala dewata khusus diselenggarakan.

Aspek yang paling penting di antara semua kegiatan acara ini adalah penjelasan dari delapan sila dan sepuluh perbuatan baik (*kusala karma*). Kebanyakan peserta perempuan tidak mengerti bahasa Sanskerta, jadi sang pendeta menerangkan kesepuluh *kusala karma* dalam bahasa Newari. *Kusala karma* ini sama dengan yang disebutkan dalam *Dasabhumikasutra*.\* Namun akibat kalau tidak mengikuti *kusala karma* tidak selalu dijelaskan dengan cara yang sama persis seperti uraian dalam *Dasabhumikasutra*. Misalnya, dalam *Dasabhumikasutra*, seseorang yang tidak menahan diri untuk membunuh (*pranatipat*) akan terlahir di alam binatang (*triyagyoni*), tidak akan panjang umur, dan seterusnya.\* Namun di Nepal dijelaskan bahwa orang yang bunuh diri dalam kehidupan-kehidupan berikutnya akan mati karena pembunuhan. Sama halnya dengan sila ketiga, berzina (*kamamithyachara*), diartikan di Nepal sebagai penyebab konflik antara istri dan suami, yang mengakibatkan akan hidup terpisah dengan orang yang dikasihi dalam kehidupan mendatang. Orang yang berbohong (*mrisavadi*) akan terlahir bisu dalam kehidupan berikutnya. Akibat dari ucapan kasar (*parusawacana*) adalah akan selalu dituduh dan dipersalahkan. Tafsiran-tafsiran ini berbeda dengan apa yang ada dalam *Dasabhumikasutra*.\* Hasil dari pembicaraan sembrono (*sabhinnapralapa*) dalam Buddhisme Newar adalah terlahir dalam keluarga yang selalu dikutuk dengan percekocokan dan selalu bertengkar seperti kucing dan anjing. Ketamakan (*abhidhya*) juga diartikan berbeda dalam konteks Buddhis Newar.

Dalam *Dasabhumikasutra*, seseorang yang tidak menahan diri dari ketamakan akan selalu tetap merasa tidak puas.\* Sedangkan Buddhis Newar menyatakan akibatnya adalah menghadapi aib di setiap langkah. Dalam *Dasabhumikasutra*, kedengkian mengakibatkan pukulan yang terberat dari kedengkian orang-orang lain, sedangkan di Nepal orang-orang yang dengki akan terlahir dalam keluarga yang statusnya rendah dan selalu harus melakukan pekerjaan yang sia-sial. Dalam Buddhisme Newar, pandangan-pandangan keliru, (*mithyadraisti*) tidak dijelaskan dari sudut tiadanya roh yang kekal atau tiadanya Tuhan Pencipta; melainkan *mithyadrusti* diartikan tidak percaya pada hasil perbuatan yang baik dan tidak baik yang mengakibatkan kelahiran sebagai orang dungu dalam kehidupan-kehidupan mendatang.

Walaupun penjelasan-penjelasan mengenai sepuluh *kusala* dan *akusala karma* ini dalam beberapa hal berbeda dari penafsiran yang asli dalam Buddhisme Mahayana, namun tetap masih membantu para pengikut untuk menahan diri dari tindakan-tindakan yang tidak baik dan memotivasi mereka untuk mengikuti prinsip-prinsip Buddhis yang membimbing mereka menuju pencerahan. Sebagai tambahan, di akhir puja, satu atau dua kisah tentang dewata tertentu diceritakan kepada para peserta. Meskipun semua peribadatan yang digambarkan di atas diselenggarakan demi tujuan khusus yang bersifat duniawi, sebuah konsep dari Shantidewa *Siksasamuccaya* berguna untuk disebutkan di sini: "Manusia sebaiknya melepaskan kepemilikannya bersama dengan egonya serta menimbun jasa kebajikan demi kesejahteraan semua makhluk." Untuk melakukannya, seorang semestinya melindungi, memurnikan, dan mengembangkan hal-hal tersebut.\*

## Masalah-masalah yang Dihadapi oleh Umat Buddhis Perempuan

Dalam sebuah wawancara pribadi, seorang wanita Buddhis Newar menekankan bahwa karena penyelenggaraan puja dan ketentuan lainnya tidak diwajibkan, mereka tidak merasa wajib untuk mengikuti sila dan mengambil bagian dalam berbagai puja. Namun ia bersikeras bahwa dengan menaati sila dan mengetahui aspek-aspek filosofi Buddhis melalui ritual-ritual, semuanya menarik dan mudah, jadi ia berusaha melakukan yang terbaik untuk mengikuti puja dan mematuhi sila sesering yang ia bisa. Ini menunjukkan bagaimana wanita Buddhis Newar di Nepal mematuhi etika-etika Buddhis dan mendorong generasi muda untuk juga menaati sila. Karena perempuan perlu membantu mengatur puja, ini memberi peluang bagi generasi yang lebih muda untuk mempelajari prosedur dan sampai pada taraf tertentu juga filosofinya.

### CATATAN

1. Prasasti yang ditemukan di Changu (di lembah), memuat angka tahun 464 M, adalah bukti kuat sejarah yang pertama ditemukan di Nepal selama ini.
2. D.L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, 1992, hlm. 94; dan S.S. Bagchi; ed., *Mulasarvastivada Vinaya Vastu*, Vol. II, 1970, hlm. 178.
3. “*Buddho bhavet Chetranc Bhumi Bhagavato-Syavalokistesaraya...*,” “*Om Akshobhyamkshobhayasitagra murtimathagatam...*,” “*Samantabhadrambhuvi bhadrakarina...*,” *Vajracharya Dhanvajra; Licchavi Kal Ka Abhilekha* (Kathmandu: Nepalese and Asian Study Centre, B.S. 2030), hlm. 386-87.

4. The Nava Granthas termasuk *Lalitavistara Sutra* (tercatat kira-kira antara tahun 300 SM dan abad ke-6 M), *Saddharma Pundarika* (abad ke-1 SM), *Suvarna Prabhasa Sutra* (300 M), *Samadhiraj Sutra* (400 M), *Lankavatara Sutra* (400 M) dan *Gandavyuha Sutra*, *Dasabhumika Sutra* serta *Astasahasrika Prajna Paramita Sutra* (100 SM).
5. "Suddharmaratna Kusumastavakacitanga," *Vajracharya Dhanvajra Licchivi Kal Ka* ( Kathmandu: Abhilekha, B.S. 2030), hlm. 387.
6. *Ibid.*, hlm. 370
7. *Ibid.*, hlm. 507
8. *Ibid.*, hlm. 382
9. *Crystal Mirror: Journal of the Tibetan Nyingma Meditation Centre* (Berkeley: Dharma Publishing, 1984), hm. 84.
10. Min Bahadur Shakya, *Princess Bhrikuti Devi* ( Delhi: Faith India, 1997), hlm. 45.
11. *Ibid.*, hlm. 42
12. "Adhibuddha mahatantra prayatnena nisedhithah; guhya prajna bhisekastu na grahya brahmcarina," *Bodhi Path Pradipa Bhot Bhartiya Granthmala*, hlm. 65.
13. Biksuni Heng Ching Shih, "Women's Potential in Buddhism," *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*; diedit oleh Karma Lekshe Tsoma (Itacha, N.Y.: Snow Lion Publikation, 1988), hlm. 98.

14. Brian Edward Brown, *The Buddha Nature: A study of the Tathagatagarbha and Alayavijnana* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1994).
15. Ibid., hlm. xxviii - xix
16. *Evam ca cinte myahu Sariputra Khatam nu evam bhavi sarosattoah, Dvatrinisatilakshan rupadharinah, swayam Prabha lokvidu swayambhu, Saddharm Pundarika, Upayakausala Parivarta, syair 60, Buddhis Sanskrit Granthavali 6*, ed. P.L. Vaidya (Mithila Institute of Barbangh, 1960), hlm. 32.
17. "Mantra nayam Parmita nayam Phalahetwatmakam ekaloli bhutam," dalam *Vimal prabha (Kalacakratantratika)* (Sarnath: Bhot Bhartiya Granthmala, 1986), hlm. 163.
18. *Advayavajra sangraha* (Baroda: Institut Oriental, 1972), hlm. 23.
19. "Savasattva Parinirvanahetoh," dalam *Prajna Parmita Satasahasrika*, ed. P. Ghose (Bibliotheca Indica, 122. 10), 130. 3ff.
20. John K. Locke, *Karunamaya* (Kathmandu: Sahyogi Prakashn, 1980), hlm. 67.
21. "Vipasyana, Sikhinaca visabhuva..." *Lalita vistara*, Baudh Sanskrit Granthavali 1, Mithila Vidya Phita, Nidana Parivarta, hlm. 4.
22. *Guhyasamaja Tantra*, diedit oleh Benoytosh Bhattacharya (Gaekwad Oriental Series), hlm. xviii
23. "Pancskandhah samasena Panch Buddha Prakirtitah," dalam *Vasanttilakatika* (Sarnath: Durlabha Baudh Granthmala), 1990.

24. Para Dhyani Buddha ini dan jajarannya sebagai berikut:

Nama	Warna	Mudra	Wahana	Simbol
Aksobhya	Biru	Bhusparsi	Gajah	Wajra
Wairocana	Putih	Dharmacakra	Naga	Cakra
Amitabha	Merah	Samadhi	Merak	Lotus
Ratnasambhawa	Kuning	Varada	Kuda	Permata
Amoghasiddhi	Hijau	Abhaya	Garuda	Wiswawajra

Benoytosh Bhattacharya, *An Introduction to Buddhist Esotericism* (Delhi: Motilal Banarsidass), hlm. 130.

25. Benoytosh Bhattacharya, *Indian Buddhist iconography* (Calkuta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1968), hlm. 24-25.

26. *Guru Buddha namajnya duskaravrata caranam*, dalam *Hevajratantra Tika* (London 1959), hlm. 21a.

27. *Vrata* adalah sebuah ikrar religius, latihan, ibadat keimanan, tindakan kebajikan dari kebaktian atau kesederhanaan. Sir Monier Monier William, *A Sanskrit English Dictionary* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1990), hlm. 1042.

28. *Yascakulputra Avalokitesworasys Bodhisattvasya mahasttvasysputrakamo Matrugramo namaskaram karoti tsya putra prajayate* (*Saddharma Pundarika*, hlm. 251).

29. Shaky Min Bahadur, *The Iconography of Nepalese Buddhism* (Kathmandu: Handicraft Asspciation of Nepal, 1999), hlm. 45.

30. "*Swahrdaye Prathamswar parinatam sitangumandalam vicintya tanmadhye kamaniyanil nirajantat kinjalke niskalan ka sasankmandalam tadupari Pitatanka ravijam Pasyet,*" *Sadhana mala*, Vol. 1, B. Bhattacharya, ed. (Baroda: Oriental Institute, 1968), hlm. 201. Dengan kata-kata yang mirip, dewi Tara juga

- memohon dalam Taravrata Vidhi, pada waktu pemujaan Tara: "Tatah swahrdaya karena kshir samudra madhye pitpankarena visadala padmi tadupari akarene candramandalam Bhuvanadaryatara," *Aryatara vratavidhi*, hlm. 95.
31. Bhattacharya, *Buddhist Esoterism*, hlm. 95.
  32. "Iha hi dvidha sattvoh, saiksa asaiksasc...," *Advayavajra sangraha*, hlm. 1.
  33. Mandala bukanlah sebuah objek luar, melainkan manifestasi dari seorang dewata dalam bentuk-bentuk yang berlainan. Lingkaran gaib bukanlah apa-apa melainkan latihan mental yang detail mengenai bagian dari dewa mandala demi instruksi dari para Tathagata dan Bodhisattwa yang berkumpul dekatnya. *Guhya Samaj Tantra*, hlm. xviii.
  34. *The Mahamudra Eliminating the Darkness of Ignorance* (Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1981), hlm. 159. "Acaryat partarm nasti trailokyam sacaracare. Yasya prasadat prapyante sidhiyanekadha budhah," *Advaya Siddhi, Guhyadi Asta Sidhi Sangrali, Durlabh Baudh Granth Mala* (Sarnath), hlm. 33-35.
  35. Min Shakya Bahadur, *Buddhist Iconography*, hlm. 11.
  36. Locke, *Karunamaya*, hlm. 87.
  37. *Jnana Pradipahat mohajala. Ye dipamala racayanti tatra*, Guru Mandalarcana Puatakam, Alm. Amogha Vajra Vajracharya, ed., era Newari 1119, hlm.18.
  38. Locke, *Karunamaya*, hlm. 190.

39. *Om Vairocanaya vajra puspam, Om Akshobhyaya, Om Mamakiya, Sri Vasundhara vrata dan Vidhi Katha*, hlm. 1.
40. *Om Prajnaparmitataya, Om Gandhavyaaya," Arya Tara Puja vidhi* (Kathmandu: Hira Ratna Vajracarya, n. d.), hlm. 41; (2) *Om prajna Pamitaya, etc. Shri Vasundhara Devi vrata Katha*, hlm. 4; dan (3) *Prajnaparmitaya pite mahaswete, Astmivrata Vidhi Folio*, hlm. 5b.
41. *Om Aryavalokitesworaya, Om Armaitraya, Om Aryagagangang...* *Arya Tara Vidhi* (Kathmandu, n.d.), hlm. 45; dan *Shri Vasundhara Devi vrata Katha*, hlm. 6.
42. *Ratnatraya me sarnam, sarva prati disamegha, anumode Jagat Punyam Buddha Bodhou dadhe namah, Arya Tara Vidhi*, hlm. 47.
43. *Shadharmha Pundarika, Upaya kausala Parivarta, Syair 78-82*.
44. *Pranaitpatat prativirath* (tidak membunuh), *adattadanat prativiratah* (tidak mencuri), *kamamithya caraprativiratah* (tidak berzina), *anrtvacanatprativiritah* (tidak berbohong), *pisunavacanat prativirtah* (tidak memfitnah), *parusavacanat prativiritah* (tidak berbicara kasar), *sambhinnapralapartprati viritah* (tidak terlibat pembicaraan yang tidak keruan), *anabhidhya* (menyingkirkan keserakahan), *avyapamcitta* (menyingkirkan kebencian) dan *samyagdrsti* (pandangan benar)." *Dasabhumikasutra* (Baudh Sanskrit Granthavali, 1967), hlm. 15-16.
45. *Tiryagyonimupanayati, yama lokamupanayati*. Ibid., hlm. 7
46. *Parusyam...amanapasravanatam kalahvacanatama*. ("Orang yang berucap *parusavacan* akan terlibat dalam perselisihan." Ibid.
47. *Abhidhya ...asantustitam mehatechhani ca*. Ibid.

48. *“Atma bhavasya Bhojganayadhvriteh subhasya ca utsargah sarvasat tvebhyastadraksha Suddhi vardhanam,” Siksasamuccaya, Buddhist Sanskrit Texts, No. 11, 1960, hlm. 1.*

## **MEMAHAMI BIKSUNI HIMALAYA**

### **Pacha Lobzang Chodon**

Wilayah Himalaya terbentang sepanjang perbatasan utara India dan termasuk wilayah-wilayah dari Ladakh, Zangskar, Lahaul, Spiti, Kinnaur, Garwal, Sikkim dan Mon-Tawang. Daerah-daerah ini adalah pegunungan dengan cuaca musim dingin yang berat. Sebagai akibatnya, orang-orang berpencar dan standar hidup mereka tidak tinggi. Agama Buddha Mahayana sudah dianut oleh orang-orang di daerah tersebut selama seribu tahun.

Banyak praktisi Buddhis perempuan yang ulung dan terkenal berasal dari wilayah Himalaya India. Seorang praktisi terkemuka yang bernama Jomo Shilamo adalah biksuni dari Biara Dorje Zong, yang berlokasi di Zangskar. “Jomo” berarti biarawati dan Shilamo adalah nama desa ia berasal. Sebagai hasil dari latihannya yang keras dan tulus, suatu hari ketika Jomo Shilamo sedang berdoa di aula pertemuan Biara Dorje Zong, ia terbang dan keluar dari jendela. Sesudah itu, ia tidak pernah terlihat lagi. Banyak barang-barangnya, termasuk topi ritual dan buku-buku Dharmanya masih dipajang di Biara Dorje Zong.

Ada banyak kisah-kisah lainnya tentang para praktisi perempuan yang luar biasa di wilayah-wilayah kami. Ini menunjukkan bahwa jika upaya dilakukan dengan luar biasa maka ada kemungkinan untuk mencapai realisasi yang hebat dalam sebuah tubuh jasmani perempuan.

## Pengetahuan Buddhisme dari Perempuan Awam

Di wilayah Himalaya, kebanyakan anak-anak mempelajari prinsip dasar Dharma dari ibu-ibu mereka. Terutama, masing-masing anak belajar untuk mempraktikkan disiplin etika dan menahan diri dari sepuluh tindakan-tindakan yang tidak baik. Walau umat wanita Buddhis Himalaya tidak menerima pendidikan yang mendalam, mereka memiliki keyakinan yang sangat kuat dalam Triratna. Meski kenyataannya mereka seringkali hidup dalam kondisi ekonomi yang kritis, mereka bahagia membuat persembahan kepada Sanggha. Persembahan-persembahan ini biasanya terdiri dari gandum, mentega dan keju kering.

Sayang sekali, pendidikan yang diterima anak-anak di sekolah umum di wilayah Himalaya sangat tertinggal. Lagi pula bahasa dan kebudayaan lokal hampir diabaikan. Karena wanita muda Buddhis tidak memiliki pengertian yang tepat tentang Buddhisme, mungkin mereka mulai meninggalkan agama mereka jika mereka pergi dari kampung halaman mereka untuk mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi atau menikah dengan seseorang dari komunitas lain. Tentu saja penting untuk mempelajari bahasa nasional dan menjadi akrab dengan budaya arus utama, tetapi beberapa cara harus ditemukan untuk memberikan pengetahuan yang kuat tentang bahasa pertama mereka kepada anak-anak perempuan dan laki-laki serta menanamkan kebanggaan pada kebudayaan mereka sendiri. Dengan cara ini, agama Buddha, yang bukan merupakan agama mayoritas di India bisa dilestarikan dan terus memberi manfaat kepada penduduk setempat.

Beruntung ada beberapa sekolah swasta di mana anak-anak bisa mendapatkan pendidikan yang menekankan Buddhisme dan budaya mereka sendiri. Misalnya, di Spiti, kampung halaman saya, sekitar 300 anak sekarang ini bisa mendapatkan pendidikan yang lebih baik. Tahun ini pondok-pondok khusus untuk anak

perempuan dibangun untuk memastikan bahwa sedikitnya separuh dari para murid akan terdiri dari perempuan. Inisiatif ini bisa bermanfaat atas bantuan keuangan swasta dan juga pemerintah.

### **Biksuni di Himalaya India**

Sebagaimana yang disebutkan sebelumnya ada banyak biksuni terkenal dari Himalaya. Namun biara dan fasilitas retreat di sana tidaklah cukup bagi para biksuni. Biasanya bila seorang gadis menjadi biksuni, ia tinggal di rumah dan tidak menerima pendidikan sekuler maupun filosofi. Mungkin ia mampu membaca teks, tetapi ia tidak diajarkan mengenai arti dari teks tersebut. Karena di sana sangat kekurangan guru yang berkualitas, baik lelaki atau perempuan, maka di biara kami para biksuni seringkali tidak mendapatkan kesempatan untuk mempelajari agamanya dengan baik. Sebagai akibatnya mereka sering tinggal di rumah dan berperan sedikit lebih baik dari pelayan.

Beberapa tahun yang lalu, Biksuni Karma Lekshe Tsomo mulai membangun biara-biara perempuan di Spiti, Kinnaur dan Zangskar, tetapi sangat sulit untuk menemukan guru-guru yang cakap karena lokasi yang terpencil dan kondisi kehidupan yang keras. Akibatnya, jumlah biksuni yang menetap di masing-masing biara sangat sedikit. Biksuni Tenzin Palmo, yang kuliah kedokteran di Institut Kedokteran Tibet (Men Tse Khang) di Dharamsala kembali ke tempat asalnya Ladakh dan mengembangkan suatu program studi sebelum adanya biara-biara. Walaupun pemerintah India telah menyediakan dana untuk membangun ruangan-ruangan kelas dan pondokan, ia juga menghadapi kesulitan untuk merekrut guru-guru yang cakap.

## Institut Jamyang Choling

Pada tahun 1988 Biksuni Karma Lekshe Tsome mendirikan Jamyang Choling di Dharamsala, dekat dengan tempat tinggal Yang Mulia Dalai Lama di pengasingan, untuk mendidik para biarawati Buddhis Himalaya agar mereka mendapatkan peluang untuk menerima pendidikan sekolah formal atau pendidikan spiritual. Jamyang Choling adalah sebuah biara non-sektarian yang mengakui keindahan dan nilai dalam memahami semua tradisi Buddhis. Programnya termasuk meditasi, debat filosofis dan kesadaran komunitas sebagai bagian dari latihan keseharian. Banyak biksuni dari daerah Himalaya India yang datang untuk belajar di Jamyang Choling. Semenjak grup biksuni yang pertama tiba pada tahun 1988, mereka sudah mendapatkan peluang untuk mempelajari lima teks utama filosofi Buddhis di bawah bimbingan banyak guru filosofi Buddhis yang cakap dan terkenal. Mereka adalah grup biksuni pertama pada masa belakangan ini yang mendapatkan kesempatan untuk mempelajari teks utama yang secara tradisi dipelajari di universitas-universitas biara Tibet. Para biksuni lainnya sekarang tengah belajar dengan baik di biara perempuan yang dibangun di India oleh orang-orang Tibet di pengasingan.

Yang Mulia Dalai Lama mempromosikan dan mendorong pendidikan yang lebih baik bagi para biksuni dalam Tradisi Buddhis Tibet. Pada tahun 1955, misalnya, beliau melembagakan sebuah debat musim dingin tahunan yang disebut Jang Khonch o, di mana para biksuni dari India bisa berkumpul dan mengembangkan pengertian mereka melalui penalaran dan argumentasi. Lembaga ini telah memberi manfaat yang sangat besar bagi studi para biksuni. Sebelumnya, hanya para biksu yang bisa menghadiri sesi-sesi perdebatan musim dingin semacam itu.

Tujuan utama dari para biksuni Himalaya, setelah menyelesaikan studi mereka, adalah memperbaiki pendidikan

Buddhis bagi perempuan yang tinggal di daerah Himalaya India. Beberapa orang dari kami akan kembali ke kampung halaman kami, tetapi biara kami Jamyang Choling akan tetap menjadi pusat pelatihan guru-guru wanita Buddhis yang penting. Karena Dharamsala adalah sebuah pusat studi Buddhis yang sangat penting, dibutuhkan sekali sumbangan dana dan perluasan fasilitas-fasilitasnya. Dengan demikian kita akan mampu membangun pondokan baru yang akan menambah jumlah biksuni yang mendaftar. Dukungan dana diperlukan terutama karena banyak siswa biksuni yang berpotensi berasal dari keluarga miskin dan tidak mampu untuk belajar di Dharamsala.

Kami berharap bahwa para biksuni India yang sekarang menerima pendidikan yang baik akan mampu menghidupkan kembali Buddhadharma di Himalaya India. Kami juga berharap untuk membawa kedamaian bagi dunia Buddhis dan non-Buddhis, sesuai dengan kebijaksanaan dan ajaran dari Yang Mulia Dalai Lama.

## **PEREMPUAN PRAKTISI AGUNG BUDDHADHARMA: INSPIRASI DI ZAMAN MODERN**

**Sherab Sangmo**

Buddha memutar Roda Dharma tiga kali demi kebaikan semua makhluk, dan sejak itu sudah banyak perempuan yang berhasil mencapai pencerahan agung. Para praktisi wanita yang luar biasa ini berasal dari banyak negara, memiliki latar belakang yang berbeda, berbicara dalam bahasa yang berbeda dan mempraktikkan ajaran Buddha dari berbagai aliran, namun semuanya adalah “putri-putri Buddha.” Sebagian dari wanita ini adalah upasika dan sebagian lagi biksuni. Kisah mereka bisa membantu untuk mengilhami kehidupan kita sendiri dan praktik Dharma. Jadi, berbicara dari

pengalaman saya sendiri di dalam Buddhisme Tibet, saya ingin menceritakan kehidupan dari seorang praktisi wanita yang luar biasa, dan merupakan suatu berkah agung bagi saya telah dapat menjumpai beliau secara pribadi.

Di awal tahun 1900-an di Tibet tengah hidup seorang biksuni yang bernama Nene Choden Sangmo. Sebagai seorang anak ia tidak menginginkan apa pun kecuali menjadi seorang biarawati dalam hidup ini, tetapi orang tuanya membuat ia tinggal di rumah untuk mengurus semua hewan mereka. Setiap pagi ia pergi keluar ke padang rumput bersama sapi gunung dan domba serta melewati harinya dalam perenungan. Dalam perjalanan pulang, bunga-bunga secara spontan bermekaran di sepanjang jalan yang dilaluinya. Di malam hari, ketika ia tiba di rumah, orangtuanya selalu marah padanya dan menghardiknya karena pulang kemalaman. Akhirnya, ia memutuskan untuk kabur. Ia pergi ke Bukum Sumdo, sebuah tempat retreat dekat biara perempuan Terdrul di Drikung, daerah tempat banyak praktisi tinggal untuk retreat. Di sana ia menjadi seorang biarawati dan membangun sendiri gubuk meditasi yang kecil. Mula-mula ia harus pergi keluar untuk meminta sedekah makanan, tetapi akhirnya ia memutuskan untuk bertahan diam melakukan meditasi daripada menghabiskan begitu banyak waktu mencari makanan. Ia masuk ke dalam gubuk, menutup pintu dan tetap tinggal dalam retreat yang terisolasi. Orang-orang mengatakan bahwa ketika ia menjalankan latihannya di dalam gubuk, semua burung dan binatang di daerah sana menyanyikan *mantra* dari Guru Padmasambhava.

Ketika akhirnya Nene Choden Sangmo mengakhiri retreat, bekas jejak kakinya tetap tertanam pada batu di samping gubuknya. Karena tanda-tanda ini, ia dianggap sebagai emanasi Yeshe Tsogyal, salah satu siswa utama dari Guru Padmasambhava yang hebat dan perempuan Buddhis pertama di Tibet yang berhasil mencapai pencerahan. Yeshe Tsogyal sendiri sudah meramalkan

bahwa akan selalu ada satu orang yang merupakan emanasinya di Biara Terdrul.

Suatu hari seorang gadis berusia 18 tahun dibawa oleh orang tuanya yang sangat ketakutan menemui Nene Choden Sangmo. Gadis ini yang terkenal karena kecantikannya yang luar biasa dan mempunyai pikiran yang cemerlang, adalah satu-satunya anak mereka. Ibunya yang bangga telah merencanakan untuk memberikannya permata yang indah sekali bilamana ia menikah. Suatu hari si gadis pergi berjalan-jalan di pegunungan dan berjumpa dengan lima orang gadis elok yang menantanginya mengikuti sebuah kontes untuk melihat siapa yang paling cantik dan berbakat. Karena si gadis begitu bangga dan percaya diri, ia yakin ia bisa menang dengan mudah. Kelima orang gadis itu mengatakan; "Bisakah kamu melakukan hal seperti ini?" Lalu mereka naik di udara dan hilang dari pandangan. Semenjak itu, pikiran si gadis menjadi sangat kacau. Belakangan, sesuai dengan sebuah ramalan, seorang lama menganjurkan keluarganya, bahwa agar bisa sembuh sebaiknya gadis itu menjadi seorang biksuni.

Ketika Nene Choden Sangmo bertemu si gadis, ia mengatakan bahwa malam sebelumnya ia sudah bermimpi yang sangat baik yang menunjukkan bahwa gadis ini adalah seorang emanasi dari Yeshe Tsogyal. Di dalam mimpinya, seorang gadis gila mendatangnya dengan membawa sehelai kain wol putih dan memintanya untuk mewarnai dengan mencelupnya. Ia mencelup kain itu dan warnanya menjadi rata sempurna. Ini adalah sebuah tanda bahwa si gadis akan menyerap semua ajaran dengan sempurna.

Nene Choden Sangmo lalu mengirim si gadis untuk tinggal dekat Biara Terdrul yang didirikan oleh Yeshe Tsogyal. Di sini biarawati muda itu menjadi seorang biksuni dengan nama Sherab Tarchen dan mempelajari Dharma dengan sangat tekun.

Ia menghabiskan waktu berjam-jam dalam perdebatan, berperan bergantian dengan meletakkan batu putih dan batu hitam di atas tanah dan memperdebatkan setiap sisi dari setiap topik bergiliran. Dua orang guru utamanya adalah Rahor Chodrak Rinpoche dan Botrul Tenpe Nyima Rinpoche. Setelah melampaui periode belajar, ia menghabiskan waktu bertahun-tahun untuk retreat. Ia menjadi terkenal karena kecendekiain dan latihan Dzogchen-nya. Hanya pada waktu tertentu orang-orang diizinkan untuk menemuinya dan menerima berkahnya. Ia menjadi terkenal sebagai Drikung Khandro.

Suatu hari dua wanita *sadhu* (pengelana) dari India muncul di depan pintunya. Mereka menawarkan beras yang diikat dalam selendang mereka. Kemudian mereka memintanya untuk memberikan mereka makanan yang sedang ia makan sebagai *prasad* (makanan yang telah diberkati). Ketiga wanita ini menghabiskan waktu seharian berbincang bersama. Para biarawati lainnya mendengar mereka berbicara dalam bahasa asing yang dapat dipahami dan diucapkan oleh Drikung Khandro. Ia sendiri belakangan mengatakan bahwa itu adalah bahasa India. Pada malam harinya, ketika kedua *sadhu* mau pergi, mereka memberitahukan Drikung Khandro bahwa ia seharusnya pergi ke India dan mereka akan mengurusnya di sana. Kedua wanita itu berjalan pergi, tidak pernah menoleh balik ke Drikung Khandro kemudian lenyap di udara.

Sampai saat itu, Nene Choden Sangmo tidak pernah mempertimbangkan untuk pergi ke India tetapi ia percaya bahwa wanita *sadhu* telah datang untuk menolongnya. Tidak lama setelah itu, kira-kira tahun 1959, ia harus meninggalkan Tibet karena invasi komunis. Ia melakukan perjalanan ke India melalui Nepal, berhenti di berbagai tempat ziarah sepanjang Nepal dan India. Ketika ia tiba di kota Rewalsar di India Utara, tempat danau keramat yang dikenal orang-orang Buddhis Tibet sebagai Tso Pema, ia menetap di salah satu dari banyak goa di sisi gunung.

Ia berlatih selama bertahun-tahun di sana dan mengumpulkan banyak murid di sekelilingnya. Tidak hanya para biksuni, tetapi juga para biksu dan lama besar, mencarinya untuk mendengarkan ajarannya. Dengan mencapai pencerahan tingkat tinggi, Drikung Khandro mempunyai kemampuan untuk melihat masa depan dan dengan sangat jelas mengetahui apa yang dipikirkan dalam benak orang-orang. Kadangkala ia bertanya kepada para siswa mengapa mereka telah melakukan hal-hal tertentu saat di kota, dan seterusnya, jadi murid-muridnya sungguh terpesona kepadanya. Walaupun ia tidak sering mengajar, ia menunjukkan kebaikan yang besar dengan mengatur para biksuni untuk menerima ajaran-ajaran dari para lama yang berkualifikasi tinggi.

Drikung Khandro sendiri banyak belajar dari Khunu Rinpoche. Pada tahun 1970-an, ia pergi dengan Khunu Rinpoche dan beberapa orang siswa ke Shashur Gompa di Keylong, yang berlokasi di daerah Lahaul di Himalaya India. Pada waktu itulah saya bertemu dengan Drikung Khandro. Saya adalah salah satu biksuni termuda yang duduk dan mendengarkan selama berjam-jam tentang kisah kehidupannya. Tidak lama setelah itu, Khunu Rinpoche masuk ke tingkat akhir meditasi dan meninggal dunia. Meskipun Drikung Khandro hanya berumur 50-an, kesehatannya memburuk dan pada akhirnya ia juga meninggal dua tahun kemudian, di tahun 1979. Penting dicatat bahwa ia tetap dalam keadaan meditasi tingkat akhir selama satu minggu. Sekarang ada emanasi lain dari Yeshe Tsogyal, pengganti Drikung Khandro, di Biara Terdrul di Tibet.

Pada saat ini terdapat sejumlah praktisi perempuan mencapai tingkat spiritual yang tinggi di antara Buddhis Tibet di Nepal, Tibet, Bhutan, Sikkim, India dan Barat. Saya akan menyebutkan secara singkat beberapa wanita seperti itu yang saya kenal. Di Tibet selatan, ada Semo Dechen, putri dari Y. M. Dudjom Rinpoche; dan di desa kecil di Kham Dzogchen di Tibet timur ada seorang upasika dengan nama Tara Lhamo. Di Sikkim, ada

Khyentse Khandro Tsering Chodron, istri dari Lama Jamyang Khyentse Chokyi Lodro. Para upasika praktisi ini telah membawa dan terus membawa manfaat besar bagi makhluk hidup melalui aktivitas pencerahan mereka. Di Kham Gawa di Tibet ada seorang biksuni yang dipanggil Tsele Karchu Wangmo. Ia adalah seorang kepala biara dan konon dikatakan berusia beberapa ratus tahun. Di Bhutan, seorang biksuni terkenal bernama Jetsun Loponma Paldron, hanya baru-baru ini meninggal dunia. Ia adalah kepala Biara Chakarmo, seorang penyair besar dan praktisi yang mencapai pencerahan tingkat tinggi. Semua perempuan ini berasal dari zaman kita sekarang, bukan hanya tokoh dari masa lalu. Mereka bisa menjadi sumber inspirasi dan panduan bagi perempuan, baik perumahtangga ataupun monastik.

Adalah sangat penting bahwa kita wanita Buddhis dari zaman sekarang bekerja bersama-sama tanpa mementingkan diri sendiri untuk melestarikan dan menyebarkan Buddhadharma. Mengapa ini begitu penting untuk kita lakukan? Ini karena ajaran dari Buddha yang paling relevan bagi masyarakat zaman sekarang. Dalam *Bodhicaryavatara*, Santideva mengatakan bahwa semua ketidak-harmonisan dan ketidak-bahagiaaan di dunia adalah hasil dari hasrat untuk kepuasan pribadi, ketamakan dan pencarian-diri tanpa memperhatikan orang lain. Beliau mengatakan bahwa semua kebahagiaan sejati muncul dengan mendahulukan kepentingan orang lain daripada diri sendiri dan bertindak demi kesejahteraan semua makhluk. Kita semua harus mengembangkan pikiran *bodhicitta* secara sadar guna menghadirkan welas-asih dan kebaikan bagi semua makhluk.

Seperti suara guntur yang terdengar merdu oleh burung merak, semoga beberapa patah kata ini memberi inspirasi kepada yang lain. Saya berterima kasih kepada semua perempuan praktisi Dharma yang telah mendedikasikan hidup mereka untuk mempraktikkan dan melayani Buddhadharma guna membawa kedamaian dan keharmonisan di dalam dunia yang kacau ini.

Semoga kita semua berdoa demi perdamaian dunia dan semoga semua makhluk di enam alam mengalami kebahagiaan sejati.

## **BIKSUNI VIETNAM**

### **Thich Nu Dien Van Hue**

Setelah masa tidak aktif di bawah rezim kolonial Prancis, kebangkitan kembali agama Buddha Vietnam gencar terjadi sejak tahun 1963. Di masa lampau, kegiatan para biksuni hampir tidak menonjol. Penahbisian, studi dan latihan mereka sepenuhnya di bawah pimpinan para biksu. Pada tahun 1965, untuk pertama kalinya, biksuni Vietnam membangun tim kepemimpinan mereka sendiri secara terpisah dan semakin banyak biara-biara perempuan bermunculan. Sekolah-sekolah Buddhis dan universitas bagi para biarawati juga hadir di seluruh Vietnam Selatan, terutama di Hue, Nha Trang dan Kota Ho Chi Minh. Terdapat banyak master biksuni yang terkenal dan cemerlang tetapi aktivitas mereka terbatas pada pembangunan wihara, melatih murid-murid mereka di dalam pagoda-pagoda mereka dan menangani sekolah-sekolah Buddhis bagi para biarawati. Pengajaran Dharma masih merupakan lapangan para biksu .

Setelah tahun 1975, di bawah rezim baru, organisasi-organisasi Buddhis Vietnam di-restrukturisasi dan tim-tim kepemimpinan para biksuni tidak berfungsi lagi. Apakah menjadi lebih baik atau buruk, fitur istimewa dari agama Buddha Vietnam adalah bahwa aktivitas para biksu dan biksuni hampir seluruhnya tergantung pada master mereka. Oleh karena itu, dalam tahun-tahun belakangan ini, biara-biara perempuan mulai muncul kembali dalam jumlah yang besar dan jumlah biarawati meningkat secara drastis. Sekarang di Vietnam, jumlah biksuni diperkirakan menjadi sepuluh kali lipat jumlah biksu. Para biksuni dapat

dilihat di mana-mana. Kapan saja Perhimpunan Buddhis Nasional membuka sekolah-sekolah dan universitas Buddhis, siswa biksuni selalu merupakan mayoritas. Para biksuni juga mendapat nilai yang lebih tinggi dalam hasil ujian. Standar budaya para biksuni sudah sangat membaik dibandingkan dengan zaman sebelumnya ketika para biksuni hanya melakukan pekerjaan rumah tangga di dalam pagoda.

Sekarang ini banyak biksuni yang tertarik mendaftar untuk belajar di universitas sekuler di Vietnam dan juga di negara-negara asing seperti India, China, Australia dan Prancis. Namun sayang sekali masih terlalu sedikit guru-guru biksuni yang menerima tugas mulia menyebarkan ajaran-ajaran Buddha kepada masyarakat. Kebanyakan biksuni mengejar studi dan aktivitas amal, seperti membantu orang-orang lepra, orang lanjut usia, orang cacat dan orang miskin di daerah-daerah yang jauh atau terpencil. Aktivitas-aktivitas ini adalah perwujudan dari perbuatan baik dan spirit welas-asih dari praktik Bodhisattwa. Namun menurut pendapat saya yang sederhana, aktivitas-aktivitas ini tidaklah cukup. Apabila kita tidak menguasai pikiran kita, maka kita mudah tercemari ketika sedang melakukan kerja sosial, dengan akibat yang tidak menguntungkan. Banyak biksuni terpengaruh oleh kenikmatan dan kemasyhuran serta beberapa bahkan sudah kembali ke dunia awam dan menjadi sasaran komentar-komentar yang kritis. Melatih pikiran, yang disebut oleh Buddha: “membantu orang untuk sadar dan mewujudkan sifat Buddha mereka sendiri,” dipandang penting. Untuk alasan ini, sekarang banyak biksuni ingin berlatih di biara-biara Chan Vietnam.

### **Biara Vien Chieu Chan**

Nama biara kami adalah Thien Vien Vien Chieu. “Thien Vien” berarti biara Chan dan “Vien Chieu” berarti “cahaya kebijaksanaan sempurna.” Didirikan pada tahun 1974, Thien Vien Vien Chieu

adalah biara perempuan Chan pertama yang dibangun oleh aliran Master Chan, Thich Thanh Tu, di Vietnam. Pada awalnya, kami hanya 15 orang biksuni yang menyatakan tekad. Karena perang, kami menghadapi saat yang sulit pada masa-masa itu. Kami kekurangan makanan, pakaian, obat-obatan dan bahkan tempat bernaung. Kami harus membersihkan bagian hutan benar-benar dengan tangan kosong membangun sebuah tempat untuk tinggal dan berlatih. Kami semua berasal dari kota, jadi kami tidak tahu banyak tentang pertanian dan pekerjaan tangan yang kasar. Namun kami masih muda dengan keyakinan yang kuat dalam kemuliaan ajaran Buddha. Kami berjuang keras selama 28 tahun untuk memperbaiki tempat kami. Hari demi hari, semakin banyak biksuni dan umat wanita yang ingin sekali bergabung dengan kami, hingga hari ini ada 100 biksuni dalam komunitas kami. Para biksuni yang bergabung meningkat begitu banyak sehingga kami harus membuka sepuluh biara lagi dengan kira-kira 800 orang biksuni. Untuk menyokong diri kami, kami menanam sendiri padi dan sayur serta menjual kelebihannya. Kami berlatih di bawah bimbingan Master Chan, Thich Thanh Tu, salah satu dari master yang sangat dikagumi pada saat sekarang. Di akhir abad kedua-puluh, Master Thich Thanh Tu adalah yang pertama yang membuka biara Chan bagi biksu dan biksuni di Vietnam. Beliau telah membangkitkan kembali spirit Zen zaman dulu, terutama Zaman Keemasan dari Dinasti Tran. Dinasti ini terkenal karena Truc Lam, petapa agung, yang sebelumnya adalah Raja Tran Nhan Tong.

### **Cara Latihan Kami**

Tujuan dari latihan kami adalah untuk sungguh-sungguh menghidupkan sifat Buddha kami sendiri. Bila kita tidak melatih pikiran kita, biasanya kita terbawa oleh pikiran kita yang tiada henti berpikir. Untuk menguasai pikiran, kita harus membebaskan pikiran kita dari kelekatan pada hal-hal dan ide-ide yang

memperdaya. Ada beberapa metode untuk melakukannya. Cara latihan kami dipengaruhi oleh enam patriark China pertama, terutama ajaran yang disampaikan oleh Patriark Bodhidharma kepada Hui K'e tentang penguasaan pikiran, dan ajaran-ajaran dari Patriark Hui Neng: tiada pikiran sebagai objek, tanpa objektivitas sebagai fondasi dan tanpa kelekatan sebagai prinsip dasar. Kita menoleh ke dalam batin untuk mengamati pikiran kita. Bilamana kita melihat pikiran-pikiran datang dan pergi, kita mempertahankan diri kita terjaga sehingga kita tidak terlibat atau terbawa oleh mereka. Ketika kita tidak lagi terbawa oleh pikiran kita, kita tinggal diam dengan pikiran non-dualistis. Inilah cara untuk benar-benar membangkitkan sifat Buddha kita sendiri.

### **Kehidupan Sehari-hari**

Kami bangun jam 03:00 pagi dan duduk untuk meditasi sampai jam 05:00 pagi. Setelah sarapan, kami mulai bekerja. Beberapa biksuni bekerja di sawah, beberapa di kebun sayur dan buah-buahan dan beberapa lagi di dapur. Ketika biara kami bertambah besar, kami mulai mengerjakan hal baru: mengajar di sekolah-sekolah Buddhis, mengadakan kelas-kelas Dharma secara tetap untuk pengikut Buddhis, menerima tamu, menulis buku-buku, melatih anak-anak di sekitar biara, dan sebagainya. Tugas pagi berakhir jam 10 pagi dan kami makan siang jam 11. Di sore hari, kami mempelajari *sutra* dan sejarah Chan atau melakukan meditasi duduk dari jam 2 sampai jam 4 sore. Sesudah itu, kami terus bekerja hingga jam 5 sore, ketika kami makan malam yang ringan dan santai. Jam 6 sore kami melantunkan *sutra-sutra*. Meditasi duduk di malam hari mulai dari jam 7:30 sampai 8:30 dan jam 9 malam kami pergi tidur.

## **Kesimpulan**

Di zaman sekarang, kekerasan telah meningkat secara dramatis di seluruh dunia. Orang-orang mengeluh bahwa kehidupan modern dipenuhi dengan tekanan dan ketegangan. Semakin banyak orang menderita karena penyakit mental. Berapa banyak orang bisa mengatakan mereka sudah menemukan kedamaian dan merasa bahagia setiap hari? Kita tidak bisa tenang jika pikiran kita kacau. Mari kita masing-masing temukan kedamaian di dalam diri kita maka perdamaian dunia pasti akan pulih. Lebih baik kita mengubah diri kita daripada mengubah dunia.

Maksud dari pelatihan pikiran adalah untuk mencapai kedamaian di dalam. Kami ingin berkontribusi untuk perdamaian dunia dengan berbagi ajaran-ajaran Buddha. Siapa pun yang berupaya untuk berlatih di bawah bimbingan ajaran-ajaran Buddha akan melihat pengaruhnya yang menakjubkan. Ini membantu orang untuk mengembangkan keyakinan dan keyakinan membantu mereka membuat semakin banyak kemajuan sampai sasarnya tercapai. Semoga konferensi ini memberikan kontribusi kepada perdamaian dunia melalui ajaran-ajaran Buddha!

## **SEBUAH SURVEI SANGGHA BIKSUNI DI VIETNAM**

### **Thich Nu Dong Anh (Nguyen Thi Kim Loan)**

Karena hubungan geografis dan tradisional antara Vietnam dan China, sebelumnya dianggap bahwa Buddhisme Vietnam diperkenalkan dan dipengaruhi secara langsung oleh Buddhisme China. Namun berdasarkan penemuan dokumen-dokumen kuno dan bukti arkeologi, penelitian baru-baru ini membuktikan bahwa Buddhisme Vietnam berasal langsung dari Buddhisme India.\*

Tanggal mulainya, meskipun masih kontroversial, secara umum diperkirakan pada abad pertama Masehi. Banyak pagoda dan pusat-pusat riset Buddhis dibangun di Vietnam utara\*.

Fokus dari makalah ini bukanlah mengenai sejarah agama Buddha Vietnam, melainkan fondasi dan aktivitas-aktivitas sanggaha biksuni di Vietnam. Sejarah yang disebutkan di atas hanya untuk menentukan kurun waktu berdirinya sanggaha biksuni dan untuk menunjukkan keadaan bagaimana mulanya, apakah sebagai kebutuhan masyarakat atau sebagai perkembangan sanggaha biksuni. Lebih lanjut, saya ingin menjelajahi peran sanggaha biksuni di Vietnam secara umum, dan khususnya di dalam agama Buddha Vietnam.

### **Fondasi Sanggaha Biksuni**

Buddhisme mungkin diperkenalkan ke Vietnam di abad pertama Masehi oleh para biksu India. Dokumen-dokumen kuno mencatat nama-nama dari banyak biksu India, seperti Marajivaka, Kalyanaruci dan Kangseng Houei. Biksu-biksu ini datang lewat rute laut yang digunakan untuk perdagangan oleh saudagar-saudagar Vietnam dan India. Sebuah *stupa* yang sangat berarti sebagai bukti sejarah telah ditemukan baru-baru ini, menyebutkan maha raja India Asoka; dan juga sebuah kitab karya Master Meou-Po, ditulis dalam bahasa Vietnam kuno dan sekarang diterjemahkan ke dalam bahasa Vietnam modern. Dokumen ini dengan jelas menyebutkan situasi agama Buddha Vietnam pada waktu itu dan karya yang sudah dilakukan oleh para biksu misionaris India dan Vietnam. Sumber-sumber ini tidak membuat catatan tentang biksuni Vietnam di awal perkembangan agama Buddha Vietnam.

Sejarah Vietnam menunjukkan bahwa Vietnam didominasi oleh penyerbu China selama sepuluh abad, dari abad pertama hingga abad kesepuluh Masehi, walaupun dominasi ini pada

waktu-waktu tertentu disela oleh pemberontakan orang-orang Vietnam. Beberapa orang percaya, akan sangat sulit mendirikan ordo biksuni di bawah kekuasaan China. Penting artinya, orang-orang Vietnam pertama yang melawan para penyerbu China dengan hebat dan sukses dari tahun 40-43 M, adalah dua orang perempuan kakak beradik bernama Trung Trac dan Trung Nhi\*. Apabila kecakapan para perempuan ini diakui oleh masyarakat umumnya, mengapa tidak dalam agama Buddha? Barangkali, alasannya adalah bahwa keberhasilan pemberontakan melawan penyerbu China ini tidak bertahan lama, karenanya para biksuni tidak punya banyak kesempatan untuk membuktikan peran mereka sendiri.

Sejarah bangsa Vietam mencatat bahwa dari tahun 544-620 M, Vietnam mendapatkan kemerdekaannya selama kurun waktu yang singkat tetapi cukup panjang bagi Buddhis Vietnam untuk mendirikan dua sekte Chan. Yang pertama didirikan oleh biksu India Vinaruci di tahun 580\* dan kedua didirikan oleh biksu China Vo Ngon Thong di tahun 820. Kedua biksu pendiri sekte ini mempunyai murid-murid Vietnam dan para siswa ini menjadi penerus dari kedua sekte Chan ini. Sekali lagi, kami tidak menemukan nama-nama biksuni Vietnam sejak permulaan sekte ini sampai abad keduabelas\*. Di abad kesepuluh Masehi, sebuah angkatan bersenjata yang terorganisasi baik dipimpin oleh Ngo Quyen berhasil mengalahkan penyerbu China dan Vietnam mencapai kemerdekaan penuh. Dalam dinasti yang dia dirikan dan dua dinasti berikutnya, Dinh dan Le, banyak biksu Buddhis Vietnam bergabung dengan jajaran penguasa sebagai penasihat raja, duta diplomatik dan guru para pangeran dan putri kerajaan.

Dinasti Le, yang menjadi dinasti Vietnam pertama dan terkuat yang memperoleh kemerdekaan penuh, didirikan oleh Ly Cong Uan, seorang murid dari biksu penasihat Master Van Hanh. Sang Raja sendiri menjadi seorang samanera, dididik dengan doktrin Buddhis di sebuah pagoda dan belajar dengan gurunya sampai

saatnya tiba baginya untuk memangku kepemimpinan pasukan perang kerajaan. Karena latar belakang kebiaraannya, dia sangat mendukung agama Buddha dalam pembangunan pagoda-pagoda di seluruh pelosok negeri. Pada saat ini, agama Buddha Vietnam mencapai puncaknya, namun selama periode yang penting ini, sanggaha biksuni belum didirikan.

Tidak sampai abad keduabelas, di tahun 1115, biksuni pertama muncul dalam daftar 19 generasi dari sekte Chan Vanaruci di Vietnam. Nama diksa biksuni ini adalah Dieu Nhan dan ia adalah cucu dari Raja Ly Thai Tong, raja kedua dari Dinasti Ly\*. Ia menerima penahbisan penuh dari Master Chan Khong dan menjadi kepala pagoda Huong Hai di desa Phe Dong. Ia bisa disebut sebagai pendiri sanggaha biksuni di Vietnam. Semenjak itu sanggaha biksuni Vietnam terus berkembang. Banyak perempuan dari keluarga kerajaan termasuk Chieu Tu, Tuyen Chan, Le Bao dan Tinh Quang masuk dan mengabdikan hidup mereka untuk agama Buddha. Kedua sanggaha biksu dan biksuni berkembang dengan pesat dan kuat. Catatan sejarah *Truyen Ky Man Luc* karya Nguyen Du menuliskan bahwa jumlah para biksu dan biksuni mencapai lebih dari setengah penduduk biasa\*. Sumber-sumber lain mencatat bahwa sedikitnya ada 30,000 biksu dan biksuni pada waktu itu\*. Sejak itu sampai empat abad yang terakhir, jumlah biksuni bertambah atau berkurang mengikuti kondisi sosial, tetapi perubahan ini tidaklah cukup berarti untuk dibahas dalam sejarah Buddhis Vietnam.

## **Sanggaha Biksuni di Abad XX dan XXI**

Salah satu aspek yang paling penting dari agama Buddha Vietnam adalah Sanggaha Buddhis. Selama dekade antara 1930 dan 1960 dan bahkan belakangan, meskipun di bawah kekuasaan para penyerbu Prancis dan perang sipil di Vietnam, asosiasi-asosiasi Buddhis Vietnam didirikan untuk Vietnam selatan (1931),

Vietnam Tengah (1932) dan Vietnam utara (1934). Dalam asosiasi ini, upaya-upaya untuk mempelajari Buddhisme, membangun institut Buddhis dan menerbitkan buku-buku dan koran Buddhis berjalan terus di seluruh pelosok negeri.

Biksuni Vietnam pada saat itu terlatih baik dalam doktrin Buddhis dan didorong oleh sanggaha biksu untuk mengajar Buddhisme. Selama periode ini, Y. M. Nu Dieu Tinh muncul sebagai pembawa obor pertama dari para biksuni Vietnam\*. Ia menerjemahkan beberapa *sutra* Buddhis Mahayana ke dalam bahasa Vietnam Modern, juga sebagai editor majalah Tu Bi Am, dan selalu mendorong para biksuni Vietnam untuk bekerja dalam kerukunan mengembangkan sanggaha biksuni. Ia belajar Buddhisme secara luas dan menjadi terkenal sebagai seorang cedekiawan Buddhis. Ia diundang oleh dewan kerajaan untuk mengajarkan Buddhisme kepada ratu dan putri-putri kerajaan. Ia juga memprakarsai kelas-kelas untuk pendidikan dan pelatihan biksuni Vietnam, dan menjadi seorang biarawati yang penting dalam sejarah Buddhis Vietnam.

Sementara, program-program yang serupa untuk pendidikan dan pelatihan para biksuni diadakan di Vietnam selatan oleh Chi Kien, Dieu Ninh dan lainnya; di Vietnam pusat, tercatat nama-nama biksuni seperti Dieu Huong, Dieu Vien, Dieu Hong, Cat Tuong, Vien Minh, The Yen, The Quan, The Tanh dan lain-lain; dan di Vietnam utara kami temukan nama-nama Dam Soan, Dam Dau, Dam Thu dan lain-lain. Hasil yang sukses dari aktivitas ini adalah terbentuknya Sanggaha Buddhis Vietnam pada tanggal 6 Mei 1951, yang mempersatukan enam asosiasi Buddhis dari wilayah utara, pusat dan selatan Vietnam dalam satu asosiasi.

Salah satu masa yang paling cemerlang bagi agama Buddha Vietnam adalah revolusi 1963 yang menentang pemerintahan Republik Vietnam pertama yang dikepalai oleh diktaktor Katolik Presiden Ngo Dinh Diem. Dia menerapkan peraturan yang

menguntungkan Gereja Katolik dan menghancurkan agama Buddha dengan cara yang tak dapat diterima. Contohnya, pada hari Waisak, dia tidak mengizinkan pagoda-pagoda Buddhis di seluruh negeri memasang bendera-bendera Buddhis. Bahkan dia menggunakan tank dan senjata untuk membunuh penganut Buddhis yang berkumpul mendengarkan ceramah dan memperingati hari kelahiran Buddha. Ketika Sanggaha Buddhis Vietnam meminta suatu investigasi atas peristiwa-peristiwa tragis ini, dia menolak permohonan mereka dan dengan tiada hentinya menggunakan banyak metode untuk meneror dan menekan orang-orang Buddhis. Sanggaha Buddhis Vietnam melakukan demonstrasi secara damai dan menggunakan cara tanpa-kekerasan untuk menciptakan kesadaran dalam dirinya namun sia-sia. Masa kekuasaannya runtuh disebabkan oleh perlawanan terus-menerus dari Sanggaha Buddhis Vietnam antara tanggal 8 Mei dan 1 November 1963\*. Akhirnya, dia dan saudara lakilakinya, penasihat presiden, terbunuh oleh tentara. Pada waktu yang paling sulit, sanggaha biksuni bekerja sama secara harmonis dengan sanggaha biksu untuk memperoleh persamaan hak bagi para Buddhis di Vietnam. Banyak biksuni mengorbankan jiwa mereka pada saat itu dan mendapatkan penghormatan tidak hanya dari komunitas Buddhis tetapi juga dari komunitas non-Buddhis. Berabad-abad, sanggaha biksuni sudah banyak memberi kontribusi besar bagi agama Buddha Vietnam.

Sekarang ini, Buddhis Vietnam tetap bersatu di bawah satu pusat asosiasi Buddhis yang mencakup Buddhisme Mahayana, Therawada dan sebuah tradisi asli yang disebut Buddhisme Pengelana. Ini adalah sebuah prestasi yang berarti dari agama Buddha Vietnam. Para biksu dan biksuni muda dari semua aliran yang berlainan ini dilatih dalam institusi-institusi dan universitas-universitas yang sama. Para biksuni Vietnam secara tradisi berdiri dengan kokoh dan aktif dalam karya sosial serta aktivitas-aktivitas amal. Biksuni bisa menjadi perawat, ibu angkat dari anak-anak yatim-piatu korban perang, kakak dari anak-anak jalanan, ibu

dari anak-anak yang ditelantarkan dan anggota keluarga dari penyandang cacat dan orang lanjut usia.

Para biksuni Vietnam tidak secara keras menjalankan delapan peraturan khusus (*garudharma*) dan oleh karena itu bukanlah subjek pembatasan dan ketidak-setaraan dari peraturan-peraturan ini. Barangkali, ini adalah hasil dari sejarah agama Buddha Vietnam yang unik. Di Vietnam, orang-orang Buddhis berbagi kesukaran dalam pengajaran Dharma dan juga kegembiraan dalam Dharma.

### CATATAN

1. Le Manh That, *Lich Su Phat Giao Viet Nam*, Vol. 1 (Hue: Nha Xuat Ban Thuan Hoa, 1999), hlm. 11-12; dan Nguyen Lang, *Viet Nam Phat Giao Su Luan* (Saigon: Nha Xuat Ban la Boi, 1973), hlm. 15-28.
2. Minh Chi, Ly Kim Hoa, Ha Thuc Minh, Ha Van Tan, Nguyen Tai Thu, *The History of Buddhism in Vietnam* (Hanoi: Social Science Publishing House, 1992), hlm. 4.
3. Nguyen Khac Vien, *Vietnam: A Long History* (Hanoi: Gioi Publisher, 1993), hlm. 25-26; Le Manh That, *Lich Su Phat Giao Viet Nam*, hlm. 78-79.
4. Nguyen Tai Thu, *The History of Buddhism in Vietnam*, hlm. 71-72.
5. Le Manh That, *Lich Su Phat Giao Viet Nam*, Vol.II, hlm. 108-110.
6. Thich Minh Tue, *Lich Su Phat Giao Viet Nam*, hlm.26.
7. Nguyen Lang, *Viet Nam Phat Giao Su Luan* (Saigon: Nha Xuat Ban la Boi, 1973), hlm. 470.

8. Ibid., hlm. 471.
9. Nguyen Lang, *Viet Nam Phat Giao Su Laun*, Vol. III, hlm. 261.
10. Nguyen Khac Vien, *Vietnam : A Long History*, hlm. 307.

## **BIKSUNI TRADISI PINDAPATA DI VIETNAM**

### **Thich Nu Tri Lien (Nguyen Thi Tuyet)**

Ada dua tradisi Buddhisme utama di dunia sekarang, yakni Therawada dan Mahayana. Di samping dua tradisi ini, di Vietnam juga ada Sanggaha Pindapata (*Mendicant*) Vietnam, sebuah fitur baru dari Buddhisme Vietnam. Sanggaha Pindapata Vietnam didirikan pada tahun 1946 oleh Master Minh Dang Quang, yang dilahirkan di Phu Hau, Tam Binh, Vinh Long, pada tahun 1923\*. Setelah hilangnya beliau pada tahun 1954,\* murid-muridnya meneruskan penyebaran gaya latihannya, yang telah menyebar dari Vietnam barat hingga ke selatan dan tengah. Pada tahun 1966, Sanggaha Pindapata diakui secara sah dan dikenal sebagai Jemaah dari Sanggaha Pindapata Vietnam (Giao Hoi Tang Gia Khat Si Vietnam)\*.

Pada tahun 1975, Vietnam merdeka dan bersatu, selanjutnya semua organisasi Buddhis Vietnam bersatu di bawah nama Sanggaha Buddhis Vietnam pada tahun 1982.\* Sanggaha Buddhis Vietnam terdiri dari tiga tradisi, yakni, Mahayana, Therawada dan Tradisi Pindapata, juga disebut Sekte Pindapata. Doktrin dari Sanggaha Pindapata Vietnam terdiri dari elemen-elemen Mahayana dan Therawada dengan penyesuaian tertentu mengikuti pikiran orang-orang Vietnam Selatan dan ide-ide yang sangat penting dari sang pendiri Master Minh Dang Quang seperti yang digambarkan dalam karya tulisnya *Chon Ly (Kebenaran)*.\*

Para biksu dan biksuni mengenakan jubah kuning dan pergi berjalan untuk meminta sedekah seperti para biksu dan biksuni tradisi Therawada. Di saat bersamaan, mereka tetap menjaga diet vegetarian dan para biksuni menjalani 348 peraturan\* dari Winaya Dharmaguptaka seperti para biksuni tradisi Mahayana.\* Terdapat tradisi Therawada di Vietnam, tetapi tidak ada ordo biarawati. Hanya baru-baru ini saja, di bulan Februari 2002, dua orang biksuni Therawada Vietnam pertama ditahbiskan dalam upacara penahbisan yang diselenggarakan di Sri Lanka. Kanon Pali dari tradisi Therawada mencatat 311 peraturan bagi para biksuni.\*

Para biarawati tradisi Pindapata Vietnam menghabiskan hidup mereka dengan mengelana,\* berganti tempat tinggal setiap tiga hingga enam bulan.\* Mereka tidak memegang uang\* dan menyebarkan Dharma sebagian besar dengan berkeliling meminta sedekah.\* Sehari-hari mereka melafal *sutra* dalam bahasa Vietnam, tidak seperti tradisi Therawada yang menggunakan bahasa Pali dan tradisi Mahayana yang menggunakan bahasa China dengan lafal bahasa Vietnam. Para biarawati tradisi Pindapata mempelajari semua *sutra* Nikaya dan *sutra* Mahayana.\* Metode latihan mereka sama seperti tradisi-tradisi Buddhis yang lain, yakni, melaksanakan *sila*, konsentrasi (*samadhi*) dan kebijaksanaan (*prajna*),\* tetapi mereka berlatih meditasi Tathagata (*samatha dan vipassana*) seperti tradisi Therawada,\* sementara tradisi Mahayana berlatih meditasi dengan cara Patriark, menggunakan kung-an dan *huatou*.

Semenjak tahun 1975 masyarakat Vietnam mengalami banyak perubahan, termasuk ekonomi sebagaimana juga perubahan politik pemerintahan, jadi para biksuni dan biksu harus tinggal di tempat mereka terdaftar. Murid perempuan pertama Master Minh Dang Quang adalah almarhumah Biksuni Huynh Lien, Bach Lien dan Thanh Lien, semuanya telah banyak berkontribusi pada pembentukan dan pengembangan Ordo Biarawati Pindapata. Almh Biksuni Huynh Lien (1923-1987), yang menjadi kepala biksuni pertama dari Ordo Biarawati Pindapata Vietnam, dilahirkan

di Phu My, Tien Giang, pada tahun 1923. Huynh Lien, bersama dengan Bach Lien dan Thanh Lien ditahbiskan pada tahun 1947 di Pagoda Linh Buu di bawah bimbingan Minh Dang Quang.\* Dengan kecerdasan batinnya, kehendak yang kuat dan upaya yang bersungguh-sungguh dalam mempraktikkan Dharma, Huynh Lien didelegasikan oleh gurunya untuk membimbing semua biksuni dalam Ordo Biarawati Pindapata Vietnam. Selama 40 tahun (1947-1987), ia mengabdikan hidupnya untuk menyebarkan Dharma. Ia berkeinginan untuk melindungi dan menolong kaum perempuan, maka ia membuat ikrar sebagai berikut: "Saya berikrar bahwa saya ingin terus-menerus dilahirkan dengan tubuh perempuan karena terdapat perempuan yang tak terhitung jumlahnya yang menderita di dunia dan karena [sebagai seorang wanita] akan sangat mudah untuk menjadi dekat dengan mereka dan membantu mereka, walaupun saya tahu ini akan menjadi tugas yang sulit."\* Ia bertanggung jawab atas pembangunan Pagoda Goc Phuong, pagoda pusat dari Ordo Biarawati Pindapata, dibangun di kota Ho Chi Minh pada tahun 1958.

Sekarang ada lebih dari 120 pagoda dalam tradisi ini,\* dengan lebih dari 1,000 biksuni di tiga wilayah Vietnam: barat, selatan, dan tengah. Cinta kasih Huynh Lien yang besar dan belas-kasihnya yang tanpa batas diulurkan kepada semua umat manusia. Beliau berpartisipasi dalam banyak karya sosial demi kebaikan masyarakat, seperti mendirikan panti asuhan dan sekolah-sekolah, berkunjung ke rumah-rumah sakit dan penjara, dan sebagainya. Panti asuhan Nhat Chi Mai adalah pusat badan amal para biarawati Pindapata dengan banyak cabang di berbagai provinsi. Antara tahun 1963 dan 1975 beliau memimpin para biarawati Pindapata dalam banyak aktivitas pelestarian Buddhisme, menganjurkan perdamaian, memastikan persamaan hak kaum lelaki dan perempuan, dan lain-lain. Setelah tahun 1975, beliau mendapat beberapa tugas penting di pemerintahan Vietnam.\* Dengan antusias beliau menolong siapa saja yang datang meminta bantuannya dan dihormati oleh semua golongan masyarakat.

Huynh Lien mengakui bahwa kualitas dari para biksuni akan bertambah baik sebanding dengan peluang-peluang pendidikan yang diberikan kepada mereka. Oleh karena itu, beliau selalu mendukung, mendorong, dan mendesak semua biksuni untuk meningkatkan standar budaya mereka dan menyempurnakan pengetahuan mereka mengenai Tripitaka Pali. Di Pagoda Ngoc Phuong, beliau mengadakan banyak kursus mengenai Dharma, bahasa Pali, Inggris, China, kesusastraan, lukisan dan lain-lain, yang menarik banyak biksuni muda dari semua pagoda biarawati Pindapata. Beliau bukan saja seorang penulis tetapi juga seorang penyair. Beliau mengarang banyak karya sastra dan syair termasuk kira-kira 3.000 karya puisi dan 1.000 prosa. Yang sangat penting, beliau menerjemahkan beberapa *sutra* dari bahasa Pali atau China ke dalam bahasa Vietnam dalam bentuk syair untuk bacaan doa harian,\* termasuk *Sutra Amitabha*, *Pintu Universal*, *Sutra Empat Puluh Dua Bagian*, *Dhammapada*, *Tanpa-aku*, *Ajaran Terakhir Buddha dan Bakti kepada Orang Tua*. Guru pelantun doa begitu pula para pendengarnya sangat terbantu karena hal ini membuat teksnya mudah dimengerti, mudah diingat dan cocok untuk semua golongan masyarakat.

Popularitas Sanggha Pindapata Vietnam telah menyebar dengan cepat di tengah masyarakat. Selama setengah abad kehadirannya, hari demi hari jumlah pagoda, biksu, dan biksuni terus meningkat. Penyebab utamanya adalah bahwa semua biksuni dan pagoda dalam Ordo Biarawati Pindapata memiliki hubungan dan kontak yang sangat erat di antara mereka sendiri. Biksuni mana saja yang termasuk di dalam Ordo Biarawati Pindapata diizinkan tinggal dan belajar di pagoda mana pun yang cocok untuk latihannya. Setiap tahun dari tanggal lima belas bulan keempat sampai tanggal lima belas bulan ketujuh lunar, semua biksuni berkumpul di Pagoda Ngoc Phuong untuk mengikuti retreat tahunan. Semua ketua, biksuni, umat awam yang termasuk dalam Ordo Biarawati Pindapata dari wilayah barat, selatan dan tengah berkumpul di Pagoda Ngoc Phuong tiga kali

setahun untuk mengikuti upacara tradisional. Tanggal 1 Februari memperingati hilangnya Master Minh Dang Quang; Tanggal 19 Maret adalah hari wafatnya Biksuni Huynh Lien; dan tanggal 15 Juli adalah hari terakhir retreat tahunan. Mereka juga berkumpul pada hari penahbisan biarawati. Para biarawati ditahbiskan sebagai sramaneri, *siksamana*, dan biksuni di bawah bimbingan Ordo Biarawati Pindapata. Namun biarawati Pindapata menerima penahbisan bersama-sama dengan biarawati dari tradisi Mahayana pada upacara penahbisan yang diselenggarakan oleh Sanggaha Buddhis Vietnam.

Di samping Huynh Lien, ada biksuni terkemuka lain, seperti Bach Lien,\* Thanh Lien, Kim Lien, Ngan Lien,\* Chon Lien, Quang Lien, Tang Lien, Tri Lien,\* Duc Lien dan ribuan biarawati lainnya yang mengikuti jalur seperti para biksuni ini. Semua biarawati Pindapata selalu merasa berterima kasih kepada para biksuni senior sebelumnya yang mengorbankan seluruh hidup mereka untuk membuka jalan bagi Ordo Biarawati Pindapata dan bekerja demi kebahagiaan para makhluk hidup. Setelah Biksuni Huynh Lien meninggal pada tahun 1987, Bach Lien (1924-1996) menjadi kepala biarawati. Sesudah beliau, Tang Lien menggantikannya sampai napasnya yang terakhir di bulan Februari 2002. Sekarang ini, Biksuni Trang Lien adalah kepala biarawati.

Jumlah biarawati Pindapata meningkat hari demi hari. Menurut catatan statistik pada tahun 1996, dari jumlah total 11,185 biarawati di Vietnam, 9,985 orang tergolong Mahayana, 200 orang Therawada dan kira-kira 1,000 orang Ordo Biarawati Pindapata.\* Dewasa ini, juga terdapat banyak biarawati dan pagoda yang termasuk dalam Ordo Biarawati Pindapata berlokasi di negara-negara seperti Amerika Serikat, Australia, Kanada, dan lain-lain. Sekarang, ratusan biarawati muda tengah belajar di Perguruan Tinggi Buddhis di berbagai provinsi dan Institut Studi Lanjutan Buddhis Vietnam di Hue, Hanoi dan Ho Chi Minh City. Sekitar 100 biarawati Pindapata sudah menerima titel S1 di Institut Studi

Lanjutan Buddhis Vietnam di Hue dan Ho Chi Minh City, dua orang biarawati sudah menerima titel doktor di Universitas New Delhi, dan kira-kira 20 orang biarawati sedang menyelesaikan program S2 dan S3 dalam Studi Buddhis, pendidikan, psikologi, dan filsafat di Universitas New Delhi dan Universitas Punjab. Sekitar 15 orang lainnya sedang belajar di China, Myanmar (Burma) dan Amerika Serikat. Banyak biarawati sudah menjadi guru yang hebat yang mengajarkan Dharma kepada para biarawati dan umat awam. Mereka secara aktif terlibat dengan aktivitas-aktivitas Buddhis, dengan antusias berkontribusi kepada Sanggha Buddhis Vietnam dan melaksanakan tugas-tugas penting di provinsi-provinsi.

Biarawati Pindapata menyadari benar bahwa dunia sekarang kaya dengan banyak macam pengetahuan lanjutan, jadi mereka selain fokus mendalami Dharma juga mempelajari pengetahuan duniawi guna mengejar perkembangan dunia zaman sekarang. Untuk menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman, mereka bertujuan menyempurnakan tanggung-jawab mereka dalam membimbing makhluk hidup mencapai kehidupan yang tenang dan bahagia. Walaupun ritual dan tradisi dari ketiga tradisi Buddhis di Vietnam berlainan, mereka semua mempraktikkan Dharma dan bekerja untuk menyempurnakan pelatihan putri-putri Buddha. Semua menyebarkan ajaran-ajaran Buddha untuk membawa ketenangan hati, kebahagiaan, kesejahteraan, dan kebebasan bagi semua umat manusia. Ordo Biarawati Pindapata berkembang dengan cepat dan biarawati Pindapata telah memberi kontribusi yang besar bagi agama Buddha Vietnam dan juga perkembangan masyarakat Vietnam.

## CATATAN

1. Lihat Han On, *The Dhamma of Minh Dang Quang (Minh Dang Quang Phap Giao*, dalam bahasa Vietnam) (Binh Dinh, 1960), hlm. 25.

2. Master Minh Dang Quang ditangkap oleh Tran Van Soai (Nam Lua) di Can Tho tanggal 1 Februari 1954, ketika beliau melakukan perjalanan dari Sadec ke Vinh long dan Can Tho. Ibid., hlm. 40 ff.
3. Thich Giac Tri, *The Formation and Development of the Vietnam Mendicant Sangha (Su Hinh Thanh Va Phat Trien Cua He Phai Khai Si)* (The Vietnam Institute of Advanced Buddhist Studies/ Hoc Vien Phat Giao Viet Nam, 2001), hlm. 26.
4. *The Formation and Development of the Vietnam Mendicant Sangha*, hlm. 13; dan *The Summary of the Dhamma of Minh Dang Quang*, hlm. 1.
5. Minh Dang Qaung, *Chon Ly (Kebenaran)* (Ho Chi Minh City: Asosiasi Buddhis Kota Praja Ho Chi Minh City/ Thanh Hoi Phat Giao Thanh Pho, 1993).
6. Lihat Ann Heirmann, *Rules for Nuns According to the Dharmaguptakavinaya*, Vol. II (Delhi: Motilal Banarsidass, 2002); dan Thich Giac Nhien, ed., *Rules and Monastic Principles of the Vietnam Mendicant Sangha (Luat Nghi Khat Si)* (Ho Chi Minh City: Biara Minh Dang Quang, 1965), hlm. 174-99.
7. *The Formation and Development of the Vietnam Mendicant Sangha*, hlm. 13; dan *The Summary of the Dhamma of Minh Dang Quang*, hlm. 1.
8. Lihat William Pruitt (ed.), K.R. Norman (pen.), *Patimokkha* (Oxford: The Pali Teks Society, 2001), hlm. 113 ff.
9. *The Formation and Development of the Vietnam Mendicant Sangha*, hlm. 14.

10. Ibid., hlm. 27.
11. Ibid., hlm. 13.
12. Ibid., hlm. 27
13. Ibid., hlm. 13.
14. Ibid., hlm. 14.
15. *Rules and Monastic Principles of the Vietnam Mendicant Sangha*, hlm. 109-18.
16. Lihat Thich Nu Tuong Lien, *Vietnamese Buddhist Nuns in the 20th Century* (Delhi: Delhi University Department of Buddhist Studies, 1997), hlm. 55; dan *The Formation and Development of the Vietnam Mendicant Sangha*, hlm. 106.
17. *Vietnamese Buddhist Nuns in the 20th Century*, hlm. 55.
18. *The Formation and Development of the Vietnam Mendicant Sangha*, hlm. 129 ff.
19. Ibid., hlm. 111.
20. Lihat Huynh Lien's Disciples, *The Summary Record of the Chief Nun T. N. Huynh Lien* (Ho Chi Minh City: Social Science Publishing House, 1994), hlm. 15; dan *The Formation and Development of the Vietnam Mendicant Sangha*, hlm. 107.
21. *The Formation and Development of the Vietnam Mendicant Sangha*, hlm. 112 ff.

22. Ibid., hlm. 117 ff.

23. Ibid., hlm. 121 ff.

24. *Vietnamese Buddhist Nuns in the 20th Century*, hlm. 74.



# 2

## **Memahami Wanita Buddhis Taiwan**

### **WANITA BUDDHIS DI TAIWAN**

**Chuandao Shih**

Adalah suatu kehormatan yang tak terduga bagi seorang biksu menerima undangan untuk menyampaikan sebuah ceramah dalam Konferensi Internasional Sakyadhita mengenai Wanita Buddhis. Mungkin ini adalah hasil dari partisipasi saya dalam gerakan yang dipimpin oleh Y. M. Zhaohui untuk meniadakan Delapan Peraturan Khusus dan dukungan saya terhadap “Deklarasi Kemerdekaan” untuk Sanggha Biksuni di Taiwan.

Pepatah populer menegaskan, “Di belakang setiap pria yang sukses pasti ada seorang wanita.” Khususnya dalam konteks dunia Buddhis Taiwan, kita dapat menyatakan, “Di belakang setiap biksu dan setiap kelompok Dharma yang telah menyelesaikan perbuatan baik, pastilah terdapat kontribusi sepenuh hati dari perempuan Buddhis, umat awam dan biarawati.” Terutama dalam agama Buddha Taiwan zaman sekarang, wanita Buddhis terkemuka telah muncul satu demi satu: melakukan penelitian, menerangkan Dharma dan terlibat dalam kegiatan sosial. Pencapaian wanita Buddhis sama dan bahkan melebihi pencapaian pria Buddhis. Secara lebih spesifik, peran apa yang dimainkan oleh wanita

Buddhis Taiwan dalam sejarah agama Buddha Taiwan secara keseluruhan dan dengan kemampuan apa? Perubahan apa yang sudah mereka lalui selama ini? Saya akan membicarakan masa lalu, masa sekarang dan masa depan dari wanita Buddhis di Taiwan berdasar pandangan seorang biksu .

### **Wanita Buddhis di Taiwan: Masa Lalu dan Sekarang**

Sebelum periode kolonial Jepang, karena berbagai alasan, perempuan Taiwan dihubungkan dengan “agama vegetarian”. Beberapa perempuan pergi untuk tinggal di “balai vegetarian” dan menjadi “wanita vegetarian”, di sana mereka berlatih tanpa mencukur rambut. Perempuan-perempuan lainnya menganut agama vegetarian dan seumur hidup menjadi murid awam dari tradisi ini. Walaupun agama vegetarian memiliki kitab dan upacaranya sendiri, aliran ini juga berhubungan dekat dengan aliran Buddhis Chan (misalnya, aliran Bunga Naga). Sebagai konsekuensinya, wanita vegetarian tinggal di biara-biara dan mempraktikkan kedua-duanya aliran Chan dan Tanah Suci.

Selama periode kolonial Jepang (sejak tahun 1895), Sanggaha Buddhis Taiwan pergi ke Kuil Yuanquan (Drum Mountain) untuk menerima penahbisan penuh. Setelah itu, mereka mendirikan banyak kuil-kuil baru di Taiwan. Karena hubungan sejarahnya, silsilah pewaris Dharma setahap demi setahap dicatat sebagai garis silsilah dari aliran-aliran Zen Jepang, Soto dan Rinzai. Pada saat yang sama, beberapa wanita vegetarian menganut Buddhisme Ortodoks. Selama periode Taisho, semua biara Taiwan dapat mentransmisikan winaya monastik. Periode itu juga menandakan dimulainya sanggaha biksuni dalam sejarah Buddhis Taiwan. Namun tetap masih lebih banyak wanita vegetarian dibanding wanita Buddhis.

Di tahun 1925 Y. M. Jueli, pendiri Kuil Fayun (Dahu Mountain) menyelenggarakan serangkaian ceramah Dharma bagi para siswi Balai Yishan dan meminta Asosiasi Buddhis Laut Selatan untuk memberikan pelajaran-pelajaran kepada wanita di beberapa lokasi. Dengan cara ini, beliau membuka pintu Dharma untuk kaum perempuan. Upaya Y. M. Jueli tidak hanya meningkatkan peluang-peluang bagi kaum perempuan untuk menerima pendidikan Buddhisme tetapi juga membimbing para wanita vegetarian untuk mengubah “balai vegetarian” menjadi sebuah biara Buddhis. Sebagai hasil dari proses ini, timbul kesadaran mandiri di dalam pikiran wanita Buddhis. Faktor-faktor ini, bersama dengan tugas penyebaran Dharma dan misi membentuk kembali sanggha biksuni Taiwan, menghasilkan pendirian Kuil Pilu (Houli) dan Kuil Yuantong (Zhonghe) di bawah silsilah Fayun. Ini adalah bukti bahwa wanita Buddhis di Taiwan pada saat itu sudah melepaskan praktik menyingkir dari kehidupan umum dan bersembunyi. Sebaliknya mereka menjadi aktif dalam masyarakat dan siap untuk menjalankan misi mereformasi masyarakat. Selama periode ini, untuk pertama kalinya, sebuah generasi baru wanita Buddhis memilih untuk mengikuti aliran-aliran Buddhis di Jepang, tujuannya memutar balik posisi rendahan yang diduduki wanita Buddhis, dengan mendapatkan pendidikan Buddhis yang lebih tinggi. Pola baru ini bagi para biarawati ditunjukkan oleh Y. M. Ruxue, yang mendirikan Kuil Faguang dan Institut Buddhis Faguang serta Y. M. Tianyi yang membantu Y. M. Baisheng dalam mentransmisikan ajaran-ajaran dan sila-sila Buddhis.

Sejak tahun 1949, terjadi arus para biksu dari tanah daratan China melarikan diri ke Taiwan. Ketika di Taiwan, mereka berkeluyuran tanpa tempat-tinggal. Dituduh sebagai penjahat, beberapa orang ditangkap dan dipenjara. Para biksu yang baru tiba ini dibantu oleh wanita Buddhis local, umat awam dan biarawati, yang memberikan sokongan materi dan sebaliknya mereka menerima pendidikan Buddhis dan tuntunan Dharma serta pelatihan. Hasilnya adalah lembaran baru dalam sejarah

perkembangan Buddhis di Taiwan. Misalnya bantuan diberikan kepada Y. M. Cihang oleh Y. M. Xuanguang, Y. M. Daxin, Y. M. Xiuguan, Y. M. Ciguan, dan bantuan diberikan kepada Y. M. Xingyun oleh para biksuni seperti Y. M. Cihui, Y. M. Cizhuang, Y. M. Cirong dan Y. M. Ciyi. Di antara umat awam perempuan, Zhang Qingyang adalah seorang figur yang terkemuka karena perhatiannya kepada para biksu tanah daratan yang melarikan diri ke Taiwan. Sebagai konsekuensi dari fenomena para biksuni membantu biksu, di pulau ini para biarawati dan biksu mulai terbiasa tinggal di dalam kompleks kuil yang sama atas nama Dharma.

Sistem transmisi winaya dalam agama Buddha Taiwan pada saat itu telah menyimpang dan disalah-gunakan secara luas, tetapi setelah pendudukan Jepang sebuah pola baru dan murni untuk mentransmisikan penahbisan terbentuk. Pada saat itu, sejumlah wanita vegetarian ditahbiskan menjadi biksuni. Penahbisan monastik yang pertama diselenggarakan di Kuil Daxian pada tahun 1953, membutuhkan mediasi Biksuni Yuanrong (dari Kuil Chan Dongshan) untuk diakui oleh Asosiasi Buddhis Tionghoa. Biksuni Tianyi seorang murid yang brilian dari Y. M. Yuanrong, mengambil bagian dalam upacara penahbisan tersebut, dan diundang oleh Y. M. Baisheng untuk menyampaikan ceramah tentang winaya sramaneri. Ketika ia mentransmisikan winaya tersebut, Y. M. Tianyi menerima penghargaan yang tinggi dari para biksu dan samanera, kendati ia hanya seorang perempuan. Kontribusi Y. M. Tianyi sepanjang hidup untuk meningkatkan status para biarawati, dalam konteks transmisi pendidikan dan winaya, tidak bisa diabaikan.

Berdirinya institut-institut Buddhis, yang terjadi setelah pendudukan Jepang, adalah prestasi lain yang patut disebutkan. Pada tahun 1948, Y. M. Miaoguo kepala Kuil Yuanguan, mengundang Y. M. Cihang (yang tinggal di Singapura pada waktu itu) datang ke Taiwan untuk memberikan ceramah Dharma. Pengaruhnya

adalah muncul tren di antara para biarawati Taiwan untuk mulai mengikuti studi Dharma. Y. M. Yinshun juga berkontribusi pada pendidikan Buddhis untuk para biarawati. Pada mulanya, beliau mendirikan sebuah “program setengah hari” di Wihara Fuyan agar memungkinkan para biarawati memperoleh pendidikan Buddhis. Pada tahun 1957, sebagai upaya bersama dari Biksu Yanpei dan Biksuni Xuanshen (kepala kuil Yitong), beliau mendirikan Institut Buddhis Xinshu bagi kaum perempuan. Konsekuensinya, Y. M. Yinshun bisa menerima murid-murid biarawati seperti Y. M. Huiyu, Y. M. Huili dan Y. M. Huirong. Y. M. Huirong semula adalah pengawas pendidikan di Institut Buddhis; hanya belakangan beliau menjadi seorang biarawati. Masyarakat Taiwan pada waktu itu sangat kolot. Akibatnya, karena upayanya setahap demi setahap meningkatkan jumlah murid perempuan yang menerima pendidikan Buddhis, Yinshun mengalami sangat banyak tekanan dan kritikan. Meskipun demikian, setelah pendudukan Jepang beliau memprakarsai tahap pertama pendidikan bagi wanita Buddhis.

Setelah tahun 1960-an, ekonomi Taiwan secara bertahap membaik, meningkatkan kesejahteraan sosial dan kemajuan dalam pendidikan. Namun, karena meningkatnya urbanisasi, banyak orang mengalami perasaan terasing dan terpinggirkan, maka keyakinan agama menjadi perlindungan mereka satu-satunya serta merupakan sumber ketenteraman.

Selanjutnya, di tahun 1971 Taiwan keluar dari PBB dan hubungan dengan Amerika Serikat serta Jepang terganggu. Akibatnya, perhatian masyarakat dan politik Taiwan kembali pada realitas dan kompleksitas lokal. Dalam suasana begini, agama Buddha Taiwan dan agama-agama baru lainnya menyebar dan berkembang lebih jauh.

Setelah masa itu, kondisi wanita Buddhis di Taiwan sangat membaik, karena standar pendidikan yang lebih tinggi, peningkatan kemampuan ekonomi, dan rasa kemandirian. Dipelopori oleh

upaya-upaya para biarawati, secara bertahap Buddhis Taiwan menjadi terlibat dalam aktivitas-aktivitas kesejahteraan sosial dan mulai berpartisipasi dalam kampanye kemanusiaan. Beberapa wanita Buddhis menonjol karena kontribusi mereka dalam bidang pendidikan, kebudayaan, kemanusiaan, pengobatan dan kepedulian sosial. Di antara tokoh-tokoh yang terkenal ini adalah Y. M. Xiaoyun, pendiri Universitas Huafan; Y. M. Hengqing, professor filsafat di Universitas Nasional Taiwan; Y. M. Huiyan, professor di Universitas Nasional Chinghua; Y. M. Zhengyan, pendiri Yayasan Tzu-chi; Y. M. Xinzhi, Y. M. Wuyin dan Y. M. Mingjia, pendiri Institut *Luminary* Buddhis; dan Y. M. Zhaohui serta Y. M. Xingguang dari Institut Buddhis Hongshi, yang terlibat dalam mempertahankan kehidupan dan ajaran-ajaran Buddhis dan peduli dengan masalah-masalah masyarakat, politik dan hak asasi binatang. Oleh karena pencapaian mereka, para biarawati ini menduduki posisi-posisi atas jasa kebajikan mereka sendiri dalam sejarah agama Buddha Taiwan. Y. M. Zhaohui, Y. M. Xingguang dan Institut Buddhis Hongshi dapat dianggap sebagai wakil dari apa yang disebut “pasca-Era Yinshun,” sehubungan dengan upaya-upaya mereka untuk menyebarkan dan mempraktikkan “Buddhisme bagi Alam Manusia” dan pemikiran Master Yinshun. Kalau bukan karena para biarawati ini, agama Buddha di Taiwan modern akan kehilangan jati dirinya.

### **Wanita Buddhis di Taiwan: Pandangan Terhadap Masa Depan**

Di antara murid-murid Buddhis di Taiwan, kaum perempuan melebihi kaum lelaki dalam hal jumlah, baik pada komunitas awam atau pun Sanggha. Menurut para sarjana, perbandingan jumlah biarawan dengan biarawati adalah 1 : 3. Dr. Jiang Canteng, sarjana sejarah agama Buddha Taiwan, menyatakan bahwa, “[Biarawati] adalah kekuatan utama di biara-biara Taiwan, bertanggung-jawab atas urusan keuangan dan banyak tugas lainnya. [Kenyataan bahwa jumlah biarawati melebihi biarawan] adalah fenomena religius

yang langka dalam sejarah agama Buddha di Asia dan dapat dimengerti sebagai hasil dari budaya Buddhis lokal Taiwan.” Kita dapat menyimpulkan bahwa agama Buddha di Taiwan sekarang kendati kelihatannya dijalankan oleh biarawan, sebenarnya diurus oleh perempuan.

Tidak adakenyataan yang disembunyikan bahwa pertumbuhan dan perkembangan yang subur yang berkarakteristik Buddhis Taiwan sekarang ini terkait dengan jasa kebajikan yang sangat besar dari para wanita Buddhis di masa lalu dan sekarang. Meskipun demikian, demi masa depan agama Buddha Taiwan, perempuan awam dan biarawati harus menggunakan kemampuan mereka untuk menyangkal pribahasa yang mengatakan bahwa: “Alasan untuk berhasil adalah alasan yang sama untuk gagal.” Persoalan ini patut mendapat perhatian dan menjadi pembicaraan kita.

Ciri khusus perempuan adalah selalu penuh kehangatan, lemah lembut, tahan menghadapi kesukaran, persepsi yang tajam, dan pertimbangan yang lemah. Jika agama Buddha dijalankan sedemikian rupa sehingga para guru agama dan penganut mengabaikan arti dari Dharma, agama Buddha di masa depan akan lebih tergantung pada orang daripada Dharma. Selain itu, adalah berbahaya kalau keduniawian dan promosi konsumerisme memenangkan kebijaksanaan di dunia. Walaupun Buddhisme dipraktikkan dalam skala yang besar dan aktivitas-aktivitas pendidikan Buddhis, aksi kemanusiaan, dan praktik keagamaan semuanya baik, jika tidak ada pemahaman Dharma atau jika ada pengertian tanpa praktik, suatu hari inti sari dan keistimewaan agama Buddha akan hilang. Akan ada kuil-kuil Buddhis dan aktivitas-aktivitas Buddhis tetapi tidak akan ada Dharma atau sesuatu yang hanya menyerupai Dharma. Inilah krisis paling besar yang dihadapi agama Buddha Taiwan.

Krisis lainnya dari agama Buddha Taiwan berasal dari dukungan yang buta dan persembahan-persembahan yang dibesar-besarkan

dari para umat. Krisis ini diciptakan oleh emosi yang mengalahkan pertimbangan. Menggenggam posisi kekuasaan dan sumbangan menyebabkan terjadinya korupsi. Itulah sebabnya kadang-kadang umat wanita tidak diizinkan untuk menyokong Sanggaha. Kadang-kadang tidak jelas apakah mereka tengah mempraktikkan agama Buddha atau hanya mengikuti idola religius mereka. Memang, bagi setiap jenis guru agama, terdapat jenis penganut tertentu, dan para penganut yang berbeda menciptakan perbedaan-perbedaan jenis para guru Buddhis.

Saya hanya berharap bahwa banyak wanita Buddhis, biarawati dan umat awam, yang mantap, menerima nasihat ini sebagai cermin, mengumpulkan pengetahuan benar dan pandangan benar mereka sendiri, memperluas wawasan mereka sendiri dan menciptakan sebuah masa depan agama Buddha Taiwan yaitu sebuah alam biarawati. Maka, dengan pasti, Dharma sejati akan meliputi bumi. Inilah nasihat tulus saya.

## **SEBUAH PERSPEKTIF WANITA BUDDHIS DI TAIWAN**

### **Yikong Shi**

Dalam dekade sekarang, agama Buddha di Taiwan sudah sangat berkembang dan kelihatannya sudah melampaui puncak dinasti Tang (618-907 CE). Kuil-kuil dan badan-badan kegiatan Buddhis satu demi satu berdiri, dan semua jenis aktivitas sudah diatur untuk membersihkan pikiran orang. Jumlah pengikut Buddhis tumbuh dengan cepat dan agama Buddha menjadi sebuah perlindungan spiritual bagi penduduk Taiwan. Semua prestasi ini disempurnakan di bawah bimbingan para pemimpin besar Buddhis didukung oleh pengabdian dan upaya wanita Buddhis.

Biasanya ketika orang-orang membicarakan wanita Buddhis, mereka memikirkan biksuni (biarawati yang menerima

penahbisan penuh dengan 348 pasal winaya), sramaneri (calon biksuni dengan 10 pasal winaya), *siksamana* (biarawati percobaan yang mempelajari winaya), dan *upasika* (umat awam yang berlatih di rumah). Di sini saya ingin menjernihkan beberapa hal.

Pertama, Buddha mewajibkan siswa-Nya menggunduli kepala mereka dan mengenakan jubah monastik ketika mereka menjadi anggota Sanggha. Maksud Beliau adalah untuk melenyapkan kesalahpahaman orang-orang tentang biksu (yang ditahbiskan penuh dengan 250 pasal winaya) dan biksuni dengan memakai jubah yang serupa. Pakaian monastik juga merupakan sebuah cara untuk mencabut kelekatan terhadap ego dan untuk merealisasikan spirit kesetaraan dari para makhluk hidup. Spirit kesetaraan dan teladan sepanjang masa untuk memberi perhatian kepada semua makhluk hidup memotivasi Buddha untuk mendirikan Sanggha. Buddha menolak sistem kasta di India dan menyatakan bahwa semua makhluk hidup diberkati dengan Hakikat Kebuddhaan. Beliau mempraktikkan idealisme bahwa semua makhluk hidup harus sama-sama dihormati dengan mengizinkan budak Upali menjadi seorang biksu sebelum Beliau menerima tujuh pangeran ke dalam Sanggha. Buddha juga menginstruksikan siswa-siswa-Nya untuk mengajar dalam dialek bahasa yang dapat dimengerti oleh oleh semua orang, ketimbang dalam bahasa Sanskerta yang hanya digunakan oleh orang-orang elit. Ini membuktikan pentingnya universalitas dan kesetaraan dalam agama Buddha.

Kedua, meskipun fisik mereka berbeda, biksuni dan sramaneri harus mengalami pelatihan keras yang sama dengan yang dilakukan oleh para biksu dan sramanera (calon biksu dengan sepuluh pasal winaya), guna berjalan di jalur Bodhisattwa. Lagi pula, para biksuni harus menjalankan lebih banyak winaya daripada para biksu. Untuk mempraktikkan ajaran-ajaran, biksuni seperti biksu, memikul tanggung-jawab mereka dengan baik, melakukan semua jenis pekerjaan, seperti membangun, mengemudi, pekerjaan memasang pipa air, perawatan, dan sebagainya. Tambahan pula,

mereka mengabdikan diri dalam tugas pendidikan, kebudayaan, kegiatan amal, dan penyiaran Dharma. Oleh karena aspirasi dan ketekunan mereka yang teguh, mereka jauh lebih berhasil daripada para biksu. Ada satu guyonan dalam komunitas Buddhis. Sifat khas para biksu digambarkan sebagai makhluk “VIP, di tengah dan di depan,” berkenaan dengan kesukaan para biksu untuk duduk di tempat VIP pada waktu aktivitas-aktivitas dan berlangsungnya acara Dharma. Para biksu duduk di tengah di barisan depan saat difoto dan ketika sedang berjalan, jalan di depan yang lain. Mereka diistimewakan, tetapi melalaikan tanggung-jawab mereka.

Biarawati yang baru saja ditahbiskan berbeda dengan seorang umat perempuan. Dalam *Pujian untuk Praktik dan Pengamalan Para Biksuni*, Y. M. Xingyun menyatakan bahwa biksuni mampu menghindari permasalahan seperti cercaan dari mertua, gangguan dari suami, kejengkelan menghadapi anak-anak, keluhan dari ipar, pekerjaan dapur yang membosankan, pekerjaan rumah-tangga, kekhawatiran atas pengeluaran sehari-hari, dan kesepian. Lagi pula, mereka mampu mempraktikkan Dharma dengan riang gembira, seperti makhluk agung dan menyempurnakan pengamalan mereka. Peran biksuni sebagai guru Dharma tidak dibatasi oleh gender mereka. Seperti para biksu, biksuni bisa mengabdikan diri mereka sepenuhnya dan dengan sukses mempromosikan Dharma.

Banyak orang bertanya-tanya mengapa ada begitu banyak biksuni di Taiwan dan mengapa jumlah dan kualitas mereka belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah. Setelah memeriksa fenomena ini, saya simpulkan bahwa ada beberapa alasan untuk menjelaskannya. Pertama-tama, secara tradisi orang Tionghoa sangat menghargai kaum laki-laki bukan perempuan. Itulah sebabnya mereka katakan, “tidak memiliki keturunan adalah dosa paling berat berkenaan dengan bakti seorang anak.” Kaum laki-laki punya tanggung-jawab untuk mendapatkan seorang ahli waris lelaki bagi keluarga. Jika seorang pria berkehendak

menjadi seorang biksu, dia menderita tekanan dari keluarga lebih dibanding seorang wanita.

Kedua, ada perbedaan antara pria dan wanita yang memengaruhi keputusan untuk meninggalkan kehidupan rumah-tangga. Kaum pria egosentris dan berkeinginan untuk mendirikan usaha mereka sendiri. Kendati mereka menjadi biksu, mereka enggan terikat oleh peraturan-peraturan biara. Perempuan teguh dan tulus mencari kebenaran agama. Perempuan lembut, fleksibel dan nyaman tinggal bersama sebuah kelompok, jadi mereka lebih mungkin tetap hidup membiara dalam jangka panjang. Sekali mereka menjadi biksuni, sedikit kemungkinan mereka kembali ke kehidupan awam dibanding para biksu.

Ketiga, oleh karena fisiologi mereka, kaum perempuan lebih menderita daripada kaum lelaki. Ini mendorong kaum perempuan justru lebih ke arah kehidupan monastik. Ketika mereka meninggalkan kehidupan duniawi, mereka tidak harus menderita karena melahirkan anak atau mengkhawatirkan hal-hal sepele dalam hidup sehari-hari. Mereka dapat mengembangkan kehidupan yang bijak bagi para makhluk hidup yang tak terhitung jumlahnya.

Biksuni dan upasika telah memainkan peran yang penting dalam perkembangan agama Buddha di Taiwan. Upasika bekerja sama membentuk kelompok-kelompok sukarelawan yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah. Mereka mengambil bagian dalam semua jenis pekerjaan biara, seperti memasak, melayani di ruang makan, menerima tamu, dan lain-lain. Selanjutnya, mereka bisa menjadi guru-guru Dharma. Mereka bisa memainkan peran yang berbeda dan berkontribusi sangat besar dalam komunitas dan negara. Kontribusi mereka patut diteliti lebih lanjut.

**INSPIRASI DARI Y. M. SHING HIU WAN**  
(UNIVERSITAS HUA - FAN  
DAN AGAMA BUDDHA INTERNASIONAL)

**Xiuci Shi**

Teman-teman dari seluruh dunia telah berkumpul di Universitas Huafan untuk mengikuti Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis. Keberhasilan dari konferensi ini bisa dianggap sebagai hasil dari berkah dan jasa-jasa kebajikan pendiri Universitas Huafan, Y. M. Shig Hiu Wan, guru saya. Saya akan memperkenalkan beliau kepada Anda semua.

Y. M. Shig Hiu Wan adalah seorang patriot, baik bagi negaranya maupun agama Buddha. Selama Perang Dunia Kedua, beliau menghabiskan waktunya dengan melukis. Kemudian beliau menjual lukisannya dan menyumbangkan uangnya untuk anak-anak yatim-piatu, sehingga mereka dapat membeli kelambu dan bakiak. Beliau juga memberi kontribusi yang besar untuk China dengan menyumbangkan uang kepada tentara untuk membeli beras demi perlawanan. Pada masa itu, guru beliau, Ibu Liang-Chao Han bertanya kepadanya, "Apa yang dapat saya lakukan untukmu?" Beliau menjawab, "Saya ingin keluar negeri. Saya ingin tetap melukis dan saya ingin belajar lebih banyak tentang pendidikan di dunia." Karena beliau begitu tertarik pada pendidikan dan waktu itu Bapak Liang adalah seorang diplomat, maka Master diterima sebagai tamu kehormatan ke mana pun beliau pergi. Beliau melakukan perjalanan ke 28 negara yang berlainan. Setelah beliau kembali ke Hong Kong, beliau menerima semua kawan yang berasal dari luar negeri dengan keramahan yang sama, seperti yang beliau nikmati saat melakukan perjalanan ke luar negeri.

Oleh karena masalah kesehatan dan situasi keamanan yang memburuk di Hong Kong, Master pindah ke Taiwan pada tahun

1967 dan tinggal di Famei Yuan untuk berobat. Segera setelah Tuan Qijun Zhang, pendiri Universitas Kebudayaan China, mengetahui bahwa Master berada di Taiwan, dia mengundangnya untuk mengajar di sana.

Y. M. Shig Hiu Wan adalah seorang guru yang rajin, bahkan bekerja di hari Minggu dan Libur. Beliau menjadi seorang profesor tetap di Sekolah Huagang dan menerima empat penghargaan karena mengajar di Universitas Kebudayaan China. Selain memimpin Institut Pascasarjana Studi Kebudayaan Buddhis, Master juga mengajar di program-program pascasarjana filsafat dan seni dan bertindak sebagai penasihat Asosiasi Mahasiswa Buddhis.

Beliau sangat mengasihi anak-anak muda dan berusaha sebaik-baiknya untuk mengajar mereka. Sebagai hasilnya, banyak mahasiswa ingin dekat dengannya. Master tidak hanya cakap dalam kesusasteraan, Buddhisme, filsafat, melukis dan praktik, beliau juga sangat liberal dan berkelakuan anggun. Setiap Selasa malam, Master membimbing mahasiswa melakukan meditasi duduk maupun jalan. Sabtu malam, beliau membimbing mahasiswa membaca doa di Famei Yuan. Pada hari Rabu, beliau bertugas sebagai penasihat seminar studi Buddhis bagi para mahasiswa yang menarik banyak peserta.

Sebelumnya, saya tidak pernah melihat seorang pun biksu atau biksuni mengajar di universitas. Y. M. Shig Hiu Wan adalah orang yang pertama kali. Agama Buddha tidak populer pada masa itu dan kami benar-benar senang melihat seorang biksuni memimpin begitu banyak orang-orang intelek termasuk professor dan mahasiswa dalam mempelajari Buddhisme. Tuan Zhang meminta beliau untuk menangani semua urusan yang berhubungan dengan Buddhisme di universitas. Oleh karena itu pada tahun 1969, atas permintaan Tuan Zhang dan atas nama Republik China, Y. M.

Hiu Wan berpartisipasi dalam konferensi Asosiasi Studi Buddhis Internasional (International Association of Buddhist Studies) yang pertama, yang diselenggarakan di Kuala Lumpur, Malaysia. Di konferensi ini, hanya beliau satu-satunya anggota Sanggaha yang menyampaikan makalah, yang sungguh merupakan sebuah kehormatan bagi negara dan agama Buddha. Semenjak konferensi pertama ini, Y. M. Hiu Wan menjadi salah satu peserta yang paling setia dalam konferensi, menghadirinya setiap tahun. Melalui peristiwa ini, beliau membangun persahabatan yang erat dengan orang-orang dari seluruh dunia.

Dalam salah satu konferensi IABS, sarjana Jepang yang terkenal Nagao Gadjin menyatakan bahwa Buddhisme hanya ada di Jepang dan tidak ada agama Buddha di China dan/atau Taiwan. Setelah itu Y. M. Hiu Wan memprakarsai Seminar Internasional tentang Pendidikan Buddhis di Yangming Shan. Dengan berpartisipasi dalam seminar ini, kawan-kawan dari negara-negara di seluruh dunia memiliki peluang untuk mengetahui lebih banyak tentang agama Buddha di Taiwan. Setelah melihat betapa majunya agama Buddha di Taiwan, para sarjana Jepang takjub, terutama Profesor Nagao yang berkomentar, "Para anggota Sanggaha di Jepang punya keluarga, tidak seperti anggota Sanggaha di Taiwan yang mempraktikkan gaya hidup selibat. Kehidupan selibat adalah sebuah teladan yang sudah hilang selama bertahun-tahun di Jepang. Semoga Jepang bisa belajar sesuatu dari Taiwan." Dalam Seminar Internasional tentang Pendidikan Buddhis ini, juga sudah banyak peserta lokal dari Taiwan, termasuk para sarjana biarawan seperti Y. M. Shengyen, Y. M. Karma Lekshe Tsomo dan wakil dari kuil-kuil di Taiwan dan negara-negara dari seluruh dunia.

Pendirian Ashram Lotus oleh Y. M. Hiu Wan adalah hasil dari permintaan saya. Saya sangat terkesan dengan semua karya Master yang menakjubkan dan saya rasa sangat sayang sekali kalau beliau tidak mendirikan sebuah perguruan tinggi Buddhis.

Saya masih muda dan sangat ingin sekali belajar. Oleh karena itu, saya memohon kepada Master untuk memulai sebuah perguruan tinggi dan mengajar kami, dengan berjanji bahwa kami akan bertanggung-jawab atas semua biaya hidup kami sendiri dan biaya lainnya. Dengan senang hati Master menyetujui dan mulai mengajar kami, dengan menggunakan tempat yang disediakan oleh Kuil Yongming di daerah Yangming Shan. Pada awalnya, hanya ada enam orang mahasiswa dan kami hanya bisa melanjutkan jikalau perguruan tinggi terbukti sukses. Para mahasiswa terbukti sangat tekun dan berperilaku sangat baik. Ashram Lotus tidak pernah mencoba mencari murid, tetapi orang-orang mendengar tentang perguruan ini dan datang untuk bergabung. Sebagai hasilnya, jumlah murid terus-menerus meningkat. Master sangat keras namun sangat sayang kepada semua murid. Master mengajar di kedua tempat yaitu Universitas Kebudayaan China dan Kuil Yongming, kemudian beliau mendidik banyak orang muda untuk kuil-kuil di seluruh Taiwan. Murid-murid yang lulus dari Ashram Lotus semuanya menjadi sangat terlatih, sehingga membuat guru mereka sangat bahagia.

Selain mendirikan sebuah perguruan tinggi Buddhis yang terfokus pada praktik, Master selalu berharap untuk menjangkau khalayak ramai dengan memulai sebuah universitas di tengah komunitas. Melalui pencarian yang panjang, setelah beliau memeriksa 32 lokasi yang berlainan, akhirnya beliau menemukan sebuah tempat yang ideal. Untuk menunjukkan rasa terima-kasih atas pengajaran-pengajaran Master, para murid dan orang tua mereka menyelenggarakan acara pengumpulan dana di Singapura. Dalam acara tersebut, lukisan Master terjual menghasilkan dana untuk membeli tanah, dan izin membangun sebuah universitas di Taiwan diajukan ke pemerintah. Semua orang bekerja keras pada waktu itu. Kelompok-kelompok mahasiswa dan murid berusaha segalanya untuk membantu mengumpulkan dana demi universitas. Saya pergi berkeliling di jalan-jalan berpindapata

meminta sumbangan dari orang-orang dan bahkan Master sendiri, di usianya yang sudah 70-an, bekerja siang dan malam merencanakan dan melaksanakan pembangunan universitas. Selama ini, beliau terus mengajar di Ashram Lotus, dengan senang hati memikul semua tanggung-jawab dan kesulitan sendiri. Master menyebut dirinya “kerbau tua,” sedangkan kami para guru “kerbau setengah tua,” dan para mahasiswa “kerbau muda.” Kami semua membajak sawah bersama-sama.

Akhirnya pada tahun 1980, Kolese Teknik dan Teknologi Huafan berdiri. Semua rancangan bangunan, pertama untuk Ashram Lotus dan akhirnya Universitas Huafan, diciptakan oleh Master sendiri. Kami pun tidak mempekerjakan perancang lanskap karena rancangan yang dibuat orang lain mungkin tidak akan sesuai dengan keperluan kami. Master sendiri adalah seorang seniman, jadi dengan menggunakan rancangannya tentu saja universitas ini menjadi sebuah karya seni yang diisi seluruhnya oleh atmosfir spiritual.

Konferensi Internasional Sakyadhita mengenai Wanita Buddhis bisa berlangsung di Universitas Huafan karena Master selalu menerima teman-teman dari negara-negara lain dan ingin setiap orang diperlakukan dengan baik di sini. Y. M. Karma Lekshe Tsomo (Huikong) datang ke Taiwan pada tahun 1982 untuk menerima penahbisan dan tinggal di Ashram Lotus selama setengah tahun setelah penahbisannya, Master mengajarnya dengan sangat keras dan dengan kebaikan hati yang besar dan beliau terus mengikuti ajaran Master dan jalur Bodhisattwa. Beliau mengadakan program-program pendidikan bagi kaum perempuan di pegunungan Himalaya dan memulai Konferensi Internasional Sakyadhita mengenai Wanita Buddhis. Beliau menulis kepada Master dan mengundangnya ke konferensi Sakyadhita yang pertama di Bodhgaya pada tahun 1987, jadi Master mengirim Y. M. Renhua ke India untuk berpartisipasi dalam konferensi.

Belakangan, ketika konferensi diselenggarakan di Bangkok, Master melakukan perjalanan disertai beberapa murid tingkat sarjana dari Kolese Buddhis di Universitas Huafan untuk berpartisipasi dalam konferensi.

Ketika Y. M. Karma Lekshe Tsomo menulis kepada Master dua tahun yang lalu dan bertanya apakah Universitas Huafan bisa menjadi tuan rumah dari konferensi ini, Master meminta pendapat para guru di Ashram Lotus. Sebagai guru, kami semua sangat bahagia mendengar berita ini dan berjanji untuk membantu penyelenggaraan konferensi. Betapa cepatnya waktu berlalu. Sekarang setelah dua tahun, dengan mengikutiserangkaianaktivitas lainnya, termasuk acara perkemahan musim panas untuk siswa SMU dan SD dan juga Seminar Internasional tentang Pendidikan Buddhis, kami mampu menjadi tuan rumah dari konferensi ini. Berikutnya setelah konferensi, kami juga sudah menjadwalkan persekutuan doa akbar di bulan Agustus, acara perkemahan musim panas bagi para pengusaha, sebuah perkemahan mengenai agama dan perdamaian dan banyak aktivitas Dharma lainnya dijadwalkan di sini di Universitas Huafan.

Y. M. Hiu Wan telah memberi kontribusi yang besar untuk agama Buddha. Beliau adalah biksuni yang pertama kali mengajar dan mengepalai sebuah program pascasarjana di universitas dan berpartisipasi dalam konferensi akademi internasional. Beliau juga seorang biksuni pertama yang menyelenggarakan Seminar Internasional tentang Pendidikan Buddhis, mendirikan sebuah institut untuk studi lanjutan dalam Buddhisme dan mengadakan pameran seni Buddhis. Selain itu, beliau adalah biksuni pertama yang mendirikan universitas Buddhis bagi umum di Taiwan.

Master selalu rendah hati, bekerja keras sekali dan memikul tanggung-jawab semuanya sendiri. Beliau mengajar murid-muridnya, dngan mengatakan, "Jangan bersaing demi jalan dengan orang-orang di persimpangan jalan." Oleh karena itu,

sebagaimana yang dinyatakan dalam Sutra Avatamsaka, “Jangan takut akan kerja keras maupun kesukaran-kesukaran, harapan saya hanyalah bahwa semua makhluk hidup lepas dari penderitaan dan mendapatkan kebahagiaan.” Inilah persisnya apa yang sudah Master lakukan selama tahun-tahun. Tak peduli betapa sibuknya beliau, Master punya waktu untuk melanjutkan aktivitas-aktivitas penerbitannya, termasuk puisi, lukisan, pelajaran-pelajaran Buddhis, ceramah tentang perjalanan dan kesusasteraan. Kami selalu mengatakan bahwa, di bawah pimpinan Master kami bisa bernyanyi, melukis dan belajar hal-hal yang tidak pernah bisa habis sepanjang kehidupan.

## **BUDDHISME DAN KEKUATAN YANG LEMBUT**

**Hsiu-lien Annette Lu**

Adalah suatu kehormatan yang luar biasa untuk hadir pada pembukaan acara Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis. Saya ingin menyampaikan harapan-harapan saya yang tulus bagi kesuksesan konferensi ini dan rasa hormat saya yang sepenuh hati untuk kontribusi Anda bagi semua makhluk hidup dan juga demi perdamaian dunia.

Agama Buddha adalah salah satu agama yang tertua di dunia. Berkembang maju di negara kami mungkin lebih daripada tempat lain di dunia ini. Dari 23 juta penduduk Taiwan, 93 persen adalah Buddhis. Buddhis Taiwan di antara yang paling maju dan aktif di dunia, menyumbangkan tenaga mereka untuk amal dan pembentukan nilai-nilai moral. Di sini Anda akan melihat bagaimana tradisi Buddhis sudah melebur baik dengan masyarakat industri yang modern. Sekarang ini Taiwan adalah negara terbesar keenambelas dalam bidang perdagangan di dunia dan keempat terbesar sebagai eksportir produk IT. Rata-

rata pendapatan, dihitung dari sudut keseimbangan kemampuan belanja sudah mencapai US\$20,000, sedangkan lima puluh tahun yang lalu hanya \$150. Buddhis di Taiwan aktif dan terkenal karena kontribusi mereka untuk kesejahteraan sosial, pendidikan dan proyek-proyek amal. Kami memiliki 35 seminari, lima universitas Buddhis dan tiga kolese Buddhis, juga banyak SMU Buddhis, panti asuhan, wisma manula, rumah sakit, perpustakaan dan badan penerbitan. Yayasan Tzu-chi adalah sebuah kelompok amal Buddhis yang dipimpin oleh Master Zhengyan (Cheng Yen), terus-menerus sudah mengadakan berbagai program bantuan ke seluruh dunia.

Prestasi ini diiringi dengan kemajuan yang besar sekali atas kesetaraan gender. Sebagai pendiri gerakan wanita di Taiwan, saya senang berbagi pengalaman saya dengan Anda tentang perlawanan menghadapi tradisi chauvinisme dan prasangka gender. Saya lahir pada tanggal 6 Juni 1944, di hari terjadinya Perang Dunia kedua ketika kekuatan Sekutu mendarat di Normandy, Prancis. Saya adalah anak perempuan terkecil dalam sebuah keluarga yang miskin. Waktu saya kecil, saya hampir diberikan kepada keluarga lain untuk dibesarkan, suatu kejadian yang biasa akibat merajalelanya kemelaratan di Taiwan pada saat itu. Perlahan-lahan orang tua saya mengubah sikap mereka dan memutuskan untuk mendidik saya seperti mereka mendidik kakak lelaki saya, yang lulus dari sekolah hukum dan menjadi pengacara yang sukses. Waktu saya lulus SMU, saya lolos ujian masuk dan mengambil Sekolah Hukum di Universitas Nasional Taiwan. Belakangan saya diberi hadiah beasiswa bergengsi yang membuat saya pergi ke Amerika Serikat untuk melanjutkan kuliah pascasarjana. Saya menerima dua gelar di bidang hukum, satu dari Universitas Illinois dan satunya lagi dari Harvard.

Ketika saya kembali ke Taiwan di awal tahun 1970-an, saya terkejut mendapatkan bahwa masyarakat tengah memperdebatkan apakah sebaiknya universitas-universitas membuat rintangan

tertentu untuk mencegah anak-anak perempuan masuk ke perguruan tinggi. Dengan semakin banyaknya anak-anak perempuan lolos ujian masuk yang penuh dengan persaingan yang keras dan masuk perguruan tinggi, orang-orang mempertanyakan apakah ini bukan kesia-siaan sumber pendidikan dengan memiliki terlalu banyak anak-perempuan di perguruan tinggi. Pandangan yang dominan pada saat itu adalah bahwa kaum perempuan, betapapun tingginya pendidikan yang sudah mereka terima, seharusnya mencari seorang suami yang baik dan menghabiskan masa hidupnya dengan mengurus anak-anak dan suami. Untuk melawan tradisi prasangka terhadap kaum perempuan seperti ini, saya mulai menulis artikel dan memberi ceramah untuk menyokong hak asasi perempuan. Saya percaya bahwa kemakmuran dan kerukunan bagi kedua jenis kelamin harus berdasarkan pada kesetaraan gender dan bahwa semua perempuan seharusnya terjamin mendapat peluang yang sama untuk mengembangkan sifat mandiri dan rasa harga diri. Kampanye yang saya sebut "Feminisme Baru," memicu serangkaian gerakan wanita yang melawan ketidak-adilan dan diskriminasi gender di seluruh Taiwan. Pada tahun 1979, saya ditahan oleh pemerintah yang otoriter karena memberikan sebuah ceramah 20 menit di sebuah rapat umum yang damai untuk memperingati Hari Hak Asasi Manusia Internasional. Sidang militer mendakwa saya dengan hasutan dan menjatuhkan hukuman pada saya 12 tahun penjara, bersama dengan tujuh aktivis lainnya yang menyokong hak asasi manusia.

Banyak perubahan sudah terjadi semenjak saya meluncurkan Feminisme Baru tiga puluh tahun yang lalu. Sekarang di Taiwan kaum perempuan mendapatkan hak suara untuk memilih, menerima pendidikan dan dengan bebas memilih kehidupan mereka. Kaum perempuan memimpin korporasi besar, rumah sakit, universitas dan biara. Lebih penting lagi, banyak pemimpin wanita sudah bergerak maju satu langkah ke depan mencalonkan

diri untuk jabatan politik. Di dalam badan legislatif kami, ada 50 orang anggota - 23 persennya adalah perempuan. Di Dewan Kotapraja Taipei, sekitar sepertiga dari anggotanya, termasuk jurubicaranya adalah perempuan. Karena kaum perempuan menjadi lebih mandiri dan percaya diri, sebuah tantangan baru bagi para pemimpin wanita tidak hanya melindungi hak perempuan tetapi juga menyumbangkan sifat perempuan yang cinta damai untuk menciptakan dunia yang lebih adil dan indah. Kebanyakan dalam sejarah kemanusiaan, kekuasaan politik dan sumber-sumber ekonomi didominasi oleh kaum laki-laki. Dunia yang didominasi kaum lelaki ini, bagaimanapun, selalu dipenuhi dengan peperangan, korupsi dan kemelaratan. Kebenarannya adalah lebih dari 99 persen bahwa peperangan dalam sejarah manusia diprakarsai oleh para pemimpin lelaki, namun semua korban perang adalah putra dan suami terkasih dari kaum perempuan, jika bukan diri mereka sendiri. Bagi kaum lelaki, kekuasaan dan kewenangan adalah tujuan terakhir dalam politik, dan perang selalu menjadi alat favorit mereka untuk memecahkan konflik dengan orang lain. Perempuan berbeda. Dunia sudah menjadi kacau-balau akibat ketidak-hadiran dan kebungkaman kaum perempuan. Sebagai pencipta kehidupan, perempuan harus menghargai semua makhluk hidup di atas bumi. Sifat keibuan kaum perempuan menjadikan kami pendukung perdamaian dunia yang setia.

Sifat cinta damai menjadikan kami ahli waris agama Buddha yang sesungguhnya. Sekarang ada 600 juta Buddhis di dunia tetapi Taiwan adalah hanya salah satu dari tiga tradisi (dengan Korea dan Vietnam) di mana perempuan dapat menerima penahbisan penuh sebagai biksuni. Biarawati dan umat perempuan memimpin peran dalam banyak kuil dan seminari. Prestasi mereka mengungkapkan bahwa perempuan sedang membuat kontribusi besar bagi perkembangan agama.

Konferensi Sakyadhita di Taiwan adalah sebuah peluang yang menakjubkan bagi wanita Buddhis di seluruh dunia untuk dapat berkumpul bersama merundingkan persoalan-persoalan yang benar-benar penting bagi semua Buddhis. Sebagai seorang Buddhis, saya selalu menggunakan ajaran Buddha terutama welas-asih dan kebijaksanaan bagi semua makhluk hidup, sebagai moto saya. Filosofi kasih dan berbagi, yang saya sebut “kekuatan lembut,” sudah menuntun saya sebagai seorang pelopor gerakan wanita, seorang pejuang demi kemerdekaan dan demokrasi dan bahkan di dalam kegelapan penjara. Saya menghabiskan waktu enam tahun di sana sampai pemerintah melepaskan saya secara bersyarat untuk berobat di tahun 1985.

Saya percaya bahwa “kekuatan yang lembut” cocok dengan sifat penuh kebaikan dan damai dari agama Buddha. Gagasannya terdiri dari lima unsur kunci: hak asasi manusia, demokrasi, perdamaian, kasih dan kemajuan teknologi. Ini sangat kontras dengan gagasan dari “kekuatan keras”, yang berdasarkan pada materialisme yang mengeksploitasi dan militerisme yang agresif. Kekuatan keras, yang tidak berperasaan dan pendekatannya mekanis, mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan dan menyekatkan bangsa ke arah pemusatan kekuatan negara dan bahkan hegemoni militer. Sifatnya agresif dan merusak. Kekuatan lembut, sebaliknya, menggunakan belas-kasih dan kebijaksanaan untuk melawan korupsi, kemelaratan dan ketidak-adilan. Sifatnya membangun dan murah hati. Nilai-nilai universal dari demokrasi, hak asasi manusia, perdamaian dan kasih semuanya adalah faktor-faktor penting yang mendorong masyarakat ke arah kondisi hidup bersama dan makmur bersama. Kemajuan teknologi dalam era baru ini seharusnya juga diarahkan untuk memberi pelayanan kepada manusia bukan memperbudak, dengan membuat “simbiosis” di antara orang-orang dan di antara manusia dengan lingkungan adalah prioritas yang penting. Tanpa kasih dan welas-asih, ilmu pengetahuan bisa digunakan untuk mengeksploitasi sumber-sumber dan lingkungan kita. Kekuatan yang lembut

adalah sebuah konsep ideal bagi Buddhis untuk mengubah dunia yang tidak adil, agresif dan malang.

Dalam beberapa hari berikutnya, Anda akan benar-benar mengalami keramah-tamahan dan persahabatan dari orang-orang Taiwan. Anda akan melihat bagaimana kebudayaan tradisi Buddhis sudah dilestarikan dan diremajakan dalam masyarakat kami. Yang paling penting, mohon membuka pikiran Anda untuk merasakan bagaimana kami menggunakan “kekuatan lembut” untuk memelihara pulau yang indah ini. Saya berharap Anda akan mendapatkan sebuah pengalaman yang bermanfaat dan tak terlupakan di Taiwan. Terima kasih.

## **PERKEMBANGAN SANGGHA BIKSUNI**

**Tzu Jung Shih \***

Semua makhluk hidup di alam semesta, apakah mereka cerdas atau kurang cerdas, berbudi luhur atau tidak, kaya atau miskin, mempunyai jenis kelamin perempuan atau laki-laki. Perempuan terutama cenderung membangun kekerabatan yang erat. Setiap orang, apakah laki-laki atau perempuan, semua tumbuh di dalam rahim ibu mereka. Tanpa ibu, tidak akan ada kelahiran. Demikianlah, ibu adalah sumber asli kehidupan.

### **Konsep Dunia mengenai Perempuan**

China dan Barat rupanya memiliki pandangan yang berbeda mengenai perempuan. Barat menganggap perempuan sebagai wali yang transenden dan murni secara spiritual, seperti Venus, simbol cinta. Perempuan dilukiskan sebagai malaikat.

Sebaliknya, dalam pemikiran orang China perempuan beracun seperti ular atau kobra, licik seperti rubah, atau ingin menguasai seperti induk harimau. Perempuan meruntuhkan negara dan bernoda. Di masa lalu, lelaki menganggap perempuan hina. Dalam masyarakat feodal, orang menghormati kaum laki-laki dan mencemooh perempuan. Perempuan dianggap membawa sial. Baik di dalam rumah maupun di tengah masyarakat, dapat dikatakan bahwa perempuan tidak punya hak.

Namun, sejak zaman dahulu sudah ada perempuan yang bagaimanapun, – kemampuan mereka, kecerdasan dan bakat lainnya – bukan hanya melebihi laki-laki, melainkan mereka juga dianggap pahlawan. Ini didokumentasikan dalam catatan sejarah bangsa China. Misalnya, selama Dinasti Tang, Wu Zhitian adalah kaisar wanita pertama dalam sejarah bangsa China. Dalam Dinasti Han, Ban Chao menyelesaikan buku sejarah yang dimulai oleh ayah dan kakaknya. Dalam Dinasti Song, Liang Hongyu melindungi negara bersama dengan suaminya. Semua wanita ini adalah tokoh-tokoh unik menurut sejarah. Banyak perempuan menjadi terkenal secara internasional, seperti Ratu Elizabeth dan Margaret Thatcher dari Inggris dan Sonia Gandhi dari India. Pemimpin partai oposisi di Sri Lanka, Sirimavo Bandaranaike adalah perempuan pertama dan terkenal di dunia yang terpilih sebagai presiden secara demokratis. Megawati Soekarnoputri menjadi presiden Indonesia dan Cory Aquino menjadi presiden Filipina. Perempuan melakukan ribuan hal, mulai dari politik sampai hukum sampai resolusi konflik, tidak pernah ketinggalan di belakang kaum lelaki. Karena perempuan sudah memiliki posisi kekuatan seperti itu, mereka tidak pernah bisa dianggap sebagai warga negara kelas dua atau dilucuti semua respek dan kehormatannya.

Dalam Buddhisme Mahayana, ditegaskan bahwa semua makhluk hidup memiliki sifat Buddha. Mempertimbangkan perspektif ini, perempuan patut dihormati. Kecerdasan dan

kemampuan perempuan tidak kalah dari laki-laki. Perempuan punya hak dan tanggung-jawab untuk berpartisipasi di ruang publik dan mendapat kesempatan untuk berperan dalam semua aspek kehidupan bermasyarakat. Kehangatan hati perempuan, belas-kasih dan kejujurannya tidak di bawah kaum lelaki. Seharusnya mereka mengembangkan kelembutan, toleransi, penuh perhatian, ketekunan, kekuatan karakter dan kualitas lainnya, sama seperti Bodhisattwa Guan Yin, yang menggunakan rasa welas-asih dan keindahan untuk menyemarakkan dunia. Sejak awal, populasi dunia adalah separuh kaum laki-laki dan separuh kaum perempuan. Dalam masyarakat yang beradab, kaum laki-laki seharusnya menghargai hak perempuan dan mempromosikan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Perempuan seharusnya menentang pekerjaan yang mengancam martabat perempuan, seperti pelacuran dan sebagainya.

Singkatnya, agama Buddha menganjurkan, pertama, bahwa perempuan punya hak yang sama; kedua, bahwa perempuan punya hak untuk berpartisipasi; ketiga, bahwa perempuan punya hak untuk menentukan nasib sendiri; dan keempat, bahwa perempuan punya hak untuk dihormati. Pandangan Buddhis mengenai hak perempuan selama ini dicengkeram oleh adat, tetapi kita tidak perlu lagi mengikutinya. Banyak praktiknya yang tidak hanya berlawanan dengan maksud Buddha, tetapi juga tidak cocok dengan masyarakat modern.

### **Interaksi antara Ordo Buddhis Pria dan Wanita**

Pada tahun kelima setelah Buddha mencapai Penerangan Sempurna, saat ayah-Nya wafat, Mahaprajapati (bibi-Nya) dan Yasodhara (istri-Nya) menjadi murid Buddha dan memimpin 500 orang perempuan yang disebut putri-putri Buddha (*sakyadhita*) memohon untuk ditahbiskan sebagai biarawati. Itulah awal mulanya sanggha biksuni. Buddha sendiri yang mendirikan

sanggha biksuni 2,600 tahun yang lalu. Sanggha biksuni diwariskan berkesinambungan hingga sekarang dan para biksuni menyebarkan Dharma ke seluruh dunia. Selalu muncul biksuni-biksuni yang terkemuka: beberapa dari mereka sangat bersahaja dan diam-diam melakukan pekerjaan mereka demi kebaikan umat manusia, sementara yang lain menggelar tugas yang berat menyebarkan Dharma di depan umum. Di dalam Sanggha, masing-masing memiliki keterampilannya sendiri yang istimewa sehingga para biksu dan biksuni menyerupai dua sayap dari seekor burung atau dua kaki manusia yang sedang berdiri; yang satu tidak bisa ada tanpa yang lainnya.

Bagaimanapun, dua ribu tahun yang lalu, sudah terjadi kontroversi di sekitar Delapan Peraturan Khusus. Beberapa biksu lebih menyukai sistem Buddhis dengan Delapan Peraturan Khusus dan menuntut agar para biksuni “bersujud dengan hormat” kepada para biksu. Mereka tidak mengizinkan para biksuni “berbicara tentang kesalahan para biksu” dan sebagainya. Mereka yang menentang Delapan Peraturan Khusus mengatakan bahwa peraturan-peraturan ini tidak cocok dengan gagasan Buddha dan bahwa pelebagaan peraturan-peraturan “tergantung pada sebab dan kondisi.” Mereka meragukan bahwa peraturan ini asli pemikiran Buddha.

Apakah perlu kita membicarakan Delapan Peraturan Khusus berasal dari Buddha atau bukan? Pertama mari kita hadapi persoalan mengenai biksuni yang tidak boleh membicarakan kesalahan para biksu. Menurut “Empat Peraturan Winaya”, suatu saat Mahaprajapati pergi menemui Buddha dan membicarakan kesalahan sekelompok biksu yang beranggotakan enam orang biksu. Buddha bukan hanya tidak mencegahnya dari pembicaraan tentang kesalahan mereka, malah nyatanya, Beliau menegur keenam orang biksu tersebut.

Menurut *Sutra Agama*, Mahaprajapati juga pergi menemui Buddha untuk memohon agar Beliau menghapus ketentuan bahwa “para biksuni harus menghormati para biksu” dan mengubahnya sehingga setelah para biksuni menerima penahbisan penuh, biksu-biksu muda menghormati para biksuni senior. Pada waktu itu, Buddha tidak secara eksplisit menanggapi, tetapi karena segala sesuatunya mengikuti sebab dan kondisi, Buddha menyuruh para biksuni melakukan meditasi *vipassana* hingga mendorong semua biksuni “mengingat akan kekosongan dan merealisasi Nirwana” untuk mengembangkan latihan mereka. Beliau juga berbicara tentang Biksuni Mahaprajapati, bagaimana ia melenyapkan kebiasaan-kebiasaan buruk, menyesuaikan tindak-tanduknya dengan kaum laki-laki, yang kebajikannya dapat dijadikan contoh bagi para biarawan.

Sebenarnya, Dharma Buddhis semula mengatakan “tergantung pada Dharma, jangan tergantung pada manusia”. Di hadapan Dharma Buddhis, kondisi ini adalah sama: tidak ada yang lebih unggul dari yang lainnya. Kenyataannya, Delapan Peraturan disusun oleh Buddha agar biarawati bisa diterima oleh masyarakat India yang kolot. Karena pada masa itu ordo biksu sudah terbentuk, mereka tidak sudi melepaskan “posisi mereka yang lebih tinggi di atas para biksuni” dan ini menguntungkan. Demikianlah, sedikit pertentangan di antara para biksu mengenai Delapan Peraturan dalam Buddhisme.

Lagi pula, kebanyakan dari mereka yang mengikuti Mahaprajapati adalah kaum ningrat (para ratu dan putri). Buddha takut bahwa para biksuni bangsawan akan memandang rendah para biksu biasa, demikianlah Beliau menetapkan peraturan. Sebaliknya, karena ordo biksuni baru saja dibentuk, untuk melatih dan melindungi Sanggha perempuan, Beliau dengan sengaja menyuruh para biksu bertanggung-jawab mendidik para biksuni. Pada saat yang sama, Beliau juga prihatin akan bahaya

yang mengancam para biksuni saat pergi keluar mencari makanan, sehingga Beliau membuat peraturan bahwa biksuni tidak bisa tinggal terpisah dari para biksu.

Setelah Buddha merealisasi parinirwana, *sutra-sutra* dan komentarnya dikumpulkan dan dijelaskan oleh para biksu. Hingga beberapa pandangan muncul memojokkan para biksuni, seperti “perempuan itu kotor,” “perempuan punya lima hambatan” dan “perempuan tidak bisa menjadi Buddha.” Sebenarnya, bagi keduanya lelaki dan perempuan, kemurnian dan pencemaran ada di dalam pikiran dan bukan pada penampilan luar. Selain itu, Buddha bersabda bahwa semua makhluk hidup memiliki sifat Buddha, potensi untuk mencapai pencerahan. Sifat Buddha tidak punya bentuk laki-laki atau perempuan, jadi mengapa kita harus melekatkan diri kita pada penampilan luar?

Apabila kita memperhatikan *sutra-sutra* Mahayana, kita melihat bahwa Buddha memberikan banyak ceramah kepada kaum perempuan mengenai bagaimana menjadi tercerahkan. Misalnya, dalam *Sutra Agama* Buddha mengajar 500 orang biksuni yang mencapai kesucian tingkat pertama. Dalam *Sutra Putri Raja Naga*, sebuah bab membicarakan bagaimana perempuan bisa menjadi Buddha.

Dalam *Sutra Ratnakuta*, setelah Sariputra meragukan kemampuan perempuan mengubah tubuh jasmani mereka, seorang perempuan bernama Wuweide mengubah dirinya menjadi seorang lelaki dan membuat ikrar: “Dharma tidak memiliki bentuk lelaki maupun perempuan, sehingga sekarang saya dapat mengubah diri saya menjadi seorang laki-laki.” Setelah mengucapkannya, seketika ia berubah dari seorang perempuan menjadi lelaki. Buddha menegaskan bahwa ia memiliki tubuh jasmani seorang biksu dan nanti akan menjadi seorang perempuan lagi, untuk menunjukkan bahwa Dharma tidak memiliki penampilan tetap.

Dalam *Sutra Lotus*, Sariputra menganggap bahwa perempuan memiliki tubuh jasmani yang sedemikian tercemar sehingga mereka tidak bisa menjadi Buddha, maka seorang putri naga berusia delapan tahun mengubah tubuh jasmaninya dan seketika saja menjadi seorang Buddha. Demikian kita melihat bahwa sebenarnya semua makhluk hidup memiliki sifat Buddha. Setiap orang bisa menjadi Buddha. Dalam Buddhisme seorang manusia tidak bisa menggunakan gender untuk membedakan tingkat kebajikan seseorang, pun tidak bisa menggunakan usia untuk mengukur kebijaksanaan seseorang. Hanya manusia yang ingin membedakan menurut penampilan luar yang bersifat ilusif. *Sutra Intan* menyatakannya dengan paling jelas: "Penampilan dari dunia biasa semuanya kosong. Apabila seseorang mengetahui bahwa penampilan luar bukanlah penampilan, ia dapat melihat wajah Tathagatha yang sejati." Seorang manusia dapat melihat bahwa penampilan luar tidak fundamental. Hal yang paling penting bagi lelaki dan perempuan adalah saling menghormati dan memberi kebaikan satu sama lain, agar dunia bisa menjadi harmonis.

### **Kontribusi Biksuni Zaman Sekarang**

Di antara para pendiri agama dunia, Buddha yang membentuk ordo biarawati. Dengan mendirikan sanggaha biksuni, Buddha menunjukkan sebuah aspek kesetaraan yang penting, sesuai dengan pernyataan-Nya, "Dari keempat kasta, seseorang bisa sama menjadi Buddha." Bukan hanya pernyataan persamaan hak manusia ini yang memiliki arti istimewa dalam sejarah agama Buddha, tetapi mereka juga mempunyai nilai yang luar biasa dalam sejarah agama dunia dan sejarah peradaban manusia.

*Agama, Winaya* dan *sutra-sutra* lain mencatat kehidupan dari banyak biksuni dan mengungkapkan tentang peranan mereka dalam menyebarkan Dharma dan aktivitas-aktivitas lainnya. "*Sutra Buddha Mengisahkan Arahat yang Terberkati dengan Kebajikan*"

mencatat sepuluh biksuni murid Buddha yang terkemuka. *Therigatha* menyebutkan bagaimana 73 theri, biksuni *Arahat* merealisasi Nirwana dan menggunakan puisi untuk mencatat biografi singkat mereka. Di antara biksuni ini, 24 orang adalah putri atau termasuk kaum ningrat.

Kaisar Asoka, penguasa penuh kebajikan yang membangun dunia, menyebarkan Dharma ke banyak negara. Banyak orang dari keluarga bangsawan menjadi biksu-biksuni, termasuk anak kaisar sendiri, Putri Sangghamitra. Sesudah itu Anula, seorang ratu dari Sri Lanka, juga ingin mewujudkan pikiran yang murni dan menjadi seorang biarawati, maka putri Raja Asoka, Sangghamitra, membantu ratu untuk mencapai tujuannya. Sangghamitra memimpin sebelas biksuni senior dan ia mempersembahkan kepada Raja Sri Lanka cangkokan cabang pohon *bodhi* dari tempat Buddha tercerahkan. Di bawah bimbingannya, Ratu Anula dan 500 orang perempuan menerima penahbisan biksuni penuh. Para biksuni di Sri Lanka menggunakan pengaruhnya untuk menyebarkan Dharma.

Sanggha biksuni China didirikan pada zaman dinasti Jin Timur. Biarawati pertama adalah Jingjian, yang menjalankan sepuluh peraturan di bawah bimbingan gurunya, Zhishan. Empat puluh tahun kemudian, Jingjian dan 23 orang lainnya menerima penahbisan biksuni penuh. Kelompok ini tinggal di kuil Zhulin di Luoyang dengan damai di bawah pimpinan Jingjian. Ia menggunakan cara yang lembut untuk membantu orang-orang hidup bersama dengan rukun. Ceramahnya sangat berguna; demikianlah, ia sangat dihormati.

Dari Dinasti Jin Timur dan Barat ke Dinasti Tang dan Song dan hingga sekarang ini, banyak orang di antara para sastrawan dan bangsawan menjadi biarawan, berkat penyebaran Dharma ke China. Dalam kurun waktu tujuh puluh tahun antara Dinasti Jin Timur dan Barat, sanggha biksuni pertama kali terbentuk. Di antara

para biksuni awal, Tanbei, Zhixian, Huizhan, Zhimiaoyin dan lain-lain menjadi amat terkenal dan mendapatkan penghormatan dari kaisar. Selama 150 tahun antara Enam Dinasti Selatan dan Utara, sanggha biksuni berkembang dengan pesat. Kuil-kuil yang lebih kecil menampung kira-kira seratus penghuni, sementara yang lebih besar menampung lebih dari seribu orang. Banyak kuil mendapat perlindungan dari kaisar dan pejabat tinggi serta terdapat banyak biksuni yang terkenal. Selama Dinasti Sui, Tang dan Song, agama Buddha menjadi lebih populer di antara semua golongan masyarakat dan cendekiawan, para biksuni yang berkemampuan pun menjadi terkenal. Contohnya, pada masa Dinasti Jin Timur, Biksuni Anling memimpin sanggha biksuni; pada zaman Enam Dinasti, Mahaguru Faxian berkarya menyebarkan Dharma di kawasan timur Zhejiang; pada masa Dinasti Sui, Master Juexian berusaha mengajar kaisar dari Dinasti Sui untuk mengikuti Dharma; dan saat Dinasti Tang Master Zhishou pergi ke Jepang untuk menyebarkan Winaya. Master Facheng menerjemahkan *sutra-sutra* sehingga Dharma bisa bertahan hingga ribuan tahun, Biksuni Wujinzang meramalkan bahwa Master Huineng akan menjadi biksu yang hebat dan Master Ruyuan selalu bekerja keras untuk Zen dan Winaya. Pada zaman Dinasti Song, Fanzhen terus-menerus menuliskan Kitab Taishou dan saat Dinasti Yuan, Zhengjing adalah guru dari kaisar dan ratu. Pada masa Dinasti Qing, Master Wuweixiaoshanni menyembuhkan penyakit dengan “memodifikasi pengobatan menurut penyakit.”

Di akhir Dinasti Qing hingga berdirinya Republik Rakyat China, penyebaran Buddhadharma terhalang akibat kerusuhan peperangan, tetapi beberapa master besar pergi ke Taiwan dari China, karena itulah agama Buddha Taiwan berkembang subur. Sekarang para biksuni Taiwan sudah terkenal di dunia. Mereka menyebarkan Dharma ke seluruh dunia dan membangun sebuah era baru, melampaui prestasi para biksuni di abad-abad sebelumnya. Dari tanggal 15 sampai 23 Februari 1998, Foguanshan mengadakan sebuah upacara internasional untuk penahbisan

penuh di Bodhgaya, India. Lebih dari seratus orang datang dari 23 negara di seluruh dunia mendapatkan penahbisan penuh sebagai biksuni. Di antara mereka ada empat puluh biarawati yang unggul dari Sri Lanka. Peristiwa ini pertama kali dalam sejarah, bahwa sangha Buddhis internasional berkumpul di Bodhgaya, tempat Buddha mencapai pencerahan sempurna. Penahbisan ini menandakan halaman baru dalam sejarah dunia.

Dalam tradisi China zaman sekarang terdapat banyak biksuni yang terkenal. Contohnya, di daratan China, Master Tongyuan lulusan Universitas Beijing dan berusaha menyebarkan Winaya. Y. M. Hongding menjalani kehidupan yang keras dan menderita, saat dikremasi, diketemukan relik berukuran sebesar buah zaitun. Di Taiwan, Y. M. Miaoran dan Y. M. Yuanrong menerima penahbisan penuh dan Y. M. Ruxue membangun biara dan mendirikan institut Buddhis. Untuk menyebarkan agama Buddha China secara internasional, Y. M. Tzu Chuang membangun kuil-kuil di seluruh dunia. Y. M. Tzu Hui mengemban tanggung-jawab untuk pendidikan dan kebudayaan Buddhis serta mendirikan Universitas Hsi Lai, Universitas Nan Hua dan Universitas Fo Guang. Y. M. Tzu Yi menghimpun *Ensiklopedia Fo Guang* dan Y. M. Xiaoyun mendirikan Universitas Huafan. Y. M. Yifa mendapat gelar Ph.D. dari Universitas Yale dan mengajar di Universitas Harvard dan Universitas Hsi Lai. Y. M. Heng Ching mengajar di Universitas Nasional Taiwan dan Y. M. Huiyan mengajar di Universitas Zhongxin. Y. M. Dahe menerima gelar Ph.D. dari Universitas Komazawa di Jepang. Y. M. Yi Kung menerima gelar Ph.D. dari Universitas Normal Taiwan. Y. M. Yi Yu menerima gelar Ph.D. dari Universitas Aichi di Jepang dan Y. M. Yong You menerima gelar Ph.D. dari Universitas London dan Oxford. Y. M. Wuyin mendirikan Institut Buddhis Luminary untuk pendidikan dan pelatihan para biksuni, Y. M. Zhengyan mendirikan organisasi amal Tzu-chi dan Y. M. Zhaohui melindungi Dharma dengan sangat ketat. Wanita-wanita ini mewakili para biksuni di dunia yang berbudi luhur dan berpendidikan.

Dan lagi, ada biksuni-biksuni yang unggul dari seluruh dunia. Ada beberapa contoh: Tibet mendukung kedua-duanya laki-laki dan perempuan di dalam Sanggha dan Dorje Pagmo diakui sebagai reinkarnasi dari lama yang berstatus tinggi. Biksuni Dharmananda dari Thailand menerima penahbisan penuh dan Sri Lanka memuji Sudharmacari sebagai “cahaya wanita Sri Lanka.” Ia bekerja keras, berusaha membentuk sebuah sanggha biksuni, meskipun kenyataannya para biksu yang berkedudukan tinggi menentang berdirinya kembali sanggha biksuni. Di Singapura, Y. M. Guangpin mendirikan Institut Buddhis untuk kaum perempuan. Di Filipina, Y. M. Guangren mendirikan sebuah klinik yang bermanfaat bagi 100,000 orang lebih. Di Korea, Y. M. Guangyu menjadi presiden dari Asosiasi Biksuni Korea. Di Kanada, Pema Chodron adalah seorang biksuni yang menyebarkan Dharma ke seluruh Amerika Utara. Dari Amerika Serikat, Karma Lekshe Tsomo mendirikan Sakyadhita, Asosiasi Wanita Buddhis Internasional. Dari Jerman, Prabhasa Dharma adalah seorang biksuni yang menyebarkan Chan ke Eropa. Di Jepang, seorang biksuni yang kehilangan kedua tangannya, Dashi Shunjiao, begitu kuat tekadnya sehingga ia berupaya secara luar biasa, dan menggunakan lehernya, menuliskan sebagian dari *Sutra Hati*, yang disebut oleh orang Jepang sebagai “*Sutra Hati Tanpa Tangan*” dan dianggap sebagai harta karun nasional.

Sejak awal berdirinya sanggha biksuni, pada waktu atau tempat mana pun, biksuni-biksuni yang unggul dari sanggha mengajarkan Dharma, menyebarkan Dharma, menerbitkan buku-buku tentang Dharma dan menggunakan belas-kasih mereka untuk memberi manfaat kepada masyarakat, dengan mendirikan kuil-kuil memberi manfaat kepada semua makhluk hidup serta membuat agama Buddha berkembang lagi.

## Masa Depan Biksuni

Sejak saat Buddha mendirikan sanggaha biksuni, Buddha tidak membuat keputusan tertentu mengenai relasi antara para biksu dan biksuni. Contohnya, master Chan dari Dinasti Tang, Baizhang Huaihai tidak sanggup mengubah sistem Buddhis, jadi dia hanya bertindak sesuai dengan adat kebiasaan pada zamannya. Dia membuat peraturan baru bagi para biarawan; ketimbang mengubah peraturan dan winaya, dia menciptakan jalur baru yang membuat agama Buddha China bahkan benar-benar lebih berkembang.

Mengenai Delapan Peraturan Khusus, Buddha tidak membuat suatu sistem yang benar-benar tetap. Dalam Winaya, ada satu kalimat mengatakan, “peraturan-peraturan kecil dapat dibuang”. Tatacara monastik berkenaan dengan makanan, pakaian, uang, makan setelah siang hari dan peraturan lainnya sudah berbeda dari apa yang ditetapkan oleh Buddha. Demikianlah, sementara kita tidak bermaksud membuang delapan peraturan, pada saatnya, peraturan-peraturan itu tidak akan lagi dijalankan dan tidak akan lagi ditransmisikan.

Walaupun ada beberapa orang yang percaya bahwa delapan peraturan tidak bisa diubah karena kita harus menyenangkan para biksu, hasilnya pasti akan berlawanan. Sudah jelas para biksu sendiri tidak dapat menjunjung tinggi winaya sepenuhnya. Seorang biksu patut dihormati karena dia berpendidikan baik, berbudi luhur atau unggul dalam praktik, bukan karena delapan peraturan yang memaksa orang lain untuk menunjukkan penghormatan kepadanya.

Oleh karena itu, saya punya empat saran demi mengarahkan masa depan para biksuni :

1. *Kesetaraan gender*. Apabila di masa depan biksuni ingin dihormati, pertama-tama mereka seharusnya mengembangkan

- kebajikan dan karakter mereka sendiri dengan melenyapkan keangkuhan dan arogansi, berbudi luhur, bertanggung-jawab, mengajarkan Dharma, mengamalkan belas-kasih, memiliki visi dan merealisasikan tujuan mereka. Ketika perempuan memiliki kualitas-kualitas ini, laki-laki dan perempuan dengan sendirinya akan menjadi setara.
2. *Membangun institusi.* Di masa lalu, perempuan selalu memikirkan dan bersusah-payah membangun kuil dan memberikan persembahan-persembahan. Apabila sekarang biksuni ingin meninggalkan biara, mereka harus sama seperti laki-laki. Mereka seharusnya mengajar dan menyebarkan Dharma. Apabila mereka memiliki institusi mereka sendiri, dengan sendirinya mereka akan dihargai oleh orang-orang. Kita bisa melihat hal ini dalam organisasi amalnya Y. M. Zhengyan, Tzu-chi, yang sudah mendapatkan penghormatan dunia.
  3. *Organisasi Sanggha.* Ketika kedua sanggha saling menghormati satu sama lain, organisasi akan menjadi lengkap. Di saat ada organisasi, dengan sendirinya biksuni akan tumbuh dengan kuat. Di Foguangshan, biksuni dinilai berkenaan dengan kemajuan sekolah dan latihan mereka, yang membantu menjaga standar-standar tertentu. Dengan diakuinya biarawati-biarawati tertentu sebagai pemimpin organisasi, para anggota dengan sendirinya berinteraksi secara harmonis.
  4. *Perluasan pendidikan.* Perempuan cenderung peduli dan berbelas-kasih, jadi mereka cenderung berhasil dalam praktik Buddhis. Laki-laki cenderung lebih terbuka, berpikir dan arif, laki-laki cenderung lebih baik daripada perempuan. Karena pendidikan tersedia menjadi lebih umum dan perempuan bisa menerima pendidikan, mereka akan mampu memberikan ceramah dan menulis serta tidak akan harus tergantung pada beberapa orang untuk mendukung seluruh kelompok. Oleh karena itu perluasan pendidikan merupakan tujuan yang penting bagi sanggha wanita.

Untuk menghadapi abad kedua-puluh satu, Buddhis harus hadir di tengah masyarakat. Agama Buddha dan kehidupan tidak dapat dipisahkan. Inilah sebuah abad ketika para pengikut Buddhis sejati bisa hadir bersama-sama. Buddhis bisa datang bersama-sama dari banyak negara untuk berkolaborasi dan membentuk sebuah sanggha biksu dan biksuni internasional dengan cepat. Pada waktu yang sama, laki-laki dan perempuan dari negara-negara ini seharusnya mencoba untuk membentuk sebuah komunitas biksu, biksuni, upasaka dan upasika yang lengkap dan sempurna dengan bahu-membahu bekerja sama. Bersama-sama mereka dapat mempromosikan dunia yang damai dan membuat semua umat manusia berbagi manfaat dari Dharma. Bersama-sama mereka dapat menciptakan kehidupan yang bahagia, damai dan makmur. Bersama-sama mereka dapat mencapai perdamaian dan kerukunan dunia.

### **CATATAN**

Saya sangat berterima kasih kepada Y. M. Master Xingyun atas nasihatnya untuk tulisan ini.

### **MASA DEPAN AGAMA BUDDHA DI TAIWAN: PERSPEKTIF SEORANG PEREMPUAN RELAWATI SENIOR**

**Rong-Zhi Lin**

*Amitofo* untuk Anda semua. Saya merasa sangat terhormat untuk hadir dalam Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis ini. Atas nama komunitas Buddhis di Taiwan, saya ingin menggunakan kesempatan ini untuk menyambut semua para peserta konferensi, para biksuni yang

dimuliakan dan dan siswa-siswi Buddhis yang terhormat dari seluruh dunia.

Karena saya menerima undangan untuk berbicara di konferensi ini dalam keadaan sangat sibuk, maka saya ingin meminta maaf atas kunjungan yang tiba-tiba ini. Terutama, saya mengerti bahwa Anda semua sudah duduk begitu lama di sini, jadi saya akan menyampaikan pidato saya sesingkat mungkin. Saya ingin fokuskan dengan berbagi pemahaman saya mengenai masalah-masalah yang dihadapi oleh wanita Buddhis di Taiwan dari perspektif pengalaman bekerja sebagai sukarelawati dalam komunitas Buddhis lokal selama 28 tahun.

Walaupun banyak pembicara telah memperkenalkan bermacam biksuni di Taiwan dan sudah menyebutkan beberapa biksuni Taiwan yang memperoleh pengakuan internasional, saya ingin menambahkan kesaksian saya pribadi dan berbagi dengan Anda mengenai beberapa kontribusi yang telah dilaksanakan para biksuni Taiwan untuk komunitas Buddhis lokal. Para biksuni di masa-masa awal, seperti Y. M. Biksuni Zhidao di Miaoli, Y. M. Biksuni Xiuhui di Xinzhu, Y. M. Biksuni Tianji di Pingdong dan Y. M. Shaohong di Taidong serta para biksuni di masa sekarang, seperti Y. M. Biksuni Dawen di Xinzhu dan Y. M. Biksuni Ruqin dan lain-lain, semuanya patut disebutkan. Tanpa ketekunan dan kontribusi jangka panjang mereka, cabang-cabang organisasi Buddhis di berbagai kota dan kabupaten di Taiwan tidak akan pernah ada. Walaupun, menurut peraturan Asosiasi Buddhis China, hanya biksu yang dapat menduduki posisi sebagai ketua, namun tanpa dukungan dan pengorbanan para biksuni dari belakang layar, organisasi Buddhis di Taiwan tidak akan memiliki fondasi kokoh seperti yang mereka lakukan sekarang.

Sekarang ini, biksuni di Taiwan bisa memangku jabatan sebagai kepala cabang. Juga Asosiasi Biksuni Taiwan yang diprakarsai oleh Y. M. Jingding adalah salah satu di antara sekitar empat puluh

organisasi Buddhis yang beroperasi di seluruh negeri. Pendek kata, biksuni Taiwan selalu menjadi bagian yang tak terpisahkan dari fungsi organisasi Buddhis di Taiwan. Kontribusi para biksuni Taiwan untuk agama Buddha di Taiwan telah diabaikan di masa lalu dan inilah sebabnya saya harus menekankan kontribusi mereka secara berulang-ulang. Contohnya, dua pertiga dari kuil dalam Asosiasi Kuil Buddhis China dikepalai oleh biksuni dan mereka mendukung asosiasi secara konsisten. Sebagai inti dari komunitas Buddhis Taiwan, kontribusi para biksuni Taiwan untuk organisasi Buddhis Taiwan tidak bisa diabaikan.

Selanjutnya, saya ingin menyampaikan hal-hal yang berhubungan dengan perbedaan antara kelompok-kelompok yang ditahbiskan dengan umat awam. Sejauh ini, kita sudah melihat kepemimpinan para biksuni di Taiwan dan tidak ada keraguan bahwa biksuni Taiwan telah menunjukkan kehebatan kemampuan mereka dalam pengorganisasian Buddhis dan memimpin kuil-kuil mereka. Ada keraguan apakah umat awam perempuan di Taiwan sama-sama menginsafi atau menyadarinya. Rasanya risi, saya harus mengakui bahwa umat awam perempuan di Taiwan mungkin tidak punya kesadaran-diri seperti itu. Konferensi ini adalah contoh yang baik. Sakyadhita menyelenggarakan aktivitas besar-besaran di Taiwan, namun sedikit umat awam perempuan Buddhis Taiwan yang terlibat. Saya sendiri merasa sangat bersalah. Partisipasi dari universitas rupanya jauh lebih besar dibanding dari komunitas Buddhis itu sendiri. Para Profesor seperti Dr. Yuchen Li, Dr. Yuling Chang, dan Dr. Elise de Vido yang luar biasa sibuknya dengan persiapan untuk konferensi, mengatasi kesibukan yang benar-benar padat dengan kegiatan akademis mereka sendiri. Apabila umat awam perempuan Buddhis Taiwan dari kelompok Buddhis mayoritas seperti Yayasan Tzu-chi lebih terlibat, mereka dapat mengulurkan tangan mereka dan membuat pekerjaan ini jauh lebih mudah bagi penyelenggara. Oleh karena itu, saya merasa bahwa umat awam perempuan Buddhis Taiwan seharusnya memohon maaf karena kekurangannya dan berusaha

untuk mengimbangi. Di sini saya ingin meminta perhatian untuk hal ini dan mengharapkan semua biarawan yang terhormat di sini setelah pulang ke tempat masing-masing akan membantu mendidik siswa-siswanya.

Ketiga, saya juga ingin menyinggung masalah gender, yang sudah disebutkan oleh beberapa pembicara. Sebagai umat awam perempuan, saya sudah berhubungan dengan sanggha, baik sanggha biksu maupun sanggha biksuni, lebih banyak daripada kebanyakan umat awam lainnya. Misalnya, ketika masalah Delapan Peraturan Khusus pertama-tama diangkat dan dirundingkan, banyak biksu memberitahukan saya bahwa persoalan ini tidak pernah ada dan bahkan seharusnya tidak dianggap sebagai sebuah masalah di Taiwan. Sebagai seorang umat awam perempuan, saya tidak semestinya berpartisipasi dalam diskusi tentang relasi antara para biksu dan biksuni, dan saya tidak akan membicarakan persoalan seperti ini. Namun di era demokratis seperti sekarang, persoalan apa pun di dalam tradisi agama apa saja sebaiknya terbuka untuk dirundingkan. Ini tidak boleh diartikan sebagai tiadanya rasa hormat terhadap agama yang tengah didiskusikan, karena kita dapat menggunakan cara yang baik dalam menghadapi persoalan ini. Lagi pula persoalan ini berhubungan dengan masalah-masalah komunikasi antar-generasi dan antara kedua gender. Ini adalah persoalan yang sama yang tengah didiskusikan dalam komunitas Kristen Katolik dan Protestan. Saya mengetahuinya karena selama ini saya sudah mengikuti pertemuan dengan orang-orang dari agama yang berbeda. Akan tetapi seseorang harus bersikap dan mempunyai keberanian untuk memprakarsai komunikasi dan diskusi seperti ini.

Berkenaan dengan masalah gender di Taiwan, saya pribadi sangat mengagumi Y. M. Xingyun dari Foguangshan. Selama 28 tahun saya mengabdikan, peran utama yang sudah saya lakukan adalah mencari bantuan yang sah dari para legislator pemerintah untuk kuil-kuil di Taiwan dan mencegah perlakuan yang tidak adil

terhadap kuil-kuil Buddhis. Oleh karena itu, di mana pun terdapat persoalan legal yang berhubungan dengan kuil-kuil Buddhis di Taiwan, Anda akan melihat bahwa saya muncul di media berita. Dalam situasi seperti ini, kadang-kadang saya merasa tertekan oleh kedua pihak, kelompok-kelompok yang ditahbiskan dan juga umat awam Buddhis. Tekanan tidak benar-benar datang dari sanggha tetapi dari diri saya sendiri. Sebagai seorang Buddhis, saya harus sadar akan posisi saya. Contohnya, dalam konferensi seperti ini sekarang, menurut struktur hirarki antara kelompok yang ditahbiskan dan umat awam di dalam komunitas Buddhis, tampaknya kurang pantas bagi saya untuk berbicara di sini di atas panggung. Meskipun demikian, saya percaya bahwa selama saya menghormati agama Buddha, sebagaimana semua anggota sanggha menghormatinya, kehadiran saya di sini bisa dimengerti.

Ketika saya menyatakan menghormati agama Buddha saya mengatakan bahwa saya juga menghormati Y. M. Xingyun. Alasan mengapa saya katakan saya menghormatinya, bukan karena perlakuan baik yang saya terima dari beliau pribadi, tetapi karena sikapnya terhadap orang-orang. Di antara keenam anggota Komite Konsultasi mengenai Peraturan Keagamaan di bawah Kementerian Dalam Negeri, hanya saya satu-satunya wakil dari komunitas Buddhis. Oleh karena itu, saya menghadapi tekanan yang berat ketika kami tengah berurusan dengan undang-undang mengenai organisasi-organisasi keagamaan di Taiwan. Apakah undang-undang tersebut dapat diterima atau tidak adalah persoalan yang lain. Kenyataannya adalah keterlibatan saya telah menarik perhatian dari semua pihak lain yang berbeda. Meskipun demikian, tahun lalu ketika Y. M. Xingyun mengundang saya pergi ke Foguangshan untuk menjelaskan undang-undang kepada 180 orang eksekutif (termasuk biksu dan biksuni), beliau menunjukkan keinginannya untuk memahami upaya saya dan beliau juga menunjukkan rasa hormat terhadap para professional. Setidak-tidaknya, beliau sudi memberikan saya kesempatan untuk

memberitahukan kepada mereka mengenai undang-undang tersebut dan beliau sudi mendengarkan saran-saran saya. Sangat sering terjadi bahwa ada beragam suara di dalam komunitas Buddhis itu sendiri, tetapi sering kali suara-suara tersebut berubah menjadi kecurigaan terhadap loyalitas keagamaan seseorang daripada kemampuan kerjanya. Posisi sebagai seorang umat awam perempuan, bahkan gender saya akan diungkit sebagai sebuah permasalahan. Namun apa yang sudah Y. M. Xingyun lakukan patut mendapat penghormatan saya, karena beliau dapat melihat perlakuan yang tidak adil pada banyak biksuni di berbagai sudut dunia. Saya ingin menyerukan, bukan hanya untuk perlakuan yang sama antara biksu dan biksuni, tetapi juga demi perlakuan yang sama di antara sembilan kelompok makhluk seperti yang dianjurkan oleh Foguanshan.

Selanjutnya, saya ingin membicarakan kompetisi yang tak dapat dielakkan di antara agama-agama di masa mendatang. Saya kira tidak banyak di antara Anda yang mengetahui bahwa sudah ada 19 agama yang berbeda yang terdaftar di Taiwan. Oleh karena itu, kita dapat meramalkan bahwa akan ada kompetisi yang sengit di antara agama-agama yang berlainan ini di masa depan. Saya mengunjungi sebuah kuil Guan Yin di Dan-Shui beberapa hari yang lalu yang dibangun dengan sangat indah dan terdapat banyak patung Buddha yang sangat bagus sekali. Namun mereka menetapkan harga standar NT\$200 untuk kupon undian dan melakukan aktivitas lainnya. Tambahan lagi, pertemuan minggunya mirip dengan pertemuan Buddhis Jepang dan diselenggarakan hanya oleh umat awam. Di sini saya ingin menyarankan agar kita semua lebih memberi perhatian pada perkembangan agama di Taiwan. Kita sebaiknya mencoba untuk memahami perkembangan dari agama-agama yang berbeda dan interaksi di antara mereka termasuk arahan dari agama-agama yang muncul belakangan ini.

Saya benar-benar senang melihat bahwa Konferensi Internasional Sakyadhita Ketujuh mengenai Wanita Buddhis diadakan di Taiwan, tetapi sangat disayangkan bahwa tidak cukup pemberitaan media untuk konferensi ini. Saya berharap bahwa saya bisa membantu menyediakan layanan ini, kalau ini bisa berguna, supaya dapat mempromosikan laporan mengenai konferensi ini.

Akhirnya, saya berharap bahwa semua wanita Buddhis di dunia, para biksuni yang terhormat dan juga umat awam perempuan, akan bersatu dan menyatukan upaya mereka dengan kuat, agar kita dapat menyambut sebuah masa depan yang cerah bersama-sama. Terima kasih semuanya.

## **Y. M. MIAOQING DAN BIARA CHAN YUANTONG : LEMBARAN BARU BAGI BIARAWATI DI TAIWAN**

**Stefania Travagnin**

Makalah ini memperkenalkan bagian pertama dari sebuah proyek riset yang saya lakukan mengenai Wanita Buddhis di Taiwan. Melanjutkan karya\* saya yang terdahulu tentang sejarah sanggah biksuni di Taiwan dengan penekanan khusus pada hubungan antara biarawati dan agama Buddha zaman sekarang bagi Alam Manusia (*renjian fojiao*), saya memilih untuk memusatkan perhatian pada komunitas biarawati Buddhis di Taiwan sebagaimana yang sudah ada sebelum tahun 1949, yaitu masa sebelum kedatangan para biksu dari China daratan dan berikutnya penyebaran agama Buddha China, dan sebelum berdirinya organisasi Buddhis internasional yang dikenal di pulau ini sekarang.

Tujuan utama dari riset saya adalah: (1) kembali ke asal mulanya sanggah biksuni di Taiwan; (2) meneliti kehidupan sehari-hari dan praktik dari wanita Buddhis (awam dan biarawati)

di Taiwan selama pendudukan Jepang dan di bawah pengaruh agama Buddha Jepang; dan (3) untuk mengetahui dari perspektif perempuan dalam agama Buddha, bagaimana agama Buddha China dibawa dan disebarkan di Taiwan selama masa kolonial Jepang. Riset mengenai wanita Buddhis di Taiwan sebelum tahun 1949 memerlukan sebuah penelitian tentang *zhaigu* (“wanita vegetarian”), hubungan antara agama Buddha dan agama vegetarian, Buddhisme, agama populer di Taiwan, dan juga peran perempuan dalam konteks religi ini.

### **Biara Chan Yuantong**

Ketiga tempat latihan utama bagi wanita Buddhis di zaman kolonialisme Jepang adalah Biara Longhu (*Longhu an*)\*, Biara Chan Pilu (*Pilu chansi*)\*, dan Biara Chan Yuantong. Yang terakhir ini adalah biara utama di Taiwan utara pada saat itu dan merupakan subjek dari makalah ini. Tulisan ini tidak bermaksud untuk memberikan penggambaran artistik dari biara, yang hanya akan dibahas dalam beberapa kalimat, tetapi bertujuan untuk menganalisis praktik keagamaan yang diikuti oleh warganya yang perempuan\*. Fokus saya terutama pada figur Y. M. Miaoqing, pendiri biara itu dan panutan bagi wanita Buddhis di Taiwan utara yang bertekad menjalani jalur pengamalan Dharma. Seorang muridnya, Y. M. Dajin, mencatat, “Y. M. Miaoqing mengabdikan seluruh hidupnya untuk agama Buddha, terutama membangun Biara Chan Yuantong tanpa beristirahat barang sesaat pun, berusaha sekuatnya dan mencapai jasa kebajikan yang besar\*.”

Penelitian saya berdasarkan pada materi-materi lisan dan dan juga tulisan. Sumber-sumber lisan telah dikumpulkan selama kunjungan yang telah saya lakukan ke kedua biara, Chan Yuantong dan Ciyun. Permohonan untuk beberapa materi mengenai sejarah biara, riwayat hidup dan ajaran Y. M. Miaoqing diajukan selama kunjungan saya yang pertama ke Biara Chan Yuantong dan telah

disambut dengan keheranan\*. Saya diberitahukan bahwa Biara Chan Yuantong bukanlah tempat Buddhis yang sebegitu penting dan tidak pantas dijadikan tema tulisan. Ketika saya menyebutkan bahwa Biara Chan Yuantong adalah biara Buddhis pertama yang dibangun di Taiwan untuk pendidikan dan kemajuan wanita Buddhis, orang-orang di sekeliling saya bahkan lebih keheranan.

Beberapa sumber tertulis yang saya temukan termasuk beberapa baris kalimat dari buku-buku sejarah agama Buddha Taiwan\* dan rubrik-rubrik dari majalah-majalah yang berhubungan dengan sejarah. Riwayat hidup Y. M. Dajin, seorang siswi dari Y. M. Miaoqing penting sekali untuk penelitian ini\*, selain juga sebuah sajak yang berjudul *yizuo* (Kenangan Masa Lalu), yang ditulis oleh Y. M. Miaoqing sebelum beliau wafat. Kontribusi yang sangat besar dari Y. M. Huiyan, yang tulisannya mengenai agama Buddha di Taiwan selama pertengahan pertama abad ke-20 menjadi sumber utama untuk tulisan ini, juga pantas disebutkan\*.

Sangat tidak beruntung bahwa materi lisan maupun tulisan mengenai situasi wanita Buddhis selama masa ini sungguh sulit didapatkan.\* Konsekuensinya kompleks-kompleks Buddhis yang dibangun sebelum kedatangan biarawan China daratan ke Taiwan (sekitar 1949) berisiko dilupakan. Dengan alasan ini, saya percaya benar dibutuhkannya penyelidikan yang lebih jauh dalam bidang ini.

### **Y. M. Miaoqing: Riwayat dan Ajarannya**

Y. M. Miaoqing, salah satu yang disebut *niguwang* (kaisar wanita di biara),\* lahir pada tahun 1901 di Kabupaten Xinzhu. Nama awamnya adalah Lin Tu. Beliau menikah ketika berusia 14 tahun, untuk memenuhi keinginan orang tuanya. Ketika ia berusia 16 tahun, setelah melahirkan seorang putri, ia bercerai dan memutuskan untuk pergi berlindung kepada Triratna dan menjadi

seorang biarawati\*. Pertama-tama, ia menjadi siswi *Zhaijiao* (biasa diterjemahkan sebagai “agama vegetarian”)\* dan meninggalkan kehidupan sekuler di Balai Xiangshan, yang merupakan salah satu dari banyak *zhaitang* atau “balai vegetarian” yang ada pada masa kolonial Jepang.\* Belakangan pada tahun 1920, ia memasuki kehidupan biara di bawah bimbingan Y. M. Jueli di Biara Fayun di Dahu (Kabupaten Miaoli). Di sana selama lebih dari tiga tahun berikutnya, ia mendapatkan pendidikan dan pelatihan kebiaraannya.

Tahun 1924, Y. M. Miaoqing pindah ke Zhonghe (Kabupaten Taipei), yang ia anggap sebagai tempat yang tepat untuk mendirikan biara tempat berlindung di mana wanita Buddhis dapat mengamalkan dan mempraktikkan ajaran-ajaran Buddha. Ia mulai membangun di gunung tersebut di tahun yang sama. Dua tahun kemudian, pada tahun 1926, dengan bantuan Y. M. Dasheng, ia menyelesaikan bagian pertama dari biara itu. Total waktu yang dihabiskan untuk menyelesaikan Biara Chan Yuantong adalah 51 tahun. Perluasan biara yang pertama tercatat pada tahun 1929. Kita seharusnya ingat betapa sulitnya tugas mendapatkan bahan-bahan bangunan pada zaman pendudukan Jepang. Karena itu, untuk menyelesaikan ruang pemujaan utama (*daxiong baodian*) diperlukan waktu lebih dari sepuluh tahun. Bagian terbesar dari biara diselesaikan dalam kurun waktu sepuluh tahun setelah Taiwan kembali pada kekuasaan China. Tidak sampai tahun 1977 biara itu sudah selesai secara keseluruhan dan upacara diselenggarakan untuk merayakan peristiwa ini.

Perluasan Biara Chan Yuantong direncanakan dan diawasi oleh Y. M. Miaoqing dengan bantuan dari Y. M. Dajin. Tujuannya memperkenankan lebih banyak orang untuk memasuki Biara Chan Yuantong dan bertemu dengan Dharma. Konsekuensinya, sebuah ruang meditasi (*chanfang*), dapur (*chufang*) dan ruang makan (*zhaitang*) ditambahkan. Y. M. Dajin menyebutkan, Biara Chan Yuantong menghadapi kesulitan keuangan. Memang

demikian, ia menganggap inilah penyebab utama dari penyakit dan kematian Y. M. Miaoqing: “Guru kami menghabiskan masa hidupnya dalam penderitaan karena uang. Semua rasa sakitnya akibat dari uang”\*.

### **Y. M. Miaoqing sebagai Ibu dan Anak Perempuan**

Setelah Miaoqing menjadi biarawati, pertama-tama ibunya kemudian anak perempuannya juga masuk ke dalam biara dan mereka berdua bergabung dengan Y. M. Miaoqing di Biara Chan Yuantong. Ibunya Miaoqing ditahbiskan penuh di bawah bimbingan Y. M. Juei di Biara Fayun dan mendapatkan nama Dharma Juehui. Y. M. Miaoqing dan Y. M. Juehui menetap di Biara Fayun selama tiga tahun masa pelatihan kemudian pindah ke Zhonghe, di sana Y. M. Miaoqing membangun Biara Chan Yuantong untuk meneruskan pengamalan Buddhis mereka.

Di Biara Chan Yuantong, Y. M. Juehui disebut *hi mo*.\* Y. M. Dajin menggambarkan secara singkat hubungan antara Miaoqing dengan ibunya, terutama pada waktu ibunya Miaoqing meninggal.\* Kisah Jinlian, putri Y. M. Miaoqing digambarkan secara panjang lebar oleh Y. M. Dajin dalam riwayat hidupnya. Ia memasukkan laporan yang terperinci tentang bagaimana Jinlian menjadi biarawati dan ketua kedua dari Biara Chan Yuantong\*, dan hubungan antara ibu dan anak\*.

Mulanya Jinlian diserahkan untuk adopsi. Ketika ia berusia 13 tahun, ia dibawa ke Biara Chan Yuantong dan diizinkan untuk tinggal bersama-sama dengan ibunya dan komunitas warga biarawati. Tidak seperti orang-orang di sekelilingnya, pada saat itu Jinlian tidak mencukur rambutnya atau ditahbiskan menjadi biarawati. Y. M. Miaoqing mengirimnya ke Universitas Buddhis di Jepang untuk belajar, tetapi Jinlian jatuh sakit di Jepang,

kembali ke Taiwan dan dikirim ke rumah sakit bagian saraf. Y. M. Dajin ditugaskan untuk mengurus Jinlian melalui kunjungan mingguan. Jinlian keluar dari rumah sakit dan pulang ke Biara Chan Yuantong tetapi akhirnya melarikan diri dari biara. Reaksi Y. M. Miaoqing diekspresikan dengan baik oleh Y. M. Dajin: "Setiap hari Y. M. Miaoqing pergi keluar untuk berjalan-jalan dan ketika beliau pulang matanya merah. Semua orang mengetahui beliau habis menangis dan menduga Jinlian yang menyebabkannya."

Menjelang saat Y. M. Miaoqing meninggal dunia, Jinlian kembali ke biara, meminta untuk digunduli dan kemudian diangkat menjadi ketua kedua dari Biara Chan Yuantong pada tahun 1956.\* "Sepanjang hidupnya Y. M. Miaoqing sangat brilian dan bijaksana, dan pada akhirnya, menunjukkan cinta yang dalam dan sangat telaten terhadap putrinya. Beliau tidak dapat melupakan utang kepada anak perempuannya, bahkan ketika beliau harus membuat keputusan tentang kepala biara yang berikutnya . . . Sekarang, di usia 80 tahun, ketika saya memikirkan momen itu, hati saya masih tersentuh tak terkatakan."\* Ucapan ini menegaskan rasa kemanusiaan Y. M. Miaoqing. Kisah Y. M. Miaoqing di Biara Yuantong Chan dikenang di Biara Chan Pilu, yang dibangun atas upaya enam orang biarawati.

Sejauh ini satu-satunya sumber autobiografi Y. M. Miaoqing yang ada berbentuk sebuah sajak dengan judul "Kenangan Masa lalu" (*Yi zuo*).\* Syairnya singkat tetapi merupakan kesaksian yang penuh makna mengenai kehidupan dari seorang guru Chan perempuan. Syair tersebut mengemukakan bagaimana Miaoqing menjumpai jalur Dharma, hubungannya dengan Y. M. Jueli, keputusannya untuk mencukur rambut kepala, masuknya beliau ke dalam biara, konsep latihannya (*Zen Soto*), kehidupan monastiknya sehari-hari, pembangunan Biara Chan Yuantong, dan keterlibatannya dengan pendidikan dan pelatihan para biarawati. Ini adalah sumber yang sangat berguna untuk lebih memahami

kehidupannya sebelum dan sesudah menjadi seorang biarawati di bawah bimbingan Y. M. Jueli, begitu juga sebelum dan sesudah berdirinya Biara Chan Yuantong.

Y. M. Miaoqing menulis sajak ini sebelum beliau meninggal. Beliau hanya bisa meninggalkan testimoni ini, karena pada saat itu semua muridnya tidak di tempat dan hanya seorang biarawati tua yang sama sekali buta aksara, yang ada disampingnya. Inilah sajak itu yang saya terjemahkan ke dalam bahasa Inggris:

Kenangan masa lalu di tempat yang terpencil  
dan murni seperti ini . . .  
Aku mencari kenangan-kenangan masa laluku.  
Di saat aku melepaskan kehidupan duniawi,  
Aku tengah meraba-raba di dalam kegelapan.  
Ketika aku bertemu Y. M. Jueli  
dan menjadikannya sebagai guruku,  
Rambut kepalaku dicukur,  
Dari seorang perempuan biasa  
aku berubah menjadi biarawati.  
Setiap hari, sepanjang hari,  
aku mengabdikan diriku kepada Buddha,  
dengan sepenuh hati berlatih tanpa syarat.  
Guruku membukakan jalan menuju pencerahan,  
Sebuah jalur yang tidak pernah aku jalani sebelumnya.  
Semua pikiranku lapang, bebas dan tak terkekang,  
Tanpa memedulikan hal-hal duniawi lagi.  
Aku masuk ke dalam biara,  
Tempat aku belajar dan berlatih Chan selama tiga tahun,  
Tubuh formalku meraih Dharma  
dan mendapatkan kedamaian,  
Di mana semua perasaan adalah spontan.  
Saat aku berusia 26 tahun, aku datang ke sini  
dan mendirikan biara ini.

Dan mencurahkan semua upayaku  
untuk menyelamatkan orang-orang.  
Dengan pengharapan siang dan malam,  
aku menyebarkan Dharma.  
Aku memutuskan akan membuat tempat berlatih ini  
menjadi terang  
Untuk mencerahkan orang-orang di masa mendatang.  
Aku melahirkan seorang anak perempuan,  
yang sekarang menjadi seorang biarawati juga  
Dan mempraktikkan ajaran-ajaran Buddha bersamaku.  
Aku meninggalkan jalur keduniawian  
Untuk berjalan menyusuri jalur pengamalan Buddhis  
yang penuh arti.  
Sebagai seorang awam, namaku adalah Lin [Tu].  
Saat aku berusia 30 tahun,  
ibuku juga melepaskan kehidupan duniawi  
Dan pergi berlindung pada Dharma  
dengan nama monastiknya Jueci.  
Kami berlatih bersama-sama di sini.  
Setelah biara ini berdiri  
Aku merencanakan untuk mendirikan institut Buddhis  
bagi perempuan,  
Untuk mengembangkan talenta para biarawati.  
Roda Dharma memutar tak henti-hentinya,  
berputar-dan berputar.

Saya ingin mengutip beberapa patah kata dari autobiografi Y. M. Dajin, karena kutipan itu menerangkan arti dari masuknya Y. M. Miaoqing ke dalam sanggha (*chujia*). "Para biarawan/wati harus punya aspirasi dan membuat ikrar. Mereka tidak boleh takut menghadapi kesukaran dan penderitaan, dan seharusnya tidak menyerah atau mengalihkan tanggung-jawab mereka kepada orang lain kapan pun mereka menjumpai 'tiga tidak': tidak tahu, tidak mampu, tidak berani."\* Meninggalkan kehidupan duniawi seperti

meninggalkan keluarga kecil pribadi seseorang dan memasuki keluarga Buddhis yang besar. Segera setelah Anda menjadi seorang biksu atau biksuni, Anda seharusnya mencurahkan upaya Anda untuk menyebarkan Dharma dan memberi manfaat kepada semua makhluk hidup.\* Mengutip Y. M. Dajin:

Apa yang kita sebut “latihan” memerlukan pengembangan dalam berjalan dan berjalan dalam pengembangan. Buddha melepaskan mahkotanya, kedudukannya yang tinggi dan kekayaan yang luar biasa, dan mulai mengemis untuk mendapatkan makanannya, berjalan kaki beberapa mil jauhnya setiap hari. Inilah “latihan.” Semua siswa Buddha mengatakan, “Tujuan semuanya adalah untuk memberi manfaat dan membebaskan umat manusia, jadi kita seharusnya mempraktikkannya di kota-kota, di manapun juga, dan selalu ingat akan ketiga jalan karma dihasilkan: tindakan jasmani, ucapan dan pikiran. Karma yang dihasilkan oleh ucapan dimurnikan dengan kata-kata pujian, kata-kata perhatian, dan kata-kata menasihatkan. Ke mana pun Anda pergi, bantu dan yakinkan makhluk insani untuk mempraktikkan Dharma dan menjadi orang yang patut dicontoh. Ini adalah pemurnian karma yang dihasilkan oleh tindakan jasmani. Bilamana otak tidak berpikir rancu, dan tidak menghasilkan pikiran-pikiran buruk atau kehendak jahat, melainkan melafalkan nama Buddha di setiap langkah dan menjaga hati yang bersih, maka karma yang dihasilkan oleh pikiran akan termurnikan sepenuhnya. “Latihan” adalah proses yang terus-menerus dan tidak pernah berhenti. Penyebaran Dharma membutuhkan semua jenis talenta, jadi seharusnya Anda menyertakan bakat Anda dalam peran yang untuh dan bekerja keras demi Dharma\*.

Lagi, Y. M. Dajin mengatakan:

Kita tidak dapat mengalihkan tanggung-jawab kita kepada orang lain akibat “tiga tidak.” Bilamana Anda tidak tahu

bagaimana melakukan sesuatu, lakukan saja, kemudian Anda akan tahu bagaimana mengerjakannya. Bilamana Anda tidak bisa melakukan sesuatu, lakukan saja, kemudian Anda akan mampu mengerjakannya. Bilamana Anda tidak berani melakukan sesuatu, lakukan saja, kemudian Anda akan berani menghadapinya. Selama hidup ini, saya menyadari bahwa pembelajaran berasal dari pengalaman pribadi. Suatu kesulitan yang susah diatasi harus dihadapi untuk mengatasinya. Pertama kali suatu beban muncul, lalu kita memberanikan diri dan bertekad untuk melakukannya lagi. Jangan pernah berkecil hati dan jangan pernah mundur karena sesuatu yang pahit atau sulit.”

### **Kontribusi Y. M. Jueli untuk Wanita Buddhis di Taiwan**

Y. M. Miaoqing adalah murid dari Y. M. Jueli, seorang guru Zen Soto dan asli dari China daratan yang praktiknya mencakup *zhaijiao* hingga Zen Soto. Menurut riwayat hidup Y. M. Miaoqing, beliaulah yang memperkenalkannya pada jalur Dharma.\* Nama Biara Chan Yuantong juga berasal dari nama Buddhis Jepang nya Y. M. Jueli.\*

Y. M. Jueli adalah pendiri dari salah satu Empat Besar Garis Silsilah (*si da menpai*), yang membantu menghidupkan kembali dan mengembangkan agama Buddha di Taiwan melalui dua upaya utama: mendidik sanggha (khususnya biarawati) dan menyelenggarakan upacara-upacara penahbisan.\* Di bawah bimbingan Y. M. Jueli, garis silsilah Fayun menekankan pendidikan dan menaati disiplin biara. Y. M. Jueli mensponsori tujuh upacara yang membuat lebih dari 250 siswa (laki-laki dan perempuan) menerima penahbisan penuh.\* Ikhtiar Y. M. Jueli diteruskan oleh siswa-siswi ini, yang menjadi pendiri tempat-tempat praktik keagamaan lainnya di seluruh Taiwan: Y. M. Miaoqing adalah salah seorang dari mereka.

Dalam peran aktifnya mempromosikan pendidikan dan program-program pelatihan bagi para biarawati, Y. M. Jueli memprediksikan para biarawati akan memainkan peran yang penting dalam masa depan agama Buddha Taiwan dan meletakkan fondasi vitalitas masa sekarang. Kontribusi beliau sangat penting untuk mengangkat posisi para biarawati di dalam biara dan masyarakat, yang mempersiapkan pentas dominansi para biarawati pasca-pengembalian Taiwan. Pada tahun 1925, menyadari rendahnya mutu pendidikan biarawati Taiwan, Y. M. Jueli mensponsori sebuah seminar 6 bulan di Biara Yishan, yang lokasinya dekat Xinzhu, dan dihadiri oleh Y. M. Miaoqing.\* Perempuan merupakan mayoritas murid dan pengikut Y. M. Jueli. Kepedulianya terhadap kondisi sanggah biksuni di Taiwan diaktualisasikan melalui yayasan biara perempuan seperti Biara Chan Yuantong, Biara Chan Pulu,\* Institut Gunung Guan Yin\*, dan Institut Dharma Hongchan. Biara-biara ini direncanakan sebagai tempat pengamalan, pendidikan dan pelatihan keagamaan bagi para biarawati, sesuai dengan cita-cita Y. M. Jueli.\*

Dalam karyanya bagi pendidikan dan pelatihan biarawati, Y. M. Miaoqing sepenuhnya mengikuti praktik dan ajaran-ajaran dari gurunya.

### **Tiga Ikrar Y. M. Miaoqing**

Menurut Y. M. Dajin, Y. M. Miaoqing membuat tiga ikrar utama: mendirikan biara perempuan, Institut Buddhis, dan panti asuhan.\* Karena keterbatasan finansial, Y. M. Miaoqing hanya sanggup menyelesaikan yang pertama dari ketiga ikrar ini. Ikrar kedua tetap tidak terpenuhi dan belakangan menjadi misi dari muridnya. Untuk memenuhi ikrar pertamanya, Y. M. Miaoqing mendirikan Biara Chan Yuantong dan menjadi kepala biaranya yang pertama. Beliau juga mendirikan Biara Ciyun dan mengawasi proses pembangunan tetapi menyerahkannya kepada Y. M. Dajin

untuk diteruskan. Y. M. Jueli juga pendiri dari Biara Chan Pilu. Ikrar ketiga, mendirikan panti asuhan, adalah satu-satunya yang tidak terpenuhi karena masalah keuangan, baik oleh Y. M. Miaoqing maupun muridnya.

Biara Chan Yuantong adalah proyek dari Y. M. Jueli yang secara nyata direalisasikan oleh Y. M. Miaoqing.\* Ketika Y. M. Miaoqing tengah membangun Biara Chan Yuantong, Y. M. Jueli bertugas sebagai kepala Kuil Longshan di Taipei. Kedekatan lokasi antara kedua kuil membantu berkembangnya kerja sama Y. M. Miaoqing dalam upaya membangun dan belakangan memperluas dan memperbaharui Biara Chan Yuantong. Hal ini sering kali disebutkan dalam autobiografi Y. M. Dajin. Meskipun menghadapi kesulitan keuangan terutama pada masa perang, Y. M. Miaoqing tidak pernah menyerah, melainkan menyemangati murid-muridnya untuk membantunya melaksanakan tugas membangun biara. Kekuatan dan ketahanannya diingat oleh Y. M. Dajin: “Shifu, pada saat yang sama selalu tegas dan penuh keagungan ketika beliau harus berurusan dengan kami”, dan “Sedikit yang bisa mengubah apa pun yang sudah beliau putuskan.”<sup>40</sup> Seharusnya ini diingat bahwa Biara Chan Yuantong adalah hasil dari bantuan kemurahan hati dan sumbangan besar yang dilakukan oleh para penganut setempat.<sup>41</sup>

Pada awalnya, Biara Chan Yuantong hanya dihuni oleh dua atau tiga orang. Namun, pada tahun 1936, sekitar 10 tahun sejak didirikan, Biara Chan Yuantong menampung 40 sampai 50 biarawati, setara dengan jumlah penghuni Biara Fayun saat itu.<sup>42</sup> Kehidupan sehari-hari di biara itu diatur oleh suara lonceng pagi hari, genderang senja hari, dan wejangan-wejangan tentang kebajikan dan kesucian. Puja-bakti diadakan pada pagi dan malam hari. Di pagi hari, umat diajak untuk menghormati para Buddha dan Bodhisattwa dengan melantunkan Maha Karuna Dharani dan melafalkan *Sutra Hati*. Di malam hari, para biarawati dinasihati untuk membedakan permasalahan pribadi dari publik,

dan mengabdikan diri mereka untuk mengatasi masalah-masalah publik, tanpa memberikan prioritas pada persoalan pribadi.<sup>43</sup>

Hirarki monastik di Biara Yuantong sama seperti kebanyakan biara Buddhis di Taiwan pada masa itu. Di bawah kepala biarawati (*zhuchi*), para warga biara wanita disusun menjadi empat kelas utama:

- 1) Biarawati yang bertugas sebagai perantara antara kepala biarawati dan para siswa (China: *ang jia*);
- 2) Para biarawati yang bertugas mencatat penerimaan dan pengeluaran serta mengurus pembukuan (China: *usi*);
- 3) Para biarawati yang bertanggung-jawab menerima tamu (*hi ke*); dan
- 4) Para biarawati pengurus tempat pemujaan (*ei na*).<sup>44</sup>

Keempat buku yang diajarkan oleh Y. M. Miaoqing setiap malam, berperan sangat penting dalam program pendidikan biarawati.<sup>45</sup> Para warga biarawati juga berpartisipasi dalam sesi-sesi harian meditasi Zen Soto. Selain dari aktivitas-aktivitas rutin yang teratur ini di Biara Chan Yuantong, persamuan-persamuan Dharma (*fahui*) yang menarik banyak peserta diselenggarakan untuk yang meninggal pada tanggal 16 bulan ke-3 dan ke-9.

Sebuah cuplikan surat yang di kirim oleh Y. M. Miaoqing kepada muridnya Y. M. Dajin mengungkapkan hubungan antara guru dengan murid-muridnya :

Siswa yang terkasih,  
Saya sudah menerima dan membaca suratmu. Telah terjadi kebakaran besar di atas gunung di belakang biara kita pada pukul 12:25 pagi tanggal 19 Juni. Ini tak terduga-duga dan kekuatan apinya sangat hebat. Sebagai akibatnya, sebagian besar bukit hijau berubah menjadi bumi yang hangus. Kejadian ini begitu dekat bagaikan alis mata ke mata. Semoga

kita dalam berkat Buddha! Biara Chan Yuantong aman. Kami semua aman. Jadi kamu tidak perlu mengkhawatirkan kami . . .<sup>46</sup>

Biara Chan Yuantong saat ini mempunyai sekitar 20 orang penghuni. Menurut biarawati yang saya wawancarai, kehidupan sehari-hari di Biara Chan Yuantong sekarang tidak banyak berubah dibanding saat dipimpin oleh Y. M. Miaoqing. Para penghuni masih mengikuti jadwal, termasuk puja-bakti pagi dan malam hari, serta meditasi harian Zen Soto. Mereka tidak menyelenggarakan aktivitas-aktivitas atau upacara khusus, kecuali untuk persamuan-persamuan Dharma pada tanggal 16 bulan ke-3 dan ke-9. Kepala Biara Chan Yuantong berturut-turut adalah:

1926-1956	Y. M. Miaoqing
1957-1976	Y. M. Dachan
1976-1986	Y. M. Dajing <sup>47</sup>
1987-sekarang	Y. M. Ruhui <sup>48</sup>

## **Biara Ciyun**

Biara wanita Ciyun adalah hasil upaya bersama Y. M. Miaoqing dan Y. M. Dajin.<sup>49</sup> Sebagaimana kutipan ucapan Y. M. Miaoqing, "Di atas gunung di belakang kita, seorang Bodhisattwa memperlihatkan dirinya. Sang Bodhisattwa tampaknya telah muncul untuk mengilhami kita membangun sebuah tempat berlatih yang baru. Saya sudah tua, saya tidak dapat memikul tugas ini. Namun beberapa orang di antara kalian, murid-muridku, bisa membuat ikrar dan membangun kembali Biara wanita Ciyun."<sup>50</sup> Belakangan, Y. M. Miaoqing menunjuk Y. M. Dajin sebagai ketua biarawati, sebuah tanda penghargaan kepada muridnya, dengan mengatakan: "Dajin, karena tidak ada orang lain yang tampaknya sudi membuat ikrar ini, seharusnya kamu yang menerima beban ini."<sup>51</sup> Ini menciptakan sebuah hubungan yang dekat antara biara

wanita Ciyun dan Biara Chan Yuantong. Biasanya dikatakan bahwa kedua biara wanita ini dihubungkan oleh semacam “tali persaudaraan.”<sup>52</sup>

Kesulitan yang sama dengan mereka yang membangun Biara wanita Chan Yuantong juga dijumpai di Biara wanita Ciyun. Tidak hanya kesulitan keuangan, tetapi juga pertanyaan dari umat yang tertarik: “Saya bukan orang asli di tempat ini. Biara wanita Chan Yuantong memiliki sejarah 30 tahun, namun banyak orang dari Zhonghe masih belum datang berkunjung. Seharusnya Anda berusaha semampu Anda untuk menciptakan hubungan dengan penduduk setempat.”<sup>53</sup> Sekarang, di kaki gunung di sebelah Biara Ciyun ada Gedung Dajin, yang memiliki sebuah perpustakaan dan menjadi tuan rumah dari banyak aktivitas sosial Buddhis (dan lainnya) untuk penduduk setempat.<sup>54</sup> Di Tahun 1954, Y. M. Miaoqing menulis beberapa syair di pintu utama Biara Ciyun:

Welas-asih, pemandu umat manusia di jalur Dharma,  
Awan, tempat memuja Guan Yin yang baru muncul:  
Welas-asih, mencerahkan dunia *samsara* dengan terang,  
Awan, arus belas kasih, penyelamat umat manusia”<sup>55</sup>

### **Ikrar Kedua: Mendirikan Institut Buddhis**

Ikrar kedua Y. M. Miaoqing terwujud setelah beliau meninggal, melalui upaya dari para kepala biara penerusnya. Para biarawati warga Biara Chan Yuantong berkontribusi khususnya membangun Perpustakaan Buddhis Yuantong, sementara Y. M. Dajin mendirikan Institut Miaoqing. Perpustakaan Buddhis Yuantong, juga disebut Ruang Penyimpan Sutra Miaoqing, adalah hasil dari kerja sama antara Y. M. Dajin dan Y. M. Dasheng. Sebuah prasasti batu dipajang dekat pintu masuk bertuliskan, “Perpustakaan Buddhis Biara Chan Yuantong didirikan untuk menggenapi keinginan dari

pendiri dan kepala biara sebelumnya Y. M. Miaoqing yang belum terpenuhi”:

Di masa-masa sebelumnya, sangat sedikit monastik yang mengurus pendidikan Buddhis, tetapi Y. M. Miaoqing menghabiskan seluruh tenaga dan hidupnya yang sulit untuk membangun Biara wanita Chan Yuantong demi pendidikan dan pengasuhan komunitas biarawati. Biara wanita itu dimaksudkan untuk menjadi sebuah model praktik kesucian, yang melampaui lingkup duniawi, untuk menyebarkan Dharma di zona yang indah. Ambisi yang mulia ini, yang memerlukan waktu 57 tahun untuk menyelesaikannya, menjadi sebuah surat wasiat dari Y. M. Miaoqing.

Y. M. Miaoqing tahu bahwa orang-orang China sudah menganut agama Buddha lebih dari 1,000 tahun, tetapi karena ajaran-ajaran Buddha begitu dalam, umat manusia tidak punya cara untuk memahami kitab-kitab dan memasuki gerbang Dharma. Karena alasan ini, Y. M. Miaoqing bertekad membangun Perpustakaan Kitab-kitab Buddhis sebagai tempat untuk mengumpulkan dan melestarikan benda-benda berharga dan majalah-majalah dari semua aliran Buddhis. Semua barang di perpustakaan adalah sumbangan dari para penganut awam, yang memberi kemungkinan untuk mempelajari ajaran-ajaran Buddha secara menyeluruh. Perpustakaan juga dirancang untuk para anggota komunitas yang tertarik dalam agama Buddha. Ini adalah perwujudan rasa kasih, welas-asih yang tanpa batas, dan aspirasi agung dari Y. M. Miaoqing untuk mengajar umat manusia. Perpustakaan itu mengadopsi pengenalan yang sistematis dengan bahasa yang sederhana untuk menjelaskan teori-teori Dharma yang dalam dengan lebih baik. Perpustakaan bertujuan membimbing umat manusia, melalui kebijaksanaan Dharma, untuk mencerahkan dan membebaskan, untuk memurnikan

pikiran manusia, serta membimbing umat manusia untuk menciptakan sebuah masyarakat yang lurus dan stabil. Perpustakaan juga melaksanakan harapan dan ikrar untuk menyebarkan ajaran-ajaran Mahayana dan menuntun orang-orang ke pantai seberang.

Setelah wafatnya Y. M. Miaoqing, saya menghabiskan waktu lebih dari 20 tahun untuk membangun perpustakaan ini. Sekarang, biara wanita secara finansial bisa mendukung perpustakaan. Pada tahun 1982, untuk menggabungkan doktrin-doktrin dari Buddhisme dan Konfusianisme dengan sempurna, saya menyeleksi dan membeli segala jenis buku dan kisah klasik. Bagaimanapun Buddhisme diterima sebagai filosofi yang utama, dan Konfusianisme dianggap yang kedua. Semua buku disediakan untuk semua orang. Perpustakaan ini lengkap pada tahun 1982, untuk memenuhi aspirasinya Y. M. Miaoqing dalam penyebaran Dharma dan memberi manfaat kepada umat manusia.

5 Desember 1982.

Di kedua sisi pintu utama terdapat pahatan tulisan Y. M. Dajin pada tahun 1982: "Bhutatathata yang luar biasa, seperti sebuah lingkaran yang terang. Kemurnian melalui batin yang tercerahkan."

### **Institut Buddhis Miaoqing**

Institut Buddhis Miaoqing, berlokasi di Biara Ciyun, adalah hasil upaya dari Y. M. Dajin.<sup>56</sup> Institut Buddhis Yuantong bagi agama Buddha China dimaksudkan untuk menyebarkan prinsip jalur Bodhisattwa dan memenuhi salah satu dari tiga ikrar Y. M. Miaoqing.<sup>57</sup> Pendaftaran yang pertama kali dan satu-satunya di Institut Buddhis Miaoqing terjadi pada tahun 1977. Y. M. Jueguang, presiden dari Asosiasi Persatuan Buddhis Hong Kong, diundang untuk menjadi dekan Institut Buddhis Miaoqing dan

menyelenggarakan program pendidikan tiga tahun. Empat puluh delapan orang mahasiswa yang mendaftar kebanyakan adalah monastik dan sesuai dengan harapan Y. M. Miaoqing, tidak ada pungutan biaya. Di akhir program tiga tahun, 48 orang mahasiswa itu semuanya lulus. Terbaca tulisan-tulisan di seputar pintu: “Aliran kebijaksanaan Dharma memenuhi ikrar dan menghiasi Tanah Buddha. Praktik di atas jalan menuju Kebuddhaan hingga pencerahan tercapai.” Sayang, institut ini singkat umurnya. Kecuali untuk peristiwa khusus, Perpustakaan Chan Yuantong juga tidak dibuka lagi untuk umum.

## Kesimpulan

Pertanyaan terakhir yang ingin saya utarakan, apakah Y. M. Miaoqing adalah seorang praktisi dari agama Buddha untuk Alam Manusia (*renjian fojiao*) yang menyebar di Taiwan. Apabila keterlibatan para siswa adalah sebuah ekspresi dari ajaran sang guru, karya Y. M. Dajin sangat membantu untuk memahami Y. M. Miaoqing. Titik hubungan antara Y. M. Miaoqing, para siswanya, dan *renjian fojiao* mencakup:

1. Perluasan Biara Chan Yuantong bertujuan agar lebih banyak orang dapat berhubungan dengan agama Buddha, yang merupakan salah satu dari prinsip *renjian fojiao*.<sup>58</sup>
2. Membicarakan Biara Ciyun, Y. M. Dajin menekankan hubungan yang dekat antara biara dan umat manusia: “Biara adalah kepunyaan semua orang; ini adalah hasil dari sumbangan semua orang di sekitar sini, jadi tak seorang pun bisa menjadikannya sebagai kepunyaan dia sendiri.”<sup>59</sup>
3. Tentang kepedulian sosial agama Buddha, ia mengatakan: “Saya akan memberikan kepada masyarakat apa pun yang saya miliki, dengan harapan bahwa generasi mendatang akan meneruskan cita-cita saya, mengabdikan upaya-upaya mereka untuk melanjutkan karya saya, dan membantu

agama Buddha mencerahkan dan memberi manfaat kepada umat manusia, jadi saya tidak punya penyesalan.”<sup>60</sup>

4. Y. M. Dajin bertemu beberapa kali dan bekerja sama dengan beberapa orang wakil terkenal dari *renjian fojiao*. Pertemuan yang terjadi pada tahun 1960-an antara Y. M. Dajin dan Y. M. Xiaoyun sangat berarti untuk ditampilkan. Y. M. Xiaoyun mengetahui tentang upaya-upaya Y. M. Dajin di kedua biara wanita Chan Yuantong dan Ciyun, dan sudah dua kali berkunjung untuk mengungkapkan penghargaan serta dorongannya. Belakangan, Y. M. Dajin mengirim beberapa orang muridnya ke Ashram Lotus untuk Studi Buddhis (*Lianhua xuefo yuan*), program pendidikan selama empat tahun. Salah satu biarawati itu adalah Y. M. Zhenjian, yang sekarang ini mengelola Gedung Ciyun Dajin.
5. Misi program kesehatan Biara Ciyun dan dibentuknya Tim Pelayanan Ciyun (*Ciyun fuwudui*) untuk perawatan pengobatan dimulai pada tahun 1975. Pelayanan-pelayanan ini direncanakan untuk tujuan yang sama sebagaimana Yayasan Tzu-chi yang didirikan oleh Y. M. Zheng Yen.
6. Misi program pendidikan Biara Ciyun dan Institut Buddhis Ciyun (*Ciyun Foxueyuan*) didirikan pada tahun 1962. Angkatan pertama adalah 18 siswa. Di tahun 1967, ketika konstruksi biara Ciyun selesai, terselenggara seminar angkatan muda pertama mengenai Studi Buddhis.

Saya menyimpulkan bahwa Y. M. Miaoqing adalah pionir praktisi dari agama Buddha untuk Alam Manusia (*renjian fojiao*).

## CATATAN

1. Stefania Travagnin, “Le Eredi di Guan Yin. Ritratti di Maestre e Praticanti del Nouvo Buddismo Taiwanese”, disertasi master, Ca’ Foscari University of Venice, 2000, dan Stefania Travagnin, “Walking on the Path of Guan Yin. Prominent Buddhist Nuns in Taiwan”, makalah yang belum dipublikasikan.

2. Didirikan oleh Y. M. Yongding pada tahun 1908 di Alian (Kabupaten Gaoxing).
3. Didirikan oleh Y. M. Jueli pada tahun 1928 di Houli (Kabupaten Taizhong).
4. Untuk lebih detail mengenai arsitektur Biara Chan Yuantong, lihat Xing Fuquan, *Taiwan de Fojiao yu Fosi* (Taipei: Taiwan shanwuyinshughan, 1981), hlm. 104-108.
5. Y. M. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, 1988, hlm. 126.
6. Pertama kali saya mengunjungi Biara Chan Yuantong, saya menerima brosur yang berjudul *Yuantong chansi jianjie*. Sumber-sumber tambahan yang sudah dikumpulkan berkat bantuan dari Ms. Huang (Perpustakaan Ciyun), yang menjadi perantara antara Biara Chan Yuantong, Y. M. Zhenjian dan saya.
7. Di sini terutama saya menunjukkan karya-karya dari Jiang Canteng, khususnya Jiang Canteng, *Riju shiqi Taiwan Fojiao wenhua fazhan shi* (Taipei: Nantian, 2001); Kai Zhengzong, *Taiwan Fosi daoyou (1)* (Taipei: Puti zhangqing, 1989); Kai Zhengzong, *Taiwan Fojiao yibainian* (Taipei: Dongda, 1999); Xing Fuquan, *Taiwan de Fojiao yu Fosi* (Taipei: Taiwan shanwuyinshughan, 1981); Y. M. Dongchu, *Zhongguo Fojiao jindai shi* (Taipei: Dongchu chubanshe, 1987); Zhang Mantao, *Zhongguo Fojiao shi lunji: Taiwan Fojiao bian*, Xiandai Fojiao xueshu congkan 87 (Taipei: Dasheng wenhua chubanshe, 1979); Luo Miaoji, "Taiwan Fojiao zhi lishi ji xianzhuang", dalam *Haichao yin wenku*, v. 17, hlm. 68-78; Lan Jifu, *Ershi shiji de Zhingri Fojiao* (Taipei: Xinwenfeng chuban gongsi, 1991); Zhu Qilin (ed.), *Taiwan Fojiao mingcha* (2 vol.) (Zhonghe: Huayu chubanshe, 1988); Lan Jifu, "Taiwan Fojiao zhi lishi fashan de hongguan shi kaocha," dalam *Zhonghua Foxue xuebao*,

- n. 12, hlm. 237-48; Lan Jifu; *Taiwan Fojiao fazhan de huigu yu qianjing*," dalam *Dangdai*, n. 11, hlm. 47-54; Wang Shunmin, "Dangdai Taiwan Fojiao bianquan zhi kaocha," dalam *Zhonghua Foxue xuebao*, n. 8, hlm. 315-342; Y. M. Zhenhua, "You Longhuan chuanjie shuodao Tianyi fashi," dalam *Xiangguang zhuangyan*, n. 52, 1986. 12.20. Untuk sumber-sumber Barat, lihat Charles B. Jones, *Buddhism in Taiwan. Religion and the State 1660-1990* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999).
8. Lihat *Nanying Fojiao*: v. 7 n. 3 (hlm. 64-65); v. 8 n. 7 (hlm. 20-21); v. 12 n. 1. (hlm. 48); v. 14 n. 10 (hlm. 42), n. 12 (hlm. 46, 52); v. 17 n. 2 (hlm. 51); v. 18 n. 8 (hlm. 33); *Nanying Fojiao huibao*: v. 3 n. 3 (hlm. 30), n. 4 (hlm. 26-27); *Taiwan Fojiao*: v. 27 n. 1 (hlm.14).
  9. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, 1988.
  10. Shi Huiyan, "Riben Caodongzong yu Taiwan Fojiao senglue de hudong," dalam *Zhonghua Foxue xuebao*, 1988, n. 11, hlm. 119-153; Shi Huiyan, "Cong Taiminri Fojiao de hudong kan niseng zai Taiwan de fazhan," dalam *Zhonghua Foxue xuebao*, 1999, n. 12, hlm. 249-274; Shi Huiyan, "Taiwan Fojiao shiqianqi," dalam *Zhonghua Foxue xuebao*, n. 8, hlm. 273- 314. terutama hlm. 284-303; Shi Huiyan, "Xilalian shijian qianhou Taiwan Fojiao de dongxiang-- yi Caodang zong wei zhongxin," dalam *Zhonghua Foxue xuebao*, n. 10, hlm. 270-310.
  11. Salah satu di antara mereka adalah Xing Fuquan, *Taiwan Fojiao yu Fosi*, 1981.
  12. Sebutan *niguwang*, yang saya terjemahkan sebagai "ratu monastik," tidak menunjukkan status bangsawan, melainkan mengindikasikan tingkat pendidikan yang tinggi dan sebuah kesadaran yang tinggi akan kebudayaan dan juga keterlibatan yang aktif dalam mempromosikan pendidikan Buddhis

(termasuk mendirikan institut khusus) dan pelatihan para biarawati. *Niguwang* menjadi sebuah contoh untuk ditiru, pokok referensi bagi semua biarawati yang kemudian terjun dalam pembaruan-ulang dan memperbaiki pendidikan kaum perempuan monastik. Sebutan *niguwang* seperti yang diberikan kepada Y. M. Miaoqing, lihat Y. M. Zhenhua, “*You Longhuan chuanjie shuodaoTianyi*,” 1986; dan Y. M. Jianhua (ed.), *Shi Tianyi - zouguo Taiwan Fojiao chuanxingqi de biqiuni* (Taipei: Zhongtian, 1999), hlm. 268, 282. Menurut sumber-sumber yang lain, para biarawati seperti Y. M. Ruxue, Y. M. Tianyi, Y. M. Xiuhui, dan Y. M. Yuanrong, disebut *niguwang*. Juga lihat Stefania Travagnin, “Walking on the Path Guan Yin. Prominent Buddhist Nuns in Taiwan” (akan datang).

13. Buddha, Dharma, dan Sanggha.
14. Untuk Analisis *Zhaijiao* yang rinci, lihat: Jiang Caiteng dan Wang Jianchan (ed.), *Taiwan Zhaijiao de lishi guan cha yu zhanwang* (Taipei: Xinwenfeng, 1994); Wang Jianchuan, *Taiwan de Zhaijiao yu Luantang* (Taipei: Nantian, 1996); dan Wang Jianchuan, *Tainan Dehuatang de lishi* (Taipei: Nantian, 1995). Di antara sumber-sumber Barat. lihat Charles B. Jones, *Buddhism in Taiwan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), hlm. 14-43.
15. Xiangshan Zhaitang lalu berubah menjadi biara Buddhis dengan nama Biara Yishan.
16. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, hlm. 43.
17. Huruf mo menunjukkan “ibu” dan sebuah cara kuno untuk menunjuk “ibu” atau wanita tua. Di sini menandakan hubungan ibu-anak perempuan.

18. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, hlm. 30.
19. Mengenai pertanyaan tentang penerus, pada waktu itu tidak ada peraturan yang pasti dan urusan-urusan diserahkan kepada kepala biara (laki-laki ataupun perempuan) yang menjabat.
20. Lihat Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, hlm. 126-136.
21. Ibid, hlm. 130.
22. Sebenarnya, Y. M. Dasheng, yang sudah mengikuti Y. M. Miaoqing sejak awal dan memikul beban kesulitan dalam proses pembangunan, orang yang seharusnya menjadi kepala biarawati kedua. Karena tekad bulatnya Jinlian untuk menggantikan ibunya dan mengelola Biara Chan Yuantong, Y. M. Miaoqing menyerahkan kedudukannya. Betapapun, bilamana ditanya “Y. M. Miaoqing, di masa depan, bilamana Biara Chan Yuantong menghadapi masalah atau persoalan, dan Anda telah meninggal dunia, untuk mengambil keputusan, siapa yang harus kami andalkan?”, Y. M. Miaoqing dengan tegas menyatakan, “Pergi ke Biara Ciyun dan cari Y. M. Dajin” (Y. M. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, 1988, hlm. 133). Y. M. Dachan juga mengandalkan Y. M. Dajin, yang pada waktu itu kebanyakan bertugas di kedua biara wanita Ciyun dan Yuantong. Y. M. Dajin melaporkan bahwa di bawah kepemimpinan Y. M. Dachan (1956-1976), jumlah warga biarawati berkurang hingga tidak sampai sepuluh orang.
23. Dajin, *dajin fashi bashi zishu*, hlm. 136.
24. Kan Zhengzong, *Taiwan Fosi daoyou (1)*, 1991, hlm. 157.
25. Dajin, *Dajin fashi zishu*, hlm. 13.

26. Ibid, hlm. 13.
27. Ibid, hlm. 56-57.
28. Ibid, hlm. 101.
29. Untuk penjelasan rinci tentang peran Y. M. Jueli sebagai Master Soto di Taiwan dan juga posisi aliran Zen Soto di Taiwan, lihat Chanhui Shi, *Jueli chanshi nianpu*, Juefan faxing, 1981; dan Jiang Canteng, *Riju shiqi Taiwan fojiao wenhua fazhanshi*, hlm. 206-22.
30. Y. M. Chanhui, *jueli chanshi nianpu*, 1981, hlm. 127.
31. Empat Besar Garis Silsilah Buddhisme Taiwan selama masa pendudukan Jepang adalah (1) Garis Silsilah Gunung Guan Yin (*Guan Yin shan pai*), berbasis di Biara Chan Lingyun yang didirikan oleh Y. M. Benyuan di Wugu (Kabupaten Taibei); (2) Garis Silsilah Gunung Yuemei (*Yuemeishan pai*), berbasis di Biara Chan Lingquan yang didirikan oleh Y. M. Shanhui di Jilong; (3) Garis Silsilah Biara Fayun (*Fayunsi pai*), berbasis di Biara Fayun yang dikelola oleh Y. M. Jueli di Dahu (Kabupaten Miaoli); dan Garis Silsilah Gunung Dagang (*Dagangshan pai*), berbasis di Biara Chanofeng, dibangun kembali oleh Y. M. Yongding di Alian (Kabupaten Gaoxiong). Terbentuknya garis-garis silsilah ini membawa penyebaran agama Buddha China dan transmisi penahbisan penuh monastik di pulau.
32. Penahbisan-penahbisan ini diselenggarakan pada tahun 1918, 1919, 1920, 1921, 1926, 1927, dan 1928. Dalam transmisi winaya dan pengajaran sila, Y. M. Jueli mengikuti tradisi Buddhis China. Walaupun Y. M. Jueli mengenakan jubah monastik Jepang dan mendeklarasikan dirinya sebagai guru Zen Soto, dia menyebarkan interpretasi dan pelatihan Dharma versi

China, bertentangan dengan kecenderungan umum yang menyesuaikan agama Buddha Taiwan dengan tradisi Jepang.

33. Y. M. Jueli juga mendirikan Institut Penelitian Perempuan Fayun (*Fayun nuzhong yanjiuyuan*) di Biara Fayun dengan menerima pendaftaran perdana 11 orang biarawati. Program pendidikan dijalankan oleh Y. M. Jueli dengan menjaga hubungan dengan para biksu terkemuka di China daratan dan mendorong pertukaran siswa di antara institut-institut di China daratan dan Taiwan.
34. Biara wanita Chan Pilu didirikan pada tahun 1928 di Houli (Kabupaten Taizhong). Biara ini terkenal karena program pendidikannya, yang memberi peluang bagi para biarawati untuk belajar ke luar negeri.
35. Institut Gunung Guan Yin, dibangun dekat Biara Fayun, dijadikan sebagai tempat pelatihan hanya untuk kaum perempuan. Pembangunan dimulai pada tahun 1927 dan selesai dalam setahun.
36. Institut Dharma Hongchan, dibangun di Jilong pada tahun 1928, hasil dari upaya seorang upasika, Lin Hongguang, di bawah pengawasan Y. M. Jueli. Pada awalnya ada 64 orang penghuni, umumnya murid-murid Y. M. Dajing, murid Y. M. Jueli, yang mengawasi pembangunan.
37. Lihat Jiang Canteng, *Riju shiqi Taiwan Fojiao wenhua fazhan shi*, 2001, hlm. 206-22.
38. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, hlm. 55.
39. Jueli dilahirkan pada tahun 1881 di Provinsi Fujian. Di antara keempat biksu yang dibicarakan dalam tulisan ini, beliau satu-satunya pribumi China daratan. Nama awamnya adalah

Lin Jinshi. Tahun 1896, beliau ditahbiskan penuh di bawah Y. M. Wanshan di Yongquansi. Tahun 1909, beliau bepergian ke Jepang dan Taiwan. Tiga tahun kemudian, diundang oleh Y. M. Miaogo, beliau pindah ke Taiwan dan menetap di Fayunsi (Dahu, Kabupaten Miaoli). Tahun 1917, bekerja sama dengan para biksu lainnya, seperti Shanhui, beliau mendirikan Sekolah Menengah Buddhis Taiwan (*Taiwan Fojiao zhongxuelin*). Tahun 1925, beliau berpartisipasi dalam Konferensi Buddhis Asia Timur yang diselenggarakan di Tokyo. Pada tahun 1928, beliau mendirikan Pusat Studi Buddhis Fayun (*Fayun Foxueshe*). Sementara di Taiwan, Y. M. Jueli membantu menghidupkan kembali dan mengembangkan agama Buddha secara lokal melalui dua komitmen utama: mempromosikan pendidikan monastik (khususnya pelatihan para biarawati) dan penyelenggaraan penahbisan monastik penuh.

40. Dajin, *Dajin fashi zishu*, hlm. 31, 49.
41. Ibid, hlm. 34-37.
42. Ibid, hlm. 11.
43. Ibid, hlm. 62-63.
44. Ibid, hlm. 56.
45. Empat buku, diseleksi oleh Zhuxi sebagai wakil dari ajaran Konghucu, yaitu: *Lunyu* (Analektika/Sabda Suci), *Mengzi* (Mensius), *Daxue* (Ajaran Besar), *Zhongyong* (Tengah Sempurna).
46. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, hlm. 43.
47. Y. M. Dajin terus memperluas Biara Chan Yuantong yang direncanakan oleh Y. M. Miaoqing dan Y. M. Dasheng. Y. M.

Dajin juga terlibat dalam misi kemanusiaan untuk orang-orang miskin. Ia juga mensponsori sebuah upacara transmisi winaya pada tanggal 5 Maret 1980, untuk mengenang gurunya.

48. Y. M. Ruhui, kepala biarawati sekarang, masuk Sanggha di bawah Y. M. Miaoqing dan lulus dari Institut Tripitaka Buddhisme China (*Zhongguo Fojiao sanzang xueyuan*). Ia berbakat terutama sekali dalam kaligrafi.
49. Biara wanita Ciyun yang pertama dibangun antara tahun 1851 dan 1861, pada masa Dinasti Qing, tetapi biara ini hancur total karena kebakaran besar di bulan Juni 1954, kebakaran yang sama disebutkan Y. M. Miaoqing dalam suratnya kepada Y. M. Dajin.
50. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, hlm. 47.
51. Ibid, hlm. 48.
52. Istilah “biara-biara wanita dalam persaudarian” (*jiemei si*) diciptakan oleh Kai Zhengzong.
53. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, hlm. 49.
54. Kepala Biara Ciyun sekarang adalah Y. M. Zhenyi, sementara Gedung Dajin dikelola oleh Y. M. Zhenjian.
55. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, hlm. 69.
56. Tahun 1979 Presiden Jiang Jinguo mengunjungi Biara Ciyun dan juga para siswa Sekolah Tinggi Buddhis Miaoqing.
57. Selain perpustakaan Yuantong dan Institut Buddhis Miaoqing, sebuah Aula Peringatan Miaoqing (*Miaoqing shifu kaishan tang jinianguan*) juga didirikan di Biara Chan Yuantong.

58. Dajin, *Dajin fashi bashi zishu*, hlm. 61.

59. Ibid, hlm. 80.

60. Ibid, hlm. 90.

**KEAGAMAAN DAN KEPEMIMPINAN DI ANTARA  
BIKSUNI-BIKSUNI TAIWAN:  
GUAN YIN DAN BIKSUNI FUHUI SERTA ZHENGYAN**

**Yuchen Li**

Dalam dua dekade terakhir, masyarakat Taiwan telah menyaksikan kelompok-kelompok mahasiswi masuk ordo Buddhis, dan “menemukan” banyak biksuni yang ternama dan berpengaruh. Kedua fenomena ini mengungkapkan sebuah proses yang berlangsung dengan format dan citra pengabdian kaum perempuan terhadap kehidupan beragama yang sedang berubah. Saya akan menganalisis implikasi agama dan gender di balik dua fenomena ini melalui asosiasi para biarawati beserta citra Guan Yin.

Guan Yin direpresentasikan dalam banyak wujud -- dari manusia normal sampai ke spirit berkepala banyak, berlengan banyak.<sup>1</sup> Citra Guan Yin sebagai seorang wanita dalam jubah putih dan seribu tangan dan seribu mata adalah yang paling populer di Taiwan. Sejak abad keenam belas yang lalu hingga sekarang, pemujaan Guan Yin telah mendominasi kehidupan beragama perempuan Taiwan. Hal yang paling penting dari inkarnasi Guan Yin di Taiwan adalah sosok legendaris dari Putri Miaoshan. Berasal dari *baojuan* (kitab pusaka) abad keempat belas dan dipopulerkan dengan kegiatan-kegiatan ziarah menghormati Guan Yin, legenda Putri Miaoshan telah mengilhami banyak sekali perempuan Buddhis untuk menjalankan vegetarisme dan ikrar

melajang.<sup>2</sup> Dalam legenda, Putri Miaoshan menolak perkawinan untuk memenuhi komitmen ke-agamaannya dan akhirnya mendapatkan penghargaan dari ayahnya setelah menyembuhkan penyakit sang ayah yang misterius, sebagai inkarnasi dari Guan Yin seribu tangan dan seribu mata. Penampilan Miaoshan dalam kisah itu adalah simbol dari kekuatan penyembuhannya sebagai personifikasi Bodhisattwa. Legenda ini dikisahkan dalam buku kecil dan buku-buku tambahan dengan testimoni-testimoni pribadi tentang kekuatan yang ajaib dari Guan Yin. Bilamana mukjizat penyembuhan diperlukan, orang-orang Taiwan berdoa kepada Guan Yin bercitra seribu tangan dan seribu mata yang dapat ditemukan di altar kuil-kuil Buddhis.

Berdasarkan sejarah, para biksu China merujuk Taiwan sebagai “Ladang Dharma Guan Yin,” karena skala kegiatan-kegiatan ziarah yang menghormati figur itu. Pusat-pusat ziarah selalu berlokasi di gunung-gunung dan berhubungan dengan aktivitas-aktivitas ritual yang penting di pantai tenggara China. Di masa-masa awal kehadiran Guan Yin Taiwan, kuil-kuil yang menghormatinya dibangun oleh para biksu misionaris China dan oleh komunitas setempat diilhami dengan kantong-kantong dupa yang misterius yang mereka ketahui berasal dari kuil-kuil Guan Yin China daratan.<sup>3</sup> Bahkan selama pemerintahan kolonial Jepang (1895- 1945), secara terus-menerus para biksu China memasang iklan di harian Taiwan, menggembar-gemborkan nilai ziarah yang tinggi ke Gunung Putuo provinsi Zhejiang.

Semenjak abad keempat belas, jenis Buddhisme awam yang dianggap sebagai “agama vegetarian” (*zhaijiao*) sudah mendominasi pandangan keagamaan di Taiwan; para penganut wanita berusaha mengikuti contoh dari Putri Miaoshan dan menjalani kehidupan beragama yang sama benar dengan biarawati Buddhis. Walau mereka tidak pernah mengenakan jubah biarawati atau mencukur kepala mereka, perempuan-perempuan ini menjalani tapabrata yang keras dan pantang daging serta seks<sup>4</sup>

Para biksu China yang lari ke Taiwan setelah Perang Dunia II terpesona menemukan bahwa di pulau tempat mereka yang baru, jumlah penganut perempuan melebihi para biksu, kebanyakan dari mereka adalah perempuan vegetarian. Beberapa biksu terpelajar yang berpengaruh seperti Yinshun dan Mingfu menghubungkan jumlah biarawati Taiwan yang berlebihan dengan kepopuleran pemujaan Guan Yin di Taiwan. "Karena Taiwan adalah sebuah pulau yang berdedikasi kepada Bodhisattwa Guan Yin yang welas-asih," Mingfu mengatakan, "jumlah biarawati Buddhis cenderung lebih banyak daripada biksu."<sup>5</sup> Berdasarkan sejarah Taiwan dianggap sebagai sebuah tempat yang istimewa bagi Guan Yin karena jumlah yang luar biasa dari para penganut wanita dan biarawati yang ditemukan di sana.

Di Taiwan, biarawati Buddhis dan Guan Yin tidak dapat dibicarakan secara terpisah. Walaupun para biksu banyak mendirikan pusat-pusat ziarah yang didekasikan kepada Guan Yin, tidak terpikir oleh kaum lelaki membicarakannya dengan pengaruh yang sama besarnya seperti yang ditunjukkan oleh para biarawati, berterima kasih atas berkahnya Guan Yin. Contoh yang paling luar biasa adalah Biksuni Fuhui (1930-1985) dan Biksuni Zhengyan (1925-sekarang). Biksuni-biksuni ini sangat dipuja karena kemampuan mereka menyembuhkan. Fuhui memperagakan mukjizat penyembuhan dengan membagikan "air maha welas-asih" (*dabei shui*) atas nama Guan Yin seribu tangan dan seribu mata, dan Zhengyan (Cheng Yen) membentuk sistem rumah sakit Buddhis. Walaupun mereka mewakili karisma biarawati yang sangat berlawanan dari tradisional hingga modern, keduanya dihormati sebagai inkarnasi Guan Yin.

### **Inkarnasi dari Guan Yin: Biksuni Fuhui**

Biksuni Fuhui, yang terkenal karena kekuatan mukjizat penyembuhannya, mendirikan Da Xinshan Si (Biara Pengumpulan

Jasa Kebajikan Besar) pada tahun 1970-an di Kabupaten Miaoli di Taiwan.<sup>6</sup> Sepanjang waktu, beliau memperagakan mukjizat penyembuhan dan mendirikan biara wanita yang kecil yang secara cepat menjadi pasar yang ramai dengan orang sakit yang menaruh kepercayaan kepadanya. Banyak pasien yang sakit gawat berkunjung untuk mendapatkan air suci yang diberkahi Fuhui. Walau biara wanita pindah setelah beliau wafat di tahun 1985, para peziarah terus melakukan perjalanan mereka ke tempat baru, tempat relik beliau disimpan.

Da Xinshan Si telah menjadi sebuah tempat sakral, terkenal karena air penyembuhannya.<sup>7</sup> Sekarang, hampir lima puluh bus turis mengunjungi kuil setiap pagi, dan jumlah ini meningkat sampai lima ratus selama festival-festival tahunan. Para turis biasa dan ibu rumah-tangga yang saleh mengatur dan mengadakan ziarah-ziarah bulanan untuk memastikan ketenangan dan kesehatan diri mereka dan keluarga mereka. Biara wanita yang kecil ini, didirikan oleh seorang biarawati bersama tujuh orang siswinya, telah menjadi salah satu pusat ziarah yang paling besar di Taiwan.

Membuat persembahan dan mengonsumsi makanan spesial (termasuk minum air berkah) menjadi kegiatan dari hampir semua peziarah di biara wanita itu. Fuhui membuat peraturan yang keras menentang penerimaan sumbangan apa pun, kecuali sayuran segar dan mi mentah. Makanan sumbangan digunakan untuk memberi makan para pengunjung dan, menurut legenda, makanan selalu disiapkan secara persis dengan jumlah yang tepat menurut banyaknya pengunjung. Dalam perjalanan ke biara, para peziarah membaca doa-doa Buddhis dan berbagi makan pagi di dalam bus. Dari pintu masuk tempat tersebut, para peziarah bergerak maju menuju biara dengan bersujud sepanjang jalan yang berlumpur dan kasar, sambil melantunkan syair pertobatan untuk menghormati Fuhui. Di akhir tanjakan, mereka tiba di Ruang Dharma, di sana mereka mencuci tangan mereka dan naik ke Aula

Guan Yin untuk menghormati patung Fuhui. Di sebelah kanan altar, dua orang biksuni memberikan air suci dalam mangkuk kecil berwarna jingga dan tiga galon ember plastik putih. Tiga galon ini adalah jatah bulanan untuk setiap keluarga. Setelah membuat ikrar dan minum air berkah di depan patung Fuhui, para peziarah turun dari Aula Guan Yin ke tenda yang luas untuk makan mi (*pingan mian*, “mi kesentosaan”). Biara mengadakan perayaan enam kali dalam setahun – memperingati inaugurasi biara, hari lahir Buddha, Guan Yin, dan Fuhui, serta hari-hari Guan Yin masuk ordo dan mencapai pencerahan -- biara mempersembahkan sop bakso beras (*pingan wan*, “bakso kesentosaan”).

Fuhui dipandang sebagai perwujudan Guan Yin karena kemampuan mukjizat penyembuhannya melalui Air Mahawelas-asih. Pelafalan yang tulus dari “Mantra Tertinggi Guan Yin bertangan seribu dan bermata seribu” adalah praktik Buddhis yang sangat penting sehingga dipercaya dapat mengubah air biasa menjadi obat yang ajaib. Kekuatan Air Mahawelas-asih dari Da Xinshan Si merupakan atribut Fuhui. Peraturan pertapaannya yang keras termasuk: puasa dengan membatasi hingga tidak makan apa pun kecuali Air Maha Welas-asih, meditasi sepanjang malam (dan bahkan selama berminggu-minggu), melaksanakan ikrar tidak berbicara di rumah yang dikosongkan, dan hidup dari sayur-mayur yang dibuang. Walaupun pantangannya sangat keras, ia menyediakan makanan untuk orang lain. Biasanya kemanjuran air suci dihubungkan dengan kekuatan Guan Yin, sebuah otoritas yang transenden. Penyembuhannya yang begitu luar biasa membuat Fuhui dipandang sebagai inkarnasi Guan Yin.<sup>8</sup>

Patung Fuhui berisikan relik-reliknya dan beliau digambarkan sebagai seorang biarawati yang sedang duduk tersenyum dengan kaki bersila. Patung ini dipajang di Aula Guan Yin bersama dengan patung Buddha Sakyamuni sebagai seorang anak dan berbagai patung Guan Yin, mulai dari seorang wanita berjubah putih hingga Guan Yin bertangan seribu dan bermata seribu. Dengan

menampilkan berbagai patung Guan Yin di atas altar yang sama biasanya menunjukkan kuil sebagai “tempat kelahiran” Guan Yin. Juga, para peziarah di biara wanita ini menghormati Fuhui sebagai “Bodhisattwa yang menyelamatkan dunia melalui kebajikan besar dan maha welas-asih” dan “guru Bodhisattwa yang mengurangi kesulitan dan penderitaan” -- kenyataannya, dua julukan itu adalah gelar yang paling terkenal yang ditujukan kepada Guan Yin. Selain itu, para murid Fuhui dan umat menyatakan bahwa Fuhui sering kali muncul di dalam mimpi mereka sebagai sosok berjubah putih. Guan Yin adalah simbol perempuan yang istimewa di dalam agama Buddha China dan karakteristik kewanitaannya dipercaya sebagai penjelasan pengabdian kaum perempuan yang tersebar luas terhadapnya, sebagaimana dengan citra sakral Fuhui.

### **Wakil Guan Yin yang Terpilih: Biksuni Zhengyan**

Citra Zhengyan (Cheng Yen) juga dianggap sebagai inkarnasi dari Guan Yin, tetapi hubungannya dengan Guan Yin dibangun dengan cara yang berbeda. Walau Zhengyan juga mengabdikan dirinya untuk kehidupan dalam bentuk-bentuk pertapaan tertentu, seperti menawarkan makanan dan perawatan pengobatan dalam keadaan darurat, beliau membangun reputasinya dengan mengorganisasikan karya kemanusiaan. Ciji (Tzu Chi), yang didirikan dan diarahkan oleh Zhengyan, menjadi salah satu gerakan akar rumput yang paling sukses di Taiwan selama dua dekade terakhir abad kedua-puluh ini.<sup>9</sup> Melalui organisasi, yang diabdikan ke berbagai aktivitas kemanusiaan di seluruh dunia, Zhengyan mempunyai pengaruh yang sangat besar sebagai seorang biksuni, karena tiga juta umat awam perempuan (sedikitnya 80% anggota organisasi ini) mendukungnya. Bukan hanya kekuatan finansial organisasi Zhengyan yang dipertimbangkan, tetapi juga rumah sakit yang dijalkannya menawarkan peluang-peluang yang bagus bagi para anggotanya untuk “mengalami kenyataan

dari penderitaan” melalui pelayanan rutin dari para relawan. Ceji adalah contoh suatu gerakan pemulihan moral dan Zhengyan adalah simbol dari welas-asih yang tak terbatas, seorang “Ibu Theresa Taiwan”, dan “kesadaran dari Taiwan” (*Taiwan de liangxin*).<sup>10</sup>

Melalui kekuatan dari kemauan dan kepribadian, Zhengyan menciptakan kecakapan khusus yang modern, memperagakan Guan Yin, di tempat pertemuan sumber daya manusia, teknologi modern, dan komunitas keagamaan. Yang paling penting, Rumah sakit Buddhis Ciji memenuhi komitmen Zhengyan akan ikrar Bodhisattwanya yang penuh welas-asih dan secara bersamaan menghubungkannya dengan sisi keibuan Guan Yin. Semua patung dan gambar didedikasikan untuk Zhengyan oleh para pengikutnya dipajang di rumah sakit dan tempat tinggal para biarawati, serta secara eksklusif mereka dibentuk dalam citra Guan Yin perempuan.

Tidak seperti Fuhui, karisma pribadi Zhengyan tidak hanya dihargai karena keefektifan (*ling*) dari Guan Yin tetapi juga karena kekuatan baktinya sendiri. Mukjizat penyembuhan atas penyakit orang tua berkat berkah Guan Yin membentuk tema utama kehidupankeduaorang-srikandiini. Seringkali Ibu angkat Zhengyan mengurung diri di tempat tidurnya karena kesehatannya yang buruk. Begitu kritisnya kondisi perempuan itu pada suatu ketika sehingga Zhengyan membuat permohonan kepada Guan Yin: Jika ibunya sembuh, Zhengyan akan mempersembahkan hidupnya sendiri sebagai gantinya. Selama tiga malam Guan Yin muncul dalam mimpi Zhengyan sebagai seorang yang lemah lembut berjubah putih. Dalam sebuah pondok tua beliau memberikan obat kepada Zhengyan dan mengawasinya menyiapkan serta memberikannya kepada sang ibu. Setelah mimpi pada malam ketiga, tiba-tiba ibu Zhengyan sembuh. Zhengyan berterima kasih dan mulai menjalankan diet vegetarian sepanjang hidup. Sejak saat

itu, orang-orang desa memanggil Zhengyan sebagai “putri yang berbakti” (*xiaonu*).

Keajaiban tidak selalu terjadi. Ketulusan Zhengyan tidak membuat ayahnya kembali. Sejak remaja, Zhengyan menunjukkan kemampuan yang besar dalam membantu ayah angkatnya menjalankan teater drama. Ketika ayahnya terserang stroke, Zhengyan memindahkan sang ayah dari kantornya pulang ke rumah, yang menambah buruk kondisinya. Untuk menyelamatkannya, Zhengyan menerjang cuaca, berlutut di atas tanah berlumpur di tengah hujan malam yang panjang berdoa kepada Guan Yin. Namun upayanya sia-sia dan ayahnya meninggal. Zhengyan tersiksa karena perasaan bersalah. Tak henti-hentinya dia mencari jiwa ayahnya, dan meminta nasihat kepada dukun-dukun yang berjanji mencari ayahnya di neraka. Akhirnya, dia terinspirasi oleh Buddhisme dan bertekad masuk ke dalam ordo Buddhis.<sup>11</sup>

Setelah mengatur bisnis keluarga agar dapat menyokong ibu dan empat adiknya yang masih muda, Zhengyan meninggalkan rumah guna memenuhi komitmen keagamaannya. Setelah ia tidak ada di rumah selama beberapa bulan, akhirnya ibu Zhengyan menerima keputusannya. Pada waktunya, Zhengyan melepaskan cara hidup berkelana dan mulai tinggal di sebuah kuil kecil yang mirip sekali dengan pondok yang dilihat di dalam mimpinya. Begitu bobrok tempat pertapaan itu sehingga Zhengyan harus menaruh tempat tidur kecil yang dapat dilipat di samping altar yang ia siapkan untuk memuja Guan Yin. Pada hari pertama dan kelima belas setiap bulannya ia melantunkan *sutra-sutra* dari kitab Buddhis di dalam sel yang kecil ini dan mengirim jasa kebajikan untuk ayahnya. Segera tetangganya melihat seberkas cahaya terang memancar dari kuil miskin ini dua kali setiap bulan dan mengenali pengabdianya yang tulus.

Akhirnya Zhengyan terbebas dari rasa bersalah dengan masuk ke dalam ordo Buddhis.<sup>12</sup> Ia mengartikan kematian ayahnya sebagai sebuah ajaran yang lebih dalam dari Guan Yin -- sebuah pelajaran tentang realitas kesedihan dan perlunya mengubah bakti seorang anak menjadi rasa welas-asih yang transenden.<sup>13</sup> Lebih dari satu kali, penampilan Zhengyan di depan publik ditandai dengan luapan emosi teringat kembali akan kematian ayahnya. "Apabila dokter yang merawat ayah saya memberitahukan saya untuk jangan memindahkannya, apabila saya sudah mengetahui masalah pengobatan, saya tidak akan membawanya pulang ke rumah dari kantornya yang panas dan bising."<sup>14</sup>

Penjelasan yang paling umum dikemukakan tentang tekad Zhengyan membangun Rumah Sakit Buddhis Ciji terkait dengan kisah seorang perempuan pribumi Taiwan yang ditolak saat membutuhkan pelayanan pengobatan gawat darurat ketika ia tidak bisa membayar, tetapi saya cenderung percaya bahwa Zhengyan juga termotivasi oleh kematian ayahnya. Kebiasaannya memanggil para dokter dan perawat sebagai "orang berjubah putih yang terhormat" (*baiyi dashi*), julukan yang populer untuk Guan Yin, memperkuat alasan saya. Yang paling penting, seperti Miaoshan, Zhengyan dikenal sebagai putri yang berbakti yang menyalurkan rasa welas-asihnya untuk semua orang.

Dalam banyak hal, ketenaran dan keberhasilan ordo Zhengyan dihubungkan dengan kesamaan antara kisahnya dan Miaoshan, inkarnasi Guan Yin yang terkenal. Setelah versi pertama biografi Zhengyan, yang ditulis oleh Huijian Chen pada tahun 1982, sebuah bab baru ditambahkan ke dalam biografi resminya. Bab ini terfokus pada referensi yang dibuat oleh Zhengyan untuk para anggota organisasi Ciji sebagai Bodhisattwa bertangan seribu dan bermata seribu.<sup>15</sup>

Inspirasi dari legenda Putri Miaoshan mencerminkan konflik antara bakti seorang anak dan bakti keagamaan. Sementara ayahnya

berharap bahwa sebuah pernikahan yang cocok akan menjamin kebahagiaan Putri Miaoshan dan menjaga nama baik keluarga, baginya hal ini menciptakan sebuah konflik yang penting antara tugasnya terhadap keluarganya dan keyakinan keagamaannya.<sup>16</sup> Pengabdian Miaoshan terhadap agama Buddha membuat ayahnya begitu marah sehingga sang ayah berusaha untuk membunuhnya. Ia luput dari maut, yang hanya membawanya menyusuri perjalanan hidup ke dunia bawah. Pada saat ia melepaskan para hantu yang menderita dari kurungan nerakanya, Miaoshan memperlihatkan identitasnya sebagai Guan Yin. Ketika diberitahu bahwa ayahnya jatuh sakit -- sebuah hukuman karena dia telah membunuh para biksuni teman Miaoshan sebagai penggantinya -- Miaoshan mengubah dirinya menjadi seorang musafir Buddhis dan mengobati ayahnya memakai obat yang terbuat dari mata dan tangannya. Akhirnya, sang ayah mengenalinya lalu ia memeluk agama Buddha. Pada saat tersebut secara ajaib Miaoshan mendapatkan mata dan tangan yang baru, menjadi inkarnasi Guan Yin bermata seribu dan bertangan seribu. Dengan menggabungkan rasa bakti seorang anak dan welas-asih yang transenden demi semua umat manusia, akhirnya Miaoshan mendapatkan kembali pengakuan ayahnya dan secara simbolis menyelesaikan dilema yang dihadapi kaum perempuan China.

Sebagai ahli waris Guan Yin dalam hal mukjizat penyembuhan, peran Zhengyan berbeda dari yang dilakukan Miaoshan. Bagaimanapun, ada beberapa persamaan yang mencengangkan di antara legenda Miaoshan dan biografi Zhengyan. Pertama, kedua-duanya terlibat dalam konflik antara bakti seorang anak dan komitmen religius, sebuah dilema yang fundamental bagi kaum perempuan China, khususnya dilema dalam mendapatkan pengakuan dari orang tua. Zhengyan adalah seorang anak perempuan yang berbakti yang menolak pernikahan dan menganut agama Buddha atas nama ayahnya yang sudah meninggal. Ini menuntun kepada motif kedua: Anak perempuan yang menderita menemukan rasa lega dengan menebus bakti seorang anak melalui

welas-asih universal Guan Yin bagi semua umat manusia. Ketiga, kedua kisah tersebut memperlihatkan pengaruh yang berlanjut dari harapan menyangkut tradisi gender wanita Buddhis melalui karakteristik perempuan dari Guan Yin. Kewanitaan menjadi atribut Guan Yin, digabung dengan kemanjuran penyembuhan dan pengayoman, membentuk sebuah citra yang kuat dari keagamaan kaum perempuan. Sementara Miaoshan berbagi makanan dengan binatang-binatang dan menyelamatkan hantu kelaparan di neraka, Zhengyan memprakarsai organisasi kemanusiaannya dengan menawarkan bantuan darurat dan makanan bagi orang miskin. Berdirinya Rumah Sakit Ciji juga diarahkan untuk menolong orang miskin. Guan Yin melambangkan feminisasi kebajikan Buddhis: kasih tanpa syarat dan welas-asih universal. Berikutnya, anak-anak perempuan China dapat membenarkan komitmen keagamaan mereka dengan menyamakan diri mereka seperti Guan Yin.

Kedua-duanya Fuhui dan Zhengyan dihubungkan dengan atribut Guan Yin yang feminin dan memperlihatkan sifat kedewaan mereka melalui penyembuhan dan pengayoman. Secara terus-menerus mereka memperlihatkan komitmen yang kuat dari para biarawati Taiwan untuk meniru contoh yang diberikan oleh Guan Yin. Dengan membangun Ciji, khususnya, Zhengyan melakukan hal ini dengan cara yang sangat mudah diterima. Beliau mendirikan Rumah Sakit Buddhis Ciji dan Sekolah Kedokteran juga Perawatan Buddhis untuk menghadirkan “Orang Berjubah Putih yang terhormat”, secara sangat nyata di alam duniawi. Pada waktu yang sama, ribuan pekerja relawan yang merupakan staf bagian dari upaya pembangunan ini bertindak sebagai Guan Yin bertangan seribu dan bermata seribu.

Tema dari Guan Yin bertangan seribu dan bermata seribu telah menjadi simbol sosial menandakan kerja sama dan kesetiaan para anggota Ciji. Secara khusus Zhengyan mendorong para pengikutnya untuk berfungsi sebagai “tangan dan mata” nya

dalam memenuhi amalan Buddhis mereka. Dengan cara ini, karya penyiaran dan kemanusiaan Ciji didefinisikan sebagai jalur Bodhisattwa Guan Yin dan setiap anggota diakui sebagai seorang Bodhisattwa yang berpotensi. Di Taiwan masa kini, tangan dan mata Guan Yin adalah orang yang nyata -- para relawan Buddhis yang saleh yang membantu guru mereka memenuhi karier Bodhisattwa. Afiliasi dengan Guan Yin tidak hanya mengangkat identitas komunal Ciji, tetapi juga menciptakan hubungan yang bermakna antara Zhengyan dan para pengikutnya.

Sebagai perbandingan, citra Fuhui mencerminkan inkarnasi keilahian dari Guan Yin, bukan sebagai wakil Guan Yin yang terpilih, seperti dalam kasusnya Zhengyan. Pertapaan Fuhui yang luar biasa menghasilkan kekuatan mukjizat penyembuhan, contoh yang sulit diikuti. Dalam hal ini, kekuatan Fuhui sama dengan legendanya Putri Miaoshan. Sebaliknya, disiplin yang dilembagakan yang telah dibangun Zhengyan bagi para pengikut Guan Yin adalah contoh yang jauh lebih mudah untuk diikuti. Bagaimanapun, tidak ada dari kedua representasi ini -- baik berupa inkarnasi keilahian yang sulit dijelaskan, ataupun kecakapan mengadopsi strategi organisasi -- mengurangi karisma kedua orang biarawati Buddhis ini. Memberi tanpa mementingkan diri sendiri dan pengorbanan diri atas nama Guan Yin melukiskan watak keagamaan dari kedua orang biksuni ini.

### **Identitas Diri dan Komunal dari Biksuni Taiwan**

Ketika berpartisipasi dalam pertemuan di tempat tinggal para biarawati, tanpa sengaja saya mendengar perdebatan antara wanita berusia 40 tahunan dengan seorang biarawati muda. Mereka berdua setuju bahwa di tahun-tahun belakangan ini citra sosial para biarawati Buddhis sudah sangat maju. Namun di satu pihak biarawati itu berpendapat bahwa kemajuan tingkat pendidikan para biarawatilah yang menyebabkan terjadinya perubahan ini,

sedangkan di pihak lain umat wanita itu bersikeras bahwa hal ini dipengaruhi oleh reputasi dari Y. M. Zhengyan.

Sampai level tertentu, saya setuju dengan pengamatan umat wanita awam ini. Masyarakat Taiwan telah menyaksikan potensi para biarawati dengan mengamati karya dari tokoh utama ini. Banyak faktor menyebabkan tenarnya Y. M. Zhengyan, tetapi perwujudannya sebagai Guan Yin -- seorang yang welas-asih, yang mengorbankan-diri, dan citra seorang perempuan -- yang secara istimewa mengesahkan kepemimpinannya sebagai seorang wanita. Sebagian karena bangsa Taiwan mengenal sekali siapa Guan Yin, maka dengan cepat mereka menerima Y. M. Zhengyan, namun entah bagaimana mereka mengabaikan jalan di mana beliau mengembangkan arti dari “berbakti” kepada Guan Yin bagi kaum perempuan. Y. M. Zhengyan tidak hanya mentransformasi Guan Yin menjadi simbol ikatan di antara umat awam wanita dengan para biarawati, tetapi juga mengesahkan upaya-upaya para biarawati dalam aktivitas sosial sebagai praktik keagamaan yang tepat. Contoh tindakan dari beliau jauh lebih meyakinkan daripada profil pendidikan para biarawati di Taiwan masa kini.

Munculnya istilah “biarawati terpelajar” dalam lingkungan Buddhis pada tahun 1990-an adalah bukti dari sebuah tren yang timbul untuk mendidik kaum perempuan muda memasuki ordo Buddhis. Kebanyakan Buddhis, terutama generasi perempuan yang lebih tua yang lahir sebelum tahun 1950-an, terilhami oleh para biarawati terkemuka, tetapi masih memandang praktik Buddhis melalui kacamata tradisional. Karena kepercayaan bahwa para biarawati Buddhis adalah perempuan yang disingkirkan dan tidak menguntungkan masih dominan dalam pikiran generasi tua, mereka cenderung menganggap para biarawati terpelajar sebagai kasus-kasus individual atau pengecualian. Mereka tidak siap untuk menghadapi kenyataan yang berubah.

Sebagaimana yang dikemukakan oleh biarawati muda dalam peristiwa di atas, profil pendidikan para biarawati Taiwan sudah sangat maju. Di Taiwan setelah perang, banyak biara Buddhis yang mendirikan sekolah-sekolah monastik untuk mendidik para biarawati dan orang-orang muda. Untuk meningkatkan kualitas personel monastik, kebanyakan kelompok Buddhis menargetkan mahasiswa perguruan tinggi, menyelenggarakan berbagai perkemahan musim panas, dan menawarkan beasiswa untuk mendorong penelitian Buddhis di antara mahasiswa-mahasiswa muda. Betapapun, promosi dan reinterpretasi kepercayaan terhadap Guan Yin yang dipromosikan oleh Y. M. Zhengyan menawarkan kategori agama baru bagi masyarakat: untuk menerima usaha keras monastik dalam “mendidik” generasi muda.

Bukan citra domestik Zhengyan atau Air Mahawelas-asihnya Fuhui yang telah membangunkan masyarakat Taiwan terhadap citra Guan Yin berlegan seribu dan bermata seribu, tetapi citra para biarawati Buddhis masa kini sebagai kaum perempuan yang berkemampuan, aktif dan berpengetahuan esoteris. Apakah di jalanan Taipei yang ramai atau di jalan-jalan kecil di kampung di pedalaman Taiwan, orang-orang sudah terbiasa melihat para biarawati mengendarai mobil dan menggunakan telepon genggam. Para biarawati juga memberikan ceramah umum di radio, televisi, dan di pertemuan-pertemuan umum yang akbar. Di balik tembok biara, banyak biarawati berselancar di internet dan menyiapkan sistem komputer yang rumit. Di luar negeri, para biarawati Taiwan sibuk mengembangkan tempat-tempat misionaris di pecinan Amerika dan lokasi-lokasi terpencil di Eropa. Sekarang, biarawati Taiwan aktif memimpin diskusi-diskusi publik mengenai urusan agama di televisi, menerbitkan buku-buku Buddhis, mengadakan pameran karya-karya seni mereka, dan mengajar berbagai kelas. Biarawati Taiwan menembus hampir di setiap sudut kehidupan sosial.

Biografi Zhengyan mendukung metafora seribu tangan dan seribu mata dengan konsep komunitas yang kuat. Tatkala Zhengyan menjadi disamakan dengan Guan Yin, Putri Miaoshan tidak lagi dianggap terutama sebagai anak perempuan yang berbakti, melainkan kemudian dilihat sebagai seorang biksuni yang sakti. Ketika Zhengyan sendiri berbicara tentang Guan Yin seribu tangan dan seribu mata, beliau tengah mempersembahkan interpretasi modern mengenai Guan Yin, dan meningkatkan penglihatan dan daya vitalitas para biarawati terpelajar yang menjamin bahwa citra itu akan menggema ke seluruh masyarakat dengan kuat.

Penggunaan Ciji atas simbol Guan Yin menunjukkan perluasan konsep komunitas di antara perempuan Buddhis Taiwan. Dalam legenda Putri Miaoshan dan kasus Fuhui, citra Guan Yin berlengan seribu dan bermata seribu berhubungan dengan hal menerima kekuatan penyembuhan. Secara lebih khusus, dalam legenda Putri Miaoshan fungsi tangan dan mata sebagai alat bagi manusia untuk mengabdikan diri di jalur Bodhisattwa dengan sadar. Namun, hubungan tangan dan mata ini dengan Guan Yin juga merepresentasikan kumpulan jalur Bodhisattwa Guan Yin sebagaimana yang diekspresikan dalam hubungan antara para biarawati dan umat awam.

Sulit untuk memastikan apakah biarawati atau umat awam yang pertama mulai menggunakan citra Guan Yin bertangan seribu dan bermata seribu. Keduanya, biarawati dan umat awam memberi gagasan mereka pada identitas komunitas dari citra ini. Misalnya, banyak kelompok Buddhis Taiwan menunjuk para penganut awam sebagai “Bodhisattwa seribu tangan dan seribu mata.” Sekarang, bahkan media menunjuk wanita karier yang punya anak sebagai Bodhisattwa bercitra seribu tangan dan seribu mata.

Para biarawati muda juga cenderung menjabarkan tugas keagamaan mereka sebagai Guan Yin bertangan seribu dan

bermata seribu. Namun para biarawati menggunakan citra ini secara berbeda dibanding umat awam. Bagi para biarawati terpelajar, yang sibuk dengan karya penyiaran Dharma, sejumlah tangan dan mata yang agung adalah aset yang penting. Citra seribu tangan dan seribu mata mengesahkan teknologi modern yang mereka gunakan, seperti komputer, telepon genggam, dan mobil. Di samping bantuan yang mereka terima dari umat awam, para biarawati ini juga melengkapi diri mereka dengan keterampilan profesional sekuler, terutama melalui pendidikan perguruan tinggi. Misalnya, para biarawati dari ordo Foguangshan mengarahkan aktivitas tahunan mereka, terutama terdiri dari pendidikan sosial dan ceramah-ceramah umum, sebagai “karya dari Guan Yin bertangan seribu dan bermata seribu.” Salah satu dari biarawati pemrakarsa yang mempromosikan citra Guan Yin bertangan seribu dan bermata seribu dalam ordo Foguangshan adalah Biksuni Yongyun. Ia mengusulkan dan mengatur serangkaian aktivitas penyiaran dan publikasi, yang belakangan diberi judul “Aktivitas-aktivitas dari Guan Yin seribu tangan dan seribu mata.”<sup>17</sup> Yongyun berbicara tentang kepercayaan pada aspek-aspek yang berlainan dari Guan Yin untuk menghadapi kebutuhan orang-orang yang berbeda. Proses yang dilakukan Yongyun sangat terkait, koheren dengan teori Sangren tentang *ling* (keefektifan).<sup>18</sup> Identitas “pinjaman” tidak hanya dihubungkan dengan pengaruh kemahakuasaan Guan Yin, tetapi juga menunjukkan kemampuan yang mahir menggunakan teknik-teknik modern dan mengatur jadwal tugas penyiaran yang sibuk. Bagi para biarawati terpelajar yang modern, yang sibuk terlibat dalam tugas misionaris, sangat dibutuhkan sejumlah tangan dan mata yang mahakuat.

Kemampuan melakukan penyesuaian dengan dunia modern dan mendukung satu sama lain yang diberikan oleh tangan dan mata yang bekerja sama, berkontribusi pada identitas diri para biarawati Taiwan. Komunitas-komunitas monastik biarawati di Taiwan lebih suka melakukan tugas misionaris dan bekerja secara kolektif. Ini menjadi lebih mudah bagi individu biarawati,

dibandingkan dengan rekan mereka yang laki-laki, untuk menghadapi tugas-tugas spiritual yang mulia dalam berurusan dengan politik gender yang kuno. Karena alasan ini, para biarawati cenderung berkumpul dalam kelompok demi keamanan dan pengayoman, keduanya secara finansial dan spiritual. Ikatan yang erat di antara para biarawati sudah menjadi kebiasaan lebih dari dua dekade dengan munculnya komunitas-komunitas monastik besar seperti Persamuhan Cahaya Buddhis (Sanggha Biksuni Xiangguang), ordo Foguangshan, dan Zhongtai Chansi. Secara simbolis, tangan dan mata Guan Yin mengilhami ide komunitas di biara-biara ini, terutama di tengah-tengah anggota kaum perempuan mereka, dan juga memainkan peran yang penting dalam internalisasi kesetiaan mereka.

Bersamaan dengan perubahan sosial yang terjadi selama tiga puluh tahun terakhir di abad kedua-puluh, muncul pula kecemasan-kecemasan. Ketika kaum perempuan Taiwan berjuang untuk bekerja mengubah peran gender tradisional di zaman kedua orang tua mencari nafkah, kegelisahan telah menstimulasi banyak wanita untuk mencari pengakuan melalui ordo Buddhis. Maksudnya adalah beberapa perempuan Taiwan memilih cara yang sangat tradisional untuk memprotes struktur keluarga yang kaku. Biarawati terpelajar adalah tokoh agama, tetapi penekanan pada posisi mereka menyangkut penahbisan Buddhis sebagai jalan alternatif untuk diakui, membuat tugas mereka sangat mirip dengan karier sekuler. Pada saat yang sama, ketika menerima jubah memulai karier keagamaan seorang wanita, ini juga mencerminkan kesadaran feminis yang kuat, meskipun ini adalah sebuah karier yang dilegitimasi dalam konteks reformasi keagamaan.

Model yang ditampilkan sebagai Guan Yin bertangan seribu dan bermata seribu sudah lama memengaruhi hidup keagamaan perempuan Buddhis Taiwan dengan meyakinkan mereka bahwa pengakuan dalam masyarakat patrilineal itu dimungkinkan.

Namun generasi biarawati terpelajar yang lebih muda memiliki sejumlah sumber sosial yang baru, termasuk pendidikan yang lebih tinggi dan komitmen pada modernisasi agama Buddha. Dengan cara ini, mereka mengambil citra Guan Yin untuk penggunaan yang baru. Banyak yang sudah mampu menyelesaikan ketegangan-ketegangan dalam masyarakat modern dan dalam kehidupan mereka sendiri dengan berpaling pada sebuah versi ideal feminin Buddhis yang dimodernisasikan.

### CATATAN

1. Chun-fang Yu., *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara* (New York: Columbia University Press, 2001).
2. Glen Dudbridge, *The Legend of Miaoshan* (London: Ithaca Press, 1978); dan C.N. Tay, "Guan Yin: The Cult of Half Asia," *History of Religion* 16 (1976): 147-76.
3. Zhangyi Yin, "Fojiao zai Taiwan de zhankai (1661-1985) (The early development of Buddhism in Taiwan)," dalam *Taiwan fojiao de lishi yu wenhua* (The Culture and History of Taiwanese Buddhism), Canteng Jiang dan Pengcheng Gong, ed. (Taipei: Prajnaparamita Foundation, 1994), hlm. 15-48.
4. Sistem penahbisan Buddhis China mengubah perempuan vegetarian ini menjadi barisan biarawati Buddhis antara tahun 1960-an dan 1970-an. Penelitian perubahan keagamaan yang lebih teliti yang terjadi selama periode ini tidak diragukan menghasilkan hasil yang menarik, tetapi fokus dari tulisan ini agak berbeda.
5. Minfu, *Yijuji* (Satu Kata Di Atas Semuanya Memengaruhi Kehidupan Saya) Taipei: Foguang shuju, 1995.

6. Chen, Huijian, "Wuming biqiuni suifanglu (Seorang biarawati tanpa nama), dalam *Dangdai Fomen renwu* (Tokoh-tokoh Buddhis Masa Kini), Huijian Chen, ed. (Taipei: Dongda, 1984), hlm. 285-97.
7. Ding-tzan Li, "Zongjiao yu zhimin: Taiwan Fojiao de bianqian yu zhuanxing (1895-1995) (Religion and colonial Discourse: The Historical Transformation of Buddhism in Taiwan, 1895-1995)," *Bulletin of the Institute of Ethnology* 81 (Spring 1996): 19-52; dan Xiufang Lin, "Taiwan Jiuhuashan chuanqi (Legenda Gunung Jiuhua Taiwan), *United Times* 10:26 (1995): 40.
8. Daxingshansi, *Jiushi pusa xinghua ganyinglu* (Kesaksian tentang Inkarnasi Seorang Bodhisattwa Penyelamat) (Miaoli: Jiuhuashan Daxingshansi, 1987), hlm. 4, 9, 155, 217.
9. Huang, Chian-yu J. dan Robert P. Weller (1998), "Merit and Mothering: Women and Social Welfare in Taiwanese Buddhism," *Journal of Asian Studies* 57. 2 (Mei): 379 - 396; dan Li, "Zongjiao yu zhimin.
10. Zhao, Xanming, *Taiwan Sanjuren: Diyiwei Taiwanren zongtong Li Denghui, jishijiuren de huopusa Shi Zhengyan, Taiwan de jingying zhi shen Wang Rongqing* (Tiga Raksasa Taiwan: Yang pertama presiden Taiwan, Li Denghui; Zhengyan sang Bodhisattwa hidup; dan dewa pengurus keuangan, Wang Rongqing (Taipei: Kajin wenhua, 1994), hlm. 149-51.
11. Chen, Huijian, *Zhengyan fashi de Ciji shijie* (Ciji Dunianya Yang Mulia Zhengyan), Taipei Ciji Wenhua Chubanshe, 1988.
12. Berdasarkan pada serangkaian wawancara yang saya adakan, tampaknya hasrat untuk membalas budi Guan Yin karena mukjizat penyembuhan atas orang-tua atau kakek-nenek,

menerangkan alasan sejumlah besar perempuan masuk ke dalam ordo monastik di Taiwan.

13. Saya diceritakan tentang kisah lain dari seorang biarawati Taiwan yang punya pengalaman sangat mirip dengan Zhengyan. Ia sudah mengambil ikrar monastik dengan berharap bahwa hal ini akan menjamin keselamatan duniawi ibunya. Ketika ibunya meninggal, biarawati ini tidak tergoyahkan dalam pengabdianya kepada Guan Yin dan menjaga ikrar awalnya. (Catatan lapangan, Jinshan, Taipei, 1996).
14. Rekaman Zhengyan yang pertama, "Jingsiyu" adalah sebuah koleksi dari ceramah umumnya dan telah di distribusikan secara meluas semenjak tahun 1980-an.
15. Yu., *Kuan-yin*, 1995.
16. Steven P. Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Guan Yin, Ma Tsu, dan Bunda Abadi," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9:1 (1983): 4-25.
17. Zhenghuang Zheng, *Yuanyang den Fanchang: Fojiao zai Yaxiya* (Penyebaran Musik Buddha: Agama Buddha Asia) (Taipei: Foguang Bookstore, 1994).
18. Steven P. Sangren, "Dialectics of Alienation: Individuals and Collectivities in Chinese Religion," *Man* 26 (1991): 67-86.

# 3

## **Menjembatani Jurang Gender, Mentransformasikan Institusi-Institusi**

---

### **HAKIKAT DAN STATUS PEREMPUAN DALAM AJARAN BUDDHA**

**Thich Nu Minh Hue (Hong Nga)**

Di tahun-tahun belakangan ini, kontribusi dari banyak wanita terkenal dalam semua aspek kemasyarakatan telah membangunkan minat yang tengah tertidur dalam teori-teori tentang kaum perempuan, terutama dari sudut pandang agama. Tuntutan-tuntutan untuk mengkaji ulang isu tentang perempuan telah meningkat di Asia dan Barat, dan mendapatkan dukungan hampir di setiap sektor masyarakat. Pengkajian ulang tentang hakikat dan status perempuan membangkitkan banyak perhatian teoritis dalam filosofi dan agama. Para sarjana terkenal, ahli filsafat, ahli sosiologi, dan pemimpin agama sudah mengerjakan hal yang berguna dalam menilai kembali perubahan status kaum perempuan dalam dunia keagamaan. Di negara-negara Islam, Kristen, dan Hindu, perdebatan mengenai isu kaum perempuan telah mengakibatkan banyak pertikaian di dalam tradisi-tradisi ini berkenaan dengan interpretasi tradisional berdasar filosofi dan budaya.

Agama Buddha, baik sebagai sebuah agama maupun fenomena sosial, juga sungguh-sungguh menarik perhatian. Bagaimana sikap agama Buddha terhadap kaum perempuan dan apa perbedaan sikapnya ini dibandingkan agama-agama lain? Apakah agama Buddha memberikan ajaran-ajaran setara kepada kaum hawa dalam arti menegaskan pesan dari pendirinya sebagai seorang guru bagi dewata dan manusia? Apakah Buddha adalah guru agama pertama yang membuka pintu Dharma untuk membebaskan kaum perempuan?

Buddha adalah maha penyelamat umat manusia. Setelah Beliau mencapai pencerahan di Bodghaya dan menyampaikan ajaran-Nya yang pertama di Sarnath, Buddha mendirikan sanggaha biksu. Sanggaha biksu ini berkembang dan menyebar ke seluruh India selama 45 tahun Buddha mengajar. Buddha mendirikan sanggaha yang sama untuk para biarawati dengan disiplin yang hampir sama, disertai beberapa peraturan tambahan. Sejak abad keenam SM, ordo biarawati Buddhis membentuk sebuah kekuatan yang kokoh dan vital dalam sejarah agama dan budaya India.

Agama Buddha memperkenalkan perubahan yang radikal, dalam hal doktrin dan juga sisi kehidupan agama yang praktis. Kehidupan duniawi dipenuhi dengan rintangan dan gangguan sehingga orang-orang sulit untuk membuat kemajuan spiritual. Orang awam lebih sulit lagi mempraktikkannya, karena banyaknya tanggung-jawab duniawi mereka. Para biksu dan biksuni yang terbebas dari tugas-tugas ini, diharapkan bekerja dengan tekun mengejar tujuan spiritual, mengikuti cita-cita kehidupan yang luhur. Para biksuni dan biksu menempuhnya dengan berdasarkan pengetahuan dan keterampilan yang jernih, dengan menekankan kebajikan dan pengembangan kemanusiaan lebih dari tata-cara dan ritual-ritual.

Apabila dikembangkan dengan benar, potensi umat manusia dapat menghasilkan kekuatan, kebebasan, dan sebuah kehidupan

yang bermakna. Dalam hal ini, tiada perbedaan antara perempuan dan lelaki. Diterimanya kaum perempuan masuk sanggha dan pencapaian spiritual serta budaya mereka menjadi bukti dari pernyataan ini. Walaupun pada awalnya Buddha enggan menerima perempuan masuk ke dalam sanggha, ini bukan berarti bahwa Beliau sungkan terhadap perempuan atau meragukan kemampuan mereka untuk mencapai pengetahuan tertinggi. Dalam *Sutra Mahaparinirwana*, Buddha berkata kepada Mara, bahwa selama keempat kategori siswa dari komunitas Buddhis (*biksu, biksuni, upasaka, dan upasika*) belum benar-benar terbukti baik dalam Dharma, Beliau tidak akan berpikir merealisasi *parinirwana*. Di masa hidup-Nya, secara pribadi Buddha membentuk sanggha biksuni dengan memberikan hak kepada perempuan untuk menerima penahbisan penuh. Segera setelah kaum perempuan menerima izin dari Buddha untuk masuk sanggha, sebuah gaya hidup beragama yang baru dan berdasarkan pengalaman terbuka di depan mereka.

Tidak sulit untuk menemukan *sutra-sutra* yang menguraikan hakikat dan status kaum perempuan selama masa kehidupan Buddha. Persamaan umat manusia dalam ajaran-ajaran Buddha diuji kebenarannya dengan fakta bahwa kaum perempuan sama-sama dipuji karena kemampuan-kemampuan mereka, termasuk ingatan yang luar biasa, terampil dalam berdebat, dan kemampuan mereka mencapai pencerahan dengan cepat. Nama-nama para pengikut wanita yang luar biasa disebutkan di dalam *sutra-sutra* Pali. Theri Khema dipuji sebagai orang yang paling utama dalam kebijaksanaan di antara para biksuni. Uppalavanna, yang paling berwawasan, mengajarkan kita teori-teori tentang ketidak-kekalan dan kebajikan perempuan. Theri Kisagotami, yang tergolong kasta paling rendah, memperlihatkan bahwa kasta, kelas dan status ekonomi bukan merupakan penghalang untuk menjadi anggota sanggha dan menjadi seorang Arahat. Theri Sona, seorang ibu rumah-tangga yang sibuk dan punya banyak anak, adalah bukti kebajikan kasih yang tidak egois. Patacara, teladan dalam

winaya bagi para biksuni, menjadi terkenal karena latihan silanya yang keras dan menjadi seorang Arahat, walaupun sebelumnya sempat menderita saat menjalani hidup perkawinan. Biksuni senior Rupananda dan Sundarinanda, saudari tiri Buddha, memperlihatkan penguasaan ajaran-ajaran Buddha ketika mereka dengan mahir mengajarkan seorang perempuan muda tentang ketidak-kekalan dan kotoran tubuh jasmani.

Para biksuni menjadi contoh dari pencapaian agung dalam kehidupan suci sehingga bermacam-macam perempuan banyak yang mencapainya dengan mengikuti ajaran-ajaran Buddha. Pernyataan Buddha kepada Ananda, bahwa perempuan juga dapat mencapai tingkat Arahat, tidak lain merupakan sebuah penegasan akan status yang sama antara kaum perempuan dan lelaki dengan menghormati potensi spiritual mereka. Lagi pula, penting untuk mempelajari hakikat perempuan melalui kacamata ajaran Buddha. Menyelidiki implikasi dari ajaran-ajaran Buddha terhadap kaum perempuan akan menjadi sebuah kontribusi yang besar bagi riset sekarang tentang pengkajian kaum perempuan.

## **Status dan Hakikat Perempuan Sebelum dan Selama Masa Buddha**

Status perempuan dalam masyarakat sebelum masa Buddha memperlihatkan ketidak-adilan sosial antara perempuan dan lelaki yang ada di India dan di mana-mana selama periode tersebut. Menurut sejarah, posisi perempuan dalam masyarakat India banyak mengalami pasang surut. Sebagian orang berpendapat, posisi perempuan dalam periode Weda sangat tinggi: "Kemuliaan kaum perempuan selama zaman Weda jelas dan sepenuhnya merupakan manifestasi dari *sukta* memuja *nari risis* ("peramal wanita") sendiri, dan juga dari banyak bukti lain yang tak dapat disangkal memenuhi seluruh kesusasteraan Weda. Demikianlah, sebagai anak perempuan, saudari, istri dan ibu, kaum perempuan

mendapatkan tempat yang sama-sama dihormati dalam keluarga, masyarakat, dan negara.”

Bagaimanapun, kita tahu benar, belakangan posisi perempuan dalam masyarakat Hindu merosot. Pendapat mengenai kemerosotan ini bisa dikumpulkan sedikit demi sedikit dari undang-undang resmi India klasik, *Hukum Manu*. Karya ini, yang menguraikan tugas-tugas tradisional kaum perempuan dalam masyarakat Hindu, menyebutkan perempuan sebagai contoh dari apa yang dipandang berbahaya, hawa nafsu dan kejahatan, serta menegaskan bahwa perempuan perlu dikendalikan terus-menerus dan diposisikan rendah. Beberapa contoh menunjukkan perempuan digambarkan sebagai sumber kejahatan. Umumnya perempuan tidak hanya dipandang rendah dalam masyarakat, tetapi juga dipandang rendah dalam keluarga. Seorang perempuan harus tergantung pada ayahnya sewaktu masih kanak-kanak, menjadi milik suaminya begitu ia menikah, dan tunduk kepada anak lelakinya setelah suaminya meninggal. Betapa malangnya! Dalam *Ethics of India*, Edward Hopkins menyebutkan bahwa perempuan dicerca sebagai “obor yang menerangi jalan menuju neraka.”<sup>1</sup>

Menurut agama Buddha, karakteristik semua manusia adalah sama, baik ketika lahir dan selama masa hidup mereka. Umat manusia hadir dalam dua gender dan kedua gender sama-sama manusia. Pesan yang Buddha umumkan secara universal berlaku dan bermanfaat bagi umat manusia secara keseluruhan, tanpa kecuali, tidak membedakan ras, kasta, atau gender. Tujuan pembebasan dijabarkan sebagai jalur terbuka bukan hanya untuk kaum lelaki, melainkan untuk kaum perempuan sama saja dengan kaum lelaki.

Perubahansikap terhadap kaum perempuan yang ditunjukkan oleh Buddha dihargai secara luas, dalam hal ini Beliau tidak sendirian. Kaum Jain juga mengambil sikap “mencerahkan”

terhadap perempuan. Namun Jainisme, tidak seperti Buddhisme, tidak mengakui kemungkinan tercapainya pembebasan spiritual tertinggi oleh kaum perempuan. Walaupun seorang perempuan bisa menjadi seorang lelaki dalam kehidupan mendatang, ia tidak dapat mencapai pembebasan dalam tubuh jasmani perempuan. Beberapa, tetapi tidak semua, sekte Jain memperluas ordo agamanya menerima kaum perempuan.

### **Hakikat dan Status Perempuan Menurut Naskah Pali**

Ajaran-ajaran Buddha yang paling awal ditemukan dalam naskah Pali dari aliran Therawada, yang umumnya dianggap sebagai tradisi Buddhis yang paling ortodoks. Dalam *sutra-sutra* Pali, kata-kata pujian dan juga kecaman terhadap sifat perempuan dihubungkan dengan Buddha. Namun ajaran Buddha yang utama adalah sebuah metode pendidikan, dan tidak bermaksud untuk merugikan kaum perempuan. Buddha menginginkan kaum perempuan terbebas dari penderitaan, jangan menyerah terhadap naluri-naluri mereka yang melemahkan. Beliau menciptakan kondisi bagi kaum perempuan untuk masuk ke jalur kebijaksanaan dan setuju bahwa perempuan mampu untuk mencapai tingkatan Arahat.

Dalam *sutra* dari kelima Nikaya, kita menemukan ajaran Buddha yang secara khusus ditujukan untuk perempuan. Dalam salah satu *sutra*, Beliau berkata kepada anak menantu Anathapindika tentang tujuh macam istri dan memintanya untuk memilih, yang mana jenis yang ia inginkan. Catatan yang lain mengungkapkan, Raja Pasenadi dari Kosala menjadi sedih ketika dia mendengar bahwa istrinya telah melahirkan seorang anak perempuan dan Buddha menasihatinya agar dia merasa bahagia. *Therigatha* mencatat sejumlah contoh mengenai kontribusi perempuan dan menguraikan kehidupan kaum perempuan yang melepaskan kehidupan duniawi dan menjadi Arahat. Laporan-

laporan ini menggambarkan bahwa status perempuan menurut ajaran Buddha tidak lebih rendah daripada kaum lelaki. Winaya-pitaka, yang menjabarkan disiplin bagi para biksuni dan institusi sanggha biksuni, juga melukiskan kehidupan kaum perempuan pada masa itu. Semua teks Pali ini merupakan sumber untuk memahami hakikat perempuan dalam tradisi Therawada. Dari sumber-sumber ini, jelas bahwa selama zaman Buddha, ada banyak kasus perempuan dari berbagai golongan masyarakat yang menjadi biksuni dan jelas bahwa beberapa dari mereka meraih tingkatan Arahat, seperti yang dicapai oleh kaum lelaki.

### **Hakikat dan Status Perempuan Menurut Naskah Mahayana**

Dalam naskah Buddhis Mahayana, kita temukan contoh-contoh perempuan yang dilukiskan sebagai Bodhisattwa yang maju yang mampu mencapai tujuan pencerahan. Kita juga menemukan tidak jelasnya perbedaan peran antara para biksuni dan umat awam wanita. Beberapa kisah yang terkenal dalam *Sutra Saddharmapundarika*, *Sutra Wimalakirtinirdesa*, *Sutra Astasahasrika-prajnaparamita*, dan *Sutra Srimalasimhanada* menggambarkan umat awam wanita, kadangkala bahkan anak-anak perempuan berusia delapan tahun, yang menguasai doktrin yang mendalam, terlibat dalam praktik Bodhisattwa, dan bahkan kebijaksanaannya melampaui para Arahat. Tidak hanya kasus-kasus di mana seorang perempuan mengubah tubuh jasmani wanitanya menjadi seorang lelaki guna menjadi seorang Buddha, tetapi juga kasus-kasus di mana seorang perempuan menjadi seorang Bodhisattwa atau Buddha tanpa mengubah tubuh jasmaninya yang berwujud perempuan.

Barangkali tidak ada *sutra* lainnya selain *Sutra Srimala* yang mengemukakan sebuah gambaran yang jelas mengenai upasika yang bijaksana. Dalam *sutra* ini, Ratu Srimala adalah personifikasi dari kebijaksanaan dan praktik dedikasi. Ia mampu

menggelorakan “auman singa,” yakni, ajaran doktrin tertinggi tentang penyelamatan universal. Secara langsung tanpa keraguan ia diterima sebagai seorang guru Dharma, dan fakta bahwa ia adalah seorang perempuan tidak pernah menjadi penghalang. Sebagai seorang Bodhisattwa dari kalangan umat awam yang praktiknya telah mencapai tingkatan tinggi, gagasan akan transformasi seksual tidak lagi relevan. Sebagai seorang wanita biasa, merepresentasikan keduanya, dunia perempuan dan awam, ia melambangkan perkembangan yang tertinggi dari potensi intelektual, spiritual dan potensi religius perempuan. Dari contoh ini, seorang upasika yang mampu mencapai tujuan Kebuddhaan yang tertinggi, kita bisa menyimpulkan bahwa Mahayana adalah kendaraan yang lebih baik bagi kaum perempuan, khususnya perempuan awam.

### **Perbandingan Status dan Hakikat Perempuan dalam Therawada dan Mahayana: Sebuah Perspektif Kontemporer**

Sudut pandang tradisi Mahayana mengenai umat manusia sangat berbeda dari Therawada. Sementara tujuan spiritual Therawada adalah menjadi seorang Arahata, dalam Mahayana tujuannya menjadi seorang Bodhisattwa dan akhirnya menjadi seorang Buddha. Mahayana berarti “kendaraan besar”, berlawanan pada Hinayana, atau “kendaraan kecil.” Gagasan bahwa kendaraan Mahayana itu cukup besar untuk mengangkut semua makhluk mencapai penyelamatan, sementara kendaraan kecilnya Hinayana hanya bisa mengangkut sedikit saja. Sekarang tradisi Mahayana berpandangan lebih liberal dan modern mengenai umat manusia, membuatnya memiliki sudut pandang yang lebih tepat demi kemajuan dalam masyarakat. Oleh karena itu, aliran Mahayana menyebar dengan pesat. Salah satu contohnya adalah banyaknya biksuni seperti di negara China, Taiwan, Korea, dan Vietnam.

Sekarang ini, tradisi Therawada dianut di Sri Lanka, Thailand, Laos, Kamboja, dan Myanmar. Namun tradisi-tradisi ini tidak lagi punya biksuni. Karena itu, tradisi Therawada dipandang sempit dan jelas bertentangan dengan ajaran-ajaran Buddha. Walaupun sanggha biksuni ada di zaman Buddha dan sila biksuni termasuk di dalam bagian Winaya dari kitab Pali, sedikit sekali dukungan untuk mendirikan kembali sanggha biksuni di negara-negara Therawada sekarang. Dari naskah Winaya, jelas bahwa sejak zaman Buddha hingga sanggha biksuni lenyap, Therawada dan aliran-aliran yang terkait mempunyai sanggha biksuni. Menurut perspektif kontemporer, lenyapnya biksuni dari sanggha di negara-negara Therawada menunjukkan ketiadaan dan keterbatasan perkembangan ajaran-ajaran Buddha.

Sekarang ini, kemajuan sosial menuntut kesetaraan gender. Ajaran-ajaran Buddhis juga berkaitan dengan pentingnya kesetaraan antara lelaki dan perempuan. Agar lebih efektif di dunia modern, tradisi Therawada akan berjalan baik dengan membuka pintu-pintunya dan menerima penahbisan biksuni, daripada hanya mengizinkan para biarawati mengambil delapan atau sepuluh sila dasar bagi pemeluk agama Buddha.

## **Kesimpulan**

Riset yang luas mengenai hakikat dan status kaum perempuan dalam agama Buddha memberikan sebuah gambaran yang menyoroti pencapaian Buddha, Yang Penuh Rahmat, yang datang ke dunia sebagai seorang manusia, mencapai pencerahan melalui latihan yang tekun, mengajarkan doktrin kepada umat manusia, dan dihormati sebagai “guru para dewa dan manusia,” karena rasa welas-asih dan kebijaksanaan-Nya. Penelitian atas teks *sutra* dan Winaya dari Tradisi Therawada dan Mahayana mengungkapkan bahwa naskah-naskah itu merupakan sumber untuk memahami pandangan Buddhis tentang hakikat dan status perempuan. *Sutra-*

*sutra* Therawada menguraikan sifat-sifat perempuan, buruk dan baik, juga pencapaian-pencapaian mereka. Dalam *sutra-sutra* Mahayana, kaum perempuan digambarkan sebagai Bodhisattwa yang maju yang benar-benar mampu mencapai tujuan akhir pencerahan. Demikianlah, sumber dari kedua tradisi membuktikan persamaan hak yang didukung oleh Buddha dalam masyarakat dan agama.

Di antara agama-agama besar di dunia, agama Buddha terkemuka karena sanggha, komunitas biksu dan biksuni yang besar dan damai, dan karena banyak biarawati yang beragama dan penuh kasih sayang terlibat secara aktif, yang bertindak sebagai pendukung dari komunitas ini. Buddha membuka horizon baru untuk kaum perempuan dengan meletakkan fondasi bagi sanggha biksuni. Kemajuan sosial dan spiritual yang Beliau prakarsai bergerak mendahului zamannya dan terus berlanjut hingga sekarang, sesuatu yang unik di antara agama-agama dunia.

Banyak sarjana terpelajar telah membicarakan topik ini dari sudut yang berbeda dan tulisan-tulisan mereka memberikan keterangan yang berharga bagi penelitian tentang kaum perempuan dalam agama Buddha. Bagaimanapun, sesuai dengan analisis saya mengenai hakikat dan status perempuan dalam ajaran-ajaran Buddha, tampaknya tidak masuk akal dan tidak cocok bagi Buddha untuk membenarkan dominansi kaum lelaki. Dalam sebuah interpretasi atau lainnya, semua makhluk memiliki hakikat Kebuddhaan atau potensi menjadi Buddha. Hampir lebih dari 26 abad, ajaran-ajaran Buddha yang mulia sudah memberikan nasihat-nasihat yang berguna bagi banyak manusia -- ajaran moral yang, jika diterapkan, dapat membantu umat manusia, perempuan dan lelaki, untuk mengakhiri semua penderitaan dan mencapai kebahagiaan sejati di dunia. Pencapaian-pencapaian ini memungkinkan bagi siapa saja yang mengenali nilai-nilai ajaran Buddha.

## CATATAN

1. Edward Washburn Hopkins, *Ethics of India* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1924).

### **SEKSUALITAS DALAM BUDDHISME THERAWADA : PARA ISTRI, JANDA, DAN YANG BERCERAI**

**Hema Goonatilake**

Di dalam masyarakat mana pun, peran seksualitas dan gender dibangun secara sosial dan budaya, ditetapkan atas dasar jalan menuju kekuasaan dan kewenangan. Akses menuju kekuasaan dan kewenangan ditentukan oleh tradisi dan adat dalam sebuah masyarakat. Tulisan ini membicarakan persamaan hak dan kewenangan yang lebih besar menurut kaum perempuan di masa Buddha dan bagaimana etos kesetaraan telah memengaruhi masyarakat-masyarakat Buddhis Therawada seperti di Sri Lanka, Myanmar, Thailand, Kamboja, dan Laos hingga sekarang. Naskah Buddhis Pali awal dipenuhi dengan referensi-referensi yang menunjukkan bahwa kaum perempuan mulai lebih menikmati persamaan hak dan memanfaatkan kewenangan yang besar di bawah agama Buddha, terutama dalam lingkungan rumah-tangga, sosial, dan agama. Pembicaraan kita di sini dibatasi dalam lingkup rumah-tangga dan sosial.

#### **Status Perempuan dalam Buddhisme Awal**

Ketika Buddha hidup di India pada abad keenam SM, status kaum perempuan telah merosot karena dominasi para brahmana, kasta pendeta. Posisi perempuan rendah dan mereka dianggap sebagai kepunyaan kaum lelaki, tercermin dalam *Hukum Manu*:

“Perempuan tidak akan pernah menikmati kebebasan dan kehidupannya sendiri; ketika muda, ia tunduk kepada ayahnya, ketika menikah, kepada suaminya, dan di usia tua, kepada anak lelakinya.”

Kelahiran seorang anak laki-laki punya arti yang istimewa. Kebahagiaan seorang pria setelah kematian dipastikan datang dari upara kematiannya yang diselenggarakan oleh anak lelakinya. Seorang wanita dihormati kalau ia adalah seorang ibu dari anak lelaki: “Karena seorang anak laki-laki, manusia menguasai dunia; karena seorang putra dari anak lelaki, dia menikmati kekekalan dan selanjutnya, karena seorang putra dari cucu lelaki, dia mencapai tempat persemayaman matahari.”<sup>1</sup>

Berlawanan dengan pandangan umum terhadap perempuan ini, Buddha menegaskan kembali peran dan status perempuan, bukan hanya dengan menambah perannya sebagai seorang ibu, istri, dan anak perempuan, tetapi juga dengan membuka jalan baru bagi perempuan untuk menjadi guru, pemimpin komunitas, petapa pengelana, dan pencari kebebasan setaraf dengan laki-laki.<sup>2</sup> Buddha mengangkat status perempuan yang telah merosot di bawah dominansi kaum brahmana. Para janda dan yang bercerai tidak lagi direndahkan dan dipandang sebagai halangan. Tidak lagi hanya perkawinan yang dicapai oleh perempuan dan wanita yang tidak menikah tidak lagi dianggap memalukan. Para janda dan yang bercerai tidak mencemarkan nama baik dan tidak dikeluarkan dari acara-acara keluarga karena kecurigaan bahwa mereka adalah pertanda buruk. Horner membicarakan posisi istri dan janda sebagaimana yang digambarkan dalam naskah awal Buddhis Pali:

Sebagai istri, seorang wanita bukan hanya orang yang melakukan pekerjaan rumah-tangga yang melelahkan, tetapi ia punya kewenangan yang penting di rumah, berkedudukan sebagai teman senasib suaminya, pendamping dan wali, serta dalam

persoalan kedua-duanya duniawi dan spiritual, dipandang sebanding dengannya dan patut dihormati . . . Sebagai seorang janda, ia menempuh jalannya sendiri tanpa dilecehkan, bebas dari kecurigaan akan pertanda buruk, tidak dikeluarkan dari acara pesta keluarga, mungkin bisa mendapatkan warisan kepemilikan, dan tentu saja mengelolanya . . . Di dalam agama Buddha, lebih dari sebelumnya, perempuan adalah seorang pribadi yang mengurus kehidupannya sendiri sampai ia meninggal dunia.<sup>3</sup>

### **Pernikahan, Perceraian, dan Menikah Kembali**

Dalam agama Buddha, pernikahan bukanlah sebuah sakramen, melainkan semata-mata hanya urusan keduniawian tanpa sanksi agama. Sama benarnya dengan perceraian. Tindakan membuat perjanjian atau mengakhiri sebuah perkawinan diselesaikan oleh para individu yang terlibat atau keluarga mereka. Tidak ada peraturan Buddhis yang legal menyerupai *Hukum Manu* atau hukum *syariat* Muslim. Juga tidak ada halangan keagamaan atau sosial untuk perempuan yang menikah lagi. Terdapat banyak referensi untuk menikah lagi dalam naskah-naskah Buddhis. Isidasi menikah dengan satu pria, berikutnya satu demi satu lagi setelah bercerai; karena tidak ada komentar tentang kelakuannya, bisa diperkirakan bahwa ia tidak melanggar apa yang diterima sebagai perilaku sosial. Bentuk-bentuk ekstrem dari pengasingan perempuan seperti kerudung untuk menyembunyikan wanita dari pandangan lelaki atau perkawinan anak-anak tidak pernah ada di tanah Buddhis.

### **Sikap Buddhis terhadap Penyimpangan Seksual**

Pantang hubungan seksual secara mutlak atau selibat adalah wajib hanya untuk para biksu dan biksuni serta bagi mereka yang

menjalankan sepuluh sila. Bagi para biksu dan biksuni, hubungan seksual, apakah heteroseksual atau homoseksual, dituntut keluar dari sanggaha. Untuk umat awam Buddhis, seks dipandang sebagai suatu ekspresi dari cinta suami-istri dan pengalaman emosional yang memuaskan. Kegembiraan seksual bukanlah hal “berdosa” atau “memalukan” bagi seorang awam. Bukan puritanisme yang keras maupun serba membolehkan yang dianjurkan dalam Buddhisme. Bagi umat awam, diharuskan pantang melakukan penyimpangan seksual.

Sila yang mengatur kelakuan seksual untuk umat awam, “saya bertekad pantang melakukan perbuatan seksual yang salah,” sama-sama berlaku bagi kedua-duanya laki-laki dan perempuan. Susunan prioritasnya, sila ini berada pada urutan ketiga. Yang pertama, pantang membunuh, dan kedua, pantang mencuri, adalah dua dari prinsip-prinsip utama yang dicakup dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia: hak untuk hidup dan hak memiliki. Sila keempat dan kelima adalah pantang berbohong dan pantang mengonsumsi zat yang memabukkan. Ketaatan pada lima sila ini memastikan keselamatan dan kepercayaan bagi mereka yang menjalani kehidupan rumah-tangga.

Dalam teks Buddhis, perbuatan seksual yang salah dijabarkan sebagai: “Kehendak (*cetana*) dengan maksud seksual yang terjadi melalui pintu jasmaniah yang dilakukan bersama dengan pasangan yang tidak patut.”<sup>4</sup> Pasangan “yang tidak patut” berhubungan seksual dijelaskan dengan kategori-kategori perempuan berikut ini: (1) mereka yang dilindungi oleh ibu mereka, orang-tua mereka, kakak lelaki, kakak perempuan, atau mereka yang punya suami; (2) mereka yang bertunangan; dan (3) perempuan yang sudah dibeli atau disewa dengan pembayaran, seperti para budak dan pekerja.

Di zaman Buddha, monogami kelihatannya merupakan sistem perkawinan yang diterima, walau poligami adalah sebuah hak

yang lazim bagi para raja, bangsawan dan mereka yang mampu menyokong lebih dari satu istri. Buddha melarang perzinaan dalam konteks monogami, poliandri, atau bentuk-bentuk perkawinan lainnya. Dalam *Sutta Parabhawa*, Beliau menyatakan, "Orang bijaksana hendaknya menghindari kehidupan yang ternoda, bagai tumpukan arang yang terbakar; tak mampu menjalani kehidupan suci, hendaknya dia tidak berselingkuh dengan istri dari lelaki lain."<sup>5</sup> Buddha menyamakan perzinaan sebagai salah satu penyebab keruntuhan seorang manusia: "Tidak puas dengan istrinya sendiri, mencari pelacur dan istri orang lain, . . . inilah penyebab kejatuhan seseorang."<sup>6</sup>

Dalam *Sutta Mahamangala*, Buddha mengajarkan bahwa adalah suatu berkah mampu menyokong dan menyayangi istri dan anak-anaknya. Kesucian dan kesetiaan kepada pasangannya telah dipandang sebagai bentuk-bentuk tingkah-laku yang ideal untuk sebuah kehidupan perkawinan yang sukses. Kebajikan-kebajikan dasar yang menjamin kebahagiaan perkawinan, sebagaimana yang diuraikan oleh Buddha, adalah keyakinan bersama (*saddha*), moralitas (*sila*), pengorbanan-diri (*caga*), dan kebijaksanaan (*panna*). *Sutta Nipata* menyatakan, "Puas dengan satu istri" dan "Jangan pergi ke istri orang lain."<sup>7</sup> Dari pernyataan ini, jelas bahwa jenis kehidupan perkawinan yang dianjurkan oleh Buddha adalah monogami dan bahwa hubungan perzinaan dengan istri orang lain (dan dengan perempuan lain) dicela.

Keadaan seorang wanita yang harus berbagi rumah dengan wanita lain dianggap sangat sengsara. Kisa Gotami menggambarkan keadaannya yang buruk seperti ini "sangat sedih ketika harus berbagi rumah dengan istri yang lain (*sapattikam pi dukkham*)."<sup>8</sup> Sentimen seperti ini, dinyatakan oleh beberapa wanita, dicatat dalam naskah-naskah Buddhis. Salah satu dari lima kondisi yang diinginkan wanita adalah tinggal di rumah tanpa istri yang lain. Adalah penting untuk dicatat di sini bahwa kaum lelaki

melanggar prinsip kesetiaan suami-istri lebih sering daripada kaum perempuan.

### **Tiada Standar Ganda untuk Kesucian dalam Buddhisme**

*Hukum Manu* menyatakan, “Walaupun suami tidak bermoral, gila syahwat dan sama sekali tidak memiliki kualitas yang baik, istri harus melayaninya, dan selalu memandangnya tinggi seperti seorang dewa.” Kebalikannya, dalam agama Buddha pria dan wanita kedua-duanya diharapkan suci, baik sebelum dan sesudah perkawinan. *Brahmacarya* (selibat), yang diharapkan bagi para siswa tahap kehidupan yang pertama (*ashrama*) dalam tradisi keagamaan brahmana, diterima oleh umat Buddha sebagai norma dan fondasi kesucian sebelum pernikahan. Setelah menikah, persetujuan pernikahan dianggap kontrak dua arah yang melibatkan kesucian dan kesetiaan bersama. Kepuasan seksual hanya bisa ditemukan di dalam institusi perkawinan yang diakui oleh masyarakat.

Dalam *Sigalawoda Sutta*, yang dianggap menjadi aturan moral Buddhis untuk umat awam, keduanya suami dan istri dinasihatkan untuk setia satu sama lain. Wacana Buddha ini memperkenalkan sebuah dimensi baru, salah satu pelaksanaan tugas bersama sampai norma hubungan pribadi antara suami dan istri, majikan dan pekerja, orang tua dan anak-anak, dan seterusnya. Kewajiban seorang suami terhadap istri adalah: (1) menghargai dan menghormatinya; (2) mencintai dan setia kepadanya; (3) menjamin kedudukan dan kenyamanannya; (4) memberikan kewenangan kepadanya; (5) menyediakannya pakaian dan perhiasan. Tugas seorang istri terhadap suami adalah: (1) mencintainya; (2) mengawasi dan mengatur urusan rumah tangga; (3) ramah terhadap sanak saudara kedua pihak; (4) setia kepada suami; dan (5) melindungi perolehan keluarga, menunaikan semua kegiatan dengan terampil dan semangat.\* keputusan-keputusan ini menunjukkan rasa hormat yang diharapkan terhadap kaum

perempuan, bukan hanya sebagai seorang ibu dari anak laki-laki tetapi sebagai anggota keluarga. Ini juga mencerminkan cinta dan kesetiaan bersama yang diharapkan antara para suami dan istri.

Rujukan tekstual tentang Nakulamata (Ibunya Nakula) dan Nakulapita (ayahnya Nakula) dalam naskah Buddhis memberikan contoh teladan dari suami-istri yang bahagia. Buddha seringkali mengungkapkan penghargaan kepada ibunya Nakula sebagai seorang penasihat dan guru untuk suaminya. Di tempat lain, Buddha menyatakan bahwa istri adalah sahabat suaminya\* dan bahwa seharusnya pasangan suami-istri bekerja sama dengan memelihara pengertian dan persahabatan satu sama lain.

### **Kekerasan terhadap Perempuan oleh Laki-laki dan Kebalikannya dalam Buddhisme Awal**

Sangat sedikit catatan tentang pemerkosaan dalam naskah-naskah Buddhis. Kasus yang paling terkenal adalah Uppalavanna, salah seorang dari dua siswi Buddha, yang diakui sebagai pemimpin murid perempuan.\* Kisah pemerkosaan Uppalavanna sangat penting karena kasus ini melahirkan rumusan peraturan Buddha untuk ditaati oleh para biksuni. Menurut kisah ini, Uppalavanna adalah anak perempuan dari seorang ahli keuangan yang begitu terkenal karena kecantikannya sehingga banyak laki-laki yang ingin menikahinya. Dengan maksud menghindari konflik antara pesaing, ayahnya menganjurkan agar ia meninggalkan kehidupan rumah tangga. Ia sangat gembira, karena ia sudah tertarik pada gaya hidup Buddhis. Ia mempunyai seorang sepupu yang jatuh cinta kepadanya. Ketika sepupu tersebut mendengar bahwa ia telah menjadi seorang biarawati dan tinggal seorang diri di pondok di dalam hutan melakukan meditasi, maka sepupu tersebut pergi ke pondok saat sang biksuni sedang keluar dan bersembunyi di bawah tempat tidurnya. Saat Uppalavanna kembali dan merebahkan diri di atas tempat tidurnya, si sepupu

memerkosanya. Ketika Buddha diberitahu tentang peristiwa ini, beliau membuat sebuah peraturan yang menentukan bahwa para biarawati tidak seharusnya pergi keluar sendirian tanpa seorang teman biarawati atau bertempat tinggal di hutan.\*

Ada referensi lain mengenai pemerkosaan yang menimbulkan kehamilan. Seorang wanita tidak diperbolehkan masuk ke dalam sanggha jika ia mengetahui bahwa ia sedang hamil. Bagaimanapun, seorang biarawati bebas menetap di dalam sanggha jika ia hamil ketika ia bergabung tetapi ia tidak menyadarinya. Meskipun terdapat kelonggaran ini, biksuni Sundarinanda meninggalkan sanggha ketika ia menyadari bahwa ia hamil setelah diperkosa.\*

Ada juga referensi lain, kejadian biarawan memerkosa biarawati. Samanera Kandaka memerkosa Biksuni Kandaka. *Winaya-pitaka* memuat beberapa referensi mengenai biksu yang berupaya untuk menutupi keinginan seksual dari para biarawati atau wanita lain.\*

Dalam peristiwa lainnya, seorang biarawati didekati oleh seorang pria yang mencari kesenangan seksual. Ketika Biksuni Subha masuk ke dalam hutan untuk bermeditasi, ia bertemu dengan seorang pemuda yang tergila-gila oleh kecantikannya dan berdiri menghalangi jalannya. Dia memohon padanya untuk memenuhi kesenangan sensual bersamanya. Subha berusaha menghentikannya dari gangguan tersebut dengan mengatakan bahwa ia sudah mengatasi semua nafsu.

Pria tersebut menjawab:

Matamu seperti mata kelinci betina  
Seperti spirit di dalam gunung,  
Mereka menggairahkanku.  
Mereka seperti kuncup teratai biru,  
Murni, bersinar.  
Aku terangsang lebih dari sebelumnya.

Jawaban Subha adalah:

Anda terjerumus ke jalan yang salah.  
Orang buta, Anda mengejar sesuatu yang kosong,  
Sebuah ilusi, sebatang pohon emas di ujung mimpi,  
Pertunjukan boneka di dalam keramaian.  
Sebuah mata hanyalah bola kecil di dalam rongga  
Dengan gelembung di tengah-tengah,  
Air mata, buangan.

Subha lalu mengorek keluar bola matanya dan menyodorkannya kepada laki-laki itu, seraya berkata, "Nih, ambillah mata ini." Gairah si pemuda padam seketika dan dia memohon pengampunan.\*

Ada pula contoh perempuan-perempuan yang berusaha merayu lelaki. Vimala, seorang pelacur tertarik kepada seorang biksu yang sedang berkeliling mengumpulkan sedekah makanan. Perempuan itu pergi ke tempat tinggalnya dan mencoba untuk merayunya. Usahnya untuk merayu tidak berhasil, karena Moggallana telah mencapai kesucian tingkat keempat. Sebaliknya, dia berhasil menuntun perempuan itu memasuki jalan pembebasan.\*

Dalam peristiwa lainnya, seorang wanita yang menjalankan usaha penginapan melakukan cumbuan seksual terhadap Biksu Anuruddha ketika dia bermalam di sana.\* Peristiwa ini berlanjut dengan penetapan peraturan disiplin bagi para biksu.

Kasus-kasus inses juga dilaporkan. Ada kisah tentang seorang ibu dan seorang putra, kedua-duanya ditahbiskan, yang melewati retret musim penghujan di kota yang sama dan saling berhubungan terus-menerus, dan pada akhirnya melakukan hubungan seksual. Sebagai akibat dari kejadian ini, ditetapkanlah peraturan disiplin yang melarang hubungan inses.

Hanya sedikit referensi dalam naskah-naskah Buddhis untuk pelanggaran hukum di antara parabiarawati, kelihatannya “mereka sendiri bertingkah-laku baik.” Seperti yang diungkapkan dalam kitab komentar *Therigatha*, hal ini terutama karena keputusan mereka untuk meninggalkan kehidupan rumah-tangga (*pabbajja*) dimotivasi oleh hasrat tulus untuk mengakhiri penderitaan (*dukkha*). Mereka adalah “wanita yang beraspirasi tulus dan sungguh-sungguh berniat mencari sesuatu yang Lebih, yang Lebih Baik dalam kehidupan.”\* Dapat dikatakan semua biksuni “kelihatan tulus menghadapi paksaan doktrin atau paksaan keadaan yang tidak menyenangkan” dari kehidupan awam.\*

### **Sikap Liberal Buddhis yang Berlanjut**

Sikap liberal terhadap kaum perempuan jelas sekali pada masa Buddha, berlanjut terus menembus zaman di negeri-negeri Buddhis seperti Sri Lanka, Myanmar, Thailand, Kamboja dan Laos,\* yang berlaku hingga sekarang. Sebuah dokumen dari tahun 1769, yang disampaikan oleh para biksu di Sri Lanka untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh gubernur Belanda mengenai perkawinan dan perceraian, mengungkapkan bahwa lelaki dan perempuan harus membuktikan dasar yang serupa untuk melakukan suatu perceraian. Menurut Robert Knox, yang menghabiskan waktu selama 19 tahun di sebuah desa di Sri Lanka di abad kedelapan belas, para petani tidak menggunakan prosedur hukum jika mereka tidak rukun. Sebaliknya, dia mengatakan, “[Jika mereka] tidak saling menyukai, mereka berpisah tanpa rasa malu.” Dalam kasus perceraian, istri memperoleh semua kekayaan suaminya yang telah diterima dari orang-tua pihak istri dan setengah dari semua kepemilikan yang diperoleh pasangan itu setelah pernikahan.\*

Di Myanmar, sebelum datangnya Inggris, seorang perempuan bisa mendapatkan perceraian jika suaminya salah

memperlakukannya atau jika suaminya tidak dapat menafkahnya. Seorang lelaki bisa mendapatkan perceraian jika istrinya mandul atau tidak setia. Metode yang mudah bagi orang yang dirugikan untuk membubarkan perkawinan secara otomatis adalah mencari perlindungan dalam kehidupan biara.\*

Situasi di Thailand serupa. Seorang utusan Prancis untuk pengadilan orang Siam mengatakan pada tahun 1687, "Tentu saja suami adalah orang yang berkuasa menentukan perceraian, tetapi dia tidak pernah menolaknya bilamana sang istri benar-benar menghendaki perceraian. Dia mengembalikan porsi harta istrinya kepada sang istri, dan anak-anak mereka dibagi di antara mereka . . ."\* Di negara-negara Buddhis ini, hak perempuan untuk bercerai dan mempertahankan kepemilikan terus berlanjut hingga sekarang.

Orang-orang Eropa yang berkunjung ke Sri Lanka, Myanmar dan Thailand di abad kesembilan belas dan dua puluh mencatat pengamatan mereka mengenai sikap liberal terhadap kaum perempuan. Hugh Boyd, yang datang ke Sri Lanka di tahun 1782 sebagai utusan untuk pengadilan di Kandy, menulis:

Perempuan Sri Lanka bukanlah budak dan kekasih belaka, tetapi berperan dalam banyak hal, rekan dan teman dari suami mereka . . . poligami tidak dikenal dan perceraian diperkenankan di antara orang Sri Lanka, kaum lelaki tidak memiliki kecemburuan yang dibenarkan oleh hukum yang dapat menimbulkan kecenderungan memuaskan nafsu dan sifat pengecut yang dilakukan terhadap kaum hawa yang lebih lemah di negara-negara yang paling tercerahkan dan dibolehkan oleh berbagai agama di Asia. Orang Sri Lanka tidak menahan wanita mereka di dalam kurungan maupun memaksa mereka dalam pengekangan yang memalukan.\*

Pada tahun 1878 Kepala Komisaris British untuk Myanmar dan wakil untuk raja muda dan Gubernur Jenderal India, Letnan

Jendral Albert Fytche, menyatakan:

Ia bukan hanya budak nafsu, tetapi memiliki hak yang sama dan diakui serta sepatutnya dihormati sebagai pasangan hidup dari seorang pria, dan kenyataannya, memikul peran yang lebih menonjol dalam transaksi urusan kehidupan sehari-hari dibandingkan dengan orang lain, baik di timur atau barat.\*

Beberapa pengamat menghubungkan sikap liberal yang berlaku terhadap kaum perempuan karena pengaruh Buddhisme. Pada 1902, seorang penasihat pendidikan untuk Pemerintahan Siam yang bernama J.C.D. Cambell, menulis:

Di Siam, dalam setiap hal, apa pun penyebabnya, secara keseluruhan kedudukan kaum perempuan adalah sangat baik, dan kontras lebih baik di antara kebanyakan orang Oriental lainnya . . . Ini bisa dikatakan karena Buddhisme, yang pengaruhnya paling tidak menyentuh semua hal pada sisi yang benar; dan kalau mengingat ribuan argumen yang diajukan atas nama agama dan moralitas untuk merendahkan dan memperdebatkan kaum hawa. Sungguh ini yang banyak dikatakan atas kredibilitasnya.\*

Laporan mengenai kedudukan kaum perempuan di beberapa negara non-Therawada dilaporkan sama-sama positif. Pada tahun 1928 Sir Charles Bell, seorang wakil British di bidang politik di Tibet, Bhutan dan Sikkim, menuliskan:

Ketika seorang pelancong masuk ke Tibet, melihat kedudukan kaum perempuan Tibet dibandingkan dengan negara-negara tetangga China dan India, ada sedikit hal yang mengesankannya lebih menonjol dan lebih mendalam. Mereka tidak dipingit seperti kaum perempuan India. Sepanjang hidup mereka terbiasa berbaur dengan jenis kelamin lain, mereka tenteram berdampingan dengan kaum laki-laki dan bisa mempertahankan diri mereka sendiri juga, sebagai wanita di dunia . . . Adalah kenyataan yang kuat

bahwa di negara-negara Buddhis, kaum perempuan benar-benar memiliki kedudukan yang baik. Myanmar, Sri Lanka, dan Tibet menunjukkan gambaran yang sama.\*

### **Seksualitas dan Kekerasan Seks dalam Masyarakat Buddhis Sekarang**

Dikarenakan penyebaran agama Hindu, kebanyakan negara-negara yang disebutkan di atas dipengaruhi oleh *Manawadharmasastra* Hindu. Selanjutnya, kesusastraan klasik dari negara-negara ini mengikuti tradisi puitis dan ideologi mengenai kaum perempuan yang ditemukan dalam kesusasteraan Sanskerta India. Hasilnya, pemikiran Buddhis menjadi terjalin dengan kepercayaan dan praktik Hindu. Karya-karya tulis dan ideologi-ideologi ini memberi pengaruh yang tak dapat dihilangkan serta tercermin hanya pada satu golongan masyarakat, kaum terpelajar dan elit. Mereka tidak punya pengaruh pada rakyat biasa di pedalaman. Kenyataannya, mayoritas penduduk memiliki kesusastraan rakyat sendiri yang melukiskan etos zamannya di mana kaum perempuan menikmati kemerdekaan di kedua tingkat rumah-tangga dan sosial.\* Contohnya, Sita, seorang srikandi dari *Ramayana*, epik India klasik, tetap merupakan pengejawantahan dari kebajikan perempuan yang berlaku di istana selama berabad-abad, tetapi sebenarnya tidak berpengaruh pada rakyat biasa di Sri Lanka.

Sekarang di negara-negara Buddhis, seperti pada zaman Buddha, perkawinan maupun perceraian tidak memiliki arti keagamaan, walaupun umumnya para biksu diundang untuk memberkati pasangan sebelum upacara perkawinan yang resmi. Umumnya kegadisan sebelum pernikahan dianggap sebagai sebuah kebaikan yang besar bagi perempuan, tidak seperti laki-laki. Pernikahan yang diatur, yang secara tradisi adalah norma bagi perempuan di semua negara ini, dengan cepat digantikan

oleh pernikahan karena cinta, sering dengan persetujuan orang tua.

Di negara-negara Therawada, tidak ada diskriminasi terhadap anak-anak perempuan sebelum atau sesudah dilahirkan sebagaimana yang ditemukan di India, di mana tes amniosentesis digunakan secara luas untuk mendeteksi jenis kelamin janin dan diaborsi jika ia adalah perempuan. Sebaliknya, sekarang di negara-negara Buddhis Therawada, kelahiran anak perempuan yang paling disambut. Barangkali tiadanya diskriminasi terhadap anak-anak perempuan di Sri Lanka mencerminkan pengharapan bahwa seorang anak perempuan akan membantu ibunya mengurus keluarga dan akan merawat orang tuanya di usia senja mereka. Di Sri Lanka, sebuah keluarga dengan seorang anak perempuan sebagai anak pertama, dianggap beruntung. Selanjutnya, di antara saudara kandung, terlepas dari jenis kelamin, senioritas berdasar usia, yang memiliki kekuasaan mengambil keputusan dalam keluarga. Bagaimanapun, umumnya kakak perempuan tertua punya tempat yang spesial, sebagaimana dinyatakan oleh pepatah yang populer, "Seorang kakak perempuan tertua adalah ibu kedua." Mungkin perlu disebutkan di sini bahwa di Thailand, semenjak beberapa dekade belakangan ini, kelahiran seorang anak perempuan dikatakan membawa kegembiraan kepada keluarga karena alasan yang berbeda, yakni, ketika anak perempuan itu dewasa, akan membuat keluarga miskin menjadi kaya setelah menjadi seorang pelacur.

Tradisi keagamaan cenderung kehilangan kekuatan dan makna aslinya ketika struktur politik, ekonomi, dan sosial mencapai keadaan yang sangat kompleks. Dalam masyarakat tradisional, di mana kuil-kuil Buddhis adalah pusat pendidikan, sosial, dan kebudayaan, laki-laki dan perempuan keduanya berpartisipasi dalam semua aktivitas, walaupun laki-laki lebih aktif di ranah publik. Meskipun terdapat pembagian tenaga kerja menurut jenis

kelamin, kaum perempuan bekerja berdampingan dengan laki-laki di sawah dan industri rumahan.

Setelah kedatangan kolonialisme barat (kecuali dalam kasus Thailand yang belakangan menjadi terpengaruh sekali oleh Amerika), pabrik bergaya Barat diperkenalkan dan perempuan mulai dieksploitasi lebih daripada lelaki, dengan menerima gaji yang rendah dibanding laki-laki untuk pekerjaan yang serupa. Urbanisasi dan modernisasi membawa bentuk-bentuk eksploitasi baru. Di kota-kota dari beberapa negara, bentuk-bentuk hiburan dan pelesiran baru, seperti klub malam, kasino dan panti pijat bertambah banyak. Kaum perempuan menjadi pekerja sebagai pramuria, penari go-go dan pemijat yang sering menjadi pelacur. Prostitusi yang sudah sejak zaman dahulu ada di tengah masyarakat Asia dalam ukuran terbatas, tumbuh hingga skala yang belum pernah terjadi sebelumnya akibat penyelenggaraan kepariwisataan transnasional. Lalu-lintas perdagangan perempuan, anak-anak dan dewasa, menambah sebuah dimensi baru pada perdagangan prostitusi di negara-negara Buddhis Asia Tenggara. Kadangkala anak-anak perempuan dijual untuk prostitusi oleh orang-tua mereka sebagai suatu strategi agar bisa bertahan hidup. HIV/AIDS adalah fenomena sosial yang terbaru dan paling berbahaya yang memengaruhi negara-negara ini.\*

Thailand sudah mendapatkan reputasi karena pertumbuhan prostitusi yang belum pernah terjadi sebelumnya dan juga karena penyebaran HIV/AIDS. Masalah yang disebutkan oleh Khin Thitsa di dalam bukunya, *Nasib dan Prostitusi: Citra dan Realitas bagi Wanita Thailand Buddhis*, adalah berkenaan dengan hal ini. Argumentasi beliau adalah bahwa Buddhis menekankan pada perbuatan jasa kebajikan memfasilitasi praktik prostitusi di Thailand, dalam hal ini, perempuan melakukan jasa kebajikan dengan menyumbangkan tubuhnya. Bagaimanapun, bilamana seseorang mempertimbangkan konteks di mana prostitusi seperti itu merupakan proporsi yang sedemikian besar di

Thailand, argumentasi Khin Thitsa tidaklah dapat dipertahankan. Pelacuran di Thailand tumbuh menyertai kedatangan orang China pada pertengahan abad kesembilan-belas dan kehadiran pasukan Amerika pada waktu perang Pasifik, Perang Korea dan akhirnya Perang Vietnam di tahun 1960-an. Dipengaruhi keadaan yang sama, pelacuran juga tumbuh di Filipina, sebuah negara Katolik. Jadi, ini bukanlah kasus bahwa etika Buddhis memfasilitasi penyebaran prostitusi, tetapi lebih dikarenakan situasi sosial-ekonomi yang terjadi akibat dari kecenderungan global yang sudah dirangkul oleh struktur penguasa di negara-negara ini. Ketaatan pada etika Buddhis dapat mengurangi penyebaran prostitusi. Menjalani sila ketiga dengan pantang melakukan hubungan seksual yang tidak benar melalui praktik monogami, bertingkah-laku seksual yang diterima secara universal, tetap menjadi satu-satunya cara untuk menghindari penyebaran HIV/AIDS.\*

## Kesimpulan

Mengenai seksualitas, teori formal dan ideologi Buddhis memberikan persamaan hak penuh antara laki-laki dan perempuan. Dalam sebuah ajaran yang menganjurkan kesejahteraan semua makhluk hidup, termasuk semua binatang, tidak ada tempat untuk mendiskriminasikan kaum perempuan. Meskipun demikian, cara menerapkan sila Buddhis sebagai praktik dalam konteks yang berlainan menghasilkan variasi dari norma-norma ini.

## CATATAN

1. G. Buhler, *Laws of Manu IX, Sacret Books of the East*, Vol. XXV (Oxford: Pali Text Society, 1866), hlm. 137.
2. Hema Goonatilake, "Protest, Struggles and Reinterpretation of Orthodoxy in Sri Lanka," *Mixed Blessings: Gender and*

*Religious Fundamentalism Cross Culturally*, ed. Judy Brink and Joan Mencher (New York: Routledge, 1995).

3. I.B. Horner, *Women under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen* (Delhi: Motilal banarsidass, 1999), hlm.3.
4. *Majjhimanikaya Atthakatha*, Vol. I (London: Pali Text Society), hlm. 202.
5. *Sutta Nipata*, hlm. 345.
6. Ibid.
7. *Ekaya Bhariyaya ca hohi tuttho dan parassa daram natikkameyya, Sutta Nipata v. 396.*
8. T. W. Rhys Davids, penerj., *Dialogues of the Buddha*, Part III (Delhi: Motilal Banarsidass, 2000).
9. *Bhariya 'va parama sakha.*
10. Status Uppalavanna sama dengan dua siswa utama Buddha, Sariputra dan Moggalana. Penting dicatat bahwa semua kedudukan dan penunjukan yang dianugerahkan kepada para biksu, berdasarkan pencapaian intelektual dan spiritual, dianugerahkan kepada para biksuni juga.
11. Susan Murcott, *The First Buddhist Women: The First Buddhist Women :Translation and Commentaries on the Therigatha* (Berkeley: Parallax Press, 1991), hlm. 70.
12. *Winaya IV*, 216, dikutip dalam L. P. N. Perera, *Sexuality in Ancient India: A Study Based on the Pali Winayapitaka* (Colombo, 1993), hlm. 108.

13. L. P. N. Perera, *Sexuality in Ancient India: A Study Based on the Pali Winayapitaka* (Kelaniya: Postgraduate institute of Pali and Buddhist Studies, 1993), hlm. 94.
14. Murcott, *The First Buddhist Women*, hlm. 178.
15. Ibid., hlm. 180.
16. Perera, *sexuality in Ancient India*, hlm. 98.
17. Horner, *Women under Primitive Buddhism*, hlm. xviii.
18. Ibid., hlm. 96.
19. Lorna S. Dewaraja, *The Position of Women in Buddhism* (Kandy: Wheel Publikation No. 280, 1981).
20. Robert Knox, *An Historical Relation of the Island of Ceylon* (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1911).
21. Albert Fytche, *Burma: Past and Present*, Vol. I dan II (London: C. Kegan Paul, 1878).
22. Simon de la Loubere, *The Kingdom of Siam* (London: 1968).
23. Dikutip dalam Dewaraja, *The Position of women in Buddhism*.
24. Fytche, *Burma: Past and Present*.
25. J. G. D. Campbell, *Siam in the Twentieth Century, Being the Experience and Impressions of a British officer* (London: Oxford, 1834).

26. Charles Bell, *The people of Tibet* (London: Oxford, 1928).
27. Hema Goonatilake, *Women in Creative Arts and Mass Media in Sri Lanka* (Colombo, 1979).
28. Hema Goonatilake, "Buddhism and Women in Cambodia: Reclaimed a Lost Legacy," *Cambodia Report: Gender Issues in Contemporary Cambodia* 2:3 (Nov-Des. 1996).
29. Khin Thitsa, *Providence and Prostitution: Image and Reality for Women in Buddhist Thailand* (London: Change International Reports, 1981).
30. Hema Goonatilake, "Women and Family in Buddhism," *Buddhist Perceptions for Desirable Societies in the Future*, ed. Sulak Sivaraksha (Bangkok: IRCD, 1993).

**AWAL BARU:  
GERAKAN BIKSUNI DI THAILAND SEKARANG**

**Tomomi Ito**

Para sarjana Thailand menerangkan struktur masyarakat Thai melalui agama Buddha Therawada, yang terdiri dari dua kelompok Buddhis: sanggaha dan umat awam.\* Sanggaha, terdiri dari para biksu yang tidak berpenghasilan sendiri, tergantung pada umat awam yang menyuplai makanan, tempat berteduh, dan semua keperluan ekonomi mereka. Umat awam menganggap sokongan mereka untuk para biksu sebagai cara bagi mereka untuk memperoleh jasa kebajikan dan dengan menimbun jasa kebajikan, berharap akan mendapatkan kelahiran yang lebih baik dan masa depan yang lebih baik. Dalam gambaran mengenai masyarakat Buddhis Therawada ini, sudah dianggap benar bahwa

sanggha hanya terdiri dari kaum kaki-laki yang sudah ditahbiskan dan secara otomatis kaum perempuan digolongkan sebagai umat awam.\* Sudah berlangsung lama, perempuan Thai Therawada yang bertekad mengejar kehidupan religius bukannya secara resmi ditahbiskan sebagai biksuni, melainkan memilih alternatif menjadi *mae chii* dengan menaati delapan sila dan mengenakan jubah putih. Bagaimanapun, tidak seperti biksuni, kedudukan seorang *mae chii* tidak jelas apakah ia seorang umat awam atau seorang yang meninggalkan kehidupan rumah-tangga.

Kepala biara dan orang awam yang menyokong kuil seringkali berpendapat bahwa seorang *mae chii* berkontribusi di kuil karena ia tinggal dengan gratis di kuil dan makan makanan yang diberikan komunitas umat awam yang ditujukan untuk para biksu. Lalu, banyak *mae chii* yang membenarkan kontribusi mereka sebagai pertukaran demi perolehan jasa kebajikan. Jadi, seorang *mae chii* di dalam sebuah kuil hampir selalu diharapkan untuk membantu memasak bagi para biksu dan samanera guna menambah kekurangan makanan hasil pindapata. Itu berarti, bahkan di dalam sebuah kuil, perempuan tidak bisa menolak peran memasak, sama seperti yang mereka lakukan sebelumnya di dalam rumah-tangga mereka.

Peran seorang *mae chii* sebagai orang yang melepaskan kehidupan rumah-tangga hampir tidak diperhatikan. Tentu saja, persis seperti para biksu, *mae chii* melantunkan doa setiap hari, mendengarkan khotbah kepala biara dan mempraktikkan Dharma. Bagaimanapun, *mae chii* harus menghabiskan waktu yang lama untuk memasak, mencuci peralatan makan, menyiapkan menu harian dan menyediakan minuman sore hari. Seorang samaneri Thai, yang sebelumnya adalah seorang *mae chii*, mengatakan bahwa bilamana waktunya berlatih meditasi, tanggung-jawabnya untuk memasak seringkali mengganggu konsentrasinya.\* Apabila kita bandingkan kedudukan para *mae chii* dengan para biksu dan samanera, hidup para *mae chii* sebagai orang yang melepaskan

kehidupan rumah-tangga sangat kurang dihormati, karena mereka menyandang status yang kabur antara individu yang awam dan yang ditahbiskan.

Ada beberapa contoh yang menunjukkan betapa wanita Buddhis Thai telah berjuang untuk mengatasi kondisi yang tidak menyenangkan ini bagi praktik keagamaan mereka; kasus di mana tulisan ini akan difokuskan adalah gerakan restorasi biksuni baru-baru ini setelah penahbisan Dr. Chatsumarn Kabilasingh. Pada tanggal 6 Februari 2001, Chatsumarn menerima sepuluh sila di Sri Lanka dan menjadi seorang samaneri Therawada. Penahbisannya sebagai Samaneri Dhammananda menyebabkan perhatian publik yang sangat besar, ketika ia ditahbiskan sebagai samaneri.\* Karena Dhammananda sudah terkenal sebagai seorang profesor lektor kepala spesialis Buddhisme di Thammasat, sebuah universitas terkemuka di Thailand, dan juga sebagai seorang cendekiawan yang dikenal publik menyokong restorasi biksuni Thai, maka berita mengenai penahbisannya lebih heboh dibanding perempuan lain.

Walaupun ada beberapa komentar mengecam dari sekelompok biksu konservatif dan beberapa surat kabar yang memberitakan dengan menaruh prasangka, secara keseluruhan reaksi publik terhadap Dhammananda diterima tidak terlalu negatif. Dalam interviu saya dengan beliau pada bulan Maret 2002, Dhammananda menyatakan bahwa segera sesudah penahbisannya, beberapa orang bereaksi secara negatif, tetapi setahun kemudian, orang yang sama menjadi netral mengenai masalah ini. Ia juga mencatat bahwa sekarang kuilnya menerima sokongan sepuluh kali lipat lebih banyak daripada sebelum penahbisannya.\*

Di samping upaya Dhammananda pribadi, dukungan yang penting sudah diberikan oleh sekelompok biksu dan umat awam Buddhis progresif, yang disebut INEB (International Network of Engaged Buddhist). Samaneri Dhammarakkhita, *chiisamaneri* Thai

yang ketiga, menghabiskan waktu sembilan tahun dari hidupnya sebagai seorang *mae chii* yang tidak banyak memperhatikan masyarakat di luar kuilnya. Ia bahkan tidak mendengar berita mengenai penahbisan Dhammananda sampai Y. M. Luang Pho Kosin datang ke kuilnya dan menerangkan kepadanya. Kosin adalah anggota INEB dan sudah memberikan pelatihan kepada para *mae chii* agar percaya diri sebagai orang yang melepaskan kehidupan rumah-tangga dan juga akhir-akhir ini mulai mendorong para *mae chii* untuk mendapatkan penahbisan penuh sebagai biksuni. Walaupun pada awalnya Dhammarakkhita tidak mudah percaya dengan gerakan restorasi biksuni, ia membaca beberapa buku tentang persoalan ini yang dikenalkan oleh Kosin. Ketika ia pindah ke kuil Kosin pada bulan November 2001, akhirnya ia memutuskan untuk ditahbiskan sebagai seorang *samaneri*. Adalah Kosin, seorang anggota INEB, yang mengenalkan Dhammarakkhita, yang sebelumnya adalah seorang *mae chii* Thai di pengasingan, kepada Dhammananda dan gerakan internasional untuk restorasi biksuni .\*

Pada tanggal 10 Februari 2002, upacara penahbisan yang spektakuler terjadi di kuil Dhammananda yang berlokasi dekat Bangkok.\* Ini adalah penahbisan perempuan yang pertama yang diselenggarakan di Thailand setelah upaya yang sama pada tahun 1928 dibubarkan oleh yang berwenang. Upacara ini banyak diliput media di Thailand. Mengherankan, banyak laporan yang lebih mendukung penahbisannya. Hanya satu harian mengkritiknya dan bahkan memuat sebuah wawancara fiktif dengannya agar menimbulkan konflik dengan sanggha biksu. Namun menurut Dhammananda, banyak pembaca memprotes laporan tersebut, sehingga setelah dua hari sikap harian itu berubah menjadi netral.\*

Demi perkembangan masa depan sanggha biksuni di Thailand, kita seharusnya mempelajari sedikitnya tiga kelompok, dengan *siapa samaneri* Thai dan biksuni di kemudian hari akan

memiliki hubungan yang penting. Yang pertama adalah hubungan mereka dengan publik Thai. Pendapat-pendapat yang mendukung dinyatakan oleh kelompok-kelompok progresif, seperti INEB, yang mendorong agar upaya Dhammananda pribadi mendapatkan momentum dan menjadi sebuah gerakan sosial. Untuk ekspansi gerakan yang lebih jauh, suatu upaya inovatif harus mendapatkan kepercayaan Buddhis Thai dari banyak tipe kelompok sosial yang berlainan. Dibandingkan dengan para cendekiawan liberal yang seringkali secara aktif mengekspresikan pendapat mereka di depan umum, mungkin agak sulit untuk mendengar suara-suara dari mereka yang sudah lama mengikuti tradisi Buddhis Thai dan menemukan sedikit kebutuhan untuk mengubah apa yang sudah terbiasa bagi mereka. Guna mendapatkan dukungan dari orang-orang seperti itu, samaneri Thai dan biksuni di kemudian hari harus memenangkan kepercayaan publik dalam praktik mereka yang baik, yang akan dihormati oleh semua orang.

Kedua, hubungan Dhammananda dan bakal biksuni lainnya dengan sanggha biksu yang ada sangatlah penting. Sekalipun media Thai banyak memberitakan penahbisan Dhammananda dan samaneri lain sebagai persoalan yang penting dalam agama Buddha, sanggha belum mengumumkan pendiriannya sama sekali. Kenyataannya, sanggha secara legal tidak dapat melarang umat wanita, karena yang dapat dikendalikan sanggha menurut peraturannya hanyalah para biksu dan samanera. Apabila Sanggha Thai melarang wanita Therawada ditahbiskan oleh biksuni Mahayana, ini secara nyata menyangkal prinsip kebebasan beragama yang dijamin oleh Konstitusi. Juga, seorang biksu Thai menerangkan kepada saya, bahwa pencelaan sekelompok Buddhis oleh Buddhis yang berkuasa berarti bahwa kelompok tersebut dianggap bidah.

Namun, sekalipun pemegang otoritas keagamaan menganggap kelompok tertentu bidah, ia masih dapat hidup di bawah undang-undang sekuler sebagai sebuah *nikaya* baru,

kecuali melanggar undang-undang kriminal. Apabila tidak ada cara bagi sanggha yang ada untuk mengendalikan sebuah *nikaya* baru, ini menunjukkan kelemahan di dalam sanggha yang sudah ada.\* Kendatipun, bukan tujuannya, *nikaya biksuni* yang baru bisa merupakan tantangan bagi sanggha biksu yang ada karena mempunyai kemungkinan untuk bersaing dengan sanggha lelaki sehubungan dengan keyakinan umat awam dan otoritas dari sanggha biksu bisa merosot.

Konsekuensi seperti ini mungkin memberi kesan bahwa restorasi sanggha biksuni tidak hanya berarti kesetaraan gender demi peluang penahbisan, tetapi juga berarti sebuah pengenalan mengenai beberapa fungsi yang gagal diberikan oleh sanggha biksu bagi umat awam. Apakah yang berwenang menyetujui atau tidak, biksuni dan petapa wanita Buddhis jenis lainnya dapat mengenali dan memenuhi kebutuhan keagamaan orang-orang yang oleh para biksu tidak dapat dipenuhi. Walaupun pada saat ini sedikit sekali orang Thai yang memberikan dukungan moral kepada upaya Dhammananda dalam restorasi biksuni, ujian yang sesungguhnya akan datang bilamana jumlah biksuni dan samaneri Thai meningkat secara proposional untuk membentuk sebuah komunitas yang kemudian mencari pengakuan sanggha resmi terhadap keberadaan mereka di dalam Sanggha Therawada Thai.\* Biksuni dan samaneri bisa melakukan lebih daripada hanya secara pasif minta dikasihani oleh sanggha laki-laki, juga siap untuk menunjukkan makna kehadiran mereka dalam masyarakat guna memperoleh sebanyak mungkin dukungan masyarakat umum.

Akhirnya, hubungan sosial dalam komunitas monastik adalah penting bagi samaneri dan biksuni. Karena setidak-tidaknya sekarang ini dalam kenyataannya para biksuni adalah kelompok minoritas dari wanita Buddhis, beberapa biksuni harus tinggal di kuil di mana para biksu dominan atau di biara wanita bagi para mae chii, kecuali kalau mereka cukup beruntung memiliki kuil mereka sendiri, seperti Dhammananda. Karena biksuni tidak

resmi disetujui oleh sanggha, banyak biksu kepala wihara takut akan kemungkinan adanya masalah dengan yang berwenang bila membicarakan persoalan biksuni. Lagi pula, jika ada biksu dan *mae chii* yang tidak menghormati status penahbisan yang lebih tinggi dari seorang samaneri atau biksuni, yang sebelumnya diperlakukan sebagai pelayan mereka, atau yang lebih sedikit pengalaman kehidupan monastiknya tetapi harus diberikan tempat duduk yang lebih tinggi daripada *mae chii*, menjadi seorang biksuni bahkan bisa lebih sulit daripada menjadi seorang *mae chii*.

Di luar komunitas monastik yang khusus, adalah penting untuk mempelajari kedudukan sosial para *mae chii* dan perempuan yang baru saja ditahbiskan. Baik samaneri maupun biksuni secara resmi adalah wanita yang ditahbiskan dalam agama Buddha, jadi restorasi mereka akan menaikkan status wanita Buddhis Therawada dalam praktik Dharma. Namun dibandingkan dengan kebanyakan *mae chii* yang tinggal di kuil-kuil di pedesaan, keduanya relatif lebih beruntung, terutama dalam hal pendidikan. Y. M. Phra Paisal Visalo, seorang biksu yang mendukung penahbisan biksuni, menekankan keseriusan memikirkan kesejahteraan wanita Buddhis Thai secara keseluruhan, bukan hanya biksuni, melainkan termasuk *mae chii* pula.\* Memperkenalkan lagi penahbisan biksuni akan menjadi lebih berhasil dan berarti bagi kaum perempuan Thai jika keberadaan para *mae chii* tidak dilupakan.

Baru saja setahun lima bulan sejak Dhammananda ditahbiskan sebagai seorang samaneri Therawada dan jumlah samaneri Thai sekarang tiga orang pada bulan Juli 2002.\* Restorasi penahbisan biksuni di Thailand baru saja mulai. Dalam tulisan ini tentang gerakan restorasi biksuni di Thailand, saya meneliti apa yang sudah terjadi baru-baru ini dan juga apa yang menjadi perhatian untuk perkembangan lebih lanjut. Dalam aspek sosialnya, restorasi biksuni Therawada di Thailand adalah penting dalam dua arah: sebagaimana ia dapat memberikan peluang bagi kaum perempuan

untuk mendapatkan penahbisan yang sama dengan kaum lelaki dan dapat menegaskan status penahbisan. Bagi wanita Buddhis Thai, status biksuni adalah kemajuan yang besar dari posisi *mae chii* yang ambigu dan relatif lebih rendah. Apakah makna restorasi biksuni terbatas pada kedua persoalan ini?

Di Thailand, saya sering mendengar pendapat yang sama: feminimisme dan tuntutan demi hak perempuan adalah egois dan terlalu agresif. Beberapa wanita Buddhis dalam praktik Dharma memberitahukan saya bahwa menuntut status sosial yang lebih tinggi adalah menyangkal prinsip dan tujuan penahbisan. Mereka menerangkan kepada saya bahwa tujuan agama Buddha adalah untuk mengatasi penderitaan, yang timbul karena kelekatan, jadi sebaiknya kita tidak menciptakan penyebab penderitaan lainnya lagi dengan mengangkat status duniawi. Malahan, sebaiknya status duniawi ditinggalkan bilamana kita melepaskan keduniawian.\* Lalu, apakah kondisi sosial tidak layak di tantang?

Seperti yang saya sebutkan di awal, dikarenakan oleh status penahbisan *mae chii* yang ambigu, baik para biksu maupun penyokong awam dari kuil mengharapkan mereka melakukan pekerjaan memasak dan tugas-tugas lainnya, tugas yang membuat mereka sulit untuk berkonsentrasi pada praktik Dharma. Tidak peduli seberapa tinggi atau rendah status sosialnya, apa yang diperlukan oleh wanita Buddhis adalah lebih banyak peluang untuk praktik Dharma. Ini adalah persoalan umum bagi semua tipe perempuan dalam mempraktikkan Dharma, *mae chii*, *biksuni* atau lainnya. Menjadi seorang biksuni adalah salah satu jalan yang paling bijaksana bagi masyarakat Buddhis untuk mengakuinya sebagai orang yang melepaskan keduniawian, karena penahbisan wanita dirancang oleh Buddha. Restorasi biksuni di Thailand bisa memudahkan pemahaman yang lebih lanjut bahwa kaum perempuan seharusnya juga mendapatkan jalur yang layak untuk menyempurnakan tugas keagamaan.

## CATATAN

1. Contohnya, S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); Yoneo Ishii, *Sangha State and Society: Thai Buddhism in History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986).
2. Tomomi Ito, "Buddhist Women in Dhamma Practice in Contemporary Thailand: Movements Regarding their Status as World Renunciates," *The Journal of Sophia Asian Studies* 17 (1999): 147-81.
3. Wawancara dengan Samaneri Dhammarakkhita, 20 Maret 2002.
4. Kenyataannya, Dhammananda tidak mengumumkan penahbisannya sendiri, selama beberapa waktu ia tetap diam setelah kembali dari Sri Lanka. Seorang reporter TV mendatanginya untuk menanyakan komentarnya sebagai seorang yang ahli tentang agama, tetapi acaranya dilarang diudarakan dengan alasan bahwa Dr. Chatsumarn, seorang wanita, yang berpenampilan seorang biksu. Penahbisannya sebagai seorang samaneri Therawada kemudian dilaporkan kepada masyarakat umum Thai ketika keputusan pelarangan dibahas oleh media ("TV Gets Flak for Scrapping Two Shows, Female Novice Not Allowed to Air Views," *Bangkok Post*, 29 April, 2001).
5. Wawancara dengan Samaneri Dhammananda, 18 Maret, 2002.
6. Wawancara dengan Samaneri Dhammarakkhita dan Luang Pho Kosin, 20 Maret, 2002.

7. Lihat *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities* 18:3 (April - Juni 2002).
8. Wawancara dengan Dhammananda, 18 Maret, 2002.
9. Wawancara dengan Phra Paisal Visalo, 4 Mei, 2002.
10. Wawancara dengan Dhammananda, 18 Maret, 2002.
11. Wawancara dengan Phra Paisal Visalo, 4 Mei, 2002.
12. Pada tanggal 28 Februari 2003, di Sri Lanka Samaneri Dhammananda ditahbiskan sebagai seorang biksuni, dan sebelum Agustus 2003 jumlah samaneri Thai yang tinggal di Thailand meningkat menjadi empat.
13. Contohnya, Mae Chii Dr. Suphaphan na Bangchang. Wawancara oleh penulis, 15 Januari 1999, disebutkan dalam Ito, "Buddhist Women in Dhamma Practice." hlm. 164.

**DARI KONDISI ANONIM  
HINGGA PENEMUAN DIRI KEMBALI:  
BIKSUNI KOREA DI ABAD XX**

**Eunsu Cho**

Kehidupan dan budaya biarawati dan wanita awam Buddhis patut mendapatkan perhatian dari para cendekiawan untuk mengimbangi kelangkaan penelitian tentang subjek itu, bukan hanya di dunia Barat, tetapi juga di Korea. Penelitian yang serius tentang sejarah biarawati Buddhis China, Taiwan dan Jepang sudah dilakukan, tinggal yang kurang data dan kajian keilmuan tentang Korea, sebuah kekosongan yang mencolok.

Secara resmi agama Buddha diakui di Korea pada abad keempat dan dipercaya bahwa penahbisan penuh para biksuni dan biksu dimulai di pertengahan abad kelima. Kemampuan para biksuni Korea untuk menjaga identitas keagamaan dan institusi monstik mereka sendiri selama lebih dari 1600 tahun sangat luar biasa dan langka. Agama Buddha berkembang subur selama seribu tahun pertama dari sejarahnya di Korea dan kemudian berjuang untuk bertahan selama dinasti Choson (1392--1910). Dinasti Choson berpedoman pada ideologi Neo-Konfusianisme dalam mengatur masyarakat dan memberlakukan kebijaksanaan anti-Buddhis. Agama Buddha ditindas dan para biksu dan biksuni diperlakukan sebagai orang buangan. Orang-orang Buddhis menderita gamang dan tidak dihormati di tengah publik. Para biarawati Buddhis menderita tekanan ganda sebagai Buddhis dan sebagai perempuan. Dihadapkan pada keadaan yang tidak menguntungkan, biarawati Buddhis dianjurkan untuk menyembunyikan diri mereka dan menyepi menjalani kehidupan yang jauh dari dunia luar. Kebanyakan dari mereka hidup dan meninggal dengan tidak diketahui namanya, tanpa meninggalkan banyak informasi tentang kehidupan mereka.

Di abad kesembilan belas masyarakat Choson mengalami tekanan untuk berubah. Gelombang pengetahuan tentang peradaban yang lain (kebanyakan Barat) memengaruhi para cendekiawan Korea untuk menyerukan dukungan publik demi reformasi pemerintahan. Para politikus reformis memimpin apa yang dikenal sebagai Gerakan Pencerahan. Pada tahun 1876, Jepang membuka pelabuhan Korea untuk perdagangan dan sekitar tahun 1890-an sekte Buddhis Jepang mengirimkan para misionaris ke Korea. Pada tahun 1895, undang-undang yang melarang pendeta Buddhis masuk ke ibukota dicabut. Para pemikir dan aktivis Buddhis yang terkenal seperti Kyong'ho (1849--1912), Yongsong (1864--1940), Man'gong (1871--1946) dan Manhae (1879--1944) dengan aktif mempromosikan agama Buddha sebagai sebuah kekuatan spiritual untuk sebuah masyarakat baru. Demikianlah,

masyarakat Buddhis mulai mengubah pandangan keagamaan dan sosialnya serta mengembangkan agenda baru setelah berabad-abad ditindas oleh dinasti Choson yang terpengaruh Konfusianis.

Merespons perubahan sosial dan kebangkitan kembali agama Buddha ini di Korea yang baru, para biarawati Buddhis dengan aktif mencoba untuk membangun citra diri mereka dan praktik Buddhis yang positif. Kadangkala usaha ini melengkapi upaya-upaya penguatan diri kalangan pendeta Buddhis Korea, dan kadang-kadang berbeda. Dua contoh yang terkenal adalah Biksuni Myori Pophui (1887--1974) dan Hyech'un (1919--1998). Meskipun bahan yang berhasil saya kumpulkan bersifat anekdot, saya harap catatan ini akan memberikan pandangan sekilas tentang kehidupan para guru wanita Korea -- bagaimana mereka hidup, berlatih dan melatih murid-murid mereka.

### **Myori Pophui Sunim**

Penelitian saya mengenai kalangan biarawati Buddhis Korea di saat memasuki abad kedua-puluh mengungkapkan berlapis-lapis bagian dari percakapan mengenai gender, sejarah dan bangsa di dalam konteks kekuasaan kolonial Jepang (1910-1945). Pembicaraan-pembicaraan ini, seringkali tidak cocok dan ambivalen, mendapatkan otoritas mereka dari epistemologi baru yang dominan yang dipakai oleh imperialisme, kolonialisme dan modernisme. Penelitian saya terfokus pada Myori Pophui, guru perempuan Son (China: Chan, Jepang: Zen) pertama yang diakui di zaman modern, dan upayanya yang kolaboratif untuk mendirikan aula meditasi biksuni Son Kyonsong-am, yang pertama dari sejenisnya dan rumah masa depan bagi banyak biarawati terkemuka yang berlatih Son. Dalam penelitian ini, saya ingin menggambarkan sebuah potret mengenai upaya para biarawati Buddhis untuk membangun berbagai posisi alternatif yang memberikan sedikit kepastian dan kekokohan di tengah

perubahan sosial yang dramatis pada saat menginjak abad kedua-puluh.

Kontras dengan tidak tereksposnya biarawati di dalam sejarah agama Buddha Korea modern, catatan ini mengungkapkan keikut-sertaan yang aktif dari para biarawati Buddhis yang menunjukkan tradisi latihan meditasi dan peraturan kehidupan umum monastik yang keras, dan usaha untuk menciptakan citra-diri yang konstruktif untuk mereka sendiri dan tradisi Buddhis pada umumnya. Dikarenakan usaha ini mengimbangi dan menghadapi ketegangan pada arus utama kalangan kependetaan kaum laki-laki Buddhis Korea, saya akan mencoba untuk menilai bagaimana hubungan ini memengaruhi perkembangan yang berjalan terus dari partisipasinya kaum perempuan dalam agama Buddha Korea.

Pophui dilahirkan pada tahun 1887 di Kongju, sebuah daerah terpencil di Korea bagian Selatan. Tidak banyak diketahui tentang latar belakang keluarganya kecuali bahwa ia adalah anak perempuan kedua. Berdasarkan kisah bagaimana ia masuk ke dalam ordo Buddhis, bagaimanapun, kita bisa mengatakan bahwa ia terlahir di keluarga yang sederhana. Ketika ia berusia tiga tahun, ayahnya meninggal. Ketika ia berusia empat tahun, neneknya menggendongnya ke sebuah pertapaan kecil di Mit'a-am, sebuah cabang pertapaan Kuil Tonghak-sa di Gunung Kyeryong. Ibunya juga datang ke pertapaan pada waktu itu, ditahbiskan sebagai seorang biarawati dan memakai nama Tochon. Setelah setahun, ibunya Pophui merasa bahwa tinggal bersama dengan putrinya tidak memberi manfaat bagi mereka dan ia pindah ke biara yang lain, Kap-sa, di sisi pegunungan yang satunya. Ketika Pophui berusia delapan tahun, ia mendengar bahwa ibunya sudah meninggal. Sejak saat itu, perpisahan dan kematian menjadi pertanyaan utama di dalam kehidupannya. Ketika ia menginjak usia 13 tahun, ia mencukur kepalanya dan ditahbiskan oleh Kwiwan. Tahun berikutnya, ia menerima sila samaneri dari

Tongun. Ia menerima sila biksuni dari Haegwang pada tahun 1910 ketika berusia 23 tahun dan kembali ke Tonghak-sa, di sana ia mempelajari kitab Buddhis dan catatan wacana dari berbagai Guru Son dari Master Manu.

Pophui mulai belajar *Sutra lotus* di Biara Chongam di bagian selatan Korea di bawah bimbingan Kobong Kyonguk (1890-1961), seorang guru doktrin yang terkenal. Mendengar dari Kobong tentang gurunya sendiri, Man'gong (1871-1946), ia memutuskan untuk menemui dan belajar dari Man'gong. Man'gong adalah penggantinya Kyongho (1849-1912), yang dianggap sebagai "superstar dalam agama Buddha Korea modern" karena kebangkitan kembali tradisi Buddhis Son Korea, yang sudah tercekik selama dinasti Choson.

Catatan menunjukkan bahwa, tatkala Pophui mendekati Biara Chonghye tempat Man'gong sedang mengajar, Man'gong memiliki penglihatan akan kedatangannya kemudian beliau turun untuk menyambutnya di luar pintu gerbang di jalan masuk ke gunung. Di bawah bimbingan Man'gong, latihan Pophui melaju pesat. Pada waktu meditasi selama retret intensif, mata batinnya terbuka. Mendengar berita ini, Man'gong memujinya, memberinya nama dharma yang lain; Myori, dan sebuah puisi sertifikat untuk pencerahannya. Ini terjadi pada tahun 1916, ketika Pophui baru berusia 30 tahun. Dikatakan bahwa kita tidak bisa menemukan kidung pencerahannya sendiri dalam catatan itu, tetapi puisi sertifikat Man'gong ada dan berbunyi demikian:

Keheningan dari segalanya  
adalah wajah sejati Buddha Sakyamuni.  
Tempat di mana keheningan pun punah  
adalah bentuk sejati guru Son.  
Sudah dua atau tiga ribu tahun semenjak Buddha wafat.  
Cahaya sejati dari "prinsip misterius"[nama Myori]  
tidak akan pernah pudar.

Peristiwa lain menggambarkan lebih lanjut latihan Son dari Myori yang dilakukan di bawah bimbingan Man'gong. Peristiwa ini terjadi ketika Man'gong tengah mengajar di Sudok-sa, barangkali terjadi beberapa waktu setelah tahun 1905, tahun di mana Man'gong mulai menerima murid. Pada hari itu, ceramah Dharma diambil dari sebuah kongan mengenai "Tiang bendera Mahakasyapa" dari *Gerbang Tanpa Gerbang (Wu-men kuan)*, Kasus 22, di mana Ananda bertanya kepada Mahakasyapa, "Buddha memberi Anda jubah emas tenunan lambang penerus. Apa lagi yang Beliau berikan kepada Anda?" Mahakasyapa menjawab, "Ananda!" "Ya!" jawab Ananda. "Bongkar tiang bendera di pintu gerbang!" kata Mahakasyapa.

Di akhir ceramah Dharma, Man'gong mengajukan pertanyaan kepada para pendengar mengenai kisah tersebut. Memecahkan keheningan, seorang biarawati berdiri dengan tenang dan berkata, "Kala seekor ikan berenang hilir-mudik, airnya menjadi keruh. Kala seekor burung terbang di langit yang biru, selembut bulunya jatuh ke bawah." Man'gong memandang ke sekeliling dan mengucapkan, "Kumpulan bunga persik melayang-layang di atas putihnya salju," sebuah syair karya Manhae Han Yongun, sezaman dengan Man'gong, yang merupakan seorang Master Son yang terkenal dan seorang aktivis anti Jepang. Kemudian dengan tenang Man'gong bertanya, "Di manakah kumpulan bunga yang gugur melayang-layang?" Biarawati yang sama maju ke depan lagi dan berkata: "Sekarang salju sudah mencair, hanya ada sebidang tanah." Man'gong memuji Pophui dengan mengatakan: "Anda sudah mendapatkan sebidang tanah itu!"

Kisah ini menunjukkan bagaimana tradisi Buddhis Son Korea di abad kedua-puluh dengan setia dan keras mengikuti tradisi Buddhis Chan kuno dalam pertukaran Dharma, sebuah praktik yang sudah terkenal pada waktu dinasti Sung di China sebagai

metode *huatou* dan sesudah itu disebarkan ke Korea, di sana dikenal sebagai *hwadu*.

Di sini saya ingin menunjukkan kesamaan hubungan antara Man'gong dan Pophui dengan Master Ch'an Sung yang terkenal Ta-hui Tsung-kao (1089-1163) dan muridnya Biksuni Miao-tao (1134-1155?). Berdasarkan penelitian yang dilakukan baru-baru ini oleh Miriam Levering, Miao-tao adalah salah satu dari dua orang perempuan Sung, yang untuk pertama kalinya secara resmi diakui sebagai master Chan oleh lembaga yang berwenang menyetujui silsilah Chan.\* Beliau adalah orang pertama, tanpa membedakan jenis kelamin, yang mengalami pencerahan agung dengan menggunakan *huatao* di bawah bimbingan dari pelatih terkenal praktik *kuanhua* (instrospeksi *huatao*) dalam silsilah Chan Linqi, Tahui Tsungkao. Metodenya menyumbangkan pengadopsian metode *kuanhua* oleh tradisi Son Korea belakangan, sehubungan dengan anjuran Chinul, master Son di abad ketiga-belas, yang mendirikan ordo Son Chogye Korea tradisional. Sebagai hasil dari pengalamannya, Miao-tao menjadi pewaris pertama Dharma Tahui, seorang guru wanita, dan partisipan yang penting di awal bangkitnya kembali Chan Linqi dari Sung Selatan. Beliau bersama gurunya Tahui membuka jalan untuk lebih memperluas diterimanya guru perempuan sebagai pemegang silsilah Chan. Pencerahan Miaotao juga dikenal telah memperkuat keyakinan Tahui bahwa mempelajari *huatao* -- ungkapan kritis dari kisah kung-an -- adalah cara yang paling efektif untuk mencetuskan sebuah pengalaman pencerahan. Realisasi ini membantunya mengonsolidasi metode pengajarannya, yang menjadi terkenal sebagai *kanhua chan*.\*

Miaotao dan Pophui mencapai pencerahan dengan menggunakan *huatou* di bawah bimbingan guru-guru mereka. Seperti Tahui dari dinasti Song, Man'gong dari Choson adalah seorang pendukung kuat metode *kanhua*. Mengikuti ajaran

gurunya Kyongho, beliau menyatakan bahwa *kanhua* adalah satu-satunya jalan menuju pencerahan dan fokus serta tujuan akhir dari meditasi Chan. Beliau menekankan pentingnya metode ini bagi murid-muridnya sepanjang kariernya, dengan mengatakan bahwa metode iluminasi hening memungkinkan seseorang menenangkan pikirannya, tetapi tidak dapat memutuskan kebiasaan pikiran rasional untuk mencapai pengalaman non-dualistik. Hanya dengan mengalami proses meditasi yang kuat pada *hwadu* pencerahan dapat dicapai. Karena upayanya ini, introspeksi *hwadu* menjadi sebuah metode latihan standar dalam agama Buddha Son Korea modern.

Favorit Man'gong dan yang paling sering digunakan pada *hwadu* adalah "mu" (China: *wu*). Kisah kung-an ini menyangkut respons dari master Chan Tang, Chao-chou yang terkenal (778-897) atas pertanyaan apakah seekor anjing memiliki sifat Buddha. Man'gong memberi definisi kata "chwa-son," kata untuk meditasi, menerangkan bahwa "chwa" berarti keadaan tenang di mana semua pikiran ilusi padam, dan "son" adalah terjaga dan aktivitas yang benar-benar siaga dari pikiran asli yang dengan penuh semangat mengamati ungkapan yang kritis.

Seperti Tahui, Man'gong menerima banyak biksuni dan mengajarkan mereka meditasi Son. Beliau adalah guru yang pertama dan paling signifikan yang mulai menerima murid perempuan di Korea modern. Man'gong adalah seorang tokoh kunci dalam menghadirkan guru-guru wanita di abad kedua-puluh di Korea. Beliau adalah guru pria pertama di Korea modern yang menerima biksuni sebagai muridnya sendiri, melatih mereka dalam latihan Son, dan mengakui mereka sebagai guru-guru Son. Ajaran dan pelatihan Man'gong kepada para biarawati Buddhis elite ini menggiring bangkitnya kembali tradisi pembelajaran dan meditasi Son di antara para biarawati Buddhis di Korea modern. Pada waktunya kemudian, hal ini sangat membantu kebangkitan kembali sanggha biksuni di Korea. Maka, sanggha biksuni Korea

modern dan tradisi latihannya berasal dari master Son Man'gong dan para siswinya. Pophui adalah biksuni pewaris Dharma yang pertama dari Man'gong. Di samping Pophui, Man'gong melatih Mansong (1897-1975), Iryop (1896-1971), dan Ongong (1907-1965), beberapa dari biarawati yang selanjutnya menjadi biksuni dan guru wanita yang terkenal.

Setelah pengalaman pencerahannya pun, Pophui tidak menyimpang dari jadwal tugasnya yang biasa di lapangan pada waktu siang hari dan meditasi duduk di malam hari. Kebanyakan ia mempraktikkan *mugon* (diam). Ia juga berkeliling ke mana-mana, ke biara-biara dan pusat-pusat pelatihan lainnya untuk bermeditasi dan mengajarkan para murid sepanjang sisa hidupnya. Setelah lebih dari 50 tahun mengajar dan memberi pelatihan, pada tahun 1966 ia kembali ke Kyongsong-am di Gunung Toksung, bagian dari biara Sudok-sa tempat ia mencapai pencerahan. Di sana, ia mengumpulkan cukup banyak biksuni dan dana untuk mendirikan kompleks biara khusus biksuni. Selama 10 tahun berikutnya, ia berperan sebagai kepala kompleks dan mendedikasikan diri untuk melatih para siswa. Ia memperoleh reputasi yang mengesankan dan penghormatan besar sebagai seorang master Son, dari para muridnya sendiri dan dari guru-guru Son yang lain.

Para guru Son yang paling terkenal sejak waktu itu hingga sekarang -- Ch'unsong, Kumo, Chon'gang, Kyongbong, Hyanggok, Kobong dan lain-lain -- mengunjunginya untuk pertukaran Dharma gaya Chan tradisional. Tujuannya dalam melembagakan pelatihan dan praktik biksuni dicapai dengan pendirian pusat meditasi Kyongsong-am, yang menjadi pusat retreat meditasi Son pertama bagi biksuni di masa modern. Di sini, Pophui mengikuti keinginan seumur hidup gurunya Man'gong bahwa "*Biksu dan biksuni* yang ingin mengikuti jalan Guru Agung Buddha dan menyempurnakan pencerahan harus mencari sebuah lingkungan yang ideal untuk berlatih dan bermeditasi. Ada tiga elemen yang penting untuk para praktisi: sebuah tempat untuk mempraktikkan Dharma, seorang guru Dharma, dan teman Dharma yang baik." Pophui

mengabdikan seluruh kehidupannya untuk mendirikan komunitas religius dari para biksuni di mana praktik yang sesungguhnya bisa disempurnakan. Sebagai hasil dari usahanya, pelatihan monastik dipusatkan pada latihan Son menjadi dasar untuk tradisi biksuni Korea.

Suatu hari, sesepuh Pophui sambil lalu bertanya kepada siswanya, “Mana yang lebih baik musim gugur atau semi?” Dengan suara bulat mereka semua menjawab: “Tentu saja, musim semi lebih baik.” Lalu sang guru berkata: “Di hari saya pergi akan sama dengan hari saya datang.” Tiga hari sebelum ia meninggal, Pophui mengumpulkan semua pengikutnya dan mengatakan, “Tubuh jasmani datang dan pergi, tetapi tubuh Dharma tiada datang dan pergi.” Beliau meninggal pada hari ia dibawa ke biara di atas punggung neneknya 85 tahun yang lalu.

### **Hyech’un Sunim**

Hyech’un Sunim hidup 30 tahun setelah Pophui Sunim. Ia dilahirkan pada tahun 1919, saat pendudukan Jepang, tahun terjadinya demonstrasi nasional bangsa Korea secara besar-besaran menentang peraturan kolonial Jepang, yang berkobar ketika 33 orang pemimpin gerakan kemerdekaan menyatakan proklamasi kemerdekaan. Ayah Hyech’un Sunim adalah seorang hakim di provinsi utara dari Korea. Setelah lulus dari sekolah menengah atas, yaitu tingkat pendidikan tertinggi yang bisa dicita-citakan oleh kebanyakan anak perempuan pada saat itu, ia siap untuk menghadapi kehidupan khas dari seorang wanita pada waktu itu. Ia menikah dengan seorang hakim daerah setempat, melahirkan empat orang anak dan menjalani kehidupan ibu rumah-tangga biasa ketika pecah peperangan antara Korea Selatan dan Utara pada tahun 1950. Suaminya diculik ke Korea Utara dan tidak diketahui keberadaannya, ia mulai mempertanyakan arti kehidupan ini.

Peristiwa dramatis ini membimbingnya kepada pertanyaan tentang makna kehidupan. Akhirnya, ia menemukan perlindungan dalam agama Buddha. Walaupun permulaan ini mungkin kelihatan seperti biasa saja, karakternya yang tidak biasa dan luar biasa dapat dilihat dalam intensitas latihan meditasinya dan tekadnya untuk mencapai pencerahan pada saat masuk biara.

Setelah berlatih meditasi Son selama beberapa tahun, Hyech'un memutuskan untuk mengunjungi Songch'ol, master Son yang paling terkenal pada waktu itu. Songch'ol (1912-1993) hidup sebagai petapa di Ch'onje-gul saat itu, dan jarang menerima pengunjung. Terkenal karena sebagian besar hidupnya telah dihabiskan dalam pertapaan yang dikelilingi pagar, beliau pernah dan masih menjadi salah satu master Son yang paling sering disebut dan yang paling menakutkan dalam sejarah Buddhis Korea modern. Sebagai kepala Ordo Chogye dari agama Buddha Korea selama dua dekade sebelum ia wafat, Songch'ol menjadi pemimpin spiritual Sanggha Buddhis Korea. Beliau terkenal karena secara ekstrem menuntut prasyarat bagi para siswa muda yang bersemangat untuk menemuinya dalam sebuah pertemuan. Ketika Hyech'un tiba di pertapaan Songch'ol, beliau menunjukkan bahwa beliau tidak mau menerimanya sebagai muridnya dan ingin ia pergi. Walaupun Hyech'un harus meninggalkan ruangan, ia menolak untuk meninggalkan pertapaan. Kemudian di hari itu, ia datang lagi dan memohon untuk menemui Songch'ol melalui samanera yang menjadi pembantunya, tetapi Songch'ol kembali menolak. Di luar hari mulai gelap dan karena saat itu di tengah musim dingin, di lembah bagian dalam pegunungan tempat pertapaan itu berada menjadi semakin dingin. Hyech'un duduk di bawah pohon pinus dekat pertapaan, tak bergerak. Tiba-tiba Songch'ol menghampiri dan menyiramnya dengan seember air di tengah bekunya malam di musim dingin, tetapi ia sama sekali tidak bergerak. Dengan berlalunya waktu, samanera yang khawatir mendatangi dan menawarkan selimut kepadanya tetapi ia menolak. Ia berkata, " Sekarang saya sedang mengikuti retreat

musim dingin (*kyolche*). Apabila saya hidup di sini, saya akan tinggal. Apabila saya membeku hingga mati di sini, maka saya akan mati." Ia memutuskan untuk memulai retreat meditasinya sendiri di sana.

Setelah tujuh hari, Songch'ol mengirimkan pesan kepadanya, dengan mengatakan "Jika Anda pergi ke Songju-sa dan menyelesaikan 100.000 persujudan, aku akan menerimamu sebagai muridku." Ia langsung pergi dan menyelesaikan 100.000 persujudan dalam seminggu. Itulah kisah bagaimana ia memulai hubungannya dengan gurunya. Sisa hidupnya diisi dengan retreat meditasi Son yang terus-menerus – totalnya 36 musim panas. Ia berpartisipasi dalam gerakan Ordo Chogye 1954 untuk membersihkan elemen Buddhis Jepang dari biara-biara Korea dengan mengusir biksu yang menikah dari biara-biara kepunyaan ordo Chogye. Ia juga berkontribusi dalam aktivitas-aktivitas menolong mereka yang membutuhkan. Yang paling penting, dengan mengabdikan dirinya untuk mengajar dan melatih para siswa biksuni, ia bekerja untuk memperbaiki tradisi pelatihan biksuni yang sudah terbengkalai selama 500 tahun sebelumnya. Ia mengabdikan dirinya untuk pemberdayaan para biksuni dan meningkatkan status mereka dalam masyarakat Buddhis Korea. Pada tahun 1968, ia mendirikan Asosiasi Udambala, yang menjadi organisasi biarawati Buddhis Korea nasional di tahun 1985. Ia adalah presiden yang pertama dari organisasi itu.

Hyech'un wafat pada usia 80 tahun. Suatu hari setelah upacara pagi hari, ia menghabiskan semangkuk bubur encer seperti biasanya dan berkata kepada murid-muridnya, "Dikatakan bahwa demikian kita datang dan demikian kita pergi. Datang dan pergi adalah hal yang sama. Angin segar berembus sepuluh ribu *li*. Hari ini cuaca begitu bagus." Itulah kata-katanya yang terakhir. Sebelum fajar, ia meninggal. Ia meninggalkan kata-kata ini setenang seorang pelancong dengan sebuah tas punggung kecil, sepotong jubah dan

seperangkat alat, yang menghilang secara tiba-tiba seperti saat ia muncul.

## **Kesimpulan**

Di dalam ruang lingkup keagamaan kontemporer Buddhisme, diakui atau tidak, para biarawati adalah sekutu bagi para biksu yang setara dan sangat diperlukan dalam banyak hal. Seperti para biksu, mereka menerima penahbisan penuh. Di masa lalu, biara Buddhisme hampir sepenuhnya adalah dunia kaum lelaki, tetapi sekarang ini sudah terjadi perubahan yang radikal. Jumlah biarawati tidak hanya menyamai banyaknya biksu tetapi mereka juga sudah membuktikan diri mereka menjadi partisipan yang aktif dalam tradisi dengan berbagai kapasitas: sebagai penggemar meditasi, pengemban belas kasih bagi kaum fakir miskin, administrator yang cakap dari fasilitas kesejahteraan sosial, dan pemimpin pusat-pusat Buddhis perkotaan yang penuh perhatian dan sangat berpengaruh. Mereka mengatur organisasi dan berpartisipasi dalam rapat-rapat umum menuntut demokrasi dalam bidang media, dalam kebijaksanaan pemerintahan, dan di dalam ordo Chogye. Mereka sudah mendirikan komunitas monastik yang bersemangat yang tidak hanya bertahan menghadapi kondisi yang hampir punah, tetapi juga menghidupkannya kembali dengan kuat, sebagaimana yang tercermin dalam jumlah ordo yang meningkat tajam, banyaknya aktivitas sosial dan program-program meditasi, yang membuat biarawati Korea menjadi salah satu komunitas monastik perempuan yang paling maju di dunia Buddhis modern.

## **CATATAN**

1. Laporan yang diajukan di sini kebanyakan berdasarkan kisah yang dimuat dalam antologi dua-volume bibliografi

mengenai biksuni Korea yang terkenal oleh Ha Ch'un-saeng yang baru-baru ini diterbitkan, *Katalum ui kot* I dan II (*Flowers of Enlightenment*) (Seoul: Yora Publishing, 1998 dan 2001) kecuali kalau diberi catatan.

2. Miriam Levering, "Miao-tao dan Gurunya Ta-hui," dalam *Buddhism in the Sung*, ed. Peter N. Gregory dan Daniel A. Getz, Jr. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), hlm. 189-90.
3. Para biksuni guru doktrin yang paling terkenal di Korea modern -- Komryong, Hyeok (1901-1969) dan Souk (1902-1966) -- semuanya diajar oleh Paek Yongsong, yang merupakan pembimbing mereka dan juga guru Son. Murid-murid wanita dari Pang Hanam, yang mengajar di Gunung Odaesan, termasuk Mansong dan Kungtan.

## **TRANSFORMASI GENDER GUAN YIN (KANNON) DALAM BUDDHISME JEPANG DI ABAD PERTENGAHAN**

**Mariko Namba Walter**

Makalah ini membahas konteks religi dan sejarah dari pemujaan Guan Yin (Avalokitesvara) di dalam Buddhisme Jepang di abad pertengahan sehubungan dengan transformasi gender. Telah diketahui bahwa Guan Yin seringkali digambarkan sebagai seorang wanita dalam karya seni dan sastra Buddhis China, Korea dan Jepang di abad pertengahan. Tradisi Buddhis sering menekankan bahwasanya perempuan harus mentransformasi gender mereka menjadi laki-laki guna mencapai nirwana, ketimbang kebalikannya. Mengapa dan bagaimana Guan Yin memperoleh karakter perempuan, yang dianggap sebagai rintangan bagi pencerahan, merupakan sebuah teka-teki dalam sejarah Buddhis Asia Timur. Dalam tulisan singkat ini saya ingin menggambarkan bagaimana bangsa Jepang menganggap Guan Yin sebagai dewi dan perannya

yang luar biasa dalam mentransformasikan institusi monastik aliran Tanah Suci di abad kedua-belas. Setelah melihat Guan Yin di dalam sebuah mimpinya, Shinran, pendiri Jodo Shinshu, melanggar tradisi selibat dan mengizinkan semua biksu alirannya untuk menikah. Tradisi biksu menikah ini berlanjut hingga sekarang. Pelanggaran Shinran atas ketentuan selibat memiliki makna penyelamatan, karena dia mempertahankan prinsip penyelamatan universal bagi semua orang, dengan mengabaikan pertimbangan sosial, moral dan bahkan gender.

### Latar Belakang Sejarah

Guan Yin diperkenalkan ke Jepang melalui China dan Korea di tahap awal penyebaran agama Buddha pada abad ketujuh dan bercampur-baur dengan kepercayaan Shinto kepada Amaterasu, dewi pencipta Jepang purba. Menurut teks Buddhis China *Mohe zhiguan* (594 M) karya Zhiyi, ada enam Guan Yin: Guan Yin Kudus (*sheng*), Guan Yin Seribu Tangan, Guan Yin Berkepala Kuda, Guan Yin Bermuka Sebelas, Guan Yin Cunti, dan Guan Yin Ruyilun. Masing-masing Guan Yin bertugas di salah satu dari enam alam rendah (neraka, kelaparan, binatang, kemurkaan, ketenangan, dan surga) dan bertanggung-jawab atas penyelamatan makhluk di alam rendah ini. Di Jepang, Guan Yin belakangan dipercaya memiliki 33 manifestasi, termasuk dewa dewi India seperti Indra dan Tara, Guan Yin dari China yang asalnya Miao Shan, dan Guan Yin yang berasal dari mitos Jepang. Lukisan-lukisan sutra abad keempat-belas tentang penjelmaan Guan Yin menunjukkan banyak dari mereka ditampilkan sebagai wanita.\* Di Asia Timur, citra Guan Yin bertumpang-tindih dengan citra dari Hariti dan Tara, yang disebarkan dari India pada berbagai zaman dalam perkembangan agama Buddha. Dewa-dewa Tantra yang dipengaruhi oleh tradisi Hindu, juga di antaranya terdapat manifestasi Guan Yin.

Di Jepang, perpaduan dari keilahian perempuan dan Guan Yin seperti ini dengan mudah terjadi karena para dewi punya

peran yang terkenal di dalam mitologinya. Dewi Amaterasu adalah dewi Jepang purbakala, yang menciptakan seluruh alam semesta. Dewi lainnya juga mempunyai peran penting dalam mitos Jepang kuno. Menurut tradisi rakyat, Guan Yin dikenali sebagai ibu bumi, yang juga dikenal sebagai sumber kehidupan manusia dan produksi pertanian yang subur. Pemujaan Guan Yin tersebar sama di antara para petani dan pedagang selama masa Edo (1603-1867), ketika Jepang menikmati kemakmuran dan kedamaian di bawah Tokugawa Shogunate. Tempat-tempat ziarah yang berhubungan dengan Guan Yin jumlahnya lebih dari seratus dan setiap daerah memiliki sendiri 33 tempat ziarah yang sakral.\* Pada abad kedelapan-belas, ziarah Guan Yin menjadi salah satu aktivitas utama penduduk dan jumlah peziarah yang berkunjung ke Tempat Sakral Chichibu dekat ibukota Edo mencapai sekitar 80.000 orang. Baik penganut laki-laki maupun perempuan dengan impian dan hasrat yang berbeda berduyun-duyun memuja Guan Yin pilihan mereka. Pada akhirnya pemujaan Guan Yin kian lama kian menjadi urusan kaum hawa, sebuah kecenderungan yang berjalan terus hingga sekarang.

### **Kannon-ko (China: Guan Yin Jiang)**

Di saat ini, tradisi pemujaan Guan Yin masih berjalan di seluruh Jepang dan memasuki banyak aspek kehidupan spiritual Jepang. Dalam Kannon-ko, atau pertemuan pemujaan Guan Yin, perempuan dari semua generasi berkumpul bersama secara teratur untuk menghormati Guan Yin dan menikmati pertemuan sosial dilengkapi dengan makanan vegetarian. Hakuin, seorang penganut Guan Yin yang sangat berbakti, yang pertama kali memulai pertemuan pemujaan Kannon-ko. Dia juga membentuk kelompok wanita untuk melakukan hal yang sama dan kemudian, sejak abad ketiga-belas, sebutan Kannon-ko terutama digunakan untuk pertemuan para wanita semacam itu.

Wanita bergantian menjadi tuan rumah perayaan tersebut di rumah mereka sebulan sekali atau setahun dua kali, tergantung kebiasaan setempat. Pria sendiri mempunyai Guan Yin bermukamenakutkan, yang disebut Guan Yin Berkepala Kuda, bagi pertemuan kaum lelaki. Guan Yin Berkepala Kuda asalnya seorang dewa pelindung untuk mengurangi rasa bersalah dari mereka yang menjalankan usaha transportasi. Guan Yin berpenampakan perempuan disebut Koyasu-kannon atau Guan Yin Mudah Melahirkan, berupa Guan Yin China yang menggendong seorang anak. Kannon lokal dianggap manjur untuk kelancaran air susu, dan sebenarnya perempuan bisa membeli payudara tiruan dari tanah liat di atas papan kayu sebagai jimat atau cenderamata dari kunjungan mereka ke Guan Yin ini. Perempuan muda mendatangi pencari jodoh (*kunayin*) untuk mendapatkan pasangan yang baik dan beberapa wanita memberi hormat kepada Guan Yin perceraian jika mereka ingin mengakhiri perkawinan mereka. Wanita mengatur perjalanan ziarah mereka sendiri untuk mengunjungi 33 kuil Guan Yin yang dituju. Selama beberapa hari mereka menikmati sumber air panas dan melakukan perjalanan bersama wanita lainnya. Maka, pemujaan dan ziarah Guan Yin memberikan wanita-wanita ini tujuan spiritual dan juga sebuah peristiwa sosial yang dapat dinikmati bersama wanita lainnya. Semua kegiatan pemujaan terhadap Guan Yin ini telah berjalan lebih dari seribu tahun dan menunjukkan bahwa perempuan sudah memiliki ikatan agama yang dekat dengan berbagai Guan Yin, yang membantu mereka untuk menahan penderitaan mereka sebagai wanita.

### **Penentuan Waktu Transformasi Seks dari Guan Yin Jepang**

Dalam karya tulis Buddhis Jepang awal, Guan Yin yang bisa menjadi laki-laki atau perempuan, memiliki sifat penuh belas kasih dan adil. Dalam karya tulis Buddhis abad pertengahan, seperti *Nihonryōi-ki* (China: *Jipen lingyi chi*) (824 M), Guan Yin

dilukiskan sebagai seorang Bodhisattwa yang luar biasa murah hatinya dan penuh welas-asih yang mengambil penderitaan orang-orang biasa ke dalam dirinya guna meringankan kepahitan mereka. Aspek Guan Yin yang lebih populer digambarkan dalam *Hokke Gen-gi* (China: *Ho-fa yench'i*) dan *Konjyaku Monogatari* (China: *Chinhsi wuyü*) (disusun di awal abad kedua-belas) sebagai seorang dewi yang mendengarkan dan mewujudkan hasrat keduniawian orang-orang, seperti keinginan mendapatkan anak-anak yang hebat dan/atau kekayaan. Tidak satu pun dari sumber-sumber di atas yang disusun sebelum abad kedua-belas, menunjukkan Guan Yin memiliki karakteristik yang pasti feminim atau keibuan. Bukti yang jelas mengenai transformasi gender Guan Yin digambarkan dalam *Catatan tentang Kuil Hase yang ajaib* (China; *Changkusi lingyen chi*), sebuah kuil yang sudah dianggap menjadi tempat Guan Yin yang keramat sejak masa awalnya. Menurut catatan yang berasal dari abad ketiga-belas, kaisar bermimpi tentang Guan Yin yang berseri-seri dengan cahaya yang bersinar dari seluruh tubuhnya, yang mengatakan:

Dunia ini sungguh kotor dan hanya perempuan yang bisa membawa keharmonisan dan kedamaian. Maka Aku melembutkan pancaran cahaya ini dan akan muncul sebagai seorang wanita guna melindungi negara dan memberi manfaat kepada orang-orang hingga mencapai kekekalan.

Di sini Guan Yin sudah menjadi dewa pelindung negara, seperti Amaterasu, ibu dewi yang terkenal. Contoh yang lain tentang Guan Yin sebagai perempuan ditunjukkan dalam ritual yang diselenggarakan di Kuil Hase yang sama. Ritual ini meliputi masuk ke dalam objek "rahim" sebagai bagian dari ritual. Dengan cara demikian, kemampuan reproduksi keibuan menjadi suci dalam pemujaan Guan Yin.

## Keibuan dan Peranan Seks Guan Yin

Salah satu pertanyaan yang mendesak mengenai transformasi seks adalah apa yang membuat Guan Yin tampil sebagai seorang dewi. Jelas, keibuan dan melahirkan anak, sebagaimana yang disebutkan di atas, adalah aspek-aspek yang paling berarti dari Guan Yin perempuan. Sifat welas-asihnya seringkali dihubungkan dengan “sifat ibu” atau sifat keibuan yang merangkul semuanya. Promosi citra seorang Bodhisattwa seperti itu yang penuh kasih layaknya seorang ibu bukanlah kebetulan dalam sejarah Buddhis. Buddhisme umumnya menyangkal seksualitas perempuan, dan satu-satunya cara untuk mengekspresikan seksualitas dalam agama Buddha adalah melalui keibuan. Asumsinya adalah bahwa seorang wanita harus menjadi seorang ibu agar diselamatkan oleh anak laki-lakinya, yang akan menjadi seorang biksu. Hanya melalui putranya ia akan terbebas dan mencapai pencerahan. Maka dari itu, kondisi ideal dari seorang ibu yang mengayomi dan merawat, yang berkorban segalanya demi anak-anaknya, sudah menjadi metafora yang tepat untuk memperkuat moralitas bagi perempuan di Jepang abad pertengahan. Di masa pra-Buddhis Jepang, teks kuno dan mitologi menunjukkan bahwa bangsa Jepang sudah bersikap lebih positif terhadap seksualitas, yang dianggap sakral. Seks tidak pernah diperlakukan sebagai sesuatu yang memalukan, kotor atau berdosa. Maka dari itu banyak upacara dan perayaan kuno yang memiliki konotasi seksual berkenaan dengan hasil pertanian. Gagasan kuno mengenai seksualitas feminim benar-benar ditekan oleh pemikiran Konfusian di abad pertengahan sebagai “Tiga Ketaatan” dan pemikiran Buddhis mengenai “Lima Rintangan” (China: *wuchang*). Tiga Ketaatan mendikte bahwa kaum perempuan harus mematuhi ayah, suami, dan putra mereka ketika dia dewasa. Menurut *Sutra Lotus*, Lima Rintangan adalah bahwa perempuan tidak akan pernah mencapai kedudukan Indra, Brahma, Cakrawartin, Raja Iblis, atau seorang Buddha. Halangan gender yang serius ini terhadap pencapaian

perempuan menyangkut penyelamatan menjadi amat kuat sejak masa Muromachi (1392-1573) dan seterusnya.

Bagaimanapun, kekuatan dan citra Guan Yin melampaui perdebatan keadilan gender dalam agama Buddha, sebagai jenis kelamin yang lemah yang harus diselamatkan berubah menjadi dewi Guan Yin yang kuat dan welas-asih, yang memiliki kekuatan untuk menyelamatkan semua makhluk hidup, tidak hanya satu jenis kelamin. Guan Yin bukan hanya mewakili keibuan yang welas-asih, tetapi juga seksualitas yang kudus. Bagaimana kekuatan seperti itu dimanifestasikan dalam diri Guan Yin dalam sejarah agama Buddha di Jepang? Saya yakin bahwa contoh kekuatan Guan Yin yang paling terkenal ditampakkan dalam mimpi Shinran. Di dalam mimpinya, Guan Yin laki-laki berjanji kepada Shinran bahwa dia akan mengubah dirinya menjadi seorang wanita yang cantik yang berhubungan intim dengannya dan mengurus hidupnya sampai mati. Bagi Shinran, sebagai seorang samanera muda, berhubungan seksual dengan seorang wanita, apa lagi Guan Yin, akan menjadi sebuah pelanggaran besar, meski hanya dalam mimpi, dan menggoyahkan keyakinannya dengan kuat untuk menyelesaikan 100 harinya dalam pelatihan. Dia keluar dari pengasingannya di gunung dan berkonsultasi dengan Honen, guru Tanah Suci yang terkenal pada waktu itu. Petunjuk Honen baginya adalah penegasan menyetujui. Shinran, yang berjuang dengan persoalan seksualitas dalam agama Buddha, kemudian menikah empat tahun setelah mimpi itu. Dia menganggap istrinya, Eshin-ni (China: Huishin-ni), sebagai Guan Yin dan Eshin-ni juga memercayai Shinran sebagai penjelmaan Guan Yin yang mengurapi lewat mimpinya. Shinran menjadi pendiri aliran Jodo Shinshu, yang belakangan menjadi aliran Buddhis yang paling besar dalam jumlah penganut. Sejak abad kedua-belas hingga sekarang, semua biksu dari aliran ini menikah dan punya keluarga. Para biksu Jepang dari aliran lain dipaksa menikah di akhir abad kesembilan-belas, karena peraturan keagamaan pemerintahan Meiji mendukung Shintoisme. Dalam kasus Shinran, keputusan untuk menikah adalah sebuah pilihan

dengan sadar yang muncul setelah mempertanyakan arti selibat dan merundingkan sifat dasar dari sila Buddhis dengan master Honen. Dalam mimpinya Guan Yin menampakkan seksualitasnya dan juga sifat keibuannya yang pemaaf.

Pada masa Shinran, terdapat banyak biksu sesat yang menyembunyikan kontak seksual mereka dengan para perempuan. Hubungan homoseksual tidak dikenal, namun ada juga siswa biksu kecil yang memuaskan kebutuhan biksu yang lebih tua agar disayangi dan ditukar dengan ajaran Buddhis. Beberapa dari anak-anak ini terasing menjadi kepala yang berkuasa dan terkenal ketika mereka dewasa dan tak ada orang mempertanyakan kelakuannya sebagai seorang korban dari penyimpangan atau kejahatan pada masa itu. Tidak seperti kasus-kasus yang diperdebatkan tentang pedofilia para pendeta Katolik di Amerika Serikat dan bagian dunia lainnya sekarang, bangsa Jepang di abad pertengahan tidak membuat orang banyak mengecam hubungan gelap para biksu. Aktivitas-aktivitas ini dianggap buruk, karena mereka melanggar sila Buddhis, tetapi banyak juga biksu seperti Honen, gurunya Shinran, yang menjaga sila sepanjang hidup mereka. Dalam hal budaya seksual, aslinya bangsa Jepang punya sikap yang sangat toleran karena alasan-alasan sejarah dan keagamaan yang saya utarakan di depan, dan banyak kisah biksu yang memalukan ini diceritakan berulang-ulang dengan rasa kasihan dan simpati oleh orang-orang, yang menganggap bahwa urusan birahi melebihi akal-budi dan para biksu tidak terkecuali dalam “kelakuan buruk seperti ini”.

Dalam kasus Shinran, peranan seks Guan Yin di dalam mimpinya bukan dianggap sebagai refleksi hasrat seksualnya sendiri. Gurunya, Honen, meyakinkan Shinran bahwa kebenaran keagamaan melampaui hal menjaga atau melanggar sila. Menurut inti ajaran Shinran, para pendosa dan orang-orang jahat (Jepang: *akunin-shoki*, China: *wujen shingchi*) lebih memenuhi syarat untuk diselamatkan daripada orang-orang baik dengan kekuatan

dari alunan doa *nembutsu*. Shinran menganjurkan bahwa ikrar Amitabha ditujukan pada penyelamatan orang-orang jahat, yang dengan pasti akan terlahir kembali di Tanah Suci karena kekuatan ikrar Amitabha. Shinran, sudah melakukan dosa badaniah karena menjadi biksu yang menikah, memperkenalkan dirinya sebagai makhluk hidup dengan penderitaan seorang pendosa. Terlihat pada pemikiran sederhana dari Honen dan Shinran, bahwa ia akan mengharapkan wanita berada di daftar paling atas dari penyelamatan Amitabha, karena di Jepang abad pertengahan, kaum perempuan dianggap paling berdosa dari semuanya. Aspek gender dari ajaran Shinran tidak ditekankan pada masa itu, tetapi ada beberapa bukti mengenai inisiatif kaum perempuan dalam latihan Buddhis. Contohnya, istri Shinran Eshin-ni punya pengikutnya sendiri yakni kaum perempuan yang menyelenggarakan pertemuan Dharma secara teratur.\* Meskipun demikian, penekanan atas ajaran Shinran melampaui masalah gender, karena intisari dari Buddhisme Kamakura, apakah bagi Shinran atau Nichiren (1222-1282), adalah transformasi Buddhis dari praktik monastik ke praktik populer yang terbuka untuk semua kalangan masyarakat. Di abad ketiga-belas, selama masa Kamakura, agama Buddha Jepang mengalihkan penekanannya dari pusat kerajaan, institusi monastik, ke penyelamatan orang-orang dari segala lapisan masyarakat. Bagi Shinran, mimpi Guan Yin memainkan peran yang besar untuk menjembatani jurang antara para biksu dengan umat awam. Persamaan hak gender dan golongan di jalur pencerahan yang dititik-beratkan oleh para pendiri Buddhisme Kamakura, sayangnya dilupakan dan merosot 200 tahun kemudian selama abad kelima-belas karena kaum perempuan menjadi lebih terikat oleh norma-norma sosial nilai Konfusian.

Dari perspektif seorang pejuang hak-hak perempuan modern, Guan Yin dalam mimpi Shinran tidak memberikan suatu pandangan yang memuaskan sama sekali mengenai seksualitas. Guan Yin ini dirubah menjadi perempuan cantik, memuaskan kebutuhan

seksualnya, dan bahkan menjanjikan Shinran untuk memberinya perlindungan ilahi sepanjang hidupnya. Seksualitas semacam ini adalah benar-benar berpusat dari suatu pandangan lelaki. Di China ada sebuah dongeng Guan Yin yang serupa, menyangkut seorang pelacur Yen-chou yang hidup di akhir abad kedelapan. Menurut dongeng ini, perempuan ini berhubungan seks dengan setiap lelaki yang memintanya. Kemudian ia meninggal di usia 24 tahun (kematian yang cepat tidak diherankan, mengingat kerja seksualnya yang berlebihan) dan dikenali sebagai Guan Yin. Guan Yin yang permisif ini adalah cerminan dari hasratnya kaum laki-laki terhadap perempuan, tetapi bukan punya kaum perempuan. Namun dalam kasus Shinran ini, seksualitas Guan Yin menggiring pembentukan aliran baru dari agama Buddha yang menyokong pencerahan tanpa syarat.

## **Kesimpulan**

Prasangka dan diskriminasi terhadap kewanitaan dan tubuh jasmani kaum perempuan adalah alasan untuk mengecualikan perempuan dari penyelamatan agama Buddha Jepang pada abad pertengahan. Meskipun demikian, jika kita mengikuti akal sehat tentang anjuran Shinran dan Nichiren dalam Buddhisme Kamakura, perempuan lebih perlu untuk diselamatkan dan dibebaskan daripada laki-laki dikarenakan oleh kesukaran dan penderitaannya. Guan Yin memberikan sebuah jalan samping untuk memasukkan perempuan di jalur pencerahan, dengan penekanan pada bakti. Penelitian mengenai transformasi gender Guan Yin tidak hanya memperhatikan transformasi fisik atau tindak-tanduk seksual, tetapi menekankan pada inti persoalan tentang penyelamatan untuk perempuan dan laki-laki pada agama Buddha Jepang abad pertengahan.

## CATATAN

1. Martin Palmer dan Jay Ramsay dengan Man-Ho Kwok, *Guan Yin: Myth and Prophecies of the Chinese Goddess of Compassion* (London: Thorsons, 1995), hlm. 45.
2. Entah bagaimana 33 menjadi sebuah nomor yang keramat dalam Buddhisme, mungkin berdasarkan pada 33 alam surga tempat para dewa, seperti yang digambarkan dalam teks Buddhis.
3. Oogoshi Aiko, et al., *Sei sabetsu suru bukkyo (Buddhism and Sexual Discrimination)* (Kyoto: Hozokan, 1999), hlm. 161.
4. Kawada Mitsuo, *Kawada Mitsuo chosaku shu: shinran no Shiso to hisabetsu min (The Collected works of Kawada Mitsuo)* (Tokyo: Akashi shoten, 1995), hlm. 195-214.



# 4

## Mempertemukan Agama-Agama Dunia

---

### CINTA DALAM BAHASA APA PUN

**Malia Dominica Wong**

“Aloha” adalah kata yang kita gunakan di Hawaii untuk menyambut orang-orang, untuk mengharapkan mereka sejahtera, untuk menyatakan kekaguman kita, atau cinta sepenuh hati, dan untuk mengucapkan selamat tinggal. *Aloha’ oe* berarti “Semoga Anda dikasihi.” *Aloha kakou* berarti “Semoga ada persahabatan di antara kita.” *Aloha ke Akua* berarti “Semoga Anda diberkati dengan kasih Tuhan.” *E aloha kekahi i kekahi* berarti “Mari kita saling mengasihi satu sama lain seperti Tuhan mengasihi kita.”

Saya ingin memulai dengan berbagi sebuah lagu, “Kasih dalam Segala Bahasa.” Jadi mari duduk dan biarkan bahasa musik berbicara kepada hati Anda.

*Je t’aime, Te amo, Ya tyibya lyublyu, Ani ohevet othka,*  
Aku sayang padamu. Suara itu semua berbeda  
sesuai dengan daerah dari mana mereka berasal,  
dan meskipun kata-kata kita semua unik,  
hati kita tetap sama.

Cinta dalam bahasa apa pun, langsung dari hati,  
menarik kita semua bersama, tak pernah terpisahkan;  
Ketika kita belajar mengucapkannya,  
seluruh dunia akan mendengar,  
cinta dalam bahasa apa pun terucap dengan lancar di sini.

Kita mengajari anak muda perbedaan kita,  
namun lihat bagaimanapun kita adalah sama;  
Kita suka tawa dan memimpikan mimpi kita,  
kita tahu sakitnya kepedihan.  
Dari Leningrad sampai Lexington  
para petani mencintai ladangnya,  
dan semua ayah tak kenal batas  
memberi putri-putrinya bantuan.

Oh, mungkin ketika kita sadar berapa banyak berbagi  
kita akan menemukan begitu banyak persamaan  
pura-puranya tidaklah ada.  
Cinta dalam bahasa apa pun, langsung dari hati,  
menarik kita semua bersama, tak pernah terpisahkan;  
Ketika kita belajar mengucapkannya,  
seluruh dunia akan mendengar,  
cinta dalam bahasa apa pun terucap dengan lancar di sini.

Walau retorika pemerintahan memisahkan dunia kita,  
Tidaklah ada salah penafsiran bahasa hati.\*

Kita juga bisa mengungkapkan ini dalam bahasa isyarat. Kita dapat merasakannya dengan keyakinan dan kesadaran penuh. Kita katakan "saya" tetapi siapakah "saya" ini? Kita katakan "cinta," tetapi apakah "cinta" ini? (Jika kita adalah cermin dari pikiran Ilahi atau Buddha, cinta siapakah ini?). Kita katakan "kamu," tetapi siapakah "kamu"? (jika kamu adalah perpanjangan dari diri saya, maka "saya mencintai diri saya yang lainnya" atautah "saya mencintai kamu yang ada di dalam diri saya.")

<p>Saya: Tunjukkan telunjuk ke tengah dada</p>	<p>Cinta: Kepalkan kedua tangan di mana posisi jempol ke atas (seperti huruf "a"). Silangkan kedua lengan pada pergelangan tangan, telapak menghadap tubuh, di depan dada (seperti merangkul)</p>	<p>Kamu (plural): Arahkan telunjuk ke arah luar, gerakan dari kanan ke kiri di depan tubuh</p>
--	---	--

Saya mengingat Taiwan dengan penuh cinta dalam hati saya. Saya pernah tinggal di sini di selatan kota Tainan selama hampir lima tahun. Saya belajar bahasa Mandarin di Universitas Cheng Kung dan mengajar percakapan bahasa Inggris di sekolah putri Sheng Kung. Ketika saya jatuh sakit, saya naik taksi ke rumah sakit St. Joseph di Kaoshiung di mana usus buntu saya memutuskan untuk keluar dan ditinggalkan di sini. Saya terkejut ketika dokter menanyakan saya apakah saya ingin tusuk jarum untuk bius lokal, atau suntikan pada sumsum belakang yang akan membius saya secara total. Sebagai orang Barat (China kelahiran Amerika), saya tidak ingin sadar ketika operasi dilakukan.

Setelah saya meninggalkan Taiwan pada tahun 1992, saya pergi ke Filipina di mana saya membantu penyusunan program calon biarawati kami. Saya juga mendapat peluang untuk kembali ke sekolah St. Rose of Lima di Kota Bacolod di pulau Negros, tempat saya mendapatkan pengalaman pertama dalam mengajar. Saya ingat suatu hari ketika naik becak melewati jalanan dan menemukan sebuah kuil sederhana yang sangat indah dengan garis atap yang menggantung menunjuk ke surga. Saya turun dari becak dan berjalan menghampiri tangga depan yang menuju aula utama. Saya merasa seperti saya kembali berada di Taiwan. Di dalam, saya bernamaskara, mempersembahkan dupa dan mulai

duduk. “Ahh...betapa nyamannya berada di sini,” saya berpikir sendiri. Setelah beberapa saat saya turun dan melihat seorang biarawati kecil berjubah coklat tua tengah mengayuh sepeda. “Oh!” itu adalah sebuah pemandangan yang menarik. Ia berjalan menuju ke arah saya. Mengira ia adalah orang China, saya mulai berbicara dalam bahasa Mandarin yang terputah-putah: “Apa kabar. Saya hanya melihat sekeliling. Ketika saya di Taiwan, saya sering pergi ke kuil. Ini sangat damai.” Ia memandangi saya. Lalu ia mulai bicara dalam bahasa Taiwan. “Wo bu dung.” (“saya tidak mengerti.”), dengan cepat saya menanggapi, tetapi teranglah ia hanya bisa berbahasa Taiwan. Saya mulai gelisah, tetapi seniornya tersenyum memberitahu jangan.

Biarawati itu memberi isyarat agar saya menunggu. Saya mengamati tatkala ia menghilang ke dalam kebun tebu dekat lukisan dinding tentang kisah kehidupan Buddha. Ia kembali dengan penganan dua potong tebu berkulit merah dan mulai mengupasnya. Hati saya berdebar-debar sambil mengenang makan tebu bersama suster-suster Sheng Kung. Ia menawarkan sepotong tebu dan kami duduk dalam keheningan menikmati makanan lezat yang manis dan menetes. Kala sang surya mulai tenggelam dan saya harus pulang ke biara saya, kami saling memandang satu sama lain. Dengan menggunakan tangan saya sebagai alat peraga, saya mengatakan: “Anda tidak mengerti Mandarin. Saya tidak mengerti bahasa Taiwan. Namun hati kita mengerti.” Ia mengangguk dengan tegas, matanya berkilau terang dan dalam.

Pada waktu berikutnya saya mengunjungi kuil Fa Tzang, saya bertemu dengan dua orang biksuni. Mereka bisa berbahasa Mandarin. Bersama mereka saya ikut serta dalam beberapa pelayanan mereka, membantu memberi makan orang miskin dari pintu belakang kuil, dan makan di meja makan mereka -- sayur-mayur, roti, nasi, dan berlimpah-limpah teh yang berharga.

Suatu hari di kala saya sedang mengakhiri pengajaran di sebuah kelas di St. Rose, saya mendengar salah satu siswa yang tengah bekerja berteriak ada beberapa Buddhis di pintu gerbang. Apakah ini mungkin? Hati saya berlari dan kaki saya mengikuti. Sambil membawa hadiah berupa kaleng besar berisi susu bubuk dan biskuit, mereka berkata bahwa mereka ingin melihat di mana saya beribadah dan bekerja. Sulit untuk menggambarkan kebahagiaan hati saya tatkala saya mengajak mereka berkeliling dan menunjukkan sekolah dan kapel kami kepada mereka. Membangun jembatan di antara agama-agama dunia. Cinta dalam bahasa apa pun, langsung dari hati.

Beberapa minggu lalu saya makan malam dengan salah seorang profesor saya. Kami bertemu di Pusat Meditasi Yoga Siddha di Oakland, California. Pusat meditasi ini adalah cabang karya Guru Mai dari tradisi Hindu. Tatkala kami tengah membicarakan peristiwa-peristiwa dunia yang kacau akhir-akhir ini, Mary seorang anggota gereja Episkopal yang hampir ditahbiskan, bertanya kepada saya, "Di manakah para pemimpin besar spiritual dunia sekarang berada?" Sebelumnya ia sudah menyebut Mother Teresa dari Kalkuta dan pengaruh besar yang telah beliau bangun dengan memadukan pelayanan kemanusiaan dan cinta tanpa syarat di seluruh dunia. Saya menjawab, "Dalai Lama." Ia setuju, tetapi pertanyaannya berlanjut. "Bagaimana dengan wanita yang hebat?" dengan mudah saya mempersembahkan "Amma-ji," seorang mistik Hindu yang dikenal sebagai "orang suci yang merangkul" karena penerimaannya atas orang-orang dari semua lapisan masyarakat ke dalam hati Ibu yang Hebat. Mary terus menekan lebih jauh dengan mengatakan, "Tidak cukup global." Saya berhenti sebentar, menurunkan garpu saya, memandangnya, dan mengatakan, "Maka ini terserah kepada Anda dan saya."

Menjembatani dunia dengan mempertemukan agama-agama dunia tergantung pada keterampilan seni Anda dan sanggha Anda dan saya serta komunitas saya. Untuk membangun

jembatan memerlukan seseorang dengan sebuah impian atau visi, suatu rencana yang kreatif, yang akan diteruskan dalam tindakan. Dengan melihat jembatan-jembatan besar di sekeliling kita akan membangkitkan rasa terpesona dan takjub. Kita bisa melakukan apa saja.

Pada tahun 1893, para pemimpin agama dari tradisi mayoritas dunia berkumpul bersama memulai serangkaian dialog antar-agama yang mencita-citakan adanya Parlemen Agama-agama Dunia. Seratus tahun kemudian, Dewan untuk Parlemen Agama-agama Dunia terbentuk. Tahun 1993 dan 1999, para pemimpin dari agama-agama pribumi dari Afrika tradisional, Zulu tradisional, Spiritualitas Pribumi Amerika, dan Shintoisme berkumpul dengan para pemimpin agama dunia -- Baha'i, Buddhisme, Kristen, Konfusianisme, Hinduisme, Islam, Judaisme, Sikhisme, Taoisme, dan Zoroastrianisme -- mengonsep sebuah deklarasi awal yang disebut Menuju Etika Global. Keluarga, gerakan, dan cabang agama lainnya seperti Swedenborgianisme, Theosofi, Persatuan Gereja, Gereja Universal Unitarian, dan Wicca juga berbagi pemikiran-pemikiran mereka menjembatani perbedaan. Dari banyak pertanyaan yang diajukan, ada tiga kunci: (1) Di mana tempatnya dalam tradisi keyakinan kita wahyu, kebijaksanaan, atau pemahaman baru menyangkut partisipasi manusia di masa depan kita bersama di atas Bumi? (2) Apakah yang diajarkan oleh kebijaksanaan dari tradisi kepercayaan kita tentang kebencian dan kekerasan terhadap mereka yang berbeda dalam keyakinan, kebudayaan, ras, atau gender? (3) Apa yang kita atau tradisi kepercayaan kita tawarkan sebagai sebuah pandangan alternatif untuk hidup bersama dengan yang lain dan bersama Bumi secara damai dan langgeng?

Tanggapan atas pertanyaan terakhir ini adalah: "Jauh sebelum menaruh kepercayaan mereka kepada teknologi, pemerintahan, atau sistem ekonomi, para peserta (Dewan) dari perwakilan agama-agama, ilmuwan, dan perwakilan non-pemerintah semua telah

mengidentifikasi *perubahan dari hati* sebagai sebuah karakteristik yang penting tahapan selanjutnya dari pribadi, badan, sejarah keagamaan dan kebudayaan.”\* Agar transformasi sejati terjadi, suatu perubahan dari hati diperlukan, persis seperti lagu “Let There Be Peace on Earth” (Biarlah Damai di atas Bumi) menggerakkan kita, terutama ketika ini dilanjudi dengan, “dan biarlah ini dimulai dari saya.” Kita bisa terus membicarakan dunia dan masalah-masalahnya, menunggu sampai para pemimpin kita melakukan sesuatu, atau membingkai tulisan deklarasi dengan emas dan menggantungkannya di dinding kita untuk mengumpulkan debu dan memudar. Namun sampai kita mengizinkan hati kita berbicara dan menyelesaikannya dengan tindakan yang tepat, setiap agama dunia akan tetap seperti pulau yang terpisah. Kita bisa memandang sekeliling kita. Bukankah ini sangat mengagumkan bahwa kita semua telah berkumpul disini, dari banyak pulau, di atas puncak bukit kampusnya Universitas Huafan, untuk berbagi keprihatinan dan harapan-harapan kita?

Maka dari itu, mari kita berjeda sebentar untuk memeriksa hati kita sendiri, karena tugas membangun jembatan dimulai dari Anda dan saya. Tradisi Sufi menapaskan hubungan internalnya dengan Tuhan yang dikasihi. Ini seperti *ha* yang kudus dalam tradisi Hawaii, *alo-ha*, di mana kita berbagi napas kehidupan, spirit. Tanpa udara kehidupan, kita tidak dapat berbagi kehidupan. Apabila Anda meletakkan tangan Anda di atas jantung Anda, Anda akan merasakan detakan, yang merupakan detak jantung Ibu Bumi, detak dari semesta yang datang ke mahluk hidup, detak dari pemberian hidup Anda sendiri, suara kudus yang lahir dari kesatuan cinta orang tua Anda? Anda bisa menarik napas yang dalam dan mengulanginya kata “dikasihi” seperti sebuah mantra, di kala Anda terus merasakan detak jantung Anda. Biarkan saja kata dan suara larut ke dalam waktu: “Dikasihi, dikasihi, dikasihi, dikasihi...” Apabila kita merasakannya, kita bisa mulai memercayainya. Bagi beberapa orang, pengalaman ini mungkin adalah yang pertama kalinya kita mengakui diri kita sendiri

betapa kita dikasihi. Bagi yang lain, pengalaman ini mungkin tidak nyaman. Mengapa? Mungkin kita harus melihat diri kita sebagai objek latihan kita. Dan beberapa di antara kita mungkin sudah larut ke dalam kenyataan non-dualitas maka kita adalah: "Kasih, Kekasih, dikasihi."

Kita juga dapat menggunakan bahasa isyarat untuk membangun jembatan komunikasi. Tengoklah orang di sebelah kiri Anda dan angkat tiga jari pembangun jembatan. Pertama, angkat jari telunjuk Anda, singkatnya dalam bahasa isyarat yaitu "I." Berikutnya, angkat ibu jari Anda, yang dalam bahasa isyarat singkatnya untuk huruf "L." Terakhir, angkat jari kelingking Anda, singkatnya dalam bahasa isyarat yaitu huruf "Y." Isyarat itu dieja "I love You." Berpaling ke sebelah kanan Anda dan lambaikan pesan Anda kepada orang itu, lalu lihat ke belakang Anda dan buka hati Anda. Apabila Anda menurunkan jari telunjuk Anda, Anda membuat isyarat Hawaii untuk "shaka," yang berarti segalanya baik, bagus. Kita semua adalah pembangun jembatan di antara tradisi Buddhis yang berbeda dan keyakinan lainnya. Kasih, seperti kedamaian, perlu dimulai dari diri kita. Sekarang mari kita belajar kata-kata lain untuk kasih.

*Agape.* Dalam tradisi Kristen, kasih spiritual dari seorang Kristen kepada yang lain mengikuti contoh kasih Kristus kepada umat manusia, yang dinyatakan dengan memecah-mecah roti di sekeliling meja komunal. Bahkan pada masa Yesus, dengan mengetahui bahwa Yudas mengkhianati-Nya, tak seorang pun dikeluarkan dari meja. Karena cinta seperti ini, St. Paul mengatakan, "Sekalipun aku dapat berkata-kata dengan semua bahasa manusia dan bahasa malaikat, tetapi jika aku tidak mempunyai kasih, aku sama dengan gong yang berkumandang dan canang yang gemerincing. Sekalipun aku mempunyai karunia untuk bernubuat dan aku mengetahui segala rahasia dan memiliki seluruh pengetahuan, dan sekalipun aku memiliki iman yang sempurna untuk memindahkan gunung, tetapi jika aku tidak mempunyai

kasih, aku sama sekali tidak berguna. Dan sekalipun aku membagi-bagikan segala sesuatu yang ada padaku, bahkan menyerahkan tubuhku untuk dibakar, tetapi jika aku tidak mempunyai kasih, sedikit pun tidak ada faedahnya bagiku. Kasih itu sabar, kasih itu murah hati, ia tidak cemburu. Ia tidak memegahkan diri dan tidak sombong. Ia tidak melakukan yang tidak sopan dan tidak mencari keuntungan diri sendiri. Ia tidak pemarah dan tidak menyimpan kesalahan orang lain. Ia tidak bersukacita karena ketidakadilan, tetapi karena kebenaran. Ia menutupi segala suatu, percaya segala sesuatu, mengharap segala sesuatu, sabar menanggung segala sesuatu. Kasih tidak berkesudahan.”\*

*Ar-Rahman.* Dalam tulisan Hazrat Inayat Khan, seorang guru Sufi dari tradisi mistik Islam, kita temukan: “Pemikiran sufi adalah bahwa, betapapun salehnya seseorang, bila tanpa kasih maka orang itu bukanlah apa-apa. Sama benarnya dengan orang yang mempelajari ribuan buku, tanpa kasih, orang itu tidak mempelajari apa pun. Cinta bukan dalam sebuah tuntutan mengasih; bilamana cinta lahir, orang akan mendengar suaranya lebih keras daripada suara siapa pun. Cinta tidak memerlukan kata-kata; kata-kata tidak cukup untuk menyatakannya. Cinta yang terbaik dapat menyatakannya sendiri dalam bahasa Persia disebut Dahi yang Tersenyum.”

*Bhakti.* Inti Bhagawat Gita adalah tiga hal pokok: (1) *jnana*, cahaya pengetahuan untuk mencapai Brahman; (2) *bhakti*, cinta pengabdian, pertalian antara umat manusia dengan Tuhan, umat manusia dengan sesamanya satu sama lain; dan *karma*, tindakan-tindakan dari kehidupan, kesakralan, dan keindahan karya. Tentang cinta, kita mendengar Krishna mengatakan:

Orang yang punya kehendak baik bagi semuanya, yang ramah dan memiliki welas-asih; yang tidak punya pikiran-pikiran tentang ‘aku’ atau ‘milikku,’ yang kedamaiannya sama dalam kesenangan maupun kesusahan, dan yang memaafkan, Yogi

yang memiliki semua ini, selalu memenuhi kegembiraanku, yang jiwanya dalam harmoni dan yang tekadnya kuat, yang pikiran dan pandangan dalamnya ditujukan padaku -- orang ini mengasihiku dan dia baik sekali kepadaku . . . Orang yang kasihnya sama kepada para musuh dan kawannya, yang jiwanya sama dalam kehormatan dan keadaan memalukan, yang melebihi panas atau dingin atau kesenangan atau kesakitan, yang bebas dari rantai kelekatan, yang seimbang dalam keadaan dicela dan disanjung, yang jiwanya tenang, yang bahagia dengan apa pun yang dia miliki, yang rumahnya bukan di dunia ini, dan yang memiliki kasih -- orang ini baik sekali kepadaku.\*

Metta. Dalam tradisi Buddhis, welas-asih (*karuna*), simpati (*mudita*), keseimbangan (*upekkha*), dan cinta-kasih (*metta*) adalah kondisi-kondisi batin yang tinggi. *Metta Sutta* membicarakan tentang cinta-kasih:

Semoga semua makhluk sentosa dan damai.  
Makhluk hidup apa pun juga, yang lemah atau kuat,  
yang panjang atau gemuk  
yang sedang, pendek, kecil atau besar--  
Yang terlihat atau yang tak terlihat  
yang jauh atau yang dekat  
yang telah lahir atau yang akan dilahirkan --  
semoga semua makhluk bahagia

Tidak menipu orang lain  
tidak menghina siapa saja di mana saja  
jangan karena marah dan benci  
mengharapkan orang lain celaka

Bagaikan seorang ibu mempertaruhkan jiwanya,  
melindungi anaknya yang tunggal,  
demikianlah terhadap semua makhluk

cinta kasih dalam pikiran dipancarkan tanpa batas  
Cinta kasih ke segenap alam semesta  
dalam pikiran dipancarkan tanpa batas  
ke atas, ke bawah, dan ke sekeliling  
tanpa rintangan, tanpa kebencian dan permusuhan  
Selagi berdiri, berjalan, atau duduk  
atau berbaring selama tiada lelap  
teknun mengembangkan perhatian penuh kesadaran ini  
yang disebut Kediaman Luhur

*Aloha.* Dalam tradisi Hawaii, kata *aloha* menangkap spirit kasih kita. “A” untuk *akahai*, atau kebaikan, diekspresikan dengan kelembutan. “L” untuk *lokahi*, atau perpaduan, diekspresikan dengan harmoni. “O” untuk *olu’olu*, atau keramah-tamahan, diekspresikan dengan kesenangan. “H” untuk *ha’aha’a*, atau kerendahan-hati, diekspresikan dengan kesederhanaan. Terakhir “A” untuk *ahonui*, atau sabar, diekspresikan dengan ketekunan.

*Ai.* Kata dalam bahasa China untuk kasih adalah *ai*. Ketika saya berada di Taiwan saya belajar bahwa terdapat arti yang berbeda untuk mencintai. Salah satunya adalah *tung ai*, atau “kasih dengan luka.” Sulit bagi saya untuk memahami bahwa cinta bisa melukai. Setahap demi setahap saya menyadari bahwa ini seperti pepatah “seorang mistik tidak puas menjadi seorang kekasih, tetapi seorang prajurit. Karena seorang prajurit membela semua yang dicintai.” Yang terhormat Matthew Fox mengatakan bahwa cinta yang dirasakan dengan mendalam bisa menjadi riang-gembira seperti sedang memanjat gunung atau rasa sakit seperti seorang ibu yang melahirkan. Syair ini dari Laozi mengingatkan saya akan mutu dari cinta “sepenuhnya” ini:

Mengalah dan mengatasi;  
Bengkok dan lurus;  
Kosong dan penuh;  
Lusuh dan baru;

Punya sedikit dan bertambah;  
Punya banyak dan bingung.

Oleh karena itu orang bijaksana merangkul yang satu  
Dan memberi contoh kepada semuanya.

Tidak memamerkan,

Mereka bersinar.

Tidak membenarkan diri sendiri,

Mereka terkemuka,

Tidak sombong,

Mereka menerima pengakuan.

Tidak membual,

Mereka tidak pernah bimbang.

Mereka tidak bertengkar,

Jadi tak seorang pun bertengkar dengan mereka.

Oleh karena itu pepatah kuno mengatakan,

“Mengalah dan mengatasi.”

Apakah itu suatu perkataan kosong

Jadilah segalanya,

Dan segalanya akan mendatangi Anda.\*

Ketika kita melihat dunia di sekitar kita, bagaimana bisa kita tidak tergerak atau terpengaruh oleh ketegangan yang meningkat di antara orang-orang di dunia dan, sayangnya, agama-agama dunia? Apa yang dapat kita lakukan? “Kedamaian dimulai dari kita.” Kasih dimulai bersama Anda dan saya. Semua agama menghargai pengembangan cinta-kasih dan kebaikan. Namun berapa sering itu diterjemahkan mengatasi kulit kita, kesempurnaan ilahi, atau pencerahan kita sendiri? Kasih perlu untuk berbagi guna menjembatani dan menciptakan kehidupan yang lebih harmonis.

Ada banyak cara penuh kasih yang bisa menunjukkan minat kita dan membantu menjembatani lintas jarak agama-agama dunia. Kita bisa menaruh minat pada sesuatu di luar diri kita dan apa yang sudah kita ketahui. Kita bisa berjanji untuk mempelajari

sesuatu yang baru. Kita tidak perlu menunggu para pemimpin untuk memulai. Kita dapat memulai dengan menanda-tangani "I Love You." Bagi saya, membangun jembatan mulai dengan:

- 1) *Pendidikan*. Belajar. Membaca. Sebagai suster Dominikan saya punya kewajiban untuk melakukannya.
- 2) *Bahasa*. Belajar bahasa lain, cara lain untuk menghargai. Saya bukan seorang murid yang sangat baik dalam pelajaran bahasa China tetapi sekarang saya sadar betapa pentingnya ini. Sebuah kata sambutan menunjukkan bahwa kita tertarik pada orang lain, tidak seperti membiarkan seseorang dengan mendiamkannya. Contoh kata sambutan adalah: "Asalaam Aleikum" "Aleikum Salaam" (Islam); "Om namah Shivaya" (Hindu); "Shalom" (Yahudi); "Namaste" (Hindu); "Buenos Dias" (Spanyol); "Ohayo gozaimasu" (Jepang); "Ni Hao" (China); dan "Aloha" (Hawai).
- 3) *Melakukan aksi Kebajikan Sukarela*. Yayasan Tzu Chi dan organisasi lainnya memberi kita contoh yang sangat bagus dalam melakukan perbuatan-perbuatan baik tanpa hasrat untuk mendapatkan pengakuan. Ketika saya masuk biara, saya belajar untuk melakukan "perbuatan baik yang dirahasiakan." Mungkin ini termasuk menyetrika pakaian suster lainnya, secara rahasia menyemir sepatu seseorang atau dengan membantu seseorang yang mungkin butuh sesuatu tanpa diketahuinya. Mungkin kita bisa meninggalkan seseorang dengan catatan yang membahagiakan atau membiarkan mereka mengetahui bahwa kita tengah berdoa untuk mereka jika mereka kelihatannya sedang bersusah-hati.
- 4) *Musik*. Musik termasuk menyanyi dan memainkan alat musik. Salah satu cara menyatakan kasih kepada Tuhan adalah dengan melantunkan nama-nama Tuhan seperti dalam mantra Hare Krishna: Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare. Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare. Atau kita bisa berbagi mantra

- kita: “Om tare tuttare ture svaha”, atau “Om mani padme hum.” Atau “Bismillah ir rahman ir rahim” (Semoga Tuhan yang Maha pengasih dan penyayang bersama kita).
- 5) *Seni*. Ciptakan seni. Seni memikat orang-orang melebihi batasan. Di ruangan saya, di tempat altar saya, saya punya arca Guan Yin. Saya ingat suatu kali ketika saya sedang bersepeda pulang dari Cheng Da, remnya blong. Di kala saya hampir jatuh, dengan sangat mengherankan saya meneriakan “Guan Yin!” Belakangan saya mendengar dari Roshi Robert Aitken bahwa ketika dulu Jepang menghukum orang-orang Katolik, mereka pergi sembunyi di bawah tanah, dan orang-orang membawa arca Guan Yin bersama mereka dan mengajarkan kepada anak-anak mereka tentang Maria melalui Guan Yin.
  - 6) *Berbagi Makanan*. Cobasesuatu yang baru. Selama konferensi Sakyadhita yang terakhir di Nepal, saya menimbulkan sedikit kehebohan tatkala saya membagi-bagikan permen coklat kecil M&M dalam mangkuk-mangkuk. Lekshe harus meminta kembali perhatian dari semua orang. Ini adalah sesuatu yang asing. Ini adalah sesuatu yang baik.
  - 7) *Merayakan*. Ikut serta dalam festival-festival dari agama yang lain. Munculkanlah minat. Anda tidak harus menerima kepercayaan mereka untuk menghormati ekspresi kemanusiaan mereka. Di Hawaii saya senang pergi ke *matsuri* (festival) dan dansa Bon, karena saya suka dansa, musik, cahaya lentera, simbolisme. Dan saya bergabung dengan mereka dengan cara berdoa saya sendiri. Saya juga mengajak murid-murid saya ke perayaan kasih Hindu di mana pelantunan doa dilibatkan dan kaya dengan makanan vegetaris. Rapat penduduk asli Amerika juga merupakan pertemuan istimewa untuk membuka jalan ke akar negeri.
  - 8) *Senyum*. Setelah saya pulang dari Taiwan, biasanya saya selalu menutupi senyum saya kapan pun saya ingin tertawa. Seorang biarawati senior bertanya kepada saya

mengapa saya melakukan itu. Ia merasa bahwa senyum adalah pemberian yang hebat, sebuah cerminan kepuasan hati. Senyumlah “setengah-senyum,” sebagaimana Thich Nhat Hanh katakan, seperti ketika kita meditasi.

Kesimpulannya, saya ingin meninggalkan Anda pesan dari ucapan St. Teresa dari Avila, yang terkenal karena membentuk kembali biara-biara perempuan yang puas diri dan mengembalikan kasih Tuhan dalam diri mereka: “*No esta la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho*” (“Apa pun yang terjadi jangan berpikir terlalu banyak, tetapi banyak mengasihi”). Doa berikut diambil dari salah satu *majalah Tzu Chi* yang saya temukan:

Di dalam hati saya,  
saya merasa penuh terima kasih yang mendalam  
Seluruh hati saya dipenuhi dengan doa yang tulus  
Dari semua sudut dunia  
Mari kita gabungkan hati dan doa kita  
Demi dunia yang rukun dan damai.

Di dalam hati saya,  
saya merasa penuh terima kasih yang mendalam  
Semoga semua Buddha, Krishna, Allah, Yahwe, Dewa-dewi,  
Spirit Agung, Yang Esa dan Tuhan mendengar doa saya  
Semua bersatu dalam satu hati  
Mari kita akhiri kebencian kita dan mengasihi  
Semoga tiada penderitaan tahun demi tahun

Dari hati saya, saya berdoa  
Marilah kita sebarkan kepada semua makhluk cahaya  
Kebijaksanaan sejati yang mendalam dan terangnya  
Kasih Agung yang murni tanpa akhir  
Yang akan membimbing kita di dalam kehidupan kita.

Dari hati saya, saya berdoa  
Semoga kita satukan tangan dan hati kita  
Menebar benih-benih Maha Kasih  
Menjaga kebijaksanaan lebih banyak lagi  
Mari kita penuhi dunia dengan harapan

Di dalam hati saya,  
saya merasa penuh terima kasih yang mendalam  
Semoga semua Buddha, Krishna, Allah, Yahwe, Dewa-dewi  
Spirit Agung, Yang Esa, dan Tuhan mengetahui doa saya  
Semua bersatu dalam satu hati  
Mari kita akhiri kebencian kita dan mengasihi  
Semoga tiada penderitaan tahun demi tahun.

### CATATAN

1. Kata-kata dan musik dari lagu ini karya John Mohr dan John Mays. Ini direkam oleh penyanyi Sandi Patti.
2. Joel Beversluis, *a Sourcebook for the Community of Religions*, hlm. 128.
3. I Corinthians 13: 1-8
4. Bhgavad Gita 12:13-14; 18-19.
5. *Tao Te Ching* 22

### MEMBANGUN JEMBATAN: PERSPEKTIF SEORANG PEREMPUAN MUSLIM

#### Hawwa Morales

Dengarlah seruling buluh, betapa ia sedang mengeluh!  
Ia menceritakan tentang perpisahan,  
Semenjak aku terputus dari padang ilalang,  
laki-laki dan perempuan sudah meratap

dalam kehadiran lengkingan tangisku  
Namun aku ingin sebuah hati yang tercabik,  
terenggut karena perpisahan,  
sehingga aku bisa menjelaskan sakitnya akan kerinduan.\*

Menjadi Islam adalah untuk mengakui diri, karena menjadi Islam bukanlah masalah perubahan atau pindah ke agama lain, tetapi mengingatkan pada sifat sejati kita, yang kami sebut "*fitr.*" Sekarang ini Islam dihubungkan dengan fanatisme, kebodohan, dan terorisme, tetapi media massa yang sama yang mengangkat citra ini sayangnya terlalu mudah melupakan segi-segi sejarah lainnya. Untuk memahami apa yang tengah terjadi di Timur Tengah, Afrika, dan negara-negara Islam Asia, maka perlu dimengerti sejarah 60 tahun terakhir. Selain menggunakan agama sebagai alat untuk memperoleh kekuasaan dan manipulasi, interpretasi lokal dan tepatnya interpretasi pribadi sering di campur-adukkan dengan tradisi. Bangsa-bangsa penganut Islam juga sudah menderita karena kendali kolonialisme dan politik asing, yang hampir menghancurkan akar dari bangsa-bangsa ini secara total. Lagi pula, dengan dalih menjadi "superior, modern dan demokratis," negara-negara lain telah berusaha memaksakan gaya hidup dan kebudayaan mereka sebagai sesuatu yang benar. Dengan melupakan keadaan dan latar belakang yang istimewa dari negara-negara ini, mereka telah berusaha untuk menghapus jejak pemikiran Islam. Namun satu pola tidak selalu pas untuk semua tempat.

Juga terdapat ide yang keliru bahwa Islam adalah Arab semata-mata. Namun, meski Islam dilahirkan di negara Arab, pesannya abadi dan bukan milik ras tertentu. Seperti yang dikatakan oleh Muhammand Iqbal, seorang filsuf, penyair, politikus besar, dan bapak spiritual Pakistan, "Islam adalah satu hal, Muslim adalah hal lainnya." Agama tidak diciptakan oleh orang-orang biasa. Umat manusia menciptakan teologi, tetapi kebenaran tidak selalu ada di

dalam kata-kata kita. Juga tidak seharusnya kita selalu dianggap mewakili contoh-contoh dari agama yang kita peluk.

Sebuah jembatan dibangun untuk menghubungkan dua tepian, yang walaupun berbeda, kedua-duanya mengikuti alur sungai yang sama. Namun untuk membangun sebuah jembatan, dasar yang kokoh dibutuhkan; karena itu, penting untuk mengetahui elemen apa yang sesuai untuk tugas tersebut. Biarkan saya mencoba untuk menjelaskan pengalaman saya sendiri, dalam kehidupan saya yang singkat namun menjalankan dengan kuat kehidupan sebagai Muslim. Saya harap hal-hal pokok yang singkat ini dapat memberikan beberapa pendekatan baru terhadap keyakinan-keyakinan yang lain. Saya harus menekankan bahwa saya sedang membicarakan pengalaman saya sendiri, bukan atas nama Muslim secara menyeluruh. Walaupun intisari dari sebuah tradisi selalu sama, masing-masing pengalaman orang adalah unik.

Pertama, ada masalah yang serius di negara-negara yang termasuk area geografis yang kita sebut “Barat,” mengenai kehilangan akar spiritual, yang menjadi semakin memburuk seiring dengan meningkatnya sekularisasi dalam kehidupan penduduk sehari-hari. Orang-orang menjadi terpecah-belah dan padamnya spiritualitas menjadi bagian dari kesatuan umat manusia. Ketika saya belajar ilmu kedokteran China, saya dapat melihat reaksi serius dari fragmentasi ini pada kesehatan mental dan fisik.

Orang-orang mulai mencari pengganti dari hilangnya spiritualitas itu, dan membuka jalan untuk penyebarluasan apa yang disebut gerakan Era Baru (*New Age*). Gerakan pseudo-spiritual dalam beberapa kasus hanyalah fotokopi tradisi kuno, disesuaikan pada mentalitas Barat, mengubah keaslian pesan mereka dan hanya melayani kepentingan pribadi dari para ahli atau guru spiritual palsu. Pada akhirnya gerakan-gerakan ini menawarkan spiritualitas yang dangkal dan mudah saja, di mana

keindahan dan “sensasi aneh” menutupi kekosongan di belakang mereka.

Satu tradisi yang sudah menjadi korban terkena pengaruh haram ini adalah Tasawwuf, juga dikenal sebagai Sufisme, yang seringkali dengan keliru dianggap terpisah dari Islam. Tasawwuf, wajah mistik Islam, memperkenalkan kita untuk mencapai perkembangan spiritual tidak hanya melalui Shari’ah - hukum perilaku yang berasal dari Tuhan, yang diterjemahkan sesuai dengan zaman dan diterapkan pada kondisi dari tiap-tiap generasi -- tetapi juga melalui karya dan pengujian harian yang terus-menerus atas tindakan kita sendiri, pelayanan kepada orang lain, dan tekun melakukan penelitian dan meditasi.

Kebodohan menyebabkan ketakutan dan kesalah-pahaman, dan biasanya orang-orang lebih suka berpegang pada apa yang sudah dikenal. Namun tidak ada pola unik, maupun agama yang sejati dan unik. Tidak ada orang yang bisa mengatakan, “Agama saya adalah yang sejati,” dan menggunakan ini sebagai sebuah dalih untuk tindakan jenis apa pun. Semua agama berbeda, tetapi tiba pada kebenaran tertinggi yang sama, tanpa mengabaikan bahwa masing-masing tradisi memiliki ekspresi istimewanya sendiri yang memperkayanya. Ekumenisme juga harus dipahami dengan baik, kalau-kalau ia berubah menjadi tuntutan bahwa “semua adalah sama,” yang mengurangi lingkup keaslian dari masing-masing tradisi.

Dalam kasus saya, beberapa orang bertanya pada saya dengan rasa heran dan juga dengan keengganan bagaimana mungkin seorang wanita seperti saya, tinggal di negara Eropa, mandiri, dengan kebudayaan yang berbeda, dan sebagainya, memilih menjadi Muslim. Saya bertanya-tanya apakah daripada mempertanyakan pilihan saya, pertanyaan bisa dibalikkan menjadi: kalau orang ini di jalan itu, maka mungkin Islam itu berbeda seperti yang saya pikirkan. Dengan pemikiran ini, bilamana kita ingin mengetahui

kenyataan spiritual lain, kita harus memperhitungkan bahwa kita akan dibatasi pada bagian dari kemampuan untuk memahami tradisi teman kita berbicara, karena tidaklah sama antara membaca atau mendengar tentang satu tradisi dibandingkan dengan hidup sehari-hari dan sesungguhnya pengalaman pribadi tidak dapat dipahami benar-benar tetapi harus melalui apa yang sama-sama dialami.

Di abad keempat-belas Lal Ded, seorang wanita agung dari Kashmir, menulis:

Jangan membicarakan agama-agama yang berbeda.  
Realitas yang Satu itu ada di mana-mana,  
Tidak hanya di dalam Hindu atau Muslim.  
Tidak di mana-mana. Sadarilah.  
Hati nurani Anda sendiri adalah kebenaran Tuhan.

Jalur spiritual yang berbeda-beda adalah seperti warna putih. Hanya satu warna, tetapi dibentuk oleh beberapa warna yang berlainan. Dalam istilah musik, hanya satu nada mengandung beberapa harmonik.

Kata dalam bahasa Arab "*adab*" berarti budaya dan juga kesopanan, maka, ketika kita sedang mempelajari cara hidup spiritual yang lain, dialog dengan hormat dan ramah dengan orang lain bisa membantu kita untuk mengetahui lebih baik tradisi kita sendiri pula. Kenyataannya, ada kemungkinan pula bahwa beberapa keraguan atau pertanyaan bisa muncul mengenai jalan Anda sendiri. Tidak ada salahnya untuk mempertimbangkan kembali apakah tradisi Anda adalah yang benar-benar yang Anda yakini. Ini akan menggiring kita untuk memeriksa diri kita dan memperbaiki kesalahan-kesalahan yang mungkin ada, yang berulang terus-menerus dalam kehidupan kita sehingga menjadi suatu bentuk malpraktik tanpa kita sadari. Itu akan membuat kita menjadi tulus dengan diri kita dan orang lain.

Namun, tidaklah bijaksana untuk melakukan ini sendiri. Kita butuh seorang guru. Di dalam semua ajaran selalu ada seseorang yang mengirim dan seseorang yang menerima. Dalam Islam, dalam karya kami di dalam Tasawwuf, hal ini sangatlah penting. Guru dan murid; yang pertama sebagai penerus dari Tradisi atau Pengetahuan yang juga dikontribusi dengan pengalaman pribadi, dan murid sebagai rantai penerus. Saya ingin mengingat kembali beberapa petuah kuno yang diteruskan secara berantai dari para guru dan murid, dari Hazrat Ali, diterima oleh Ustad saya Hayyi Jalil dari Shaykh Barakat dan dengan senang hati saya teruskan kepada Anda: "Saudaraku, Anda tidak akan menggapai pengetahuan tanpa enam kondisi yang akan saya berikan daftarnya secara jelas kepada Anda: kecerdasan, berbakti sungguh-sungguh, upaya, sarana yang cukup untuk menjalankan tugas Anda, ditemani oleh guru, dan cukup waktu untuk melaksanakannya."

Guru seharusnya sabar dengan ketidak-sempurnaan yang kecil ataupun besar dari orang yang ingin belajar, dan harus mempersiapkannya dengan memilih bahasa yang akan digunakan guna mempermudah langkah dari satu tahap ke tahap lainnya. Kekerasan yang berlebihan ketika murid tidak siap bisa menjadi sebuah kesalahan. Selanjutnya, semangat yang berlebihan menciptakan ikatan-ikatan pada jiwa dan ia tidak bisa mengalir dengan harmonis, memberi rasa sakit dan ketidak-puasan. Kenyataannya, salah satu nama diberikan kepada seorang guru Jadim, Sang Pelayan, karena tugasnya adalah selalu melayani orang lain dan bukan dilayani (*adab*).

Mengenai kehidupan biara, ini tidak ada dalam Islam, karena tidak ada pembagian kelompok pendeta atau umat awam. Setiap orang dapat melakukan praktik keagamaan secara sama, karena setiap tindakan dalam kehidupan adalah sebuah aksi sakral, sebuah tindakan pengakuan bahwa di mana saja dan dalam semua hal ada tanda dari Allah. Perbuatan masing-masing orang, evolusi

mereka, akan tergantung pada tingkat pembukaan di mana orang tersebut akan berada di setiap saat dalam kehidupan mereka.

Bagi kami, berkarya dalam komunitas sangatlah penting, penganut mencoba menjalankan Ibadah, tindakan-tindakan dengan memuji Allah, dalam dirinya dan bersama masyarakat. Dengan tindakan-tindakan kami, ajaran, dalam perawatan pengobatan, dalam menyokong kaum fakir miskin, dengan terus-menerus kami memperbaharui tradisi kami, menghindari hal di mana hanya mengikuti yang tertulis tanpa spirit. Tiap-tiap orang mengikuti apa yang sudah tersedia pada saat itu, tidak ada satu Islam yang kaku keras, tetapi ada banyak jalan untuk menyatakan kompromi kami dan kasih kami, sebanyak penganut menyampaikan ke yang Satu. Hanya dua hal diperlukan ketika kita masuk Islam: menerima bahwa hanya ada satu realitas, yang kita sebut Allah, dan bahwa Muhammad (damai bersamanya) adalah Nabinya.

Retret keagamaan ada dalam Islam, tetapi ini adalah sebuah retret yang Anda lakukan di dalam diri Anda, pencarian untuk mengetahui dan memahami dengan lebih baik kenyataan Anda sendiri. Kami katakan “Siapa yang mengenal dirinya sendiri, mengenal Tuhannya,” ini adalah Jihad yang paling penting, upaya pribadi yang dilakukan oleh setiap orang untuk memoles hati yang tidak murni.

Juga membaca kitab kami sendiri adalah fundamental. Dalam Islam, adalah sebuah kebutuhan untuk memiliki pengetahuan, paling sedikit dasarnya, bahasa Arab. Qur’an ditulis dalam bahasa Arab, bahasa yang lebih cocok untuk pesan. Hanya pengetahuan akan bahasa ini yang dapat memberikan kita semua kekayaan konotasi yang tertulis. Getaran, irama, dan kekuatan mereka adalah kunci untuk memahaminya, karena Qur’an bukanlah buku untuk dibaca atau dikonsultasikan, tetapi adalah sebuah pesan untuk dihidupkan. Sebuah terjemahan hanyalah terjemahan,

bukanlah Qur'an. Dan tak seorang pun dapat mengatakan bahwa interpretasinya adalah yang benar, sebagaimana dapat diinterpretasikan pada tingkat yang berlainan, tergantung pada kecerdasan dan evolusi spiritual dari orang tersebut. Jelas, ini bukanlah sebuah pintu terbuka untuk, atau kewenangan akan tindakan-tindakan menghadapi yang patut dicela.

Lingkungan kehidupan membuat saya berbagi jalur saya terutama dengan kaum perempuan yang sangat aktif dan bakti terhadap pertahanan hak kaum perempuan Muslim, sebagaimana dengan jelas ditunjukkan dalam Qur'an. Ini adalah hak-hak yang telah diabaikan, dan yang lebih serius lagi, disembunyikan dari banyak perempuan untuk waktu yang lama, berlawanan dengan apa yang terjadi dalam kenyataan yang sebenarnya selama masa sang Nabi (damai bersamanya). Seperti saya katakan, adalah penting untuk membaca kitab Anda sendiri.

Namun, bagi mereka yang kurang pengetahuan bahasa Arab, tentu saja sebuah terjemahan yang baik bisa menjadi suatu pendekatan pertama. Contohnya, saya ingin sebutkan terjemahan pertama kedalam bahasa China dari teks Arab tentang Islam di abad ketujuh-belas, dengan menggunakan latar belakang kosa-kata Konfusian dengan hasil yang sangat baik. Karya ini dibawa oleh Wang Tai-yu dan Liu Chih dan telah dihimpun dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh seorang ahli Sachiko Murata dalam bukunya "Seberkas Sorotan Cahaya Sufi (Gleams of Sufi Light)." Kembali saya ulangi, jangan lupa bahwa meskipun sebuah terjemahan yang baik, tetap hanyalah sebuah terjemahan.

Juga, saya ingin mengatakan bahwa, dari pengalaman saya sebagai sukarelawan yang mengadakan Konggres Wanita Muslim yang pertama di Spanyol dan peristiwa-peristiwa lainnya yang diadakan oleh perempuan, saya sudah mendapatkan kesenangan dengan melihat betapa indahnya melihat diri kita bersatu dengan yang bercita-cita sama, walaupun cara dan keadaannya sama

sekali bukan yang paling menyenangkan. Perempuan punya tugas besar di depan, sebuah karya yang indah dan besar. Tidak ada yang benar-benar akan merintang kami sebagai guru dan rantai penyebaran untuk membantu saudara dan saudari kami. Filsuf besar Andalusian Ibn al' Arabi mengatakan: Kemanusiaan, yang merupakan atribut pokok umat manusia, satu bagi setiap orang; kejantanan atau kewanitaannya adalah kebetulan, dengan karakteristik penting mereka sendiri." Kaum laki-laki seharusnya mencoba untuk pergi ke dalam ruang dalam (*inner space*) kita dan mengetahuinya, tetapi juga kita harus dengan baik hati mengundang mereka untuk melakukannya demikian. Dan apabila mereka benar-benar, sepenuh hati, menerima undangan, hal ini juga bisa menjadi peluang yang bagus untuk membuka dialog menarik lainnya.

Satu alternatif untuk berbagi ruang dalam dan memiliki bahasa sama selagi dialog dengan yang lain bisa melalui doa dan musik, setiap orang melakukan perjalanan yang sama ke dalam. Dalam Tasawwuf perjalanan adalah penting, berkeliling dalam arti fisik dan spiritual. Perjalanan adalah sumber pengetahuan, pada akhirnya kita semua adalah pelancong di dunia ini.

Memanjatkan doa dalam Islam dan pembacaan Qur'an diutarakan dengan mengikuti irama dengan memberikan perhatian khusus pada masing-masing suara yang kita pancarkan, bahkan menurut saya, dalam keheningan suara di saat-saat kita berdoa dengan diam itu, hanya ditemani oleh musik dari pernafasan dan hati Anda. Setiap saat harus hidup tidak hanya dengan sensasi panca indra tetapi juga secara fisik. Sebagai siswa dari Shakuuchi, seruling Jepang, ada sebuah ekspresi yang terkait, yang ketika saya membacanya sangat menyentuh saya: *ichi on jobutsu*. Satu suara yang dapat menggapai Buddha, satu suara yang unik yang dapat membangunkan Anda. Kenyataannya, pertemuan Sufi disebut *Sama'a*, "Mendengarkan." Atau mengutip sekali lagi kata-

kata guru besar Islam, Jalal ud-Din Rumi: “Kita adalah harpa dan Engkau (Allah) adalah yang memainkan senar kita.”

Akhir kata, mohon diingat bahwa, seperti yang saya katakan, sebuah jembatan memerlukan dasar yang kuat dan kokoh. Masing-masing dari kita, masing-masing dari Anda, adalah elemen yang berharga dan unik dari landasan ini. Tegastah dengan pendirian Anda dan selalu konsekuen dengan tindakan dan komentar Anda. Ini adalah cara terbaik untuk meneruskan karya.

### **CATATAN**

Syair-syair ini adalah awal dari *Lagu Pembuluh*, salah satu puisi yang paling indah mengenai kasih yang mistis dari Jalal ud-Din Rumi yang agung. Ini memberitahukan kita tentang kelaziman ingatan akan asal-usul kita.

## **MENJEMBATANI JURANG PEMISAH DENGAN DIALOG ANTAR-AGAMA**

### **Karuna Dharma**

Dialog antar-agama relatif baru. Dimulai kira-kira hanya 100 tahun yang lalu di Amerika Serikat, ketika Parlemen Agama-agama Dunia bertemu di Chicago pada tahun 1893. Ini adalah untuk pertama kalinya Amerika Serikat secara terbuka bersentuhan dengan berbagai agama selain dari Kristen dan Jahudi. Sebenarnya, 50 tahun sebelumnya Ralph Waldo Emerson dan Henry Davis Thoreau telah membaca tentang agama-agama India, terutama sekali Hinduisme dan Buddhisme dan memimpin sekelompok penulis mengundang para transendentalis untuk meneliti dunia

alternatif dari realitas. Namun tidak banyak cendekiawan yang membaca karya mereka.

Tahun 1893, ketika Parlemen Agama-agama Dunia diselenggarakan di Chicago, banyak orang Amerika menjadi terbuka terhadap pandangan-pandangan dunia lainnya. Konferensi tidak berakhir sebagaimana yang diharapkan para penyelenggara – yaitu bersama dengan orang-orang Asia mengakui keunggulan Kristen. Yang terjadi adalah sebaliknya. Hadir rahib-rahib Buddhis terkenal dari Thailand dan sekelompok sarjana dari Jepang. Termasuk D.T Suzuki, orang muda cendekiawan Zen yang hebat, yang belakangan memperkenalkan Zen kepada banyak orang Amerika, dan Anagarika Dharmapala yang luar biasa dari Sri Lanka, yang secara istimewa membuat sukses besar terutama di antara para wanita. Dia sangat pandai berbicara dan ganteng. Dalam waktu singkat kemudian, orang Amerika pertama mengambil perlindungan, demikian mulanya gerakan orang Amerika menganut Buddhisme. Saya tidak yakin ada perempuan yang menjadi pembicara di konferensi itu, walaupun banyak perempuan yang hadir.

Pada saat penyelenggaraan Parlemen Agama-agama Dunia di Chicago, Kristen telah menjadi agama utama di Sri Lanka, dikarenakan 450 tahun di bawah kekuasaan kolonial. Kolonel Henry Steele Olcott, seorang veteran perang sipil Amerika, telah berkeliling ke seluruh India dan Sri Lanka bersama dengan Madam Blavatsky, ketika dia masuk agama Buddha di depan umum. Tindakan ini begitu menggugah hati orang-orang Sinhala (Sri Lanka) sehingga mereka melemparkan mangkuk nasi Kristen mereka dan kembali ke agama Buddha. Selama masa sejarah Buddhis ini, Kolonel Olcott menuliskan katekismus Buddhis yang pertama, termasuk dua belas prinsip umum dari semua Buddhis. Beliau juga yang merancang bendera Buddhis yang kita gunakan sekarang. Beliau begitu penting bagi Buddhis Sinhala sehingga hari lahirnya dijadikan hari libur nasional di Sri Lanka.

Topik utama dari makalah ini adalah dialog antar-agama zaman sekarang di Amerika Serikat, khususnya di Los Angeles, sebagaimana yang dilihat dari perspektif saya. Partisipasi Buddhis dalam dialog antar-agama mulai pada tahun 1980 dengan berdirinya *Buddhist Sangha Council* di Los Angeles, yang terdiri dari para biksu, biksuni, samanera, samaneri dan pandita. Setiap anggota punya suara yang sama. Sekitar seperlima dari anggota Dewan Sanggha adalah perempuan.

Dewan Sanggha dimulai ketika Y.M. Dr. Havanpola Ratanasara mengumpulkan semua anggota sanggha di Los Angeles untuk bersama-sama mencari solusi atas masalah serius yang tengah terjadi dalam komunitas Sri Lanka. Sejak pertemuan perdana ini, sebuah keputusan dibuat untuk membentuk Dewan Sanggha. Saya menulis konstitusi organisasi, mendaftarkannya di California dan mengurus status bebas pajaknya. Saya langsung dipilih menjadi sekretaris, bukan karena keahlian saya dalam undang-undang persoalan nirlaba, tetapi karena keterampilan saya sebagai seorang pembicara asli bahasa Inggris dan kemampuan saya dalam mencatat dengan baik. Di California, posisi sekretaris adalah yang kedua terpenting setelah jabatan presiden. Sebagai hasilnya, Dr. Ratanasara dan saya seringkali bertemu untuk merencanakan dan melaksanakan program-program dewan. Dengan seringnya pertemuan-pertemuan ini, sebuah persahabatan yang luar biasa tumbuh dengan subur. Dr. Ratanasara adalah orang Sri Lanka, seorang lelaki dari tradisi Therawada dan dua puluh tahun lebih tua daripada saya. Saya terlahir sebagai orang Amerika, seorang perempuan, biksuni Mahayana, dan jauh lebih muda.

Pada saat yang bersamaan, Sekolah Tinggi Studi Buddhis didirikan di bawah perlindungan Dewan Sanggha dan saya juga dijadikan sekretarisnya. Dr. Ratanasara dan saya memulai tim pengajaran satu tahun untuk kelas yang disebut Sejarah dan Perkembangan Buddhis, yang menyusuri jejak tradisi sejarah semenjak zaman pra-Buddhis India hingga sekarang, dengan

menunjukkan bagaimana semua tradisi Buddhis yang beragam berkembang dan menjelaskan hubungan mereka satu dengan yang lain. Beberapa minggu terakhir dari kelas ini terfokus pada dialog dan perhatian antar-agama. Ini segera menjadi kelas sekolah tinggi yang paling populer.

Di Los Angeles terdapat populasi besar yang terdiri dari banyak komunitas etnis yang berlainan. Di tahun 1970, tiga pribadi yang sangat berpandangan jauh -- Monsignor Royal Vadakin dari Kantor Ekumene Keuskupan Agung Katolik Roma, Rabbi Alfred Wolf dari Dewan Pengurus Rabbi, dan Dr. George Cole, seorang pendeta Protestan -- mendirikan Dewan Antar-agama California Selatan. Namun kemudian mereka menyadari bahwa mereka hanyalah sebuah kelompok bersama Kristen dan Jahudi, bukan dewan antar-agama. Jadi mereka mulai secara sistematis mencari kelompok-kelompok keyakinan lain selain agama-agama Abraham. Pertama mereka mengundang Muslim untuk masuk, lalu Sikh, Kristen Ortodoks, Hindu, Buddha, dan akhirnya Mormon.

Pada tahun 1982, Monsignor Vadakin berbicara kepada Dr. Ratanasara, yaitu seorang biksu Therawada paling senior di Los Angeles, yang kadangkala biasanya dia bertemu di bank lokal, dan mengundang beliau untuk masuk ke dalam dewan. Dr. Ratanasara memanggil saya dan menanyakan pendapat saya mengenai undangan ini. Pada waktu itu Bhante Ratanasara dan saya sudah menjadi teman baik. Kami merundingkan gagasan ini, setuju untuk masuk dan mencari dua orang teman lagi untuk ikut serta dengan kami. Kami memilih Y. M. Setthakic Samahito dari Wat Thai dan Y. M. Yin Hai, seorang sesepuh China. Kami berlima menjadi wakil Buddhis di Dewan Antar-agama. IRC (Interreligious Council) terdiri dari empat wakil dari masing-masing komunitas keyakinan: Keuskupan Agung Katolik, Dewan Pengurus Rabbi, komunitas Kristen Ortodoks, Dewan Gereja Ekumene, Sikh, Hindu, Buddhis, dan Mormon.

Pertemuan IRC dilakukan setiap bulan untuk berbagi gagasan-gagasan penting tentang tradisi keyakinan mereka. Kadangkala kelompok ini membuat pernyataan pers mengenai hal pokok yang penting seperti akses untuk perawatan kesehatan, kejahatan, intoleransi agama, dan sejenisnya. Sebelum IRC mengeluarkan pernyataan apa pun, setiap anggota kelompok harus setuju dengan terminologi tertentu.

Di akhir tahun 1985, Monsignor Vadakin memanggil saya dan bertanya apakah saya mau menjadi wakil Buddhis di sebuah komite kecil untuk merencanakan aspek antar-agama sehubungan dengan kunjungan Paus John Paul II ke Los Angeles pada tahun 1987. Saya menyetujui dan membantu Keuskupan Agung menetapkan bagaimana mereka akan merayakan hari peringatan kedua-puluh tahun *Nostra Aetate*, sebuah surat ensiklik yang penting dari Paus John XXIII. Kami sepakat untuk mengadakan sebuah diskusi antara Paus dan wakil-wakil dari empat tradisi non-Kristen yang diamanatkan *Nostra Aetate*.

*Nostra Aetate* adalah dokumen yang membuka sikap Katolik terhadap agama-agama lain dan menghilangkan pernyataan yang menunjukkan bahwa agama-agama lain ini adalah palsu atau menyesatkan. Di dalam dokumen ini, Paus John XXIII menyatakan bahwa Gereja mengakui sumbernya berasal dari Judaisme, memberi tekanan pada persaudaraannya dengan Islam, mengakui pertalian keluarga dengan konsep-konsep Ketuhanan Hindu, dan memuji Buddhisme karena konsep-konsep kebijaksanaan dan welas-asihnya. Dokumen diakhiri dengan pernyataan bahwa Gereja mendapatkan banyak hal yang patut dikagumi dalam agama-agama lain dan mendorong semua umat Katolik untuk masuk ke dalam dialog dengan para anggota dari keyakinan lain.

Dalam pertemuan itu, Bapa Suci duduk di kursi yang modelnya persis sama dan sama pula tingginya dengan Yahudi, Muslim, Hindu, dan Buddhis – ini kejadian pertama untuk Paus

mana pun. Dewan Sanggaha memutuskan bahwa Dr. Ratanasara akan menjadi pembicara atas nama Buddhis dan saya akan mempersembahkan kepada Yang Mulia sebuah bingkisan dari komunitas Buddhis. Ada 150 wakil dari masing-masing keempat komunitas saat pertemuan berlangsung. Paus diantarkan ke panggung bergandengan tangan dengan Y. M. Saito, seorang pemimpin Buddhis Jodo Shinshu. Tokoh ini memperkenalkan Paus dan diakhiri dengan mengatakan, "Masing-masing dari kita punya seorang ibu, tetapi ibu saya adalah yang terbaik."

Keempat perwakilan dari agama lain itu masing-masing menyampaikan pembicaraannya kepada Paus dan beliau menanggapi perhatian mereka. Selesai acara, di belakang panggung drama terus berlangsung, di sana hanya Paus, dua orang kardinal dari Roma, Monsignor Vadakin, seorang biarawan Katolik, sejumlah pria agen rahasia, dan empat wakil dari IRC yang hadir. Setelah kami menyampaikan hadiah dan menerima hadiah dalam pertukaran hadiah, kami menunggu limosin Paus. Pada saat itu wakil Hindu memulai pembicaraan ringan dengan Paus.

Pada titik ini, saya berpikir barangkali seharusnya saya melaksanakan tugas yang sudah diberikan kepada saya. Ada banyak percobaan pembunuhan terhadap Paus, jadi keamanan sangat ketat. Kami yang akan bertemu secara langsung dengan Paus ditahan di ruang terpisah, tetapi saya di sana berdiri di pintu, melambaikan tangan kepada semua Buddhis kala mereka masuk. Beberapa dari mereka mendatangi saya dan memberikan rosario, meminta saya untuk disampaikan kepada Paus untuk diberkati. Saya rasa tidak mungkin saya bisa meminta hal tersebut dari beliau, jadi saya menyelipkannya kedalam lengan jubah saya. Belakangan, tatkala saya berdiri saling berhadapan dengan beliau, saya bertanya, "Bapa Suci, sebagaimana Anda ketahui, banyak keluarga Buddhis Vietnam dan Sri Lanka kami juga memiliki anggota keluarga yang Katolik. Beberapa di antara orang-orang

ini ingin saya meminta Anda untuk memberkati rosario mereka. Beliau mengatakan, "Berikan kepada saya." Ketika saya menyentuh lengan jubah upacara kuning saya untuk mengeluarkan rosario, enam orang agen rahasia meraih sabuk pinggang mereka dan menarik keluar senjata mereka. Mereka memandang kepada Monsignor Vadakin, yang menyuruh mereka untuk menyingkirkan senjata mereka. Paus mengambil rosario, memberkatinya, dan mengembalikannya kepada saya, kemudian saya menyimpannya lagi di lengan jubah saya. Saya tidak mengetahui tentang reaksi orang-orang agen rahasia sampai belakangan ketika Monsignor Vadakin menceritakannya. Saya yakin bahwa John Paul dan saya saling memandang ke dalam mata satu sama lain dengan begitu sungguh-sungguh sehingga hanya kami yang tidak sadar akan apa yang sedang terjadi.

Pada tahun 1988 dialog Buddhis - Katolik diadakan di Los Angeles. Kelompok ini terus-menerus bertemu setiap enam minggu, dengan personel yang sama yaitu delapan wakil Buddhis dan delapan wakil Katolik. Setelah kematian Dr. Ratanasara di tahun 2000, saya menjadi ketua-bersama dari kelompok itu. Mike Kerze, seorang sarjana, adalah juga ketua bersama dari Katolik. Kami sudah menulis buku bersama tentang tahun pertama dialog kami, yang disebut *Perjalanan Awal*. Para anggota kelompok sudah mengadakan pertemuan secara rutin selama 13 tahun sekarang.

Pentingnya partisipasi perempuan dalam masalah-masalah antar-agama tidak bisa terlalu ditekankan. Pada saat awal, tiga dari delapan anggota dialog yang Buddhis adalah perempuan, tetapi dari Katolik hanya satu yang perempuan. Sekarang, dari masing-masing pihak, setengah dari anggotanya adalah perempuan. Ketika seorang perempuan diakui sebagai seorang pemimpin Buddhis, banyak peluang akan terbuka. Bulan yang lalu saya berbicara di sebuah pertemuan di kuil Yahudi dengan topik, "Apa yang Kami Percaya: Dari Kelahiran hingga Kematian." Seringkali saya diminta untuk berpartisipasi dalam berbagai aktivitas antar-

agama. Sekarang ini saya aktif di komite perencanaan lokal untuk acara Konferensi Studi Buddhis-Kristen berikutnya yang akan diselenggarakan pada tahun 2005 di Universitas Loyola Marymount di Los Angeles.

Sebagai wanita Buddhis, kita harus membuat diri kita dikenal melalui karya-karya baik kita. Apabila kita membuat diri kita diperlukan, kita akan diundang untuk melayani lebih banyak komite ketimbang yang mungkin bisa dilayani. Saya beruntung, karena saya selalu didukung oleh sanggha biksu. Kapan saja seorang biksu Therawada konservatif datang berkunjung, Y. M. Ratanasara akan mengenalkan saya, dengan mengatakan, "Seluruh pusat ini kepunyaan dia." Lalu beliau akan mengirim mereka di Kuil Hsi Lai, dengan mengatakan "Pergi kunjungi kuil China ini. Kuil ini telah menghabiskan \$26 juta untuk pembangunannya dan semua karya ini dilakukan oleh para biksuni, bukan biksu. Para biksuni yang mengumpulkan uang dan merawat gedung dan tamannya."

Kenyataannya, dukungan dari para biksu begitu kuat sehingga pada tahun 1994 saya menyelenggarakan upacara penahbisan besar-besaran yang pertama. Tanggung jawab atas upacara tradisional ini dibagi sama besar, Dr. Ratanasara bertindak sebagai biksu paling senior dan saya sendiri bertindak sebagai biksuni paling senior, pemeran *upadhyayika*. Ada enam guru winaya, laki-laki dan perempuan, dan tiga puluh guru lain menyaksikan. Dalam upacara, kami menahbiskan tujuh wanita dari tradisi Tibet, dua biksuni Vietnam, seorang biksuni Therawada Vietnam, seorang samaneri Vietnam, dua orang guru Dharma Amerika, dua orang samanera Vietnam, empat anagarika, dan delapan upasaka.

Di dalam surat undangan saya kepada para anggota sanggha di L.A untuk berpartisipasi sebagai para guru atau saksi penahbisan, saya menjelaskan bahwa kami akan menyelenggarakan upacara tradisional dalam bahasa Inggris dan menempatkan para guru

wanita pada tingkat yang sama dengan pria. Saya tidak mendapat jawaban yang menolak atas apa yang tengah saya lakukan. Semuanya menanggapi dengan salah satu pernyataan, “Baik, saya akan hadir” atau “Baik, saya setuju dengan apa yang tengah Anda lakukan, walaupun saya tidak bisa hadir.”

Dalam penahbisan ini, saya mendapatkan kerja sama dan partisipasi penuh para biksu Therawada dari Sri Lanka dan Thailand. Mereka mengikuti arahan Dr. Ratanasara, untuk itu saya berterimakasih kepadanya. Tahun 1997, kami menyelenggarakan penahbisan besar-besaran yang kedua. Pada upacara selama tiga jam itu, wakil-wakil dari kelompok Dialog Buddhis - Kristen dan IRC juga hadir.

Tidak ada yang tidak bisa dilakukan oleh seorang perempuan, apalagi jika ia mendapat persetujuan dari sanggha biksu dan biksuni. Untuk mencapai tujuan, Anda harus menggunakan setiap *upaya* (cara mahir) yang dapat Anda pikirkan. Buatlah diri Anda dikenal dan gigihlah dalam upaya-upaya Anda. Pasti ini akan memberi hasil.

**MEMPERTEMUKAN AGAMA-AGAMA DUNIA  
DARI DALAM:  
MENJADI SEORANG WANITA KRISTIANI BUDDHIS**

**Maria Reis Habito**

Dalam tulisan saya ini, saya akan menggambarkan langkah-langkah di dalam jalur saya dari latar belakang Katolik Roma Tradisional hingga berlanjut terus pada perwujudan tradisi Buddhis dan Kristian. Kendatipun langkah-langkah ini digambarkan berdasarkan pengalaman pribadi, mungkin bisa berguna untuk

menjelaskan dinamika menjadi tertarik, terlibat, dan menjalankan secara eksistensial lebih dari satu tradisi agama.

Saya dibesarkan dalam sebuah keluarga dengan tradisi Katolik tetapi liberal. Keluarga saya tradisional dalam arti bahwa kami pergi ke gereja setiap hari Minggu dan di semua hari raya, dan berdoa sebelum makan dan tidur, serta liberal dalam arti bahwa terdapat ruang untuk mengkritik orang-orang atau apa yang terjadi di gereja yang tidak kami setuju. Ketika saya pergi ke Taiwan untuk kuliah setelah lulus dari Sekolah Menengah Atas, saya sudah mewarisi keyakinan yang teguh tentang adanya dan bimbingan Tuhan dari nenek dan ibu saya.

Saat itu tahun 1978 di Keelung, Taiwan, pada usia 18 tahun, terjadi pertemuan saya yang pertama dengan agama Buddha. Suatu hari Pater Joseph Wang, yang sekarang adalah pembantu uskup, mengundang ibu saya dan saya untuk mengunjungi seorang biksuni yang sudah membuat ikrar untuk menetap di satu ruangan selama 15 tahun dan hanya makan apa yang dibawakan orang untuk menyokongnya selama itu. Ia baru saja keluar dari retret dan terbuka untuk menerima pengunjung. Dalam perjalanan menuju biara, ibu saya dan saya membicarakan betapa anehnya biarawati ini menjalankan latihan seperti itu. Ketika kami tiba, biksuni menyambut kami dengan sebuah senyum lebar, tanyanya: "Apakah Anda Kristian?" Saat kami menjawab "Iya," ia bahkan lebih tersenyum dan mengatakan, "Kristian atau Buddhis, ini tidak membuat sedikit pun perbedaan. Kita semua saudara dan saudari." Keterbukaannya ini sangat mengesankan saya dan membuat saya sadar dengan begitu kuat akan prasangka dan ketidak-tahuan saya sendiri sehingga saya memutuskan untuk mengambil pelajaran agama Buddha. Seringkali perkenalan awal dengan agama lain akan menimbulkan hal ini: membantu kita menyadari prasangka dan ketidak-tahuan kita sendiri, dan pelan-pelan membangkitkan diri kita untuk mempelajari lebih banyak agama dan orang-orang yang tidak kita kenal yang mempraktikkannya. Ini adalah langkah

pertama dalam membangun sebuah fondasi untuk menjembatani agama-agama dunia.

Pertemuan saya yang berikutnya dengan agama Buddha terjadi di Ilan, di sana saya bertemu dengan Master Hsin Tao untuk pertama kalinya pada tahun 1980. Seorang kawan mengajak saya untuk menjumpai beliau di sana di pertapaannya yang kecil. Lagi, saya diterima dengan sangat ramah. Namun ketika Master memberitahukan saya bahwa saya telah datang karena ada hubungan karma yang sangat mendalam di antara kami, saya merasa agak bingung. Sebagai seorang Kristian, saya tidak biasa dengan konsep karma. Hubungan apa yang mungkin ada antara seorang perempuan muda Jerman seperti saya dan seorang rahib Buddhis China? Ketika Master Hsin Tao mengundang saya untuk datang dan mengunjungi beliau lagi, mula-mula saya merasa agak ragu-ragu. Namun setelah beberapa waktu saya mengerahkan semua keberanian saya untuk menemui beliau lagi, karena di lubuk hati, saya merasa bahwa pertemuan dengan beliau ini sangatlah penting. Saya masih tidak terbiasa untuk memikirkan istilah karma, tetapi saya percaya bahwa saya sudah datang karena bimbingan Tuhan dan karena Tuhan ingin memberi saya peluang untuk belajar dari guru Buddhis yang sangat luar biasa ini. Saya berpikir bahwa kepercayaan atau keyakinan ini, yang sangatlah penting bagi kami untuk dapat mengetahui atau belajar dari agama lain, adalah langkah selanjutnya demi pembangunan sebuah jembatan antara agama-agama. Dialog kami lebih menghasilkan buah jika kita membawa Tuhan, Allah, atau Buddha dalam pertemuan di dalam hati kita, daripada hanya mendiskusikan gagasan akan Tuhan, Buddha atau Allah secara teoritis atau dogmatis.

Master Hsin Tao menantang banyak kepercayaan yang saya pegang. Misalnya, beliau menantang kepercayaan bahwa saya diciptakan oleh Tuhan dan oleh karena itu seorang individu berbeda dengan yang lainnya, bahwa ada perbedaan yang sangat besar antara Tuhan dan umat manusia, bahwa tidak akan pernah

mungkin bagi seorang umat manusia selain Yesus Kristus menjadi Tuhan, bahwa umat manusia hanya hidup sekali di dunia ini kemudian pergi menuju salah satu, surga atau neraka, dan sebagai seorang Kristian dan Jerman, saya tidak mungkin menjadi murid dari seorang guru Buddhis.

Suatu hari, saya melihat Master Hsin Tao tengah mempersembahkan makanan dan menyalakan dupa di depan sebuah gambar Buddhis putih yang kelihatannya hampir serupa dengan Madonna, dan saya bertanya kepada beliau: "Master, apa yang sedang Anda lakukan? Gambar siapa itu? Saya kira, dalam agama Buddha Zen, Anda tidak memuja idola?" Beliau menjawab, "Ini bukan seorang idola. Ini adalah Anda. Ini adalah sifat dasar Anda -- welas asih dan kebijaksanaan yang murni."

Mula-mula jawabannya amat membingungkan saya kemudian meluncurkan saya ke jalur pemeriksaan diri. "Ini adalah Anda." Apa yang dimaksudkannya? Apa yang dia lihat atau mengerti tentang saya yang saya tidak tahu? Lagi di sini, saya menyarankan bahwa kita perlu untuk terjalin dalam pertemuan dengan agama lain dengan cara tertentu sehingga terbuka untuk memeriksa ulang kepercayaan yang telah lama dianut tentang siapa kita dan apa diri itu. Itu adalah batu bangunan lainnya untuk menjembatani agama-agama.

Diskusi saya dengan Master mengenai Tuhan, diri, dan sifat dasar realitas juga membuat saya sadar betapa sedikitnya yang benar-benar saya ketahui tentang agama saya sendiri dan betapa sulitnya itu bagi saya untuk menerangkan sedikit yang saya ketahui secara masuk akal. Ketika saya kembali ke Universitas Munich di musim gugur tahun 1981, saya memutuskan untuk mengambil Studi dan Filosofi Asia guna mempelajari lebih banyak gagasan Barat tentang Tuhan dan Realitas, dan mengenai tradisi teologi Kristiani. Saya kira bahwa minat yang diperbaharui dan diperdalam terhadap tradisi orang itu sendiri hampir selalu

diakibatkan oleh keterlibatan dengan agama lain. Hal pokok dari dialog antar-agama adalah jangan pernah menyerah atas semua yang kita yakini dan pindah ke agama lain, atau menyatakan bahwa pada dasarnya tidak ada sedikit pun perbedaan antara keduanya, namun malah sebaliknya, harus benar-benar memahami dari mana diri kita berasal dan dari mana agama yang orang lain percaya itu berasal. Mempelajari tradisi kita sendiri yang telah diperbaharui dan diperdalam guna menjadi lebih sanggup untuk menerangkannya kepada orang lain adalah batu bangunan lainnya untuk menjembatani agama-agama.

Saya mengunjungi Master Hsin Tao lagi pada tahun 1983, ketika beliau sudah pindah ke Lingjiushan dan sedang bermeditasi di sebuah gua. "Kali ini Anda datang untuk menjadi muridku," beliau menyambut saya dengan mengatakan hal itu. Ini membingungkan saya lagi. Bagaimana mungkin saya, saya sebagai seorang Kristian, secara resmi menjadi murid dari seorang guru Buddhis? Namun, dengan membaca pikiran saya, sang guru menanggapi kesangsian saya dengan menambahkan, "Aku tahu bahwa kamu percaya pada Tuhan. Langkah ini -- menjadi muridku -- tidak akan membuatmu bertentangan dengan keyakinanmu kepada Tuhan. Namun ini akan membantumu untuk selalu menjaga hubungan dengan Dharma Buddhis, kendatipun kamu tidak akan pernah datang kembali untuk mengunjungiku lagi." Penjelasan beliau yang sederhana ini membantu saya untuk mengatasi perlawanan dari dalam diri sendiri dan melepaskan gagasan bahwa menjadi Katolik dan membuat ikrar Buddhis adalah bertentangan dan saling terpisah satu sama lain. Selagi saya menyatakan mengambil tiga perlindungan selama upacara, saya diliputi dengan kegembiraan dan rasa syukur yang sedemikian dalam sehingga saya mengetahui dengan pasti bahwa saya diciptakan untuk benar-benar melakukan ini dan mengetahui bahwa membuat ikrar Buddhis adalah hal yang tepat untuk dilakukan. Namun di sini saya ingin menekankan bahwa ini adalah perjalanan saya sendiri yang sangat pribadi atau karma

yang menggiring saya ke langkah ini. Tiada maksud menyarankan bahwa setiap pribadi Buddhis yang melakukan dialog antar-agama harus dibaptis atau bergabung secara resmi ke dalam salah satu agama yang lain. Namun, bagi saya, langkah ini -- menerima ikrar Buddhis -- adalah pengalaman tentang non-dualitas yang sangat menggembirakan yang telah memberikan sebuah pengaruh yang mendalam dan kekal pada kehidupan saya.

Master menasihati bahwa saya harus benar-benar duduk dan bermeditasi jika saya ingin memahami tentang apa latihan Buddhis semua itu, dan bahkan menulis disertasi mengenai teks Buddhis tidak akan membawa saya pada pemahaman yang dihasilkan dari meditasi. Dengan mengikuti nasihat ini, saya mulai duduk atas kehendak sendiri kemudian ikut serta dalam retreat Zen selama seminggu di biara Fransiskan. Retreat ini dibimbing oleh Pater Enomiya Lasalle, seorang pastor Yesuit yang telah mempelajari meditasi Zen di Jepang dan merupakan seorang pelopor yang memperkenalkan latihan ini pertama kali kepada orang Kristian. Saya meneruskan latihan Zen saya dengan beliau selama empat tahun, dari tahun 1983-1987, kemudian terus berlatih di bawah bimbingan gurunya, Roshi Yamada Koun, di Jepang. Bimbingan dari kedua orang guru yang luar biasa ini membantu saya menemukan hubungan yang sangat dekat dengan Tuhan, sebuah pengalaman akan Tuhan bukan sebagai makhluk di luar dan jauh, tetapi sebagai realitas yang hidup di dalam diri saya. Meditasi Zen adalah sebuah proses pemurnian yang membantu kita untuk melepaskan konsep dan gagasan dualitas, dengan demikian berangsur-angsur membuka kita untuk mendapatkan pengalaman akan kebijaksanaan dan welas-asih atau dalam istilah Kristian, Kasih Tuhan.

Adalah pada waktu retreat tahun 1987 saya mendapatkan pandangan pertama yang kuat ke dalam realitas yang disebut oleh orang Kristian sebagai kasih Tuhan. Dalam momen yang penuh kesadaran murni, saya mengalami kasih Tuhan yang

murni merangkul saya, para peserta retreat lainnya, dan seluruh alam semesta. Pengalaman ini membuat saya menitikkan air mata pertobatan tentang kebutaan saya sebelumnya dan air mata terimakasih yang tak terhingga pada saat yang sama. Belakangan, ini ditegaskan oleh Roshi Yamada sebagai sebuah *satori* awal, atau pengalaman pencerahan.

Apa pun agama yang kita anut, tantangannya adalah selalu untuk menggabungkan saat-saat yang luar biasa tentang penglihatan, kelemahan-lembutan, dan kesadaran ke dalam kehidupan kita yang biasa, untuk membuat mereka mengubah keegoisan kita menjadi rasa peduli dan prihatin yang murni terhadap orang lain. Sebagai ibu dari dua orang putra yang masih muda, sebagai seorang guru, dan sekarang sebagai direktur dari program internasional Museum Agama-agama Dunia, saya berusaha untuk mempraktikkan ini dalam kehidupan saya sendiri. Fondasi saya sendiri di dalam semua ini adalah pengalaman akan non-dualitas dan kasih bahwa saya diberkahi melalui meditasi Zen, tetapi bahkan pengalaman ini perlu terus-menerus dimurnikan. Sekarang anak-anak saya sudah lebih mandiri dan saya punya sedikit lebih banyak waktu, maka saya meneruskan latihan Zen dan studi koan saya, walaupun kemajuan saya lambat. Namun tampaknya kita selalu dibantu di jalur kita untuk menumbuhkan kebijaksanaan dan welas-asih. Dalam kasus saya, penyakit yang mengancam kehidupan dari seorang teman dan depresinya kakak saya telah mengubah saya menjadi seorang makhluk tipe pemohon. Sekarang praktik Katolik Buddhis saya bercampur-baur. Saya mengucapkan doa perantara seperti Santa Maria atau Kyrie, bersama dengan Mantra Maha Karuna, dengan keinginan untuk meringankan penderitaan mereka dan orang lain semuanya. Sebuah hubungan baru dengan latihan *tonglen* (menerima dan mengirim) yang berasal dari Tibet baru-baru ini telah muncul dalam konteks ini, yang merupakan satu langkah lebih jauh dalam pengalaman saya pribadi sendiri mempertemukan agama-agama dunia.

Kesimpulannya, mari saya ulangi langkah-langkah dalam menjembatani agama-agama, yang saya temukan dalam perjalanan saya pribadi, dan yang saya percaya penting untuk jembatan apa saja yang ingin kita bangun, tidak hanya dalam membangun jembatan antara agama-agama:

1. Fondasi dari mana untuk memulai: dalam kasus saya, kepercayaan bahwa Tuhan sedang membimbing saya dalam penjelajahan teritori baru, kedua-duanya di luar dan di dalam diri saya;
2. Kejujuran untuk mengakui keterbatasan dari prasangka dan ketidak-tahuan kita, dan ketulusan berikhtiar untuk mengatasi kedua-duanya;
3. Keterbukaan untuk introspeksi diri sendiri dan mempertanyakan asumsi dasar seseorang mengenai diri sendiri, orang lain, dan semua realitas;
4. Memperbaharui kajian terhadap tradisi sendiri guna pemahaman lebih baik agar dapat menerangkannya kepada orang lain;
5. Komitmen yang diperbaharui pada praktik spiritual, untuk menumbuhkan pengertian pada kasih dan welas-asih;
6. Integrasi pengetahuan ke dalam kehidupan sehari-hari, dan selalu terhubung dengan itu;
7. Temukan cara yang konkrit untuk mempraktikkan welas-asih, misalnya, dengan melakukan kerja sosial, kerja perdamaian, kerja di rumah fakir miskin, atau mempraktikkan *tonglen*.

Akhirnya, kita akan menemukan bahwa membangun jembatan di dalam diri kita dengan sendirinya menggiring kita untuk membenteng jembatan bagi semua umat manusia lainnya. Kita akan mulai memandang satu sama lain tidak lagi sebagai orang asing, tetapi sebagai teman-teman terkasih dan bagian dari diri kita sendiri.

# 5

## Mempertemukan Tradisi-tradisi Buddhis

---

### MEMBANDINGKAN PEREMPUAN-PEREMPUAN BUDDHIS PERTAMA DI CHINA DAHULU KALA DAN INDIA KUNO

**Sukdham Sunim (Inyoung Chung)**

Untuk meneliti kehidupan perempuan-perempuan Buddhis pertama di China dahulu kala dan di India Kuno, saya sudah melakukan sebuah studi banding tentang biksuni dalam dua kitab Buddhis: *Biqiuni zhuan (Biografi Para Biksuni)* dalam bahasa China dan *Therigatha (Syair-syair Para Biksuni Senior)* dalam bahasa Pali. Saya sudah menyusun studi banding ini dalam dua bagian. Di bagian pertama tulisan ini, saya membandingkan golongan-golongan sosial perempuan sebelum menjadi anggota sanggha biksuni. Di bagian kedua, saya membandingkan motivasi-motivasi dan keadaan lainnya yang menggiring perempuan memasuki kehidupan biara. Dengan membandingkan perempuan dalam *Biqiuni zhuan* dan *Therigatha* secara teliti, perempuan di dalam kedua kitab itu secara umum dapat dikelompokkan dalam kategori sosial di mana mereka berada sebelum mereka menjadi anggota sanggha biksuni.

Daftar 1 mengungkapkan perbedaan yang luar biasa pada latar belakang kaum perempuan yang melepaskan keduniawian dalam

*Biqiuni zuan* dan *Therigatha*. Klasifikasi kaum perempuan di dalam dua kitab ini menunjukkan bahwa sejumlah besar perempuan dan anak-anak yang tidak menikah menjadi anggota sanggaha biksuni dalam *Biqiuni zhuan*. Secara kontras, dalam *Therigatha*, perempuan yang melepaskan kehidupan duniawi berasal dari berbagai kedudukan sosial yang luas, mulai dari kalangan bangsawan sampai budak.

Sebagaimana yang ditunjukkan dalam tabel 1, dalam *Biqiuni zhuan*, jumlah terbesar perempuan yang menjadi anggota sanggaha biksuni adalah tidak menikah. Dari total 65 orang perempuan yang disebutkan dalam kitab, 25 orang menolak untuk menikah dan memilih menjadi biarawati. Usia yang tidak menikah berkisar dari 13 hingga 29 tahun. Pada kategori perempuan yang tidak menikah dalam *Biqiuni zhuan*, terdapat bukti pertentangan antara orang tua dan putri mereka ketika putri-putri mereka menolak untuk menikah dan malah sebaliknya ingin menjadi biarawati. Dua biografi dari *Biqiuni zhuan* mengungkapkan bahwa dua anak perempuan mengancam untuk bunuh diri sebagai cara agar mendapatkan izin dari orang tua mereka untuk memasuki kehidupan biara. Banyak perempuan tidak menikah dalam *Biqiuni zhuan* menunggu hingga mereka mencapai usia 20-an untuk mendapatkan izin orang tua mereka masuk biara.

Mengenai apakah perempuan-perempuan itu dengan sabar menanti izin orang tua mereka untuk memasuki kehidupan biara atau mendapatkan izin dengan mengancam bunuh diri, beberapa biografi *Biqiuni zhuan* memberi kesan bahwa kaum perempuan harus mengatasi rintangan dan berjuang melawan orang tua mereka guna mengikuti jalur spiritual mereka. Barangkali rintangan yang paling sukar bagi kaum perempuan di masa awal agama Buddha China adalah memecahkan persoalan antara nilai-nilai Buddhis dan Konfusianis. Banyak biografi dalam *Biqiuni zhuan* menunjukkan perjuangan kaum perempuan yang

berkelanjutan demi kebebasan spiritual. Apa pun hambatannya, banyak perempuan berhasil mendobrak rintangan sosial ini.

Kategori kedua dari orang-orang yang masuk biara dalam *Biqiuni zhuan* adalah 16 anak-anak. Kebanyakan biografi dari kategori ini tidak memberikan informasi mengenai latar-belakang anak-anak tersebut. Dalam lima kasus, kita mengetahui bahwa anak-anak perempuan ini mendapat izin dari orang tua mereka untuk masuk biara, kendatipun mereka masih sangat muda.

Dalam beberapa kasus, *Biqiuni zhuan* tidak memberikan informasi yang jelas mengenai latar belakang dan kegiatan-kegiatan para wanita sebelum mereka menjadi biarawati, jadi sulit untuk menentukan yang mana kategori yang cocok untuk mereka. Namun, tiga biografi memberikan petunjuk yang dapat membuat kita memperkirakan kehidupan duniawi mereka. Biografi Zhu Daoxin menyebutkan waktu dari masa percobaannya (*siksamana*) dan penahbisan penuhnya sebagai seorang biksuni di usia 20 tahun. Kita bisa menerka bahwa ia menjadi seorang biarawati sebagai seorang perempuan yang tidak menikah. Dua biografi lain memberitahukan kita bahwa Miaoyin dan Daoqiong telah dapat membaca dengan sangat baik berkat pendidikan mereka di masa kanak-kanak. Mereka berdua digambarkan sebagai biarawati yang banyak mempelajari kitab-kitab klasik Konfusian dan Buddhis. Dikarenakan oleh informasi yang kita dapat mengenai lamanya pendidikan mereka di masa kanak-kanak, mungkin kita dapat mengira bahwa kedua wanita ini juga memasuki ke kehidupan biara sebagai perempuan yang tidak menikah.

Ada sembilan biografi tambahan tanpa informasi yang jelas tentang latar belakang kehidupan duniawi para wanita yang mungkin termasuk dalam kategori kaum anak-anak perempuan atau perempuan yang tidak menikah. Anggapan ini berdasarkan kenyataan bahwa biografi menyebutkan para biarawati ini dengan nama-nama kelahiran dan keluarga. Tidak ada lagi tanda

pengenal atau yang berhubungan dengan lelaki, seperti suami. Maka kita bisa menganggap bahwa kebanyakan perempuan yang latar belakangnya tidak jelas menjadi biksuni adalah wanita yang tidak menikah.

Dalam *Therigatha*, perempuan yang melepaskan kehidupan duniawi berasal dari berbagai golongan sosial. Mayoritas perempuan yang disebutkan dalam *Therigatha* menjadi anggota sanggaha biksuni dengan status tidak menikah. Jumlah perempuan kedua terbesar adalah janda, termasuk Mahapajapati Gotami dan istri Siddharta. Semua perempuan yang digambarkan sebagai janda dalam *Therigatha* termasuk dalam kelompok “lima ratus.” Kelompok “lima ratus” perempuan ini konon berasal dari dua suku, Saky dan Koliya. Namun kita tidak bisa memastikan bahwa kesemua lima ratus perempuan itu adalah janda. Beberapa dari mereka mungkin adalah perawat, penari, musisi, atau budak di istana Raja Suddhodana. Tentu saja, kelima ratus perempuan yang dilaporkan menjadi anggota sanggaha biksuni dan Mahapajapati Gotami tidak bisa dimasukkan ke dalam diskusi kita, karena tidak mungkin untuk menetapkan berapa banyak dari para wanita ini yang mencapai tingkat Arahat atau berapa banyak syair dalam *Therigatha* yang bisa menunjukkan pencerahan dari kelima ratus perempuan ini.

Kelompok besar ketiga dalam kategori perempuan menurut *Therigatha* adalah orang yang menjadi anggota sanggaha biksuni setelah menikah. Anak-anak, perempuan tua, dan perempuan tuna wisma juga memasuki kehidupan biara. Beberapa anak dalam *Therigatha* mengikuti jalur orang tua mereka dengan menjadi biarawati.

Kategori-kategori tambahan perempuan dalam *Therigatha* adalah mereka yang digambarkan sebagai ibu, ratu, putri, istri, biarawati Jain, wanita penghibur, pelacur, dan budak. Kategori perempuan yang bermacam-macam dalam *Therigatha* ini tidak

ditemukan dalam *Biqiuni zhuan*. Dalam *Therigatha*, perempuan tua dan muda, janda, istri, tunangan, ibu, dan anak perempuan, perempuan kaya dan miskin, perempuan golongan tingkat atas, dan pelacur, semua mengikuti jalur Buddha, mencapai tujuan pembebasan tertinggi dan menyanyikan syair tentang pengalaman-pengalaman religius mereka. Beragamnya perempuan yang menjadi anggota sanggaha biksuni dalam *Therigatha* memberi kesan bahwa tidak hanya perempuan dari berbagai lapisan masyarakat ingin masuk ke dalam sanggaha biksuni, tetapi juga bahwa ajaran-ajaran Buddha menjangkau kaum perempuan dari semua golongan masyarakat.

Analisis komparatif latar belakang sosial kaum perempuan di dalam kedua kitab itu menunjukkan adanya perbedaan yang nyata, namun persamaannya adalah bahwa kaum perempuan di kedua teks tersebut umumnya memasuki kehidupan biara atas kemauan mereka sendiri. Membandingkan lebih lanjut kaum perempuan dari kedua teks, saya mengelompokkan alasan-alasan perempuan untuk menjadi anggota sanggaha biksuni berdasarkan motivasi diri atau situasi lain yang mendorong mereka mencari kehidupan monastik.

Tabel 2 mengungkapkan bahwa mayoritas perempuan dalam *Biqiuni zhuan* dan *Therigatha* menjadi anggota sanggaha biksuni dengan kemauan mereka sendiri. Dalam *Biqiuni zhuan*, 41 dari 65 orang menjadi anggota sanggaha biksuni secara sukarela. Dalam biografi-biografi ini, kaum perempuan memperlihatkan aspirasi beragama yang kuat dan bertekad untuk mengejar kebebasan spiritual mereka. Yang menarik, banyak biarawati yang biografinya dimasukkan ke dalam *Biqiuni zhuan* mampu membaca dan menulis; kitab itu menunjukkan tingkat kemampuan membaca yang sangat tinggi di antara kaum perempuan sebelum mereka masuk menjadi anggota ordo biara. Namun, berdasarkan kisah-kisah kehidupan para biarawati pilihan terkemuka dalam *Biqiuni zhuan*, bisa jadi tergesa-gesa bila mengatakan bahwa perempuan yang masuk

ke dalam kehidupan biara di era awal sejarah Buddhis China umumnya terpelajar. Akan tetapi, masuk akal bila menganggap bahwa dengan standar kemampuan membaca yang tinggi akan mendapatkan peluang yang lebih baik untuk mempelajari ajaran-ajaran Buddha dan menempuh jalan religious.

Seperti perempuan dalam *Biqiuni zhuan*, mayoritas perempuan dalam *Therigatha* juga menjadi biarawati atas kemauan mereka sendiri. *Therigatha* menunjukkan bahwa kaum perempuan dari semua lapisan masyarakat dan berbagai kasta yang punya akses ke ajaran-ajaran Buddha memilih jalan spiritual. Dari 73 perempuan dalam *Therigatha*, 71 orang menjadi biarawati dengan sukarela. Perbedaannya, dalam *Biqiuni zhuan* tidak ada perempuan yang menjadi anggota sanggha biksuni bukan atas kemauannya sendiri. Situasi semua perempuan dalam *Therigatha* dengan jelas ditampilkan lewat komentar-komentar, apakah mereka menjadi biarawati atas keinginan sendiri atau karena kondisi lain. Perbedaannya, dalam *Biqiuni zhuan* terdapat kategori perempuan yang tidak kita dapatkan informasinya secara jelas mengenai kondisi yang menggiring mereka memasuki kehidupan biara. Walaupun 22 biografi dalam *Biqiuni zhuan* tidak jelas menerangkan apakah perempuan masuk biara atas kemauan mereka sendiri atau dikarenakan kondisi lain, kategori anak-anak yang masuk biara terdiri dari delapan biografi dan ini bisa termasuk dalam kategori prakarsa-sendiri memasuki kehidupan biara. Sebagaimana yang sudah dibahas sebelumnya, anak-anak yang masuk biara diharuskan memenuhi masa percobaan dan mengikuti pendidikan dengan menaati sila, seperti sepuluh sila *samaneri* atau enam sila *siksamana*.

Bila kita mempertimbangkan bahwa praktik pelatihan sebagai seorang perempuan dalam masa percobaan dan usia yang layak untuk penahbisan penuh sebagai seorang biksuni telah ditentukan pada usia 20 tahun sebagaimana delapan biografi para biarawati, kita bisa memperkirakan bahwa anak-anak yang tinggal

di biara semenjak masa kanak-kanak mereka menjadi biksuni atas kemauan mereka sendiri, karena mereka harus menunggu sampai pada usia yang layak yaitu 20 tahun untuk ditahbiskan secara sempurna. Namun, bagi ke-13 perempuan dalam *Biqiuni zhuàn*, tidaklah jelas apakah mereka menjadi anggota sanggaha biksuni atas kemauan mereka sendiri atau karena situasi lainnya. Dalam satu kasus asal muasal keluarganya tidak diketahui. Dalam 12 biografi lainnya, penyusun hanya memberitahukan kita kisah kehidupan para biarawati tanpa menyebutkan latar belakang kehidupan duniawi mereka. Membandingkan keinginan atau keadaan lainnya yang menggiring para wanita meninggalkan kehidupan duniawi di kedua kitab ini, didapatkan bukti bahwa hampir semua perempuan dalam kedua tradisi dengan sukarela menjadi anggota sanggaha biksuni, meskipun dalam kedua konteks sosial tersebut kaum perempuan tidak didukung untuk mengikuti jalur spiritual. Perempuan dengan aspirasi spiritual yang tinggi menemukan kebebasan untuk mengikuti jalur spiritual dan mencapai tujuan-tujuan religius mereka menyangkut kemerdekaan dan kedamaian.

Sebagai kesimpulan, membandingkan kaum perempuan di dalam kedua kitab menunjukkan adanya perbedaan dan persamaan. Dalam *Biqiuni zhuàn*, mayoritas perempuan yang menjadi anggota sanggaha biksuni adalah perempuan yang tidak menikah atau anak-anak, sedangkan dalam *Therigatha* kaum perempuan dengan latar belakang sosial yang berbeda menjadi anggota sanggaha biksuni. Dalam *Biqiuni zhuàn*, banyak perempuan dengan latar belakang urban kelas atas dan terpelajar yang sekuler mencari kehidupan biara sebagai perempuan yang tidak menikah atau anak-anak, dalam *Therigatha* perempuan dengan latar belakang dan golongan masyarakat yang beragam mulai dari yang atas hingga bawah, tanpa perbedaan, menyatu dalam sanggaha biksuni.

Hampir semua perempuan di dalam kedua kitab melepaskan kehidupan duniawi atas kemauan mereka sendiri. Namun,

yang paling mencolok perbedaan antara *Therigatha* dan *Biqiuni zhuan* adalah kelompok perempuan yang mencapai pencerahan spiritual sebelum menjadi anggota sanggha biksuni. Dari 73 orang perempuan dalam *Therigatha*, 12 orang menjadi biarawati setelah mereka mencapai tingkat pencerahan spiritual tertentu. Sumedha, misalnya, masuk ke dalam *jhana* (pencerapan) pertama sebelum menjadi anggota sanggha biksuni. Enam orang perempuan digambarkan setelah menjadi *Sotapanna* (pemenang-arus) sebelum mereka ditahbiskan. Dua orang perempuan menjadi biarawati setelah mencapai *Anagami* (yang tidak kembali lagi). Tiga orang menjadi anggota sanggha biksuni setelah mereka menjadi *Arahat* (yang terbebaskan), tingkat terakhir dari kesucian yang dapat dicapai sebagai seorang manusia di era awal agama Buddha. *Biqiuni zhuan* hanya memuat biografi para biarawati yang terkemuka, sementara *Therigatha* hanya mencantumkan syair-syair pencerahan para biarawati *Arahat*. Maka, kita tidak seharusnya menyimpulkan bahwa perempuan di dalam kedua teks tersebut mewakili sebuah gambaran yang komprehensif dari para wanita Buddhis pertama dalam kedua tradisi Buddhis.

TABEL NO. 1

	Biqiuni zhuan	Theri gatha*
Wanita tidak menikah	I. 2, I. 3, I. 6, I. 8, I. II, II. 5, II. 6, II. 8, II. 11, II. 14, II. 20-21, III. 4, III. 6, III. 12, IV. 1, IV. 3-5, IV. 7-8, IV. 10, IV. 12-14	Mutta(2),*Punna(3), Nanda (19-20),*Jenti(2122), Dantika(48-50), Sukkha(54-56), Sela(57-59), Soma(60-62), Siha(77-81), Sakula(97-101), Anopama(151-156), Gutta(163-168), Cala(182-188), Upacala(189-195), Sisupacala(196-203),

		Uppalavanna (224-235), Rohini(271-290), Sudha(338-365), Subha, Jivakambavana(366-399), Sumedha(448-522).
Anak-anak	II. 9-10, II. 12-13, II. 18, II. 22-23, III. 2-3, III. 7, III. 12, III. 15, IV. 2, IV. 9, IV. 11	Nanda (82-86), Sundari (312-337)
Janda	I. 1, I. 13, III. 13	Tissa (4), Tissa lain (5), Dhira (6), Dhira lain (7), Mitta (8), Bhadra (9), Upasama (10), Visakha (13), Sumana (14), Uttara (15), Sanggha (18), Mitta (31-32), biksuni yg tak dikenal (67-71), Mahapajati Gotami (157-162), biksuni yang tak dikenal (1), Mutta (11), Dhammadinna (12), biksuni yang tak dikenal (23-24), Bhadda Kapilani (63-66), Sujata (145-150), ibu dari Vaddha (204-212), Capa (291-311), Isidasi (400-447)
Wanita Tuna Wisma	II. 16	Patacara (112-116), Canda (122-126)
Wanita Tua	II. 2	Sumana (16), Dhamma (17), Sona (102-106)

Ibu dengan kematian anak	-	Ubbiri (51-53), Pabcasata Patacara (127-132), Vasitthi (133-138), Kisagotami (213-223)
Ratu	-	Ubbiri (51-53), Mahapajapati (157-162)
Putri	-	Sumana (16), Sela (57-59), Sumedha (448-522)
Istri	-	Khema (139-144)
Biarawati Jain	-	Nanduttara (87-91), Bhadda (107-111)
Wanita Penghibur	-	Abhayamata (33-34), Ambapali (252-270)
Pelacur	-	Addhakasi (25-26), Vimala (72-76)
Budak	-	Punnika (236-251)
Wanita dengan latar belakang tidak jelas	I. 7, I. 9-10, I. 12, II. 1, II. 3-4, II. 7, II. 15, II. 17, II. 19, III. 5, III. 8-10, III. 14, IV. 6	Citta (27-28), Mettika (29-30), Abhayattheri (35-36), Sama (37-38), Sama lain (39-41), Uttama (42-44), Uttama Lain (45-47), Mittakali (92-96), Tigapuluh biksuni di bawah Patacara (117-121), Pabcasata Patacara (127-132), Vijaya (169-174), Uttara (175-181)

TABEL No 2

	Biqiuni zhuan	Theri gatha*
Keinginan sendiri	I. 1-6, I. 8-9, I. 11, I. 13, II. 2, II. 4-6, II. 8-9, II. 11, II. 14, II. 16, II. 20-22, III. 1, III. 3-4, III. 6, III. 11-13, III. 15, IV. 1-5, IV. 7-8, IV. 10-14	Semua perempuan kecuali Nanda (19-20) dan Jenti (21-22)
Situasi lainnya	-	Nanda (19-20), Jenti (21-22)
Wanita dengan keterangan yang tidak jelas	I. 7, I. 10, I. 12, II. 1, II. 3, II. 7, II. 10, II. 12-13, II. 15, II. 17-19, II. 23, III. 2, III. 5, III. 7-10, III. 14, IV. 6, IV. 9	-

### CATATAN

1. *Taisho-shinshu*, g, Vol 50, hlm. 934-48.
2. Teks Pali utama yang digunakan dalam tulisan ini adalah *Thera-* dan *Therigatha* diedit oleh Hermann Oldenberg dan Richard Pischel. Angka dalam tanda kurung adalah jumlah bait per syair.
3. Menurut K.R. Norman, *Mutta* (2) dan *Mutta* (11) adalah individu yang berbeda (hlm. xxiii).
4. Norman mengatakan bahwa ada dua Nanda dalam *Therigatha*. Mereka adalah biarawati yang berbeda dengan nama yang sama. Mereka berasal dari keluarga yang berbeda (hlm.

xxiii). Murcott mengatakan bahwa Nanda (hlm. 19-20) juga dipanggil sebagai Abhirupa-Nanda adalah anak perempuan dari seorang pria bernama Khema, sedangkan Nanda (hlm. 82-86) juga dipanggil sebagai Sundari-Nanda adalah anak perempuan dari Mahapajapati Gotami (hlm. 135).

## **MENEMPA PERSAHABATAN: TIGA TRADISI BUDDHISME VIETNAM**

### **Lieu Phap**

Agama Buddha menjangkau Vietnam lebih dari 2000 tahun yang lalu, pada abad pertama Masehi.<sup>1</sup> Secara geografis, Vietnam seperti sebuah persimpangan antara India dan China, itulah sebabnya ia juga sering disebut Indochina. Pada masa-masa awal, orang-orang yang bepergian dari India ke China atau sebaliknya, melalui darat maupun laut, harus melewati Vietnam. Oleh karena itu Vietnam adalah tempat yang bagus untuk perdagangan bagi orang-orang asing dan juga untuk persinggahan para rahib Buddhis yang melakukan perjalanan. Di akhir abad kedua, Vietnam menjadi sebuah pusat Buddhis regional yang utama, biasa dikenal sebagai Luy-Lau. Di sini banyak *sutra* Mahayana dan Agama yang diterjemahkan ke dalam bahasa China, termasuk *Sutra 42 Bagian*, *Anapanasati*, *Vessantara Jataka*, *Milindapanha*, dan sebagainya.

Dua tradisi Buddhisme menyebar di Vietnam: Mahayana dan Therawada. Berada dekat dengan China dan dua kali diduduki oleh bangsa China, agama Buddha Mahayana di Vietnam sangat dipengaruhi oleh Buddhisme Mahayana dari China dengan aliran-alirannya yang dominan Chan, Tanah Suci dan Tantra. Aliran Mahayana adalah yang paling populer di Vietnam dan telah ada selama lebih dari 20 abad, dengan kontribusinya yang sangat besar terhadap perlindungan dan perkembangan negara. Sekitar 70 persen Buddhis Vietnam mengikuti tradisi ini.

Vietnam bagian Selatan mulanya ditempati oleh orang-orang Champa (Cham) dan Kamboja (Khmer) yang mengikuti keduanya tradisi Mahayana dan Therawada. Tatkala bangsa Vietnam merebut dan mencaplok tanah-tanah di selatan pada abad kelima-belas, orang-orang Vietnam yang dominan mengikuti tradisi Mahayana, sementara etnis Kamboja terus mempraktikkan tradisi Therawada.

Agama Buddha Therawada baru diperkenalkan kepada orang-orang Vietnam pada tahun 1940. Pada waktu itu, seorang pria bernama Le Van Giang, seorang dokter hewan, pergi ke Kamboja untuk belajar meditasi menurut tradisi Therawada. Dia ditahbiskan di sana dan diberi nama Dharma Ho Tong. Tahun 1940 dia kembali ke Vietnam dan mendirikan Wihara Buu-Quang, wihara Therawada yang pertama untuk Buddhis Vietnam, di Go Dua, Thu Duc (sekarang adalah sebuah wilayah dari Saigon).<sup>2</sup>

Tahun 1957 Perkumpulan Sanggha Buddhis Therawada Vietnam dibentuk secara resmi dan diakui oleh pemerintah. Karena upaya-upaya dari para guru pelopor meditasi dan mereka yang membantu menerjemahkan teks Pali ke dalam bahasa Vietnam, didukung oleh Y. M. Narada dari Sri Lanka, semakin banyak Buddhis yang tertarik pada tradisi Therawada.

Di tahun 1946 aliran Buddhis lainnya yang dikenal sebagai sekte Pindapata (*Mendicant / Khat Si*) didirikan oleh Y. M. Minh Dang Quang. Dia menahbiskan dirinya sendiri, mengambil nama Minh Dang Quang dan mulai mengajarkan Dharma. Dia menerima banyak murid, baik lelaki maupun perempuan, serta membangun biara-biara di bagian selatan Vietnam. Aliran ini adalah percampuran dari Mahayana dan Therawada. Mereka memilih aspek dari kedua tradisi di dalam praktik mereka. Para pengikutnya mengenakan jubah kuning, melakukan pindapata, menjaga diet vegetarian, dan mempelajari doktrin dari kedua aliran Mahayana dan Therawada.

Pada dasarnya, ketiga aliran ini semua memiliki dasar yang sama. Mereka mengakui Buddha Sakyamuni sebagai guru mereka. Mereka percaya dan mengajarkan doktrin Empat Kebenaran Mulia, Jalan Tengah Berunsur Delapan, dan sebab-musabab yang saling bergantung. Mereka semua menolak gagasan tentang makhluk tertinggi yang menciptakan dan menguasai dunia. Mereka menerima pelatihan *sila*, *samadhi*, dan *panna* tanpa ada perbedaan yang bermakna. Lagi pula, mereka semua menerima kebenaran tentang *anicca* (ketidak-kekalan), *dukkha* (penderitaan), dan *anatta* (tiada-diri).

Selain dari persamaan-persamaan ini, terdapat juga beberapa perbedaan pada ketiga aliran ini:

1. Tradisi Therawada secara ketat mempertahankan semua peraturan yang ditetapkan oleh Buddha. Mereka mengenakan jubah kuning, melakukan pindapata, menerima makanan apa pun yang diberikan, dan mempraktikkan meditasi. Ibadat ritual mereka dalam bahasa Pali. Sedangkan aliran Buddha Mahayana menyesuaikan kebudayaan dan kebiasaan nasional. Para biksu dan biksuni Mahayana mengenakan jubah abu-abu atau coklat, menjaga diet vegetaris secara ketat, biasanya makan di malam hari dan boleh mengemudikan mobil, bekerja di ladang, dan bahkan punya pabrik yang memproduksi tahu, kecap, dan sebagainya, untuk menyokong diri mereka. Ibadat ritual mereka dalam bahasa Vietnam. Kelompok Pindapata juga sudah memakai bahasa Vietnam dalam melantunkan doa dan mempertahankan diet vegetaris seperti para penganut Mahayana.
2. Aliran Buddha Therawada menekankan realitas dan meditasi praktis yang menuntun pada percepatan pembebasan diri. Mahayana mengajarkan cita-cita Bodhisattwa dan menekankan tujuan untuk membebaskan semua makhluk yang menderita, yang akan menuntun ke arah pencerahan sempurna. Karena itu, pelayanan mereka

dalam masyarakat juga berbeda. Orang-orang Therawada menyelenggarakan pusat-pusat meditasi tempat semua Buddhis, awam dan yang ditahbiskan, bisa datang untuk tinggal dan berlatih meditasi, dan mereka mengadakan kursus-kursus bahasa Pali dan Abhidhamma bagi para biksu dan biksuni. Orang-orang Mahayana terfokus pada kotbah, membuka panti-panti asuhan dan taman kanak-kanak, menjalankan klinik-klinik, memberi bantuan untuk korban bencana alam, dan sebagainya. Kelompok aliran Pindapata juga sangat aktif dalam aktivitas sosial.

3. Ketiga aliran Buddhis Vietnam menahbiskan kaum perempuan, tetapi hanya tradisi Mahayana dan kelompok Pindapata yang menerima para biksuni. Biksuni dari kedua aliran ini memiliki biara sendiri. Beberapa biara wanita ini diatur dengan baik sekali dan memiliki lebih dari 100 biarawati yang belajar dan berlatih di sana. Para biksuni sangat aktif dalam pelayanan sosial; beberapa di antara mereka bekerja sebagai guru, perawat, atau pekerja sosial. Beberapa biarawati bahkan memegang jabatan di pemerintahan dan di dalam Sanggha Buddhis Vietnam. Para biarawati Therawada kebanyakan tinggal di wihara-wihara para biksu. Mereka menjalankan delapan sila atau sepuluh sila. Jumlah mereka sangat sedikit dan umumnya terfokus pada latihan meditasi. Baru-baru ini, beberapa biarawati sudah mulai memiliki biara mereka sendiri dan sekarang terdapat tiga biara Therawada yang terpisah hanya untuk para biarawati. Di tahun 2002 empat biarawati menerima penahbisan penuh dalam tradisi Therawada di Sri Lanka, tetapi mungkin dibutuhkan waktu yang panjang dan upaya yang besar untuk mendirikan sanggha biksuni Therawada di Vietnam.

Walaupun terdapat sejumlah perbedaan dalam teori dan praktik di antara ketiga aliran ini, mereka hidup berdampingan secara harmonis di negara yang sama. Mereka bersama-sama memandu

kehidupan spiritual orang-orang Vietnam. Masing-masing aliran mempertahankan tradisinya sendiri dan menghormati kontribusi dari aliran-aliran yang lain. Buddhis Vietnam bebas memilih aliran yang paling cocok dengan sifat khusus mereka, dan pindah dari aliran yang satu ke yang lain, sesuka mereka. Kalau mereka mau, mereka bahkan bisa belajar dari dan mendukung ketiga aliran ini semua pada saat yang bersamaan. Namun ada beberapa ekstremis yang dikarenakan kurangnya pengetahuan dan pemahaman, mengagungkan aliran mereka sendiri dan menghina yang lain, sedangkan Buddhis yang berpengetahuan luas mengetahui sejarah dan nilai dari masing-masing aliran. Di Institut Studi Buddhis Tingkat Atas, para biksu dan biksuni dari ketiga aliran ini semua dilatih, para siswa diajarkan subjek berdasar kitab suci dan di luar kitab suci, termasuk doktrin dari ketiga aliran Buddhis utama: Therawada, Sarwastiwada, dan Mahayana. Untuk upacara Buddhis, seperti yang mereka adakan pada Hari Buddha Jayanti, Buddhis dari ketiga aliran semua berkumpul bersama-sama dan berdoa demi perdamaian dan kemakmuran negara.

Pada tahun 1981, setelah wilayah selatan merdeka, Sanggaha Buddhis Vietnam didirikan untuk menyatukan semua aliran dan organisasi Buddhis Vietnam. Sanggaha Buddhis Vietnam telah mengadakan sebuah program aksi untuk kerja sama nasional dan kerukunan di antara semua aliran Buddhis. Mereka telah membentuk sebuah sistem pendidikan monastik dan telah mempromosikan persahabatan di antara organisasi Buddhis dunia untuk membantu menciptakan perdamaian di atas bumi.

### CATATAN

1. Nguyen Lang, *Viet Nam Phat Giao Su Luan (History of Buddhism in Vietnam)*, Vol. 1, 1973.

2. Binh Anson, *Theravada Buddhism in Vietnam*, Buddhasasana CD-Rom Library.

## SEKSUALITAS, DISIPLIN, DAN ETIKA

**Elisa Nesossi**

Komunitas monastik Buddhis adalah sejenis “masyarakat ideal” yang anggotanya harus menyetujui standar tinggi perilaku, termasuk meninggalkan kenikmatan indrawi. Peraturan apakah yang harus dipatuhi oleh para biksu dan biksuni? Terutama, konsep moral apakah yang berhubungan dengan peraturan perilaku ini? Berbicara tentang seksualitas dalam hal ini berarti apakah menerangkan setiap peraturan disiplin yang melarang setiap jenis hasrat seksual atau mencoba untuk mengerti kenapa para penyusun Winaya merumuskan sekelompok sila yang luas seperti ini.<sup>1</sup> Tujuan utama dari makalah saya berkenaan dengan yang belakangan, yakni, menghubungkan konsep-konsep seperti selibat dan pantangan seksual hingga konsep spesifik tentang hasrat, kemurnian, dan jasmaniah, serta menerangkan bagaimana seksualitas dihubungkan dengan disiplin dan etika, Winaya-pitaka, dan Dharma secara umum.

### **Selibat: Langkah Pertama Menuju Pemadaman Hasrat**

Setiap anggota sanggha, tidak peduli apakah dia sudah menerima penahbisan penuh atau belum, diharuskan untuk taat pantang berhubungan seksual dan hidup selibat. Memasuki komunitas biara berarti memenuhi penaklukan naluri seksual melalui sebuah proses panjang dari latihan dan meditasi. Pantangan secara fisik hanyalah langkah pertama. Bagi para biksu dan biksuni, hidup selibat, seringkali dihubungkan dengan istilah India *brahmacarya* (China: *fanxing*), yaitu sebuah pilihan

dan tanggung-jawab pribadi. Mereka yang menerima penahbisan penuh (Sanskerta: *upasampada*, China: *shoudajie*) mengabdikan diri mereka sendiri secara sukarela pantang melakukan aktivitas seksual sepanjang hayat mereka. Dalam teks Buddhis kita sering menemukan gagasan bahwa selibat berarti “hidup dengan kesucian atau kemurnian yang sempurna.” Kendati konotasi antisosial mereka sangat kentara dan karenanya dirasakan berkarakter anti-Konfusian, prinsip utama yang berasal dari Buddhisme ini tidak pernah diperdebatkan - bahkan di masa awal hadirnya agama Buddha China. Ini bisa disimpulkan dari bukti literatur dan dari peraturan disiplin biara sejak awal. Seksualitas, pantangan, dan selibat, di dalam batas-batas para pelaksana disiplin, tidak pernah dianggap sebagai dilema budaya dan tak seorang pun berusaha menghindari kewajiban ini.

Dalam *Anguttara-nikaya* (Sanskerta: *Ekottarikagama*, China: *Zengyiahuan jing*), Buddha bersabda bahwa para biksu harus menjalankan kehidupan selibat “untuk melenyapkan kenikmatan indrawi -- meninggalkan kejahatan, membebaskan diri dari gairah manusia, dan untuk menghancurkan keinginan melekat pada keberadaannya.”<sup>2</sup> Karena naluri seksual adalah naluri manusia yang paling kuat, untuk mengendalikannya dibutuhkan tekad dan kekuatan yang besar. Itulah sebabnya kebanyakan agama kuno menganggap kesucian dan pengendalian-diri sebagai tindakan umat manusia yang patut dipuji.

Hasrat seksual dianggap sebagai salah satu rintangan terbesar dalam perjalanan menuju *nirwana*. Hasrat seksual sungguh berbahaya karena ia terus-menerus mengikat umat manusia pada lingkaran *samsara* atau pada ikatan garis keturunan keluarga. Di satu sisi, hubungan seksual menggiring kita mendapatkan keturunan yang membuat kita terikat pada kewajiban rumah tangga dan hal ini mengganggu latihan spiritual; di sisi lain, mengguncang fondasi struktur doktrin Buddhis.

Penderitaan atau adanya duka (sebuah konsep dasar dalam

doktrin Empat Kebenaran Mulia dan prinsip yang mendasari Jalan Tengah Berunsur Delapan) harus dipahami sebagai frustrasi akibat nafsu keinginan, sebagai kegagalan dari upaya tiada henti untuk memenuhi suatu perubahan, ketidak-kekalan, dan realitas yang tidak substansial. Kelekatan dan nafsu keinginan berakar kuat dalam ketidak-tahuan akan “ketiadaan-diri.” Kebebasan hanya dapat dicapai oleh mereka yang, meninggalkan nafsu keinginan, mengatasi ketidak-tahuan. Kelekatan, nafsu, dan keinginan adalah elemen yang paling penting yang memengaruhi kehendak dan menentukan kualitas dari suatu tindakan, yang pada waktunya kemudian menghasilkan aktivitas karma yang menempatkan umat manusia di dalam lingkaran *samsara*. Nafsu, aksi-aksi, dan retribusi mereka merintangai jalan ke arah pembebasan.

Walaupunberbagai tradisibuddhisetujumengenai pertanyaan mendasar menyangkut doktrin, mereka berbeda dalam mengakui hakikat permasalahan dari pertanyaan-pertanyaan ini. Dalam hal ini, terdapat ketidak-sepakatan, khususnya antara tradisi Hinayana dan Mahayana. Walaupun saya tidak ingin untuk menggali lebih dalam permasalahan ini, saya ingin mempertimbangkan aspek-aspek itu yang dapat saya simpulkan dari peraturan disiplin, untuk menyoroiti bagaimana seksualitas dan nafsu keinginan dapat diartikan berbeda bagi Bodhisattwa. Mengambil contoh dari *samvrti-satya* (kebenaran berdasar kesepakatan duniawi) dengan *paramartha-satya* (makna atau kebenaran tertinggi) dalam tradisi Mahayana, pencerahan tertinggi adalah penegasan dari realitas ini yang memurnikan aspek-aspek negatifnya. Sebagai konsekuensinya, orang yang benar-benar bebas akan bertindak tanpa kelekatan apa pun terhadap suatu aksi. Dari sudut pandang ini, bahkan seksualitas, jika dimotivasi oleh belas-kasih, bukan suatu pelanggaran, tetapi sebuah cara untuk mencapai pencerahan. Dari perspektif ini, gairah bisa diubah menjadi sebuah alat yang berguna bagi manusia, karena ia dimotivasi oleh belas-kasih yang dirasakan oleh Bodhisattwa terhadap semua makhluk hidup, dengan sikap mental yang murni dan tidak melekat.

## Seksualitas dan Peraturan Disiplin

Masuk ke dalam komunitas biara memerlukan ketaatan pada peraturan disiplin. Ini adalah langkah nyata pertama menuju lenyapnya kesenangan sensual. Winaya tidak bisa dianggap sebagai perintah. Winaya lebih dianggap sebagai pedoman untuk membantu para anggota sanggha mengendalikan tindakan-tindakan fisik dan ucapan mereka dan mengembangkan sebuah kesadaran akan sikap mental pribadi yang diperlukan untuk hidup bersama-sama secara harmonis.

Peraturan *parajika* yang paling utama (kelompok pertama dari peraturan dalam semua versi Winaya) adalah sebuah sila yang melarang segala jenis hubungan seksual.<sup>3</sup> Dalam Winaya biksu, dikatakan bahwa peraturan ini berasal dari kasus Sudinna, seorang pemuda yang meninggalkan keluarga dan istrinya untuk menjadi anggota sanggha. Ibunya memohon dia pulang ke rumah untuk memenuhi tugas bakti seorang anak dan meneruskan garis keturunannya. Setelah penolakannya yang tajam, sang ibu mengatur rencana bersekongkol bersama mantan istrinya untuk merayunya dan dihamili olehnya. Setelah ragu-ragu beberapa kali, akhirnya dia kalah pada naluri seksualnya.

Setelah lebih banyak lagi kisah-kisah ilustratif mengenai ini, kita dapat menemukan ketentuan peraturan Winaya sebagai berikut:

Apabila seorang biksu, yang telah menerima peraturan pelatihan kebiksuan sebagaimana mestinya, tidak menolak pelatihan dan tidak menyatakan ketidakmampuannya, melakukan hubungan seksual, walau dengan seekor binatang, biksu ini telah jatuh ke dalam *parajika* dan tidak boleh lagi berada dalam sanggha.<sup>4</sup>

Sejauh menyangkut *Pratimoksha biksuni*, *parajika* pertama hampir sama:

Apabila seorang biksuni tidak suci tingkah-lakunya dengan melakukan hubungan seksual, walau dengan seekor binatang, biksuni ini telah melakukan *parajika* dan dikeluarkan dari sanggha.<sup>5</sup>

Pada Winaya Biksuni kita menemukan bahwa hanya peraturan *parajika* pertama yang pasti berhubungan dengan seksualitas,<sup>6</sup> namun dalam *Pratimoksha Biksuni* dan *Sutrawibhanga*, peraturan nomor lima dan enam juga dipautkan dengan hubungan antara biksuni dan kaum lelaki.

Kisah ini diceritakan mengenai seorang biarawati muda dan cantik, yang, setelah masuk ke dalam sanggha biksuni, masih memiliki rasa gairah terhadap seorang laki-laki. Ketika ia mendapatkan peluang untuk sendirian bersama dengannya dan dengan penuh hasrat, mereka saling merangkul dan mengasihi. Setelah memahami kenyataan ini, Buddha menetapkan dua peraturan *parajika* tambahan untuk para biksuni. Yang pertama dari *parajika* ini adalah:

Apabila seorang biksuni yang penuh hasrat telah berhubungan jasmani dengan seorang pria dengan pikiran penuh nafsu di bagian antara ketiak dan lutut, disentuh, dipegang, diusap, ditarik, didorong, digosok ke atas dan ke bawah, diangkat, diturunkan, digenggam, atau ditekan, biksuni itu melakukan *parajika* dan dikeluarkan."<sup>7</sup>

*Parajika* kedua adalah:

Apabila seorang biksuni yang penuh hasrat mengetahui seorang pria punya pikiran bernafsu, namun membiarkan dia untuk memegang tangannya, memegang bajunya, dan masuk ke tempat sepi di mana mereka berdiri bersama, berbicara

bersama, berjalan bersama, saling menyangkar, dan membuat janji untuk bertemu [untuk memadu cinta]. Apabila seorang biksuni melanggar menyangkut delapan hal ini, ia melakukan *parajika* dan dikeluarkan.”<sup>8</sup>

Sila yang membangun kesucian diambil oleh samaneri pada saat ia masuk ke dalam komunitas biara. Selama upacara penahbisan (Sanskerta: *prawrajya*, China: *chujia*) samaneri menerima sepuluh peraturan (Sanskerta: *dasasila*, Mandarin: *shijie*). Yang ketiga dari peraturan ini berhubungan dengan larangan aktivitas seksual.

Dalam Winaya Biksuni, di samping peraturan *parajika*, ada juga 29 sila yang berlainan mengenai seksualitas dalam kategori lain: tiga sila dalam *sangghavasesa* dan 26 sila dalam *payantika*. Dari analisis tentang peraturan-peraturan disiplin, timbul beberapa topik penting seperti hubungan antara dua jenis kelamin dan antara sanggha biksu dan biksuni, serta tema homoseks dan masturbasi.

Berkenaan dengan lesbianisme, Winaya Biksuni mengadopsi terminologi maskulin, menganggap jenis aktivitas seksual semacam ini hanya meniru hubungan heteroseksual. Kadangkala lesbianisme dianggap tidak penting karena di dalam beberapa konteks, aktivitas seksual dicela hanya bila itu menyangkut pengeluaran sperma. Masturbasi (pertanyaan ini diberlakukan secara lebih luas dalam versi Winaya Biksuni yang lain, contohnya, Winaya Mahasanghika) dianggap berbahaya, tetapi diperlakukan sebagai suatu pelanggaran peraturan disiplin hanya kalau biksu atau biksuni yang mempraktikkannya dimotivasi oleh kehendak dan hasrat birahi.

Mengenai hubungan antara para biksu dan *biksuni*, perlu disebutkan pentingnya Delapan Peraturan Khusus (Sanskerta: *gurudharma*, China: *bajing fa*). Walaupun peraturan-peraturan

ini diterima oleh seorang biarawati pada saat masuk sanggah, mereka tidak selalu diterapkan secara ketat di China zaman sekarang, terutama dalam komunitas-komunitas kecil. Tahun lalu saya mengunjungi biara China di mana tiga orang biksuni dan tujuh orang biksu tinggal bersama-sama. Di biara ini, pembagian tanggung-jawab dan divisi kerja tidak berdasarkan pada gender tetapi lebih pada senioritas.

### **Seksualitas dan Pemurnian Ritual**

Sebagaimana dengan pelanggaran lainnya, mereka yang melanggar sila yang menyangkut kesucian pada semua anggota komunitas monastik, tidak bisa dianggap bersih dan rukun dengan komunitas. Karenanya, mereka dikeluarkan. Dipercaya bahwa kotoran bukan berasal dari pencemaran jasmani yang berhubungan dengan pelanggaran seksual, melainkan berasal dari sejenis “pencemaran” pada tingkat kehendak. Dari perspektif Hindu, berbicara tentang kotoran berarti membicarakan kotoran badaniah dan fungsi fisiologi. Sebaliknya, perspektif Buddhis menjaga bahwa kemurnian adalah sebuah konsep etis yang berhubungan dengan pikiran, kehendak, dan jalur menuju pencerahan. Ajaran-ajaran Buddha menerangkan bahwa kebebasan dan kebijaksanaan dapat diperoleh hanya oleh mereka yang telah mempraktikkan jalur pemurnian, yang dapat mengatasi ketidak-tahuan dan kelekatan pada eksistensi ini. Orang yang membunuh, mencuri, berbohong, melakukan zina, atau merasakan kebencian, amarah, atau kekecewaan masih belum mengatasi “kanker” seperti itu (Sanskerta: *asrava*, China: *lou*) yang mencemari eksistensi dan bisa dianggap kotor. Pemurnian bukan berarti peniadaan tubuh jasmani atau peniadaan akan fungsi jasmaniah. Pemurnian berarti kebebasan dari semua halangan ini. Kecenderungan tindakan seksual apa pun, pertama-tama, hasilnya gangguan psikologis dan moral dan tidak hanya langsung berhubungan dengan badan jasmani. Dari perspektif ini, badan jasmani hanyalah sebuah saluran

yang dengan itu maksud dan kemauan individu mewujudkan dirinya. Buddha tidak ingin murid-murid-Nya memiliki perasaan jijik terhdap tubuh jasmani mereka, Beliau hanya ingin mereka memahami ketidak-kekalan dari perasaan-perasaan ini dan oleh karenanya membuang kepercayaan yang sesat tentang tubuh jasmani mereka sendiri.

Pemurnian direalisasikan hanya melalui aksi ritual (dalam hal ini, pengakuan bersama) berdasarkan pada keyakinan dalam hati sepenuhnya secara etis. Pembersihan dari setiap tindakan jasmaniah, ucapan, dan mental yang kotor terjadi bersamaan dengan sikap etis yang dalam, dan akumulasi dari tindakan baik, kebijaksanaan, dan konsentrasi. Sebagaimana tindakan yang baik menggiring kepada pemurnian lengkap, dengan cara yang sama, tindakan yang buruk menimbulkan adanya keadaan yang genting.

*Uposadha*, ritual pengakuan dan pemurnian bersama dari komunitas monastik, adalah langkah pertama menuju pemurnian hati sepenuhnya. Selama ini, kata *uposadha* sudah banyak diartikan secara berbeda-beda, tetapi mereka semua berhubungan dengan konsep kesucian. Kenyataannya, dengan pengakuan setiap dosa dan setiap jenis nafsu keinginan, spirit vital perseorangan dan spirit komunitas dimurnikan. Xuanzang mendefinisikan *uposadha* sebagai “pertumbuhan”; Yijing menjelaskannya sebagai “peningkatan kesucian.” Dalam kitab komentar berbahasa China tentang *Pratimoksha Biksuni Mulasarwastiwada* (China: *Genben sapoduobu lu*) dalam kanon Buddhis China dikatakan bahwa upacara ini “meningkatkan *dharma* yang baik” dan “memurnikan apa yang jahat”<sup>9</sup>. Dalam *Winaya-matrka-sastra* (China: *pinimu lun*, atau *Risalat atas Asal mula Winaya*), *uposadha* dijelaskan sebagai “pemurnian.”<sup>10</sup>

## Kualifikasi untuk Menerima Penahbisan

Dalam hal upacara penahbisan, yaitu langkah pertama memperoleh keanggotaan dalam komunitas monastik, ada prasyarat untuk keanggotaan dalam sanggha yang berhubungan dengan seksualitas. Bergabung ke dalam ordo biara hanya diizinkan untuk para calon yang integritasnya bukan hanya moral tetapi fisik, sebagaimana membuktikan ciri-ciri seksual tertentu. Menarik sekali bahwa kejantanan dan kesempurnaan fisik adalah prasyarat khas bukan hanya dari tradisi Buddhis, tetapi juga tradisi-tradisi agama lain. contohnya, di Gereja Katolik, hanya mereka yang sehat, kuat dan tanpa kecacatan jenis apa pun yang bisa menerima penahbisan penuh.

Sebelum menerima penahbisan lengkap, seorang calon dikeluarkan dari pertemuan dan dihadapkan dengan pertanyaan seperti: "Apakah Anda hamil?" "Apakah Anda seorang wanita tuna susila?" "Apakah Anda telah berhubungan seksual dengan lelaki atau anak laki-laki?" "Bisakah Anda menahan buang air besar dan kecil?" "Apakah Anda meneteskan cairan?" "Dapatkah Anda mengontrol semua pengeluaran lendir?" "Apakah Anda seorang banci?" Saya tidak jelas mengenai maksud dari pertanyaan ini. Ini bisa mengandung dua arti yang sangat berbeda, bisa "Apakah anus dan vagina Anda utuh?" atau "Apakah anus dan vagina Anda menyatu?"

Dalam tulisan ini tujuan saya bukan menjelaskan secara lengkap asal-usul dan arti dari prasyarat atau kualifikasi yang sebenarnya. Saya hanya ingin mengusulkan beberapa hal pokok untuk penelitian. Mari kita mulai dari sudut pandang yang sangat praktis. Karena menjadi anggota komunitas berarti mampu menyelesaikan tugas tertentu, penting bagi setiap anggota untuk dapat memenuhi syarat-syarat dari sanggha secara jasmaniah. Saya rasa bahwa aspek ini sangatlah penting di masa-masa awal ketika komunitas terdiri dari para biksu yang mengembara yang

benar-benar harus berdiri-sendiri dan bertanggung-jawab sendiri. Doktrin Buddhis, dalam hal ini *Winaya-pitaka*, terutama sekali menekankan tanggung-jawab individu, yang berarti bahwa para anggota sanggha bertanggung-jawab atas kemajuan spiritual mereka sendiri dan perawatan fisik mereka sendiri. Hanya mereka yang sehat dapat melaksanakan tugas yang diberikan guna meningkatkan kemajuan spiritual mereka sendiri dan juga sanggha.

Saya percaya bahwa penjelasan praktis tidaklah cukup untuk menjernihkan arti dari kualifikasi-kualifikasi yang sesungguhnya. Ini juga penting untuk menjelaskan bagaimana kualifikasi-kualifikasi tersebut bisa dikaitkan dengan makna yang diberikan oleh Buddhisme pada seksualitas dan jasmani. Saya sudah menyebutkan bahwa seksualitas dipertimbangkan secara negatif, karena ini adalah akibat hasrat yang berasal dari sebuah pikiran yang tidak tercerahkan. Tampaknya, jika hasrat dihilangkan, maka seksualitas juga akan hilang. Dengan beberapa pengecualian yang langka, Buddhisme tidak memasukkan kepercayaan bahwa pada setiap umat manusia ada sebuah diri yang kekal, jiwa atau spiritual yang menggunakan tubuh jasmani. Tubuh dan batin tidak terpisah; proses mental adalah langsung terkait dengan proses jasmaniah dan sebaliknya. Bilamana kita membicarakan individu atau makhluk, kita sedang membicarakan sebuah kombinasi, rangkaian kesatuan jiwa-raga, gabungan fisik dan mental. Sebagai akibatnya, aksi seksual adalah sebuah ekspresi fisik dari gairah yang memengaruhi pikiran. Makhluk manusia menginternalisasi rangsangan dari luar, dan setelah menyerapnya, mewujudkannya melalui jasmani. Seksualitas berasal dari kombinasi aktivitas mental, rangsangan dari luar, dan tumpukan karma di kehidupan sebelumnya.

Seksualitas, dari sudut pandang jasmani, dicirikan oleh alat kelamin. Dari sudut pandang mental, ini adalah suatu bentuk

energi. Mengingat alat kelamin (dalam beberapa teks Buddhis didefinisikan sebagai “ciri-ciri seksual sekunder”) mulai tumbuh sejak kelahiran, energinya dibentuk pada saat konsepsi. Ini adalah sebuah sikap mental yang terkondisikan oleh karma di kehidupan sebelumnya. Bilamana seseorang dapat mengendalikan energi ini, orang itu juga dapat mengendalikan alat kelamin. Namun jika terdapat energi yang berlebihan atau fisik yang tidak seimbang, kedua-duanya yang berasal dari karma negatif, maka orang yang bersangkutan akan mengalami kesulitan dan barangkali bahkan tidak mampu mengendalikan hasrat seksual, menghormati peraturan disiplin, dan merealisasikan Dharma Buddhis.

Idealisme Buddhis adalah menjadi makhluk yang seksualitasnya terhapus atau sekurang-kurangnya terlampaui. Transformasi dari suatu “keadaan makhluk seksual” menjadi “keadaan makhluk aseksual” bisa terjadi hanya bila orang itu sepenuhnya dapat mengontrol seksualitasnya sendiri. Itulah tingkat terakhir jalur soteriologi Buddhis. Menurut beberapa teks Buddhis, transformasi ini lebih sederhana bagi seorang biksu, disebabkan oleh sifat alami kelaki-lakiannya. Bagi seorang biksuni<sup>11</sup> proses ini lebih lambat dan lebih sulit. Agaknya meragukan kalau dikarenakan tubuh seorang wanita terlibat dalam reproduksi dan fungsi-fungsi jasmaniah yang kotor, perempuan bisa dengan mudah jatuh menjadi mangsa gairah dan hasrat-hasrat seksual. Bagi seorang wanita yang memiliki cacat seksual, jalur menuju cita-cita aseksual bahkan lebih sukar. Dari perspektif yang sama orang hermafrodit yang memiliki ciri-ciri energi dan fisik dari kedua jenis kelamin, tidak dapat menuju cita-cita aseksual. Makhluk-makhluk biseksual, disebabkan oleh kelebihan energi maskulin dan feminin, tidak dapat menjaga disiplin dan sila moral yang berkenaan dengan seksualitas dan sebagai akibatnya tidak dapat hidup dengan rukun dalam komunitas monastik.

## CATATAN

1. Mengambil komunitas monastik China sebagai referensi, terutama saya merujuk pada Winaya Dharmagupta.
2. *Anguttara-nikaya* II, 26.
3. *Parajika* pertama, kisah-kisah dan pengecualian pada peraturan ini dilaporkan dalam T. 1428, (XXII), hlm. 568-575.
4. T. 1428, (XXII), hlm. 568 (*Sutrawibhavga*); T. 1428, (XXII), hlm. 1015 (*Pratimoksa Biksuni*).
5. T. 1428, (XXII), hlm. 714a12-13 (*Sutrawibhavga*); T. 1431, (XXII), hlm. 1031 (*Pratimoksa Biksuni*).
6. T. 1428, (XXII), hlm. 714a12-13 (*Sutrawibhavga*); T. 1431, (XXII), hlm. 1031b26-cl (*Pratimoksa Biksuni*).
7. T. 1458, (XXII), hlm. 525a1-617a26.
8. T. 1428, (XXII), hlm. 716a24-27 (*Sutrawibhavga*); T. 1431, (XXII), hlm. 1031c2-c8 (*Pratimoksa Biksuni*).
9. T. 1458, (XXII), hlm. 525a1-617a26.
10. T. 1441, (XXII), hlm. 546c6-626b12.



# 6

## Mempertemukan Tradisi Winaya

---

### HAMPIR SETARA: RINTANGAN DI JALAN MENUJU SANGGHA BIKSUNI INTERNASIONAL

**Karma Lekshe Tsomo**

Teorinya, agama Buddha itu egalitarian, menegaskan bahwa semua makhluk hidup memiliki potensi yang sama untuk mencapai pencerahan sempurna. Karena tujuan agama Buddha adalah transformasi kesadaran, dan kesadaran tidak memiliki gender, seharusnya tidak ada penghalang bagi kaum perempuan berpartisipasi yang sama dalam praktik Buddhis. Kenyataannya idealisme egalitarian ini tidak selalu direalisasikan dalam masyarakat Buddhis. Secara meyakinkan bisa dibantah bahwa kaum perempuan dalam masyarakat Buddhis menikmati kebebasan lebih besar dibanding kaum perempuan pada kebanyakan masyarakat lain, bahkan mereka tidak menikmati persamaan hak yang penuh dalam masyarakat atau institusi-institusi Buddhis. Menjadi “hampir setara” adalah mirip dengan hampir terkenal atau hampir hamil, entah orang itu terkenal atau tidak, hamil atau tidak. Menjadi “hampir setara” tidaklah cukup bagus. Ini bukan hanya sebuah status tidak cukup; ini tak berarti.

## Tiga Sumber Ketidak-setaraan

Sumber ketidak-setaraan yang pertama bagi wanita Buddhis, yang dapat ditelusuri hingga abad awal sejarah Buddhis, adalah pengenaan level tambahan penahbisan bagi para biarawati, masa percobaan yang dikenal sebagai *siksamana*.<sup>1</sup> Masa percobaan dua tahun ini diadakan untuk memastikan bahwa seorang calon biarawati yang ditahbiskan tidaklah hamil. Persyaratan tambahan bagi para biarawati ini tidak masuk akal, karena, semenjak zaman Buddha sudah diketahui umum bahwa masa kehamilan bagi manusia kira-kira sembilan bulan lamanya, bukan dua tahun. Alasan lain diajukan untuk membenarkan masa penantian dua tahun bagi para biarawati adalah bahwa kaum perempuan membutuhkan lebih banyak pelatihan daripada kaum lelaki, tetapi penilaian ini sangat meragukan dan kita harus menanyakan sumbernya. Tentu saja persyaratan waktu tunggu dua tahun yang tersebut di atas tidak bisa dipertahankan lagi saat ini.

Sumber kedua ketidak-setaraan bagi kaum perempuan dalam agama Buddha adalah persyaratan penahbisan rangkap untuk para biksuni (biarawati yang ditahbiskan penuh). Mahaprajapati, biarawati Buddhis pertama yang juga penasihat komunitas biksuni pertama, ditahbiskan oleh Buddha sendiri tanpa partisipasi dari komunitas monastik biksu atau biksuni (sanggha biksu atau biksuni). Namun prosedur penahbisan digambarkan di dalam teks Winaya (disiplin monastik) mewajibkan seorang biksuni menerima penahbisan dari kedua sanggha: pertama, dari sepuluh biksuni di pagi hari dan kedua, dari sepuluh biksu di sore hari pada hari yang sama. Prosedur penahbisan bagi seorang biksu mewajibkan hanya sepuluh biksu.<sup>2</sup> Alasan yang diberikan untuk membenarkan prosedur ini adalah, di masa-masa awal sanggha manakala para calon perempuan tengah mempersiapkan penahbisan, mereka menjadi malu ketika menjawab pertanyaan-pertanyaan yang menyangkut masalah seksualitas (contohnya, "Apakah Anda seorang banci?" "Apakah Anda berpenyakit sifilis?"

dan sebagainya). Karena para calon wanita menjadi malu ketika para guru sila pria mengajukan pertanyaan-pertanyaan seperti ini, Buddha menganjurkan agar para calon wanita pertama-tama ditahbiskan oleh para biksuni, yang dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan ini ketimbang para biksu.

Sumber ketiga ketidak-setaraan dan yang paling mencolok yang dialami oleh wanita Buddhis adalah bahwa kaum perempuan pada banyak tradisi Buddhis sekarang tidak punya akses untuk ditahbiskan menjadi biksuni, atau bahkan samaneri. Buddha menjelaskan bahwa sebuah masyarakat Buddhis yang lengkap memiliki empat komponen: para biksu (biarawan yang ditahbiskan penuh), biksuni (biarawati yang ditahbiskan penuh), *upasaka* (umat pria) dan *upasika* (umat wanita). Tanpa keempat komponen ini, sebuah masyarakat tidak dapat dikatakan benar-benar Buddhis dalam arti kata yang sepenuhnya. Oleh karena itu berdirinya sebuah sanggaha biksuni yang kuat seharusnya menjadi prioritas dalam masyarakat yang menganggap diri mereka Buddhis. Sedangkan tanpa sebuah sanggaha biksuni, masyarakat Buddhis dipandang berlawanan dengan kemantapannya. Pertentangan ini terutama didasarkan pada pernyataan tidak ada garis silsilah biksuni, meskipun tidak perlu diragukan bahwa sanggaha biksuni memang ada di banyak negara di seluruh dunia. Maka perlu diselidiki dengan lebih teliti mengenai adanya alasan-alasan menentang berdirinya sanggaha biksuni di dalam tradisi-tradisi yang tidak mengakuinya.

### **Alasan-alasan Menentang Penahbisan Penuh bagi Perempuan**

Bila kita bisa menerima kenyataan yang tak terbantahkan bahwa penahbisan biksuni bagi kaum perempuan terdapat dalam tradisi Buddhis tertentu, mengapa tradisi-tradisi Buddhis lainnya tidak mengundang saja para biksuni dari tradisi-tradisi itu untuk menyelenggarakan penahbisan biksuni dan mendorong para

biarawati di negara-negara mereka untuk menerima penahbisan penuh (*upasampada*)? Kemungkinan lainnya, mengapa tradisi-tradisi ini tidak mendorong dan membantu para biarawati mereka untuk mencari penahbisan penuh di negara-negara tersebut di mana sanggha biksuni ada sekarang ini? Menurut Winaya Biksuni aliran Dharmagupta, sepuluh biksuni yang sudah menerima sila biksuni dan menjaga sila dengan taat selama duabelas tahun, diperbolehkan untuk mengadakan sebuah penahbisan biksuni bagi yang lain secara sah.<sup>3</sup> Untuk menjamin kelestarian sanggha biksuni di dalam sebuah tradisi tertentu, sejumlah besar biarawati harus menerima sila biksuni, memastikan adanya sepuluh guru sila biksuni yang memenuhi syarat yang diwajibkan dalam mengadakan penahbisan biksuni dan meneruskan sila kepada para samaneri di tahun-tahun mendatang. Persetujuan penahbisan sejumlah biksuni adalah sedemikian penting untuk menjamin berdirinya sanggha biksuni yang kokoh di negara-negara ini. Lebih lanjut, menjadwalkan penahbisan biksuni secara tetap adalah penting untuk menjamin kelestarian masa depan garis silsilah biksuni .

Mari kita telaah berbagai alasan yang seringkali disebutkan untuk menjelaskan mengapa berdirinya kembali sanggha biksuni tidak didukung dan didorong dalam tradisi Therawada dan Tibet. Alasan yang dikemukakan tradisi-tradisi ini mengenai keengganan untuk mendirikan kembali sanggha biksuni adalah: (1) garis silsilah biksuni tidak ada; (2) garis silsilah biksuni tidak berlanjut tanpa terputus semenjak zaman Buddha dan oleh karena itu diragukan dan tidak sah; dan (3) dengan menerima garis silsilah biksuni dari tradisi Mahayana (atau China) berarti akan menjadi seorang biksuni Mahayana (atau China). Mari kita sanggah alasan-alasan ini satu per satu.

Pernyataan pertama -- bahwa sekarang para biksuni tidak ada di dunia -- dengan jelas ini salah. Barangkali ada sekitar 10.000 biksuni di Taiwan, 8.000 di Korea, 7.000 di Vietnam, tak

terhitung ribuan di China, dan ribuan lebih di Kanada, Hong Kong, Indonesia, Malaysia, Filipina, Singapura, Amerika Serikat, dan negara-negara lainnya di seluruh dunia. Menyangkal adanya para biksuni di dunia ini sekarang adalah tidak masuk akal. Perlu diadakan sebuah sensus untuk menentukan berapa tepatnya jumlah para biksuni yang ada di masing-masing negara. Lalu statistik ini bisa disebar untuk mendidik mereka yang tidak sadar akan kehadiran garis silsilah biksuni yang masih ada dan untuk menghalau dongeng bahwa biksuni itu tidak ada.

Pernyataan kedua yang dikemukakan untuk menentang berdirinya kembali sanggha biksuni -- bahwa garis silsilah biksuni tidak berlanjut tanpa terputus semenjak zaman Buddha -- adalah tidak mungkin dibuktikan. Untuk membuktikan keberlanjutan garis silsilah biksuni yang tidak terputus-putus adalah sama dengan tidak-mungkinnya membuktikan keberlanjutannya garis silsilah biksu yang tidak terputus, karena "kemurnian" dari garis silsilah biksu hanyalah berupa perkiraan, setidak-tidaknya oleh para pengikut mereka. Sampai kini, tak seorang pun yang mampu memberikan bukti untuk mendukung pernyataan bahwa garis silsilah biksuni yang masih ada pernah terputus. Catatan sejarah China tersedia untuk dokumentasi penerusan garis silsilah biksuni dari Sri Lanka ke China pada abad kelima. Dokumen China juga mencatat keberadaan sebanyak sejuta biksuni di China pada masa sejarah tertentu. Berbagai dokumen sejarah mencatat kehidupan dan prestasi para biksuni di China sejak masa sanggha biksuni didirikan pada abad kelima hingga sekarang. Penyebaran garis silsilah biksuni ke Korea, Taiwan, Vietnam, dan negara-negara yang lain juga merupakan catatan sejarah dan penelitian zaman sekarang tengah membuka rahasia pencapaian para biksuni ini pula.

Beberapa orang mengatakan bahwa sanggha biksuni tidak mungkin bisa bertahan dalam sejarah kekacauan masyarakat China, terutama penindasan politik terhadap agama Buddha

yang berlangsung terus-menerus. Namun pernyataan ini tidak didukung penelitian yang saksama. Ada empat penganiayaan besar terhadap agama Buddha di China: di bawah Kaisar Taiwu (446-452) dinasti Wei Utara, Kaisar Wu (574-577) dinasti Zhou Utara, di bawah Kaisar Wuzong (845) dinasti Tang dan selama Revolusi Kebudayaan (1965-75). Tiga penganiayaan pertama masing-masing hanya berlangsung beberapa tahun dan dengan cepat agama Buddha pulih kembali, dan garis silsilah biksuni selamat dengan utuh. Bahkan setelah 50 tahun penindasan di bawah Republik Rakyat China dan sepuluh tahun dalam penganiayaan dan penghancuran yang serius selama Revolusi Kebudayaan -- periode di mana ribuan kuil Buddhis dihancurkan, ratusan ribu biksuni dan biksu dibunuh, dan institusi-institusi Buddhis yang tak terhitung jumlahnya dihancurkan atau diremukkan di China -- bagaimanapun juga sanggha biksuni berhasil untuk bertahan. Kenyataan bahwa garis silsilah biksuni selamat dari masa penganiayaan ini -- sejauh ini adalah penganiayaan yang paling lama dan paling serius terhadap agama Buddha yang pernah terjadi dalam sejarah bangsa China, hingga sampai beberapa generasi -- membuat jelas bahwa garis silsilah biksuni dengan mudah dapat bertahan hidup dalam masa penganiayaan yang lebih singkat di masa sebelumnya. Walaupun ada banyak biarawati yang tak terhitung jumlahnya membunuh diri (dengan melompat ke dalam sumur untuk menghindari pemerkosaan, misalnya), saya juga telah bertemu dengan umat Buddha di China yang melarikan diri ke gunung-gunung dan bertahan hidup dengan memakan akar-akaran, kulit kayu, buah *berry*, dan "makanan *samadhi*" selama hampir 30 tahun. Setelah tahun 1982, manakala kebijaksanaan Beijing terhadap agama sedikit lebih longgar, para biksuni dan biksu yang berani ini mulai menetap kembali dan memperbaiki biara-biara yang selamat dari penganiayaan.

Beberapa penentang menyatakan bahwa garis silsilah biksuni China cacat, karena penahbisan biksuni kadangkala diselenggarakan oleh sanggha biksu sendiri, dan bukan oleh

keduanya sanggaha biksu dan biksuni, seperti yang dipersyaratkan dalam Winaya. Sanggahan ini bersandarkan pada tuntutan bahwa penahbisan seorang biksuni hanya oleh para biksu adalah tidak sah. Namun Buddha tidak pernah menyatakan bahwa penahbisan seorang biksuni hanya oleh para biksu adalah tidak sah. Kita juga mengetahui bahwa Buddha sendiri menahbiskan biksuni pertama, Mahaprajapati. Lagi pula, teks Winaya memberitahukan kita bahwa Buddha sangat fleksibel dalam menerapkan persyaratan penahbisan dan menyesuaikannya tergantung pada keadaan. Contohnya, walaupun diwajibkan adanya sepuluh biksu dalam penyelenggaraan penahbisan seorang biksu, di daerah-daerah terpisah di mana para anggota sanggaha sedikit, Buddha mengakui sah penahbisan seorang biksu yang diselenggarakan hanya oleh lima orang biksu saja. Dari kenyataan bahwa Beliau membuat pengecualian ini, bisa diambil kesimpulan bahwa Buddha menghargai keadaan-keadaan khusus dan menyetujui perbedaan-perbedaan di bawah kondisi tertentu. Meskipun Buddha tidak hadir lagi untuk konsultasi, saya kira aman untuk menyimpulkan bahwa Beliau akan lebih suka melihat eksistensi sanggaha biksuni, daripada tidak ada sama sekali. Terutama mengingat adanya pertanyaan-pertanyaan kritis yang dihadapi masyarakat zaman sekarang, kehadiran sanggaha biksuni tidak hanya akan menyempurnakan empat komponen dari masyarakat Buddhis sekarang, tetapi juga punya potensi untuk memberi manfaat kepada agama Buddha maupun masyarakat luas.

Pernyataan ketiga yang dikemukakan untuk menentang berdirinya kembali sanggaha biksuni -- bahwa menerima garis silsilah biksuni dari tradisi lain akan berarti menjadi seorang pengikut dari tradisi itu dan meninggalkan tradisinya sendiri -- juga tak dapat dipertahankan. Para pendukung Therawada yang berpandangan seperti ini menyatakan bahwa para biarawati Therawada yang menerima penahbisan biksuni dalam tradisi Mahayana dengan demikian menjadi praktisi Mahayana dan tidak lagi termasuk dalam tradisi Therawada. Para pendukung tradisi

Tibet yang berpandangan seperti ini menyatakan bahwa para biarawati Tibet yang menerima penahbisan biksuni dalam tradisi China dengan demikian menjadi para praktisi China dan tidak lagi termasuk dalam tradisi Tibet. Namun, pandangan-pandangan ini mengabaikan kenyataan bahwa berbagai aliran Winaya berkembang berabad-abad sebelum teks Mahayana muncul di India dan lama sebelum agama Buddha menyebar ke China. Jelas bahwa perkembangan sejarah dan filosofi berikutnya tidak banyak memengaruhi latihan disiplin monastik seseorang, yang dapat ditelusuri hingga masa kehidupan Buddha sendiri. Oleh karena itu, dengan menerima penahbisan dari tradisi Mahayana (China) tidak perlu untuk menjadi seorang praktisi Mahayana (atau China). Tiga kelompok biarawati Sri Lanka yang menerima penahbisan biksuni di Los Angeles pada tahun 1988, Sarnath 1996, dan Bodhgaya 1998 adalah kasus-kasus yang dimaksud. Meskipun kenyataan para biarawati ini menerima sila dan pelatihan biksuni dari pembina sila Mahayana China, Korea, dan/ atau Taiwan, mereka telah menjaga tradisi praktik Buddhis mereka sendiri dan tidak menyeberang ke Mahayana. Sama halnya, para biarawati yang berlatih dalam tradisi Tibet yang telah menerima sila dan pelatihan biksuni dari pembina sila China, Korea, Taiwan dan Vietnam, telah memelihara tradisi latihan Buddhis asli mereka dan tidak menyeberang ke tradisi lain. Contoh-contoh ini menjelaskan bahwa ketakutan akan kehilangan para biarawati atau melemahkan tradisi-tradisi adalah tidak beralasan.

### **Mengatasi Rintangan-Rintangan**

Perubahan dalam prosedur ini bisa dimengerti dalam konteks kebudayaan India. Namun, bila alasan di balik ini adalah bahwa para kandidat perempuan merasa malu untuk menjawab pertanyaan seperti itu di depan para biksu, mengapa para calon diharuskan menjawab lagi pertanyaan-pertanyaan memalukan yang sama di depan para biksu pada saat penahbisan kedua di hari

yang sama? Alasan yang diberikan untuk mengadakan persyaratan penahbisan rangkap adalah bertentangan secara internal. Dengan mewajibkan para biarawati menjawab pertanyaan-pertanyaan yang memalukan di depan para biksu pada tahap kedua akan menggagalkan tujuan utama peyelenggaraan penahbisan dua tahap. Apabila pertanyaan-pertanyaan yang membuat malu itu diajukan oleh para biksuni guru sila selama tahap pertama proses penahbisan, maka tidak perlu lagi untuk mengulang pertanyaan di depan para biksu guru sila lagi, nantinya pada hari yang sama.

Sebuah upacara dua kali penahbisan tidaklah mudah diatur. Prosedur penahbisan rangkap bagi para biksuni,<sup>4</sup> yang mengharuskan tambahan persamuhan sepuluh guru (*biksuni*) penahbis, setidaknya membuat dua kali lebih sulit bagi seorang wanita untuk menerima sebuah penahbisan biksuni yang sah dibandingkan seorang pria untuk menerima sebuah penahbisan biksu yang sah. Kenyataan pada umumnya para biarawati mendapat lebih sedikit sokongan dibandingkan para biksu juga membuat kaum perempuan kurang beruntung dalam menerima penahbisan, karena para calon diwajibkan untuk menyediakan keperluan-keperluan tertentu (jubah, mangkuk, dan sebagainya) demi memenuhi penahbisan, dan tergantung pada umat awam untuk makanan mereka. Jika umumnya para biarawati mendapat sokongan lebih sedikit dibandingkan para biksu bahkan pada zaman sekarang, sebuah zaman komunikasi dan transportasi yang modern, layakny kita dapat membayangkan bahwa ini bahkan lebih sulit bagi Mahaprajapati dan komunitas para biarawati Buddhis zaman dulu untuk mengumpulkan keperluan-keperluan hidup dan keharusan mengumpulkan sejumlah guru sila, terutama karena mereka harus bepergian dengan berjalan kaki ke tempat penahbisan, dengan mendapat nafkah sedekah makanan sepanjang jalan.

Bukan hanya persyaratan penahbisan rangkap yang membuat penahbisan biksuni sulit, tetapi juga membuat kaum perempuan

tergantung kepada para biksu untuk penahbisan mereka. Bagi seorang biarawati, memohon secara langsung kepada sanggha biksu untuk ditahbiskan, tanpa menerima penahbisan lebih dahulu dari sanggha biksuni, adalah tidak sesuai dengan prosedur Winaya. Betapapun, menurut Gunawarman, seorang sarjana Winaya Kashmir pada abad kelima, sebuah penahbisan biksuni yang diselenggarakan oleh para biksu sendiri, walaupun secara teknis tidak tepat, tetapi tetap sah:

Di tempat yang kondisi-kondisinya lengkap, orang harus melakukan hal-hal menurut peraturan . . . Adalah suatu pelanggaran jika para biksuni tidak menerima penahbisannya penuh dari kedua-duanya pembina sila biksu dan biksuni di tempat di mana terdapat sanggha biksuni.<sup>5</sup>

Namun, menurut Gunawarman:

Apabila kedua ordo sanggha tidak ditemukan di satu negara pada waktu yang sama, pemohon wanita boleh menerima penahbisannya penuh dari sanggha biksu saja dan ini akan dianggap sah.<sup>6</sup>

Menurut pandangan ini, kendati tahapan penahbisan biksuni yang pertama tidak diselenggarakan sebagaimana yang ditentukan, dan oleh karena itu prosedur penahbisan tidak dilakukan dengan tepat sesuai dengan persyaratan Winaya, penahbisan seperti ini tetap dapat dianggap sah. Di Taiwan, banyak penahbisan biksuni telah dilaksanakan hanya oleh para biksu dan penahbisan-penahbisan ini diakui secara sah.<sup>7</sup> Kenyataannya, sampai sekarang ini, mayoritas biarawati di Taiwan ditahbiskan dengan penahbisan yang dilakukan hanya oleh para biksu saja (sekalipun dengan kehadiran para guru biksuni pelatih) dan penahbisan mereka umumnya dianggap memadai dan sah. Alasan utama yang paling umum disebutkan untuk menyimpulkan ini adalah bahwa para biksu adalah pemegang wewenang terakhir dalam

melakukan penahbisan. Untuk mengadakan sebuah penahbisan yang dilakukan oleh para biksu sendiri jauh lebih mudah dan jauh lebih murah daripada sebuah penahbisan rangkap, yang bisa berlangsung mulai dari 30 hingga 45, atau bahkan 60 hari di Taiwan.

Walaupun Gunawarman menganggap penahbisan oleh para biksu sendiri akan menjadi sah di tempat-tempat yang kondisinya tidak sempurna, di Taiwan penahbisan oleh para biksu sendiri diterima secara sah bahkan ketika kondisi-kondisinya sempurna -- yakni, manakala jumlah biksuni yang diwajibkan tersedia. Saya berpendapat bahwa para biarawati *seharusnya* berpartisipasi dalam penahbisan para biksuni, karena dua alasan. Pertama, saya merasa bahwa prosedur tradisional untuk penahbisan para biksuni seharusnya diikuti dengan cermat, bukan hanya karena itu adalah sebuah tradisi Winaya, tetapi karena menyelenggarakan penahbisan biksuni sesuai dengan prosedur Winaya akan membantu mendapatkan pengakuan penahbisan biksuni oleh sanggaha biksu Tibet dan Therawada, yang sekarang ini kekurangan sanggaha biksuni. Karena prosedur Winaya untuk penahbisan biksuni mengharuskan partisipasi dari sepuluh biksuni, saya berpendapat bahwa dengan mengikuti prosedur ini secara cermat akan meningkatkan kesempatan agar penahbisan ini mendapat pengakuan sehingga sanggaha biksuni akan menjadi kuat berdiri dalam tradisi-tradisi ini.

Alasan kedua saya mendukung dimasukkannya para biksuni dalam proses penahbisan adalah bahwa saya percaya para biarawati seharusnya dilibatkan di dalam penahbisan mereka sendiri. Para biksuni seharusnya memiliki suara dalam memutuskan siapa yang akan masuk dalam sanggaha biksuni. Ini beralasan karena para biarawati, bukan para biksu, yang seharusnya bertanggung-jawab, atau setidaknya punya suara mayoritas, dalam memutuskan siapa yang bergabung ke dalam komunitas mereka.

Yang Mulia Dalai Lama sudah berulang-ulang menyatakan bahwa keputusan tentang berdirinya sebuah sanggaha biksuni di dalam tradisi Tibet memerlukan persetujuan dari dewan anggota sanggaha senior. Biksu lain dari kedua tradisi Tibet dan Therawada setuju bahwa dewan anggota sanggaha senior dibutuhkan untuk mendirikan sanggaha biksuni dalam tradisi mereka. Memanggil rapat dewan sanggaha senior untuk menilai dan menentukan apakah sanggaha biksuni akan dibentuk terdengar masuk akal sampai kita merefleksikan bahwa, dikarenakan pada saat ini tidak ada sanggaha biksuni dalam tradisi Therawada atau Tibet, semua anggota dari dewan sanggaha senior pasti selalu para biksu. Karena para biksu dalam tradisi Tibet dan Therawada sudah menikmati kendali sanggaha yang eksklusif selama berabad-abad, sekarang ini mayoritas biksu dalam tradisi-tradisi ini kurang atau tidak tertarik untuk membentuk sanggaha biksuni. Dalam kondisi seperti ini, tidak ada jaminan bahwa dewan biksu sendiri dalam benaknya akan memiliki minat memperhatikan kepentingan para biarawati. Oleh karena itu, sangatlah penting bahwa dewan mana pun yang bersidang untuk merundingkan atau membuat keputusan tentang berdirinya sanggaha biksuni terdiri dari biksuni dan biksu yang jumlahnya seimbang. Hanya bila suara-suara para biksuni terwakili dengan adil di dalam diskusi-diskusi mengenai masa depan sanggaha biksuni ini, keputusan dewan sanggaha dapat dianggap sah.

### **Alasan rasional untuk Sebuah Sanggaha Biksuni Internasional**

Tentu saja, tidak setiap orang tertarik menjadi seorang biarawati. Mayoritas luas wanita Buddhis memilih untuk hidup dan berlatih sebagai umat awam. Tak perlu diragukan bahwa umat wanita Buddhis bisa mempraktikkan agama Buddha dengan segenap kemampuan mereka, sama seperti yang dapat dilakukan para biarawati. Juga tak perlu diragukan bahwa masyarakat Buddhis perlu upaya-upaya umat awam wanita untuk membantu

menciptakan sebuah masyarakat yang sehat, dan juga membantu agama Buddha terus bertahan dan berkembang dengan subur. Di mana pun akan selalu ada orang-orang dalam masyarakat tertentu yang condong pada kehidupan kontemplatif dan tidak ada pembenaran untuk mencegah orang-orang yang begitu condong, apakah perempuan atau laki-laki, untuk berpartisipasi sepenuhnya dalam semua aspek kehidupan kontemplatif.

Peluang-peluang penahbisan yang setara bagi wanita Buddhis harus dicapai sebelum Buddhis dapat menyatakan bahwa agama Buddha adalah baik bagi kaum hawa. Selama kaum perempuan di dalam tradisi Buddhis mana pun tidak mempunyai akses untuk mendapatkan penahbisan penuh, maka tidak bisa dinyatakan bahwa agama Buddha mendukung kesetaraan gender. Peluang-peluang yang sepotong atau sporadis tidaklah cukup. Mengajukan suatu cara lain untuk penahbisan biksuni juga tidak cukup, karena proposal asli Buddha Sakyamuni masih berlaku dan bermanfaat. Tiadanya peluang-peluang penahbisan yang setara untuk kaum perempuan adalah sesuatu yang memalukan bagi tradisi-tradisi Buddhis, yang sebagian besar menganut persamaan hak, terutama manakala banyak penganut menyatakan bahwa agama Buddha menawarkan peluang-peluang yang sama bagi kaum perempuan. Para Buddhis, yang dalam tradisi-tradisinya menawarkan peluang-peluang yang sama bagi kaum perempuan dan yang dalam tradisi-tradisinya tidak melakukannya, harus menaruh minat yang aktif dalam berkarya demi kesetaraan gender di dalam semua tradisi Buddhis. Menolak peluang-peluang yang sama bagi kaum perempuan tidak dapat lagi diterima.

## CATATAN

1. Untuk diskusi menyeluruh tentang pentas penahbisan *siksamana* dalam tradisi Winaya Dharmagupta, lihat Ann Heirman, "Some Remarks on the Rise of the *bhiksunisanggha*

dan the Ordination Ceremony for bhiksunis according to the Dharmagupta Winaya," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 19:2 (1996) 33-85.

2. Di daerah-daerah terpencil, jumlah guru sila yang diwajibkan dikurangi hingga minimum lima orang biksu jika seandainya ada calon pria, dan minimum lima orang biksuni jika seandainya ada calon wanita.
3. Biasanya, para biksu tidak menyelenggarakan penahbisan (*upasampada*) sampai mereka sudah berlatih di bawah guru biksu (*acarya*) yang memenuhi syarat minimum selama sepuluh tahun. Bagaimanapun, *Sutra Pratimoksa Bhiksuni* secara khusus melarang para biksuni menyelenggarakan penahbisan sampai setelah mereka sudah berlatih dalam sila selama dua belas tahun: "Jika seorang biksuni memberikan sila penuh sebelum ia menjadi biksuni selama dua belas tahun, ia melakukan *patayantika*." Lihat Karma Lekshe Tsomo, *Sisters in Solitude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women, A Comparative Analysis of the Dharmagupta and Mulasarvastivada Bhiksuni Pratimoksa Sutras*. (Albany, NY: State University of New York Press), 1996, hlm. 55.
4. Dua belas biksuni diharuskan dalam Winaya Mulasarwadin, keduanya dalam terjemahan bahasa China dan Tibet.
5. Kutipan dalam Karma Lekshe Tsomo, "Prospects for an International Bhiksuni Sanggha," *Sakyadhita: Daughters of the Buddha* (Itacha, NY: Snow Lion Publikation, 1989), hlm. 248.
6. Ibid
7. Para biksuni senior selalu terlibat secara aktif dalam pelatihan calon wanita selama penahbisan biksuni di Taiwan, tetapi mereka tidak selalu berpartisipasi sebagai guru-guru sila

biksuni. Dalam tahun-tahun terakhir ini, ada peningkatan minat pada penganut dekat terhadap prosedur Winaya di antara para biksuni di Taiwan.

**PENERAPAN TEORI FEMINIS  
DALAM PRAKTIK SPIRITUAL BIKSUNI:  
PERIHAL DELAPAN PERATURAN KHUSUS**

**Wei-Yi Cheng**

Jurang antara teori dan praktik biasanya diteliti dari perspektif bagaimana penyimpangan praktik dari teori. Namun, di sini saya ingin meneliti bagaimana teori bisa menyimpang dari praktik. Delapan Peraturan Khusus (*gurudharma*) yang secara tradisional diaplikasikan pada para biarawati Buddhis telah menjadi topik dalam banyak diskusi ini. Mengkaji penelitian lapangan saya mengenai biarawati di Taiwan dan Sri Lanka, saya melihat peraturan-peraturan ini seperti sebuah lensa yang digunakan untuk mendiskusikan ketimpangan antara teori feminis dengan praktik spiritual para biarawati.

Saya dididik di Barat dan minat saya pada Delapan Peraturan Khusus berutang banyak kepada tren akademik di Barat. Secara relatif para Buddhis berimigrasi ke Barat dengan jumlah besar di akhir abad kesembilan-belas, namun baru di tahun 1960-an dan 1970-an muncul sejumlah besar Buddhis Barat. Banyak Buddhis Barat adalah feminis, termasuk sarjana terkemuka Rita Gross. Alasan-alasan yang disampaikan para feminis untuk mengikuti ajaran-ajaran Buddha adalah beragam, tetapi nilai-nilai egalitarian mereka tetap sama. Tatkala mereka mulai semakin berhubungan dengan budaya Buddhis, mereka seringkali kaget, bingung, dan bahkan mulai meragukan alasan-alasan mereka untuk mengikuti ajaran-ajaran Buddha, apalagi ketika mereka menemukan ketidaksetaraan dan hierarki di dalam struktur Buddhis. Banyak Buddhis

Barat bimbang mengapa mereka mau mengikuti sebuah agama yang tampaknya menindas kaum perempuan. Kate Wheeler bertanya kepada dirinya sendiri, "Apa yang sedang aku lakukan di dalam sebuah agama yang mempunyai ekspresi formal sangat mempertahankan pola hierarki abad pertengahan yang dikuasai kaum adam?"<sup>1</sup> Dalam konteks ini, Delapan Peraturan Khusus seringkali menjadi fokus tantangan bagi wanita Buddhis Barat. Penekanan pada Delapan Peraturan Khusus inilah dalam konteks akademik yang mempertajam minat saya dan menggiring saya untuk memformulasikan teori saya mengenai implikasi spiritual dari praktik Delapan Peraturan Khusus bagi para biarawati.

Sebagaimana yang dikemukakan di atas, pembahasan orang-orang Barat tentang Delapan Peraturan Khusus bukanlah fenomena yang baru. Sejak dulu di tahun 1993, Rita Gross mengkritik Delapan Peraturan Khusus di dalam bukunya, *Buddhism After Patriarchy*.<sup>2</sup> Di Asia juga sudah ada keluhan-keluhan yang menentang Delapan Peraturan Khusus di tahun-tahun belakangan ini. Contohnya, biksuni Taiwan Y. M. Zhaouhui memimpin sebuah gerakan untuk menghapuskan Delapan Peraturan Khusus pada tahun 2001 sementara biksuni Sri Lanka Kusuma Devendra menantang keabsahan Delapan Peraturan Khusus dalam disertasi Ph.D.-nya di tahun 1999. Saya sudah mendengar bahwa seorang biksu di Thailand telah menulis sebuah buku mempertanyakan keabsahan dari Delapan Peraturan Khusus. Dari sini, jelas bahwa sentimen terhadap Delapan Peraturan Khusus datang dari seluruh dunia Buddhis.

Namun teori-teori yang berkembang di dalam konteks akademik bisa sangat jauh berbeda dari praktik para biarawati sesungguhnya. Seorang biksuni Sri Lanka memberitahukan saya bahwa ia percaya Delapan Peraturan Khusus adalah sebuah cerita yang dibuat-buat belakangan, dikarenakan tekanan sosial, ia diwajibkan memberi penghormatan kepada para biksu. Saya temukan fenomena yang sama dalam penelitian lapangan saya

di Taiwan. Ketika menanggapi penelitian saya, hampir semua biarawati melaporkan bahwa mereka menyetujui dan mematuhi Delapan Peraturan Khusus, tetapi mereka mengungkapkan berbagai pendapat mengenai Delapan Peraturan Khusus dalam wawancara. Beberapa orang menganggap Delapan Peraturan Khusus adalah tidak asli dan beberapa mengatakan bahwa mereka mematuhi peraturan-peraturan hanya karena adat-istiadat.

Mengapa terdapat perbedaan pendapat seperti ini? Saya akan meninjau pertanyaan ini dari beberapa perspektif. Pertama, perbedaan ini mungkin berkenaan dengan marginalisasi persoalan gender di dalam studi Buddhis secara keseluruhan. Meskipun bisa dikatakan bahwa topik gender adalah pusat perhatian di dalam studi Buddhis sejak dahulu di akhir abad kesembilanbelas, dalam karya Caroline Foley dan Mabel Bode,<sup>3</sup> studi gender tetap terpinggirkan di dalam arus utama studi Buddhis di Barat. Bidang studi gender dalam agama Buddha muncul di Taiwan hanya baru-baru ini saja, dan mungkin masih belum banyak minat dalam masalah gender di antara masyarakat Buddhis lainnya. Sebagai tambahan, umat Buddha mungkin malah bertanya tujuan dari studi gender dalam agama Buddha. Banyak biarawati memberitahukan saya bahwa tujuan mereka masuk kedalam ordo monastik adalah untuk mencari pembebasan, dan karena Buddha mengajarkan kita untuk melampaui penampilan (seperti penampilan tubuh jasmani lelaki atau perempuan), maka tidaklah penting untuk membicarakan masalah ketidak-setaraan gender di dalam agama Buddha. Sebagai akibatnya, Delapan Peraturan Khusus belum menjadi fokus dalam praktik spiritual mereka, dan kritik mengenai Delapan Peraturan Khusus oleh para akademik atau biksuni jarang diperhatikan oleh mayoritas biksuni .

Kedua, kita bisa meninjau pertanyaan dari perspektif lintas-generasi. Para penceramah feminis saya di U.K seringkali mengeluh bahwa kami wanita yang lebih muda, tumbuh dewasa di zaman orang-orang yang lebih mengutamakan persamaan,

tidak memahami dan kurang menghargai upaya-upaya mereka mendapatkan kesetaraan gender, karena kami sedikit memahami tekanan sosial yang ada dalam masyarakat yang sangat patriarkat. Jurang antar-generasi juga tampak pada penelitian lapangan saya. Di Sri Lanka, saya menjumpai banyak biarawati senior yang menjalankan sepuluh sila yang menghalangi semangat dan upaya murid-muridnya yang muda mengejar pendidikan yang lebih tinggi dan/atau penahbisan biksuni. Para biarawati senior ini takut bahwa mereka akan diabaikan atau tidak dihormati oleh murid-murid mereka yang lebih muda jika generasi lebih muda mendapat pendidikan yang lebih tinggi dan/atau status biksuni. Maka, kita melihat bahwa sebuah teori dapat menyebabkan reaksi yang berlainan di antara para biarawati dari generasi yang berbeda. Mungkin teori feminis pada topik ini tidak dirasa sebagai pembebasan, dan mungkin bahkan terlihat sebagai sesuatu yang merugikan terhadap kepentingan para biarawati sendiri.

Ketiga, untuk mengurangi kesenjangan antara teori dan praktik, kita harus memberi perhatian pada komunikasi lintas-budaya. Dengan “lintas-budaya,” maksud saya bukan “satu negara, satu kultur;” ini penting untuk mengakui adanya sub-kultur di dalam satu kultur. Contohnya, sebagaimana yang dituliskan mengenai stigma menstruasi dalam agama Buddha Taiwan dibacakan di tengah Konferensi Sakyadhita Ketujuh di Taiwan pada tahun 2001, saya mendengar tanpa sengaja dua orang biarawati Taiwan bergumam, “Orang-orang asing penuh dengan tingkah laku yang aneh. Mereka selalu mengatakan sesuatu yang tidak pernah aku dengar sebelumnya.” Ini tidak mesti berarti bahwa para peneliti asing salah; mungkin lebih karena, para peneliti asing dan biarawati berbicara dari sub-kultur yang berbeda dengan dunia Buddhis Taiwan. Dengan kata lain, di dalam kultur orang Taiwan terdapat banyak sub-kultur, dan di dalam kultur Buddhis Taiwan juga terdapat banyak sub-kultur. Logika yang sama dapat diterapkan pada Delapan Peraturan Khusus. Walaupun kebanyakan biksuni menyatakan bahwa Delapan Peraturan Khusus tidak menjadi

rintangan terhadap latihan spiritual dan kehidupan mereka sehari-hari, praktik yang sudah terbentuk ini mungkin tidak memuaskan para akademisi Taiwan di bidang studi gender, karena sebagai akademisi, mereka melihat persoalan ini secara teoritis. Untuk mendapatkan titik temu antara teori dan praktik, orang harus menyeberangi sub- kultur.

Dialog lintas-budaya antar bangsa juga sangat penting. Untuk satu hal, kita bisa saling belajar satu sama lain. Seperti yang disebutkan di atas, ada banyak diskusi mengenai Delapan Peraturan Khusus di Barat, Sri Lanka, dan Thailand, serta banyak wawasan berharga yang dapat kita pelajari dari yang satu dan yang lain. Pada saat yang sama, para biarawati harus membiarkan yang lain memahami mengapa mereka memilih mematuhi atau tidak mematuhi Delapan Peraturan Khusus. Apabila semua biarawati Buddhis kecuali biksuni Taiwan mematuhi Delapan Peraturan Khusus, dan sebagian biksuni Taiwan menyatakan tidak mematuhinya, maka para biarawati Taiwan mungkin dituduh tidak mengikuti ajaran-ajaran Buddha dan dikritik oleh Buddhis yang lain. Komunikasi lintas-budaya menjadi penting demi memahami pilihan yang diambil orang lain.

Keempat, apakah ini mengenai bekerja dalam dialog lintas-budaya ataupun menghubungkan antara teori dan praktik, adalah penting untuk menghindari etnosentrisme. Contohnya, Rita Gross, seorang sarjana yang sumbangsuhnya sangat besar dengan meneliti masalah-masalah gender dalam studi Buddhis, menyatakan, "Banyak perkembangan yang sangat penting dan luar biasa dalam agama Buddha yang berkenaan dengan persoalan-persoalan gender pertama-tama akan disuarakan oleh para Buddhis Barat."<sup>4</sup> Dari sudut pandang seorang Buddhis Asia, pernyataan ini sangat tidak menyakinkan. Contohnya, agama Buddha China telah mengalami berbagai perubahan sepanjang sejarah, dan untuk menyatakan bahwa persoalan-persoalan gender dalam studi Buddhis pertama-tama akan disuarakan di Barat telah

mengabaikan perubahan-perubahan itu. Para Buddhis di Taiwan sama etnosentris, membanggakan diri mereka dengan memiliki sanggah biksuni yang kuat dan menyatakan bahwa “tidak ada sanggah biksuni di dunia yang semandiri dan semakmur sanggah kami.” Etnosentris, fakta seperti itu dalam dua contoh ini, tidaklah membantu dialog lintas-budaya dan bahkan mungkin menghalangi teori-teori yang dikembangkan dalam satu kultur untuk didengar atau dipahami oleh yang lain.

Etnosentrisme mencegah kita melihat budaya secara keseluruhan. Dari sudut pandang seorang Taiwan, contohnya, biarawati dari tradisi Therawada mungkin dikasihani karena umumnya mereka diminta harus berlutut di depan para biksu. Para biksuni Taiwan yang saya wawancarai menegaskan bahwa, dalam ketaatan pada Delapan Peraturan Khusus, mereka akan berlutut di depan para biksu, tetapi hanya di dalam Dharmasala. Kenyataan bahwa para biarawati harus berlutut di depan para biksu di luar Dharmasala barangkali dari perspektif seorang Taiwan tampaknya seperti menindas, tetapi di Sri Lanka saya temukan bahwa secara keseluruhan budaya orang-orang Sri Lanka mengekspresikan rasa hormat terhadap para sesepuh dan guru jauh lebih besar daripada budaya orang Taiwan. Bukan hanya orang-orang awam yang seringkali berlutut di depan para biksuni dan biksu, tetapi orang-orang awam yang muda juga sering berlutut di depan orang-orang awam yang lebih tua. Kadangkala, anak-anak kecil berlutut di depan saya, sebagai cara menunjukkan rasa hormat. Karena itu, saya ragu untuk menyamakan biarawati Sri Lanka berlutut di depan para biksu di luar Dharmasala sebagai bukti penindasan. Ketaatan terhadap adat ini tidak harus berarti bahwa lebih mudah bagi para biksuni Sri Lanka untuk menerima Delapan Peraturan Khusus daripada para biksuni Taiwan. Seorang sesepuh biksuni petapa Sri Lanka memberitahukan saya bahwa ia sering bertanya-tanya alasan-alasan di balik peraturan ini yang mengharuskan seorang biksuni berusia 100 tahun memberi hormat kepada seorang biksu yang baru saja ditahbiskan. Saya menyampaikan ini

hanya untuk menggambarkan betapa pentingnya melihat budaya secara keseluruhan dan untuk tidak mengenakan anggapan dan/atau nilai-nilai kita sendiri ketika berkomunikasi dengan budaya-budaya lain.

Kelima, ini sangat penting untuk mengingat pengaruh dari faktor-faktor ekonomi. Dengan mengingat faktor-faktor ekonomi akan membantu kita menghindari apa yang disebut oleh El Saadawi “budaya kolonialisme,” itulah, cara di mana -- melalui pengaruh-pengaruh yang digerakkan secara ekonomi seperti film-film, iklan-iklan, korporasi-korporasi multinasional -- yang kaya “menjajah” yang miskin, memaksa yang miskin menggayakan diri mereka sesuai dengan kultur si kaya.<sup>5</sup> Ketika kita mendiskusikan cara-cara untuk membantu wanita Buddhis di negara-negara berkembang, kita harus ingat bahwa “membantu” mereka tidak berarti memaksa mereka untuk menerima atau memakai kultur kita. Buddhis Taiwan, khususnya, harus ingat itu, meskipun kenyataan bahwa banyak biarawati Buddhis di Taiwan sangat berhasil (contohnya, Y. M. Shig Hiu Wan, pendiri Universitas Hua Fan, yang menjadi tuan rumah Konferensi Sakyadhita Ketujuh di Taiwan, adalah seorang biksuni) tidak menunjukkan keunggulan budayanya. Pencapaian-pencapaian yang hebat dari para biarawati Taiwan mungkin hanya hasil dari keadaan ekonomi yang baik. Saya bertemu dengan banyak biarawati yang mandiri dan tekun di Sri Lanka. Spirit kemandirian mereka mirip dengan para biarawati di Taiwan, namun karena ekonomi di Sri Lanka tidak semakmur di Taiwan, mereka menerima donasi lebih sedikit dari para umat awam dan tentu saja mereka tidak mampu berbuat sebanyak para biarawati di Taiwan. Kami orang-orang Taiwan mungkin bisa memberikan bantuan kepada saudari-saudari Buddhis kita di tempat lain, karena secara finansial keadaan kami lebih baik, tetapi seharusnya kami tidak boleh sombong, dengan berpikir bahwa secara kultur kami lebih unggul daripada yang lain. Lebih penting lagi, sebaiknya kita mencoba untuk menghindari pemaksaan nilai-nilai budaya kita sendiri pada yang lain.

Kadangkala diperdebatkan bahwa “kolonialisme budaya” sepertinya berasal dari Barat, kenyataan menunjukkan bahwa beberapa abad yang lalu sejarah mencatat mengenai ekspansinya kekuasaan orang-orang Barat. Mula-mula, Barat menjajah dunia dengan kekuatan militer; sekarang, Barat menjajah dunia dengan kekuatan ekonomi. Melalui film-film Hollywood, Mc Donald’s, Starbucks, dan lain-lain, Barat memaksa dunia mendadani dirinya menurut kultur Barat. Apa pun yang tidak cocok dengan nilai-nilai Barat mungkin disebut “bersifat menindas” dan/atau “bersifat hierarki”.<sup>6</sup> Dengan skema seperti itu, nilai-nilai Asia hanya menduduki tempat kedua di bawah nilai-nilai Barat. Contohnya, dalam Konferensi Sakyadhita di Taiwan, saya mendengar seorang umat awam wanita Amerika mengeluhkan bahwa para biarawati diperlakukan “terlalu baik” dan selalu diberikan tempat duduk di depan di ruang makan. Daripada mencari perlakuan egalitarian antara para biarawati dan umat awam, keluhan ini, kenyataannya menempatkan nilai-nilai Barat (atau nilai-nilai dari sebuah sub-kultur Barat tertentu) di atas nilai-nilai Asia yang menitik-beratkan pentingnya menjadi rendah hati dan penuh hormat kepada yang lebih tua dan para guru. Apakah keluhan ini berdasarkan nilai-nilai dari sub-kultur tertentu dari umat wanita Amerika itu ataukah nilai-nilai budaya Barat umumnya (biarpun kenyataannya “kultur Barat” terdiri dari banyak sub-kultur sehingga mempunyai berbagai nilai yang berbeda), ini mengabaikan nilai-nilai Asia dan memberlakukan nilai-nilai Barat di atas kultur Asia. Dengan melakukannya bukanlah egalitarianisme; melainkan menciptakan hirarki baru yang bersifat menindas kaum perempuan Asia seperti sistem patriarkat.

Faktor ekonomi lain yang mempunyai pengaruh besar terhadap budaya agama adalah struktur ekonomi. Kita dapat mengembangkan berbagai teori, dengan merincikan mengapa dan bagaimana kita sebaiknya memastikan perubahan dalam agama, tetapi perubahan tidak mungkin terjadi tanpa perubahan dalam struktur-struktur ekonomi. Sebagaimana unit produksi pusat

yang berubah arah dari keluarga ke pabrik, kaum perempuan menjadi lebih tidak terikat oleh keluarga mereka, karena mereka dapat mencari mata pencaharian di luar rumah. Oleh karena itu, individualisme biasanya lebih kuat dalam masyarakat industri daripada masyarakat non-industri (dan lebih kuat dikota-kota industri daripada desa-desa yang berbasis pertanian), meskipun keduanya mungkin memperoleh nilai-nilai dari konteks budaya umum yang sama. Oleh sebab itu, umumnya perempuan dalam masyarakat industri memiliki hak otonomi lebih besar daripada perempuan dalam masyarakat non-industri untuk memutuskan apakah mereka ingin mendukung sanggaha biksuni atau sanggaha biksu. Kenyataan bahwa Delapan Peraturan Khusus tidak menjadi halangan terhadap kehidupan sehari-hari para biksuni Taiwan mungkin hasil dari dukungan finansial yang memadai dan sumber daya manusia yang ditawarkan kepada sanggaha biksuni oleh umat awam wanita Buddhis Taiwan, dengan demikian para biksuni tidak harus terlalu bergantung banyak kepada sanggaha biksu. Struktur-struktur ekonomi memengaruhi sikap para umat, yang sebaliknya memengaruhi praktik-praktik keagamaan. Dari sini, tidak dapat dikatakan bahwa persamaan hak gender dalam praktik Buddhis Taiwan lebih besar disebabkan oleh keunggulan budaya, ini mungkin hanya akibat dari perbedaan-perbedaan dalam struktur ekonomi.

Dalam esai ini, saya sudah membicarakan ketimpangan dalam aplikasi teori feminis berdasarkan teks Buddhis sampai pada latihan spiritual para biarawati dalam pengalaman aktual. Dengan merefleksikan pengalaman penelitian lapangan saya, ketimpangan antara teori feminis dan praktik aktual ini menjadi bukti yang sebenarnya.

## CATATAN

1. Kate Wheeler, "Bowling, Not Scraping," in *Buddhist Women on The Edge: Contemporary Perspectives from the Western Frontier*, ed. Marianne Dresser (Berkeley: North Atlantic Books, 1996), hlm. 57.
2. Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1993).
3. Yuzhen Li, "Bikkhuni yanjiu: fojiao yu xingbie di jiaoshe," *Dharma Light Monthly*, Januari 2002.
4. *Buddhism After Patriarchy*, hlm. 25.
5. Nawal El Saadawi, Nawal, "Why Keeps Asking My Identity?" dalam *Postcolonialism: Critical Concept* (London: Routledge, 1997), hlm. 1328-43.
6. Ien Ang, "I'm a Feminist, but ...: "Other" Women and Postnational Feminism," in *Feminism and "Race,"* ed. Kumkum Bhavnani (Oxford: Oxford University Press, 1995).

## **MEMPERTEMUKAN DUNIA-DUNIA DAN MEMPERTEMUKAN PERBATASAN-PERBATASAN: MENELUSURI AKAR TRADISI BIKSUNI**

**Roseanne Freese**

Buddha menahbiskan ibu tiri-Nya 2.600 tahun yang lalu dan menjadikannya barangkali biksuni pertama yang ditahbiskan di dunia. Melalui tindakan yang satu ini, Buddha mengangkat status kaum perempuan yang tidak pernah dilakukan sebelumnya.

Walaupun Mahaprajapati harus berargumentasi dengan anak tirinya sampai tiga kali, akhirnya Buddha menerima argumentasi-argumentasinya yang logis dan menahbiskannya bersama 500 orang perempuan lain, menciptakan sanggaha biksuni yang pertama. 1.000 tahun setelah Buddha parinirwana, dua kelompok wanita Sri Lanka pergi membawa Dharma ke China. Demikian Buddha menciptakan sanggaha, atau mengorganisasikan kehidupan komunitas Buddhis. Ajaran Beliau membuka kemungkinan wahana sosial untuk membebaskan semua umat manusia, tanpa memandang ras, kasta, status keluarga, dan gender. Buddha menawarkan sanggaha sebagai sebuah jalan hidup dan sarana untuk mengajar dan mentransmisikan Dharma. Ini memungkinkan adanya misi diplomatik dunia yang pertama oleh kaum perempuan. Dua kelompok wanita, beberapa di antaranya tidak lebih dari usia remaja, berangkat menempuh perjalanan sejauh 5.000 mil dari Sri Lanka ke China di abad 429 dan 432.

Petualangan ini tercatat dalam 65 biografi yang dimuat dalam *Biqiuni Zhuan (Kehidupan Para Biksuni)*, sebuah karya Bao Chang pada abad keenam, dan sekilas dibahas dalam *Gao Seng Zhuan (Kehidupan Para Biksu yang Terkenal)*, sebuah koleksi dari 205 biografi yang dikumpulkan oleh Hui Jiao kira-kira di zaman yang sama. Senarat Wijayasundara, dalam artikelnya yang luar biasa “Menghidupkan Kembali Sanggaha Biksuni dalam Tradisi Therawada,” mengamati bahwa tidak ada catatan cerita Sri Lanka yang menyebutkan peristiwa penting ini dan berita ini sampai ke kita hanya dari sumber-sumber orang China.<sup>1</sup> Bagaimanapun sejarah China ini mengandung banyak konflik dan tidak mencantumkan tanggal dan lokasi dari kejadian. Bahkan ketika para penulis melengkapi tanggal dan lokasi, banyaknya penguasa yang bersaing dan sistem penanggalan serta ibukota kerajaan yang berbeda, membuat pencantuman tanggal dan geografi menjadi rumit dan melelahkan. Di samping itu, Bao Chang sering menggambarkan dukungan kerajaan kepada sanggaha (kedua-

duanya biksu dan biksuni) sebagai sesuatu yang otomatis, yang dalam banyak kasus tidaklah demikian.

Untuk mengklarifikasi urutan dan lokasi peristiwa, maka sejarah dinasti sangatlah penting. Ketika perbedaan keterangan, penyimpangan, dan ketidak-sinambungan dalam kisah-kisah diatasi, beberapa pola yang menarik muncul. Contohnya, manakala orang mulai menghitung jumlah biara wanita yang disebutkan, sesungguhnya 90 persen dari biara-biara itu hanya ada di satu daerah -- benteng besar Jiankang, yang merupakan ibukota dari Dinasti Song dan Jin Timur, yang sekarang adalah Nanjing, di provinsi Jiangsu. Jiankang juga dikenal sebagai Jianye pada abad keempat. Kedua penulis biografi di atas adalah warga Jiankang ketika mereka menulis koleksi mereka, dan Hui Jiao menulis secara ekstensif tentang para biksu yang hidup di seluruh China, sedangkan Bao Chang memfokuskan ceritanya hanya pada satu daerah, Jiankang, walau dia memulai karyanya dengan 13 biografi biksuni dari China Tengah. Bao Chang menerbitkan *Biqiuni Zhuan* sekitar tahun 516,<sup>2</sup> sementara Hui jiao menulis *Gao Seng Zhuan* pada tahun 530.<sup>3</sup> Bahan-bahan apa saja yang bisa didapatkan oleh Hui Jiao pasti Bao Chang pun bisa memperolehnya.

Pola lainnya adalah sementara Hui Jiao mendokumentasikan secara ekstensif aktivitas orang-orang asing dan biksu-biksu pribumi selama ratusan tahun di sekitar Han, Jin Barat, dan Wei ibukota dari Chang An, Luoyang, dan Pengcheng; Bao Chang hanya sedikit membicarakan peristiwa-peristiwa di bagian barat dan utara China. Malah, Bao Chang memfokuskan ceritanya pada Jiankang. Dia mengungkapkan generasi-generasi yang padat rincian tentang formasi sanggha biksuni di Jiankang hampir 200 tahun sebelum kedatangan orang-orang Sri Lanka. Hui Jiao adalah seorang sejarawan yang cermat dan, walaupun jarang menyebutkan kaum perempuan dalam bukunya *Kehidupan Para Biksu yang Terkenal*, keterangan yang ia berikan (kira-kira selusin) mendukung peristiwa yang disebutkan oleh Bao Chang, terutama

keterangan para biksu yang bertindak sebagai pembimbing, guru dan penasihat sila para biksuni. Barangkali tiadanya biografi para wanita sebelumnya sampai tahun 300 bukan karena terlupakan atau ketidak-tertarikan bangsa China dan para elite Buddhis dalam urusan perempuan, tetapi berbagai alasan lain yang membuat kedatangan Tessara dan para saudaranya adalah lebih penting.

Penahbisan pertama para biksuni di China terjadi pada zaman perang yang paling dahsyat dalam sejarah China. Zaman Enambelas Kerajaan dan Dinasti Utara dan Selatan, yang berlangsung selama abad keempat dan kelima hingga keenam, sangat sulit dipahami dan interaksi antara doktrin Buddhis dan masyarakat sesungguhnya belum tereksplorasi. Kita mengetahui bahwa agama Buddha memperluas horizon kebebasan individu dan mengilhami debat terhadap isu-isu kritis perkembangan intelektual China, termasuk hubungan antara keluarga dan negara, ordo religi dan otoritas kerajaan, serta antara tradisi-tradisi agama setempat dan pemikiran-pemikiran asing. Penelitian masa tersebut oleh para sarjana China, Jepang, dan Taiwan hanya merujuk pada ke-65 biografi dalam *Biqiuni Zhuan* karya Bao Chang dan tidak mengeksplorasi pengaruh penahbisan kaum hawa pada masyarakat China, politik China, dan hubungan luar negeri. Manakala berurusan dengan 205 keterangan yang disebutkan dalam *Kehidupan Para Biksu yang Terkenal*, para sarjana Asia dan Barat kebanyakan memfokuskan perhatian mereka hanya pada perkembangan doktrin, naskah yang berhubungan dengan kitab suci, dan filosofi, ketimbang kesempatan baru bagi perdagangan, alternatif sosial, dan pengaruh politik yang dimungkinkan oleh Buddhisme. Penelitian mengenai pencapaian dan dampak dari biksuni-biksuni China pertama baru dimulai dengan terjemahan Kathryn Tsai secara ilmiah atas *Biqiuni Zhuan* pada tahun 1972 dan sejumlah karya Karma Lekshe Tsomo mengenai silsilah biksuni dan Winaya dalam dua dekade terakhir. Kami di Barat baru mulai menemukan kekayaan Buddhisme dan tidak boleh tidak

mendapatkan pemahaman sepenuhnya tentang Permata ketiga dari Triratna, Sanggha, terutama sanggha biksuni.

Kelompok pertama yang terdiri dari delapan orang biarawati, sebenarnya adalah samaneri, tiba dengan perahu di Jiankang pada tahun 429 M dan pindah masuk ke sebuah kuil bernama JIng Fu Si.<sup>4</sup> Mereka terlalu muda untuk menjalankan tugas sebagai pembimbing sila dalam upacara penahbisan rangkap, jadi dikirim kelompok biarawati kedua. Sebelas orang wanita dipimpin oleh Theri Tessara tiba pada tahun 432 M.<sup>5</sup> Dua tahun berlalu, sementara orang-orang Sri Lanka bekerja untuk memperoleh kemahiran berbahasa China dan perempuan China calon biarawati bekerja untuk menguasai Winaya Biksuni, dari situ sejumlah karya penting telah diperoleh dan diterjemahkan hanya dalam beberapa dekade belakangan. Melalui upaya Tessara dan para siswanya serta dukungan para biksu Gunawarman dan Sangghawarman, lebih dari 300 perempuan ditahbiskan di Jinkang pada tahun 434, demikianlah terjadi penyebaran silsilah biksuni dari Asia Selatan ke Asia Timur untuk pertama kalinya dalam sejarah Buddhis.

Catatan-catatan awal yang berceceran berkaitan dengan wanita-wanita ini tidak menyebutkan nama orang, nama daerah, dan nama biara-biara. Di abad keempat transformasi berlangsung lebih cepat, tidak diragukan sebagian besar karena mulai didapatnya dukungan kerajaan. Selama masa Jin Timur (317-420), China tengah dan timur mempunyai tidak kurang dari 1.768 biara dan lebih dari 24.000 anggota sanggha. Sepuluh dari biara ini didirikan oleh kaisar atau ibu suri.<sup>6</sup>

Menurut Bao Chang, biksuni pertama China adalah Jing Jian, yang termasuk dalam silsilah keluarga spiritual India. Karya-karya yang berhubungan dengan penahbisan biksuni sudah mulai ada di China sejak pertengahan abad keempat. Sekitar tahun 355, Biku Seng Jian membawa pulang dari Scythia sebuah salinan *Sengzhini Jiemo* (*Peraturan Biarawati*) dan *Ni Jie* (*Sila Biarawati*) dari sekte

Mahasanghika<sup>7</sup>. Bksu asing Tanmojeduo menerjemahkan karya-karya ini pada tahun 357 dan upaya ini membangkitkan minat Jing Jian untuk ditahbiskan dan menggiringnya menjadi biksuni China yang pertama.<sup>8</sup> Segera setelah itu, Jing Jian dan empat siswanya menerima sila biksuni menurut tulisan pada sebuah mimbar Dharma yang dibuat oleh Bksu Tanmojeduo. Sebelum meninggal pada tahun 361, Jing Jian menggunakan peraturan yang baru diterjemahkan untuk menahbiskan muridnya, An Ling Shou, dengan partisipasi Bksu Fotucheng dari Kuchan.<sup>9</sup> Walaupun tanggal pasti kematian muridnya di akhir abad keempat tidak diketahui, An Ling Shou menjalani sebuah kehidupan yang penuh semangat, dengan mendirikan lima atau enam biara wanita di daerah Luoyang dan membimbing lebih dari 200 murid.<sup>10</sup> Sayangnya, dalam *Kehidupan Para Biksuni* Bao Chang tidak mencatat nama-nama para biksuni yang ditahbiskan oleh Biksuni An Ling Shou, jadi keturunan garis silsilah ini hilang. Bagaimanapun, peristiwa penahbisan ini, meski disederhanakan, tidaklah hilang.

Dengan segera bksu China Dao Chang menantang penahbisan Jing Jian, mengajukan perdebatan yang berbelit-belit bahwa di China tidak ada sanggha biksuni dan oleh karena itu tidak ada transmisi yang diakui.<sup>11</sup> Bao Chang mencatat bahwa keberatan-keberatan Dao Chang ditolak, tetapi tidak menyebutkan oleh siapa dan bagaimana. Ketika Dao Chang mundur dari perdebatan, tantangan ini mengganggu para kepala sanggha biksuni di China hingga kedatangan para biksuni Sri Lanka setengah abad kemudian. Kelima orang wanita menjadi terkenal sebagai para biksuni China yang pertama, kendati penahbisan mereka tidak termasuk persamuhan rangkap dua dari para bksu dan biksuni.<sup>12</sup> Mahabksu Hui Yuan, yang mendirikan Aliran Tanah Suci dan Serikat Lotus, menjadi pelindung sanggha biksuni. Kirakira sekitar tahun 400 M, pada saat masa tinggalnya di gunung Lushan di provinsi Jiangxi lebih dari 20 tahun, beliau menulis kitab komentar pertama dalam bahasa China mengenai peraturan bagi para biksuni, *Biqiuni Jie Du Xu (Komentar tentang Sila Biksuni)*.<sup>13</sup>

Di tahun 400, teks maupun praktik monastik berkenaan dengan penahbisan kaum perempuan terkenal di seluruh China bagian timur.

Dunia yang ditinggalkan wanita Sri Lanka itu adalah kemakmuran berkat pertumbuhan Buddhis yang gemilang dengan raja dan para perumah-tangga, pedagang, dan cendekiawan menyokong sanggha dengan penuh energi dan antusiasme. Dunia yang menyambut mereka di China adalah kekerasan. Abad sebelum kedatangan ke-19 orang perempuan itu adalah salah satu abad yang paling kelam dan paling kompleks dalam sejarah China. Diluluh-lantakkan oleh perang sipil 200 tahun, China terbagi dalam 21 kerajaan yang berbeda, di mana bangsa China, Tibet, Mongol, dan Turki Asia Tengah berperang satu sama lain untuk mengendalikan kontinental China. Anak laki-laki menumbangkan ayahnya, para jenderal yang sangat sombong menggulingkan para penguasa yang berbudi, dan yang gila menduduki singgasana raja. Beberapa raja tidak mengerti apa pun mengenai Buddha, sementara yang lain mencari para biksu dan biksuni, bukan karena kemampuan mereka mengajarkan kebijaksanaan dan welas-asih, tetapi karena kekuatan mereka mengusir setan dan meramalkan hasil dari peperangan. Ditengah-tengah masa percobaan ini, para pemimpin Tao dan Konfusian bersaing agar disenangi pihak kerajaan dan mempertanyakan keabsahan doktrin baru yang dapat merugikan pengaruh mereka. Yang menyambut wanita-wanita Sri Lanka ini bukanlah kondisi masyarakat yang disiplin, tetapi sebuah kerusuhan yang meluas dari militer yang membabi-buta, ketidak-amanan finansial, rasa frustrasi pribadi, dan sinisme publik.

Para raja China yang berperang mencari panduan agama bukanlah demi perubahan moral dan penyucian, tetapi demi keuntungan politis dan mencari muka. Hanya sedikit raja, bahkan mereka yang menyokong sanggha secara finansial, bisa disebut bermoral atau jujur. Beberapa memberikan jutaan untuk

membangun kuil, menerjemahkan sutra-sutra, dan memberi makan orang yang kelaparan, tetapi mereka juga memimpin tentara mereka di jalan penghancuran. Raja yang lain mencari obat demi kekekalan dan mempelajari praktik Taois untuk mengolah badan jasmani, namun tetap melupakan Taois memelopori pemberontakan di dalam dunia mereka sendiri.

Dalam setahun setelah kedatangan kelompok biksuni Sri Lanka yang pertama di tahun 429, ribuan orang biksu bangkit melindungi kehidupan mereka dari penyerbuan tentara Wei Utara di Guisi, sebuah kerajaan 1.000 mil di arah barat. Biksu Tanwuchan, yang telah membawa sila Bodhisattwa ke China dari Asia Tengah, dibunuh di Barat Jauh pada tahun 439 oleh penasihat kerajaannya sendiri, raja dari Liang. Peristiwa-peristiwa ini walau bergeser jauh, menggiring para pengungsi monastik ke ibukota Song, Jiankang di timur. Song baru saja membangun dinasti mereka pada tahun 420 dengan menggulingkan Jin Timur, yang pada tahun-tahun sebelumnya penuh dengan pemberontakan militer, perebutan kekuasaan, diperintah oleh para raja yang dungu, dan kondisi yang lebih buruk. Para pengungsi ini termasuk di dalamnya sejumlah biksu asing dan China, penerjemah, dan biksuni. Kedatangan di ibukota Song yang damai dan stabil berarti keamanan, peluang, harapan, dan bagi sanggha, sebuah sambutan yang hangat.

Walau keadaan dalam negeri tidak menentu, Kaisar Jin Timur berhasil memperoleh reputasi yang gemilang di luar negeri, dan untuk kerajaan inilah Raja Mahanama dari Sri Lanka mengirimkan 19 orang biksuni yang menjadi misi diplomatik pertama yang dipimpin oleh kaum hawa. Para biksuni meninggalkan Sri Lanka, sebuah negeri yang kekuatan agamanya sangat besar. Di abad sebelum tahun 429, pertumbuhan religi orang-orang Sri Lanka maju pesat. Selama masa pemerintahan Raja Siri Maghavanna, yang memerintah dari tahun 303 hingga 331, Aliran Maha Vihara berpengaruh kembali dan Kuil Buddha Universal, kuil pertama Sri Lanka di luar negeri, dibangun di Bodhgaya.<sup>14</sup> Segera setelah

itu, pada tahun 311, kota Dantapura di Sri Lanka menerima hadiah berupa relik gigi Buddha dari kerajaan Kalinga, India.<sup>15</sup> Upaya-upaya keagamaan berkembang mencapai puncak intelektual baru di mana di tahun 389 Raja Mahadhammakathi memberkati upaya menerjemahkan kanon Buddhis dari bahasa Sanskerta ke dalam bahasa Pali.<sup>16</sup> Pada tahun 410, pelindung besar agama Buddha, Raja Mahanama -- Raja Nama Agung -- naik takhta. Selama 22 tahun masa pemerintahannya,<sup>17</sup> Raja Mahanama secara pribadi menerima kunjungan mahabiksu peziarah, Fa Xian sekitar tahun 409,<sup>18</sup> menyaksikan selesainya penerjemahan Tripitaka; dan, memberkati misi diplomatik pertama oleh kaum perempuan.

Berita mengenai perperangan di China tidak sampai ke luar negeri. Raja Mahanama sudah mendengar tentang dukungan kekaisaran Jin Timur terhadap agama Buddha dan mengetahui bahwa dukungan ini tidak terbatas hanya untuk mengadakan ceramah-ceramah Dharma, dengan mempersembahkan perjamuan resmi vegetarian, menyokong penerjemahan sutra-sutra, atau bahkan mendirikan wihara-wihara. Kaisar Jin Timur Xiao Wu, contohnya, meminta seorang biksuni, Miao Yin, untuk memberikan nasihat berkenaan dengan kebijaksanaan politik.<sup>19</sup> Demikian berbaktinya Kaisar Xiao Wu sehingga Raja Sri Lanka pada tahun 398 memutuskan untuk memberinya hadiah sebuah patung Buddha terbuat dari batu giok setinggi empat kaki. Sayang sekali, kaisar telah wafat ketika misi tersebut tiba sepuluh tahun kemudian.<sup>20</sup> Ada juga kisah tentang muridnya Kumarajiwa, biksu Dao Rong. Konon dikisahkan bahwa seorang brahmana dari Sri Lanka telah mendengar reputasi dari Kumarajiwa dan rasa baktinya kepada bangsa China. Brahmana tersebut mengadakan perjalanan ke Chang An untuk menemui para biksu. Sebuah perdebatan terbuka diadakan, tetapi bukan Kumarajiwa yang menghadapi brahmana itu, sang biksu (Kumarajiwa) memilih murid Chinanya, Biksu Dao Rong, untuk berdebat dengan si penantang. Sang brahmana tercengang, biksu China lebih mengetahui agama Buddha dibanding dirinya dan dengan kerendahan hati brahmana

itu memeluk kaki Dao Rong dan kembali ke Sri Lanka.<sup>21</sup> Reputasi China sudah pasti membubung tinggi di kerajaan Sri Lanka.

Pada zaman ini juga biksu terpelajar sekaligus peziarah besar Fa Xian pergi meninggalkan kerajaan Qin akhir di China tengah dan memulai 12 tahun perjalanannya ke India. Berangkat dari ibukota Qin, Chang An, pada tahun 399 dan dia tidak kembali hingga tahun 412.<sup>22</sup> Perjalanan kembalinya ternyata tidaklah membawanya ke Qin, tetapi ke ibukota Jin Timur, Jiankang. Sementara di Sri Lanka, dengan tegas Fa Xian memberitahukan pemerintahan Raja Mahanama dan para sesepuh sanggha kisah semangatnya para kaisar Qin menyokong agama Buddha. Kemudian, bukannya kembali ke China melalui India memanfaatkan perizinan, bahasa, dan jaringan kalangan yang sekarang sudah dia kuasai, mahabiksu ini memilih untuk kembali memakai kapal komersial menyeberangi lautan. Lautan yang ganas memaksa kapal Fa Xian harus melabuh di kerajaan Dayipoti, yang sekarang dikenal sebagai Sumatra dan yang lainnya di Jawa.<sup>23</sup> Setelah tiga hingga lima bulan di sana, Fa Xian menumpang kapal dagang lainnya untuk bertolak ke Guangzhou. Dikepung oleh badai topan dengan makanan dan air minum yang sangat terbatas, kapal tersebut terpaksa maju terus dan akhirnya berlabuh di Gunung Rong di daerah Qingdao di Semenanjung Sandong, 500 mil di utara Jiankang. Bertahan hidup dan dengan semua karyanya yang lengkap, Fa Xian melanjutkan perjalannya dengan berjalan kaki, tiba di Jiankang pada tahun 412.

Pada tahun 420, Jenderal Liu Yu membangun Dinasti Song ketika dia memproklamkan dirinya sebagai Kaisar Wu. Jenderal Liu Yu 16 tahun sebelumnya telah menggulingkan si pencaplok kekuasaan Xuan Xuan, orang yang bila bukan dikarenakan upaya-upaya Mahabiksu Hui Yuan, telah menutup semua biara di China Timur.<sup>2</sup> Walaupun kejam, Liu Yu tidak melupakan asal-usulnya; alat bajak dan alat pikul yang dia gunakan di masa muda dipasang di istananya secara resmi.<sup>25</sup> Kaisar juga seorang sahabat baik bagi

agama Buddha. Setelah naik takhta, dia mengadakan perjamuan vegetarian di dalam istananya dan melimpahkan makanan beserta barang-barang berharga kepada Biksu Dao Zhao.<sup>26</sup> Istri kaisar, Ratu Zhe, mendirikan biara bagi kaum perempuan, Qing Yuan Si, di Jiankang antara tahun 420 dan 422.<sup>27</sup> Pada tahun 420, di Jiankang saja dibangun tidak kurang dari sepuluh buah biara Buddhis yang baru.<sup>28</sup> Kaisar Wu juga seorang dermawan bagi sanggha dan pada tahun 422 dia secara pribadi membiayai bangunan dengan 28 aula untuk penahbisan 1.000 biksu di Hua Cheng Si dekat Yangzhou.<sup>29</sup> Melalui dukungannya, dia menyuruh putranya, yang akan menjadi kaisar Wen di tahun 424, menerima Tiga Perlindungan, bukan dari seorang biksu, tetapi dari seorang biksuni Ye Shou.<sup>30</sup>

Dalam catatan sejarah China, untuk pertama kalinya jumlah biara bagi kaum perempuan tumbuh seperti pohon bambu setelah hujan musim semi. Sementara laporan menyebutkan hanya sembilan biara wanita dibangun di daerah Jiankang sebelum tahun 400, 45 buah lagi didirikan dalam seratus tahun berikutnya.<sup>31</sup> Biara-biara wanita juga tumbuh dengan pesat dalam hal ukuran dan kompleksitas. Zhi Xuan Si, misalnya, adalah rumah bagi para biksu dan biksuni<sup>32</sup> dan pada tahun 440, Qing Quan Si adalah rumah bagi 200-an orang biksuni.<sup>33</sup> Salah satu biara wanita, Jian An Si, menjadi rumahnya beberapa biksuni terkenal. Jian An Si adalah tempat Biksuni Bai mengambil Seng Jing sebagai muridnya di tahun 402 ketika Seng Jing masih seorang bayi.<sup>34</sup> Ini adalah Seng Jing yang sama, yang berusaha mencoba melakukan ziarah ke India seorang diri, memperoleh penghargaan sebagai orang pertama yang bertemu dengan Biksuni Tessara sebelum ia dan wanita Sri Lanka tiba di ibukota.<sup>35</sup> Biksuni Bao Xian, yang hampir seusia Seng Jing, meninggalkan keduniawian pada usia 19 tahun dan bergabung dengan komunitas ini di sekitar tahun 420.<sup>36</sup>

Dua tahun setelah Kaisar Wu wafat di tahun 422, putranya Wen naik takhta. Selama pemerintahan Wen yang berakhir pada tahun 453, dia terbukti menjadi seorang pelindung agama Buddha

yang bahkan lebih hebat daripada ayahnya. Dia menerima duta besar dari beberapa kerajaan Buddhis Asia Selatan dan Tenggara, termasuk Funan, Heluoshi, Aluodan, Shepuopuojia, Sri Lanka, dan Jiabili dari India,<sup>37</sup> dan disanjung di setiap tempat karena cintanya kepada Tiga Permata. Seorang duta besar Sri Lanka menulis, "Saya, seperti Anda, berhasrat untuk menyelamatkan mereka yang mengalami kesulitan untuk bertransformasi, dengan memegang Hukum Kebenaran. Untuk itu saya sudah meminta keempat biksu ini untuk membawakan Anda 200 pasang baju putih dan sebuah patung Buddha yang terbuat dari gading sebagai penghargaan atas keyakinan Anda."<sup>38</sup>

Kaisar Wen mempertahankan empat akademi: kajian Konfusian, kajian transendental (zuan xue), kajian sejarah, dan kajian kesusasteraan. Dia menunjuk Lei Ci Zong untuk mengepalai akademi kajian Konfusian, dan seorang Buddhis yang taat, He Shang, untuk mengepalai akademi kajian transendental, kedua-duanya adalah murid dari Biksu Hui Yuan.<sup>39</sup> Kaisar Wen juga bertemu dengan biksu Asia Tengah Gunawarman dan menanyakannya apa yang menunjang kepercayaannya dan mengilhaminya untuk melakukan perjalanan sejauh 10.000 li. Gunawarman menjawab, "Jalannya ada di hati dan bukan dalam aksi. Dharma ada di dalam diri seseorang dan bukan pada orang lain. Apabila jalan bagi raja dan petani itu berlainan, hingga membuat petani itu miskin, mencuri, dan brutal, perintah kekaisaran tidak akan memengaruhinya. Apabila seseorang tidak membersihkan dirinya, lalu apa tujuan Anda melayani? Para raja dan kaisar menghormati empat samudra sebagai rumah dan 10.000 orang sebagai anak-anak mereka. Ucapkanlah sebuah kata yang benar maka pria dan wanita seluruh negeri tergugah. Lakukan tindakan yang murah hati dan orang-orang hidup dalam kedamaian. Tidak menjatuhkan hukuman mati pada orang muda, pun tidak mempekerjakan yang sudah tua. Lakukan hal-hal ini, dan hujan serta matahari, dingin dan hangat akan datang pada musimnya serta semua alam akan menyingkapkan kekayaannya. Untuk hal-hal besar dan kebajikan

inilah saya pantang makan daging dan menghindari pembunuhan. Begitulah, makhluk hidup tidak layak menjadi makanan saya." Dengan ini, Kaisar Wen memukul mejanya, berseru, "Ketika laki-laki kasar jauh tersesat, biksu segera menunjukkan jalan. Cara hidup mereka dengan pemikiran yang menyimpang jauh adalah salah, sedangkan mereka yang mempertimbangkan ajaran-ajaran biksu sudah dekat dengan kebenaran. Apa yang Anda katakan itu benar; inilah jalan untuk menemukan pencerahan yang terang dan terbuka lebar. Bersama Anda, saya bisa membicarakan pelayanan surgawi dan membimbing orang-orang." Kemudian Kaisar Wen menghadiahkan Qi Yuan Si untuk tempat tinggal Gunawarman.<sup>40</sup>

Pada tahun keenam rezim Yuan Jia di masa Kaisar Song Wen (429), Biksuni Hui Guo dan Jing Yin<sup>41</sup> mengadakan pertemuan dengan Gunawarman setelah kedatangannya di ibukota. Hui Guo bertanya kepadanya, "Tidak ada tempat di mana pun di China yang mengizinkan biksuni mengambil ikrar monastik mereka. Namun bila kita kembali pada masa biksuni yang pertama, ibu tiri Buddha Mahaprajapati, contoh yang paling agung, dan membandingkannya dengan keadaan sekarang ini, adakah perbedaannya?"

Gunawarman menanggapi, "Tidak, tidak ada perbedaan."

Hui Guo melanjutkan, "Akan tetapi jika, seperti yang tercatat dalam kitab yang ada tentang peraturan-peraturan, guru penahbisan disalahkan kalau menahbiskan kaum perempuan di sini, bukankah pasti ada perbedaan?"

Gunawarman menjawab, "Apabila di dalam satu kelompok biksuni ada orang yang belum mempelajari Dharma selama dua tahun sebelum penahbisan, maka penahbisan wanita ini menjadi suatu pelanggaran."

Lagi Hui Guo bertanya, "Walaupun asalnya tidak ada biksuni di sini di China, namun ada biksuni di India, benar?"

Gunawarman menanggapi, "Menurut peraturan, diperlukan sepuluh biksu untuk menyempurnakan transmisi ikrar monastik, tetapi hanya lima orang biksu diperlukan di daerah terpisah.

China adalah tempat seperti itu dan kita tidak bisa memproses sesuai dengan peraturan.”

Hui Guo bertanya, “Berapa li jauhnya cukup untuk dianggap sebagai daerah terpisah?”

Dia menjawab, “Di mana saja di atas 1.000 li jauhnya, di mana gunung dan laut memisahkan tempat yang satu dari yang lainnya, itu adalah sebuah tempat terpisah.”<sup>42</sup>

Pada tahun 429, China tidak lagi menjadi terpisah, karena dalam tahun yang sama itu, Nanti, seorang kapten kapal asing, membawa delapan orang biksuni dari Sri Lanka ke ibukota Song. Perjalanan kaum perempuan bukan persoalan yang mudah dilakukan. Negara-negara Myanmar, Thailand, Malaysia, Indonesia, dan Kamboja telah menerima ziarah Buddhis mereka yang pertama, dan kepemimpinan politik serta kelengkapan komersial mereka harus dikonsolidasikan. Ketika para biksu melakukan perjalanan darat melalui gunung melewati Asia Tengah menghadapi berbagai bahaya cuaca yang ekstrem dan terisolasi, namun mereka dapat mengandalkan penyambutan yang hangat dari banyak kerajaan Buddhis yang mapan. Rute lautnya Sri Lanka, meskipun jauh lebih cepat, namun membuat mereka rentan terhadap para bajak laut dan perilaku tak terduga dari taifun, yang dapat menghancurkan kapal mereka seketika atau mendorong mereka ratusan mil menjauh dari jalurnya dan tidak ada kompas maupun persediaan makanan yang cukup untuk masa panjang. Bahkan perjalanan ziarah Mahabiksu Fa Xian, dalam perjalanan pulangnya dari Laut Selatan di tahun 411, melenceng jauh dan mendarat di Provinsi Shandong, kira-kira 500 mil ke utara Jiankang.

Perjalanan tersebut mungkin hanya memerlukan waktu enam bulan, seperti yang dialami oleh Fa Xian pada tahun 411. Orang yang sama, yang bernama Nanti (atau barangkali Nandi dalam bahasa Sri Lanka) adalah kapten bagi kedua kelompok biksuni Sri Lanka. Nanti juga memimpin perjalanan biksu Gunawarman dari Jiaozhou, yang tiba di Jiankang pada tahun 424 atas undangan

pribadi dari Kaisar Wen.<sup>43</sup> Kemungkinan besar Nanti adalah seorang saudagar laut yang kaya raya bagi orang China yang biasanya cermat dalam mendokumentasi gelar, apalagi pangkat. Sampai sebatas mana para raja penguasa Sri Lanka dan Asia Tenggara bergantung pada para saudagar laut sebagai pengganti dari angkatan laut pribadi adalah sebuah pertanyaan yang menggoda untuk diteliti lebih lanjut.

Walaupun tidak ada dokumen yang menjelaskan rute perjalanan para biksuni, dari laporan para pelancong yang lain dan penelitian oleh para arkeologis modern, sejumlah persinggahan sangat mungkin dilakukan. Tidak diragukan perjalanan mereka dimulai dengan jalur melalui Selat Jawa, barangkali dengan sebuah tempat persinggahan di salah satu dari ribuan pulau yang menjadi bagian kepulauan Indonesia. Tempat persinggahan lainnya mungkin adalah Oc Eo, pelabuhan besar dari negeri Champa yang sekarang dikenal dengan nama Kamboja. Sebuah tempat persinggahan utama lainnya mungkin di Luy Lau, sebuah kota pelabuhan Buddhis yang besar di Provinsi Bac Ninh di Jiaozhao. Pelabuhan ini, yang sekarang dikenal sebagai Vietnam Utara, sudah aktif dalam mengumpulkan dan menerjemahkan *sutra-sutra* dari sejak dahulu, awal abad pertama Masehi. Tempat persinggahan yang terakhir bisa jadi Panyu, kota pelabuhan di selatan Provinsi Guangdong, yang sudah menjadi rumah untuk sanggha sejak abad ketiga. Setelah enam bulan berlayar sesuai dengan arah angin, perjalanan berakhir di pelabuhan Jiankang di Sungai Yangtze, masuk sejauh 100 mil dari pantai timur China yang berawa dan belum berkembang. Walaupun perjalanan melalui laut antara India, Sri Lanka, dan Jiaozhao dimulai dari sejak dahulu di zaman Yesus, jelas perjalanan ini tidak sampai ke China timur hingga tahun 265, yaitu ketika Fa Xian Si dari Guangzhou menjadi tempat persinggahan pertama dari perjalanan laut para biksu yang berangkat dari India.<sup>44</sup>

Sebelum kedatangan Tessara dan kelompok kedua yang terdiri dari 11 orang, ratusan biksu dan sejumlah kecil biksuni harus menghadapi cuaca tiupan angin yang sangat dingin, di barisan gunung dan dataran tinggi yang memisahkan China dari India. Ada satu laporan terpisah tentang kaum perempuan yang menyeberangi gunung-gunung tinggi dan gurun Asia Tengah di abad ketiga. Cai Hong Sheng, seorang sejarawan China pada masa itu dan penulis *Nigu Tan (Pembicaraan tentang Biksuni)*, menuliskan sebuah kejadian di bab kedelapan dan kesembilan dari *Fa Yuan Zhu Lin (Mutiara dari Retret Dharma)* bahwa sekelompok biarawati Buddhis dari India tiba di China pada abad ketiga. Semula kelompok tersebut terdiri dari 15 orang biksuni, tetapi tiga orang meninggal selama dalam perjalanan mereka di pegunungan yang tertutup salju dan dua lagi hilang di dalam kelamnya malam. Sepuluh orang berhasil mencapai China dan menghabiskan waktu sepuluh tahun untuk mengajar dan menahbiskan yang lainnya, dari kerajaan Wei China utara sampai Kerajaan Wu di timur. Selama itu tiga orang lagi meninggal dunia, tinggal tujuh orang saja yang pulang kampung dengan kapal melalui Laut Selatan.<sup>45</sup> Karena *Biqiuni Zhuan* atau *Gao Seng Zhuan* tidak menyebutkan para wanita ini, orang-orang hanya bisa berspekulasi tentang bagaimana benih-benih transmisi mereka ditanamkan.

Dalam karyanya *Gao Seng Zhuan*, Hui Jiao berulang-ulang memberitahukan bagaimana perang telah memaksa para biksu pindah dari Chang An dan Luo Yang di China tengah. Di Chang An, yang menjadi rumah bagi sanggha selama hampir 400 tahun, teror telah mewabah. Xiongnu Turki mengambil alih ibukota Chang An dan mendirikan negara bagian Xia pada tahun 407, lalu menggulingkan Qin akhir pada tahun 417, yang memaksa sanggha punah di utara.<sup>46</sup> Biara Buddhis dihancurkan dan ribuan anggota sanggha dibunuh.<sup>47</sup> Mereka yang selamat lari menyelamatkan diri. Para biksu lari menuju barat daya masuk ke Provinsi Shu atau Sichuan, ke selatan, Lushan di Provinsi Jiangxi, dan ke tenggara masuk ke Jiankang. Walaupun kekaisaran menerima para biksu

sudah sejak dahulu di tahun 67 Masehi, ketika utusan Kaisar Ming, Cai Pei, mengawal Biku Zhu Falan dan Shemoteng ke ibukota Han, Luoyang, tidaklah ada laporan tentang biara-biara di selatan Sungai Yangtze sebelum tahun 250 M. Jiankang menjadi titik akhirnya bukan hanya untuk satu tetapi dua rute jalur sutra. Ibukota Song adalah titik paling timur bagi mereka (terutama bangsa China dan Asia Tengah) yang datang melalui darat; dan titik paling utaranya (terutama Asia Selatan atau campuran garis keluarga Asia Selatan dan Tenggara, seperti Biku Hui An) yang datang melalui lautan.

Setelah tiba dengan kapal pada tahun 429, kelompok pertama biksuni Sri Lanka pindah ke Jing Fu Si.<sup>48</sup> Kuil ini adalah salah satu dari biara-biara yang paling besar bagi kaum hawa pada masa tersebut. Gubernur provinsi timur laut Qing menyumbangkan tanah di Jiankang untuk pembangunan biara pada tahun 422. Kemudian dia menunjuk Biksuni Hui Guo untuk menjadi kepala biara yang pertama. Nama keluarga Hui Guo adalah Pan dan berasal dari Kabupaten Xun di Provinsi Anhui.<sup>49</sup> Ia adalah seorang petapa dan terkenal karena murni mempraktikkan peraturan monastik. Apa pun yang disumbangkan kepadanya, ia bagikan kepada murid-muridnya.<sup>50</sup> Salah seorang dari muridnya yang pertama adalah Fa Bian dari Danyang, selatan Jiankang. Fa Bian sangat dikagumi oleh Pangeran Yu yang menjabat gubernur Provinsi Yang.<sup>51</sup>

Pada saat kedatangan mereka, kelompok perempuan dari Sri Lanka terpesona melihat biksuni sudah ada di China. Mereka menanyakan Biksuni Seng Guo mengenai apakah ada biksuni-biksuni asing lainnya yang telah datang sebelum mereka. Mereka ingin tahu, "Bagaimana para biksuni China bisa menerima winaya monastik tanpa kehadiran lengkap dari dua jenis sanggha -- biksu dan biksuni?" Seng Guo menjawab bahwa mereka menerima ikrar monastik mereka hanya dari para biksu saja. Ia menambahkan, "Penahbisan kaum perempuan

kami berdasarkan atas hal yang terjadi lebih dahulu, yaitu secara tunggal Buddha sendiri menahbiskan ibu tirinya Mahaprajapati dan ke-500 orang wanita sesuku dengan Buddha, yang semuanya meninggalkan keduniawian ketika Mahaprajapati melaksanakan dan menempatkan dirinya sebagai instruktur mereka.”<sup>52</sup> Namun orang-orang Sri Lanka tersebut masih terlalu muda, dan tidak tersedia sepuluh orang yang dibutuhkan untuk penahbisan. Sementara mereka belajar bahasa Song dari orang-orang awam yang pernah menetap di Barat, kelompok biksuni kedua dari Sri Lanka dipanggil. Kelompok kedua ini juga menetap di Ding Lin Xia Si ketika mereka tiba pada tahun 432.<sup>53</sup>

Tahun berikutnya, Biksuni Hui Guo dan Jing Yin memohon bantuan Biku Gunawarman. Mereka prihatin bahwa penahbisan monastik mereka tidak sempurna. Dalam laporan Hui Jiao, Gunawarman menanggapi, “Esensi dari penahbisan Dharma adalah melalui sanggha agung, yang menjadi penyebab cinta pada sang Jalan, jadi tidak ada rintangan untuk penahbisan jika sanggha yang lengkap tidak hadir.” Tetapi, para biarawati juga takut bahwa mereka saat itu masih terlalu muda menerima penahbisan dan oleh karena itu ingin menerima penahbisan lagi. Biku Gunawarman menjawab, “Mengagumkan, dengan senang hati aku akan membantu mereka yang berkeinginan memperdalam penerangan mereka.”<sup>54</sup>

Sekarang sudah terdapat cukup banyak biksuni untuk memberi tuntunan winaya monastik, maka dibutuhkan sebuah tempat untuk menyelenggarakan upacara penahbisan rangkap. Biografi Biksuni Bao Xian dan Seng Guo menyebutkan lokasi penahbisan Nan Lin Si,<sup>55</sup> walau tidak diketahui siapa yang terlibat dalam keputusan ini. Meskipun tidak diragukan Gunawarman membantu persiapan kaum perempuan Sri Lanka dan China untuk upacara, kehadirannya dalam upacara itu sendiri tidaklah diketahui pasti. Catatan biografi Hui Jiao mengenai Gunawarman mengungkapkan secara tidak langsung bahwa beliau mengadakan

percakapan dengan Hui Guo pada tahun 431, yaitu tahun wafatnya beliau.<sup>56</sup> Laporan Hui Jiao tentang keduanya Gunawarman dan Sangghawarman memberikan beberapa kutipan mengenai waktu terjadinya peristiwa-peristiwa, sedangkan Bao Chang sungguh cermat berkenaan dengan hal ini. Dalam laporan Bao Chang mengenai Hui Guo, dengan jelas dia menyatakan bahwa Gunawarman hadir pada saat upacara.<sup>57</sup>

Sangat mungkin bahwa upacara penahbisan ini menarik perhatian kerajaan, bahkan mungkin didukung penuh. Kaisar Wen tidak hanya mengirim satu, tetapi dua undangan kepada Gunawarman, yang setelah mengunjungi Sri Lanka,<sup>58</sup> singgah di Vietnam sebelum melanjutkan perjalanan ke utara, Jiankang.<sup>59</sup> Di sana pihak istana menyambutnya dengan baik dan dia memulainya dengan ceramah tentang *Fa Hua Jing (Sutra Lotus)* dan *Shi Di Jing (Komentari Nagarjuna mengenai Sepuluh Tingkatan)*. Lagi, perhatian kerajaan, bahkan dukungan sepenuhnya, sangatlah mungkin. Walaupun Gunawarman terkenal karena membawakan karya-karya penting Mahayana dan Chan ke China Selatan, dia juga aktif menerjemahkan beberapa karya Winaya. Ini termasuk *Za Abitan Xin Lun (Wacana tentang Abhidharma)*, *Si Fen Jiema Youpuosai Wu Jie Lue Lun (Dharmagupta Bhiksuni Karman)*, dan *Youpuosai Ershisi Jie (Dua Puluh Empat Ikrar Bodhisattwa)*, semua karya yang sangat penting bagi Winaya Biksuni.<sup>60</sup>

Upacara penahbisan rangkap mungkin menjadi perkembangan satu-satunya yang paling penting bagi sanggha biksuni di China, tetapi sayang sekali, waktu terjadinya peristiwa ini yang ditulis Bao Chang menimbulkan pertentangan. Dalam biografi Hui Guo, dia membubuhkan tahun ke-9 Yuan Jia masa pemerintahan Kaisar Song Wen, atau tahun 432.<sup>61</sup> Namun, Bao Chang mencatat dalam laporannya mengenai Seng Guo bahwa Tessara dan kesepuluh biarawatnya tiba di Jiankang pada tahun 433,<sup>62</sup> yang mendukung waktu penahbisan belakangan. Hui Jiao, dalam laporannya mengenai Gunawarman, menguraikan percakapan antara sang

biksu dengan biksuni Hui Guo dan Jing Yin. Hui Guo mengutip rujukan kelompok biksuni pertama yang telah “tiba enam tahun sebelumnya,” yang membuktikan bahwa percakapan telah terjadi bukan sebelum tahun 435.<sup>63</sup> Namun Bao Chang di dalam biografinya mengenai Hui Guo mencatat bahwa percakapan ini terjadi di tahun keenam era rezim Yuan Jia, atau tahun 429, yaitu waktu kelompok pertama tiba di China. Karena penting untuk mengirimkan kelompok biksuni yang kedua, dan karena akan makan waktu lama untuk melatih para biksuni China dan Sri Lanka dalam persiapan upacara, dan dikarenakan oleh ukuran peristiwa dan kerumitan rencana, sepertinya upacara terjadi pada tahun 434.

Master Tripitaka, Biksu Sangghawarman mengetuai penahbisan rangkap dari Hui Guo, bersama empat orang muridnya (Hui Yi, Hui Kai,<sup>64</sup> Seng Jing,<sup>65</sup> dan Jing Yin<sup>66</sup>), dan lebih dari 300 biarawati di Nan Lin si.<sup>67</sup> Sangghawarman sangat menguasai *Jie Pin (Elemen Winaya)*. Mungkin sekali Biksuni Hui Mu, yang tinggal di Ju Ge Cun Si di Jiankang, juga berpartisipasi dalam upacara.<sup>68</sup> Hanya mereka yang sudah ditahbiskan sebelumnya oleh para anggota sanggha biksu diizinkan untuk menerima penahbisan penuh dari kedua anggota sanggha biksu dan biksuni. Sangghawarman melakukannya guna meningkatkan jasa kebajikan yang telah dilaksanakan.<sup>69</sup> Pada waktu itu sanggha biksu dan biksuni tidak lengkap dan Sangghawarman mengubahnya.<sup>70</sup> Para pendukung membawa sulaman berbunga ke upacara dan hanya tempat duduk para biksu yang lebih cemerlang.<sup>71</sup>

Gunawarman mengamati bahwa transmisi pertama oleh para biksu bukannya tidak absah, tetapi tidak lengkap.<sup>72</sup> Biksu Hui Yi menantang Sangghawarman atas pemikiran dari Gunawarman. Sangghawarman memberikan alasan bahwa peristiwa tersebut “jelas memanifestasikan Dharma sebagaimana diungkapkan oleh para sesepuh sanggha.” Hui Yi menyetujui kebenaran dari argumen ini dan memerintahkan Biksu Hui Ji beserta

muridnya yang lain untuk memberi hormat dan mendukung para biksuni yang pantas mereka terima.<sup>73</sup> Walaupun Hui Yi sudah meminta Gunawarman untuk menerjemahkan *Pusa Jie Di (Sutra Tingkatan Sila Bodhisattwa)* dan *Pusa Di Chi Jing (Sutra tentang Mempertahankan Tingkat Bodhisattwa)*,<sup>74</sup> mungkin dia tidak menghadiri upacara untuk menunjukkan ketidak-setujuannya. Sangat disayangkan, Gunawarman, yang dikasihi oleh para biksuni, meninggal, mencapai nirwana. Izin diberikan oleh pejabat ibukota untuk upacara kremasi adat Asia Selatan yang diadakan di Kuil Gunawarman, I Huan Si, dan khalayak ramai berkumpul di sekeliling onggokan kayu upacara kremasinya. Sebuah stupa putih didirikan di tempat tersebut dan menurut Hui Jiao, para biksuni yang berpartisipasi dalam upacara rangkap berkumpul di situ berduka tak henti-hentinya.<sup>75</sup>

Banyak wanita masuk ke dalam sanggha sebagai konsekuensi dari upacara penahbisan rangkap. Berdasarkan catatan *Biqiuni Zhuan* selain selusin biografi para biksuni sebelum penahbisan agung di tahun 434 orang, lebih dari 50 orang juga mengikutinya. Kaisar Wen adalah pendukung sanggha biksuni yang antusias. *Biqiuni Zhuan* memujinya sebagai pelindung para biksun, Bao Xian,<sup>76</sup> Seng Nian,<sup>77</sup> dan De Le.<sup>78</sup> Dia juga meminta biksuni Jing Xian untuk memberikan Tiga Perlindungan kepada putranya, kaisar Ming yang akan datang, yang mengakhiri mimpi buruk anak laki-laki itu.<sup>79</sup>

Penyebaran agama Buddha selama dinasti Song tidak sepenuhnya berjalan tanpa kontrol. Pada tahun 435, Kaisar Wen mengumumkan sebuah dekrit mewajibkan semua yang ingin mendirikan biara atau membuat patung, pertama harus mendapatkan izin yang resmi; kalau tidak, para pejabat pemerintah akan menyita properti dan patung-patungnya.<sup>80</sup> Pejabat Yi Su Mu dari Dan Yang mengirim sebuah petisi kepada kaisar, dengan menuliskan, "Agama Buddha telah diterima di China selama empat generasi. Sudah ribuan biara jumlahnya yang dibangun.

Semenjak kedatangan agama Buddha, komitmen emosional hanya di permukaan saja. Tidak ada ketulusan, persaingan berebut ketenaran untuk mendapatkan posisi pusat, sementara kayu, bambu, perunggu dan sulaman terbuang percuma tak terhitung. Tiada rasa hormat terhadap semangat cinta tanah air dan tiada bakti untuk melindungi negara dari invasi pihak luar. [Para pengikut] keluyuran ke sana-sini tanpa henti. Berdasarkan pokok-pokok persoalan ini, barangsiapa mencoba untuk membangun kuil atau membuat patung pertama-tama harus mendapatkan izin.<sup>81</sup> Direktur Akademi Transendental, He Shang, yang juga perdana menteri, menentang tuntutan pejabat Yi, dengan mengatakan, “Di kampung-kampung dengan ratusan keluarga, di mana terdapat sepuluh pemegang lima sila, akan ada sepuluh orang yang menjadi bersih, suci, dan terhormat. Di daerah-daerah dengan seribu perumah-tangga, di mana terdapat 100 orang menjalani sepuluh perbuatan baik, akan ada 100 rumah yang damai dan sejahtera. Dengan menyebarnya ajaran ini ke semua alam semesta, di tengah jutaan rakyat, maka akan ada jutaan lebih orang yang penuh kasih . . . Begitulah jika satu orang bisa melakukan satu perbuatan baik, satu perbuatan jahat terhindarkan. Dengan tiadanya satu perbuatan jahat, tiada pula satu hukuman. Apabila satu keluarga terhindar dari hukuman, maka sepuluh ribu hukuman lenyap dari kehidupan bangsa... Inilah, Yang Mulia, apa yang dimaksud dengan ‘Duduk hingga damai tercapai.’”<sup>82</sup>

Walaupun Kaisar Wen adalah kaisar China pertama yang mengendalikan pelembagaan organisasi Buddhis di dalam negerinya, dia juga orang pertama yang pernah mempertanyakan apakah agama Buddha dapat menggapai cita-cita Konfusian “membawa kedamaian kepada bangsa” (*zhi taiping*).<sup>83</sup> Harus ditekankan di sini bahwa Kaisar Wen membatasi pembangunan biara Buddhis dan jumlah dalam ordo biara, bukan demi alasan politik, ideologi atau sektarian, melainkan untuk menghadapi kecurangan penghindaran dari kerja buruh, pajak, dan kewajiban militer. Bagaimana raja-raja India dan Sri Lanka menangani

masalah ini menjadi bahan pembicaraan menarik yang lain untuk penelitian.

Upacara penahbisan rangkap di tahun 434 membantu beberapa pencapaian di China. Petama dan yang paling utama, dipastikan bahwa garis silsilah sanggha biksuni disebarkan dengan cara ortodoks. Kehadiran para wanita dalam ordo biara di China diterima sepenuhnya dan peran mereka sebagai para praktisi, penerjemah, guru, dan pembimbing meditasi pasti terjamin. Yang juga sama pentingnya, dengan cara itu sanggha biksuni dapat membuat wanita diterima oleh publik sebagai orang yang terpelajar, memiliki akses untuk membuat keputusan sosial dan politik, dan karena itu membuka pintu bagi perkembangan mereka sebagai kaum intelektual, pemimpin, dan orang yang menolak peperangan. Untuk pertama kalinya dalam sejarah China, sekarang kaum perempuan dapat membentuk kelompok, memperoleh jabatan dan keterampilan, dan independen menyangkut golongan, keluarga, atau kekayaan.

Pada tingkat yang lebih luas, peristiwa ini adalah sebuah prestasi dari budaya yang secara aktif terlibat dengan dunia. Ini adalah sebuah zaman di mana perjalanan kaum lelaki dan perempuan, warga sipil maupun bangsa-bangsa asing, bukan hanya menjadi lazim, tetapi juga diharapkan. Para anggota sanggha, terutama sanggha biksuni, menyediakan bimbingan spiritual bagi para anggota masyarakat tertinggi, termasuk kaisar dan keluarganya. Walaupun sanggha biksuni, seperti yang diterangkan dalam laporan, tidak berpartisipasi dalam perdebatan mengenai masalah apakah para biarawan harus *koutou* (bersujud tiga kali kepada kaisar, dengan sembilan anggukan kepala menyentuh lantai), biksuni terlibat dalam kehidupan istana. Para biksuni membantu kaisar dalam menyelesaikan kesulitan-kesulitan pribadi dan memberikan saran mengenai perjanjian politik bahkan urusan-urusan militer. Melalui aksi-aksi ini, kaum perempuan masuk ke dalam lingkaran kehidupan politik yang

lebih luas dan para biksuni melengkapi peran kepemimpinan dan aksi sosial, yang sebelumnya tidak dikenal bagi kaum perempuan di luar keluarga kerajaan.

Tinjauan kembali dengan teliti atas peristiwa-peristiwa ini menunjukkan bahwa Jiankang (sekarang Nanjing) bukanlah titik akhir dari satu, melainkan dua rute jalur sutra -- satu melalui darat dan lainnya melalui laut. Fa Xian melakukan perjalanan kembalinya yang hebat melalui rute kedua, dan ini juga rute pilihan para penasihat penahbisan dan pembimbing winaya Gunawarman serta Sangghawarman untuk perjalanan mereka ke negeri Song. Lautan menyediakan rute yang dilalui oleh misi diplomatik dunia pertama oleh kaum perempuan yang mengorganisasikannya, memfasilitasinya, dan menyelesaikannya.

Seseorang mungkin membantah bahwa perkembangan sanggha biksuni di China tidak benar-benar mulai berkembang hingga di abad ketiga. Alasan-alasan tertunda dua abad tidaklah diketahui dengan baik, tetapi secara keseluruhan mungkin termasuk kurangnya orang terpelajar di antara kaum perempuan, ketidak-mampuan mereka untuk memangku jabatan yang resmi, dan tiadanya kemampuan keuangan yang mandiri yang diperlukan untuk melakukan perjalanan dan pertukaran barang dan gagasan. Pada saat yang sama, ketika beberapa anggota sanggha China memprotes penahbisan kaum perempuan, dengan cepat para anggota sanggha asing dan China mengatasi keberatan-keberatan yang sesuai dengan legalitas. Selanjutnya, tanggapan biksuni terhadap keprihatinan berkenaan dengan kecukupan pelatihan mereka telah dijawab dan didebat dengan baik, terutama oleh Hui Guo.

Ketika sanggha biksu sudah terbentuk di China di awal abad ketiga, upacara penahbisan rangkap telah memperkuat kemampuan para biksuni dalam mengikuti kehidupan monastik. Sebagaimana yang dikatakan oleh An Ling Shou, salah satu

biksuni China yang paling awal, hidup di paruh pertama abad keempat, "Tiada celaan maupun pujian menggugahku. Kesucian hati dan kejujuran sudah cukup. Mengapa aku harus mengikuti ayahku, suamiku, dan putraku agar dianggap sebagai wanita yang beradab?"<sup>84</sup> Sanggha didirikan oleh Buddha untuk membebaskan kaum laki-laki dari peran tradisional sebagai pengawas suku dan pembela status, harta, dan keluarga. Sanggha membebaskan kaum perempuan dari penilaian atas kemampuan mereka memenuhi adat-istiadat, peraturan, dan urusan keluarga serta anak-anak. Demikianlah, anggota sanggha laki-laki dan perempuan, keduanya secara individual dan kolektif, menjadi sebuah kekuatan baru dalam kehidupan politik, sosial, ekonomi China.

Kesembilan-belas orang wanita dari Sri Lanka menantang laut dan berlayar 5.000 mil ke sebuah daratan yang jauh. Perempuan-perempuan ini dididik oleh anggota kerajaan penguasa Sri Lanka. Mereka dikirim bukan karena China itu kuat, tetapi karena para pemimpin mereka berbudi. Mereka dikirim bukan untuk menemui rakyat jelata atau karena semangat hubungan keluarga, tetapi untuk menemui kaisar China sendiri. Perempuan-perempuan ini juga membantu membentuk sebuah cara hidup baru, suatu cara yang akan mengakui kekuasaan perempuan untuk menentukan urusan mereka sendiri, baik spiritual maupun sekuler. Tanpa memahami kontribusi kaum perempuan, kita tidak dapat memahami sanggha dengan sepenuhnya, dan tanpa memahami sanggha, kita tidak dapat memahami apa yang Buddha ajarkan dengan sepenuhnya.

#### LAMPIRAN: Biara Biksuni China yang Pertama

<u>Biara</u>	<u>Tahun</u>	<u>Lokasi</u>	<u>Catatan/Sumber</u>
	<u>Pendirian/ Peristiwa penting</u>		

#### Biara-biara Biksuni di Daerah Jiankang

Jian Fu Si	344	Jiankang	Para biksuni, Hui Kan, Kan Ming Gan, dan Hui Zhan pindah kesini pada tahun kedua masa pemerintahan Yong He (344). Ini adalah
------------	-----	----------	--

			tahun sebelum kematian sponsor mereka, yaitu Menteri Pekerjaan Umum, He Chong. Lihat karya Bao Chang, <i>Biqiuni Zhuan (BZ)</i> , "Kangmingganni Zhuan" dan "Huizhanni Zhuan".
Yan Xing Si	344	Jiankang	Pada tahun yang sama, Ibu Suri Chu membangun biara perempuan ini untuk Biksuni Seng Ji, yang mempunyai lebih dari 100 murid. BZ, " <i>Sengjini Zhuan</i> ".
Yong An Si	354	Jiankang	Juga dikenal sebagai Bei Yong An Si dan Hehou Si. Xing Yun, <i>Fojiao Shi Nianbiao (Kronologi dari Sejarah Buddhis China)</i> (Gaoxiong, Taiwan: Buddhist Publikation Society, 1987), hlm. 27.
Wa Guan Si	364	Jinling	Wa Guan Si bukanlah biara perempuan, namun berperan penting dalam kehidupan banyak biksuni. Xing Yun, hlm. 28.
Dong An Si	365	Jiankang	BZ, " <i>Huichi Zhuan</i> "
Wu Jiang Si	371-373	Barat daya dari Jiankang	Biksuni Dao Rong tinggal disini. BZ, " <i>Daorongni Zhuan</i> "
Xin Lin Si	371-373	Jiankang	Juga dikenal sebagai Pu Ti Si. Hai Fa, <i>Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao (Biara Kuda Putih dan Sejarah Buddhisme China)</i> (Chengdu: Sichuan Works Publishing House, 1996), hlm. 152.
Xuan Tai Si	± 383	Wujiang, dekat Jiankang	Faxiang memasuki biara ini sekitar tahun ini. BZ, " <i>Faxiangni Zhuan</i> ".
Jian Jing Si	385	Jiankang	Pada tahun kesepuluh dari rezim Tai Yuan masa pemerintahan Kaisar Jin Xiao Wu, Guru Besar (dan saudara laki-laki Kaisar) Dao Zi membangun Jian Jing Si untuk Biksuni Zhi Miao Yin dan menunjuknya sebagai kepala dengan lebih dari 100 murid. BZ, " <i>Zhimiaoyinni Zhuan</i> ".
Zhu Lin Si	± abad ke 5	Dongxiang-cun	Biksuni Jing Cheng berlatih di sini. BZ, " <i>Jingchengni Zhuan</i> "

Niu Mu Si	± abad ke 5	Jiangling	Biksuni Hui Yu, yang berasal dari Chang An, berkunjung ke selatan ke wilayah Qing dan Chu, dan menetap di situ. <i>BZ</i> , "Huiyuni Zhuan".
Ju Ge Cun Si	± abad ke 5	Distrik Liang sebelah barat Jiankang	Biksuni Hui Mu masuk pada usia 11, menerima sepuluh sila, dan di sini dibimbing oleh Biksuni Hui Chao. <i>BZ</i> , "Huimuni Zhuan".
Tai Xuan Tai Si	± 400	Distrik Wu	Biksuni Xuan Cao memutuskan meninggalkan keduniawian dan masuk ke biara ini. <i>BZ</i> , "Xuancaoni Zhuan".
Xi Si	402	Jiankang	Ibunda dari Seng Jin, ketika sedang hamil, meminta nasihat dari Biksu Seng Zhao dari Wa Guan Si dan Biksuni Tan Zhi dari Xi Si. <i>BZ</i> , "Sengjingni Zhuan".
Jian An Si	402	Dekat Jiankang	Ibunda dari Seng Jin, berdasarkan nasihat dari Biksu Seng Zhao dari Wa Guan Si dan Biksuni Tan Zhi dari Xi Si, menyerahkan putrinya sebagai murid dari Biksuni Bai dari biara Jian An Si. <i>BZ</i> , "Sengjingni Zhuan".
Zhu Yuan Si	416-465	Jiankang	Biksuni Hui Jun memakai pakaian dan obat hadiah dari Pangeran Jiangxia, Perdana Menteri negara Song, dan anak laki-laki kelima dari kaisar Xiao Wu, untuk membangun biara ini. <i>BZ</i> , "Huijunni Zhuan".
Qing Yuan Si	419-420	Jiankang	Ibu Suri dari kaisar Jin Gong, Ratu Zhe, mendirikan Qing Yuan Si. Hai Fa hlm. 153.
Zhi Xuan Si	420	Jiankang	Biksuni Dao Shou tinggal di sini pada tahun 425. <i>BZ</i> , "Daoshouni Zhuan".
Pu Xian Si	± 421	Jiankang	Juga dikenal sebagai Biara Samantabhadra. Biksuni Jing Hui menjadi penghuni di sini. <i>BZ</i> , "Jinghuini Zhuan".
Jing Fu Si	422	Jiankang	Biara ini menerima kelompok pertama dari Sri Lanka pada tahun 429. <i>BZ</i> , "Sengguoni Zhuan".

Nan Lin Si	424-453	Jiankang	Kaisar Song Wen memberikan pakaian dan makanan untuk Biksuni Bao Xian, dan juga memenuhi keperluan Biksuni Seng Nian, keduanya berkait dengan biara ini. <i>BZ</i> , "Baoksianni Zhuan" dan Sengnianni Zhuan".
Nan Si	424-453	Kabupaten Wu, tenggara dari Jiankang	Pada saat atau sebelum rezim Yuan Jian masa Kaisar Song Wen, Biksuni Fa Sheng tinggal di sini. <i>BZ</i> , "Fashengni Zhuan".
Wang Guo Si	± 430	Jiankang	Song Yi Kang, jenderal besar dan pangeran dari Pengcheng, membangun biara ini untuk Biksu Gunawarman, yang tiba di China di tahun ke-7 rezim Yuan Jia masa Kaisar Song Wen. Jenderal besar Song Yi Kang juga mengundang Biksuni De Le untuk tinggal di situ. <i>BZ</i> , "Deleni Zhuan" dan "Jingxiuni Zhuan".
Peng Cheng Si	431	Jiankang	Di tahun ke-8 rezim Yuan Jia masa Kaisar Song Wen, Biksuni Dao Qiong memiliki beberapa patung Buddha. Dua patung emas dengan altar bertirai dipasang di sini. <i>BZ</i> , "Daoqiongni Zhuan".
Nan Jian Xing Si	431	Jiankang	Di tahun ke-8 rezim Yuan Jia masa Kaisar Song Wen, Biksuni Dao Qiong memiliki beberapa patung Buddha. Dua patung emas dilengkapi dengan bendera-bendera kecil, kanopi, dan berbagai benda dipasang di sini. <i>BZ</i> , "Daoqiongni Zhuan".
Ding Lin Xia Si	433	Jiankang	Kapten Nanti membawa kelompok kedua, 11 biksuni Sri Lanka, termasuk Tessara. Hui Jiao, <i>Gao Seng Zhuan (Kehidupan Para Biksu yang Terkenal)</i> , <i>Taisho Shinshu Daizokyo</i> , Vol. 50, No. 2085, circa 530, "Sengjiabama Zhuan".
Pu Ti Si	± 438	Guangling (Yangzhao)	Biksuni Shi Hui Qiong pendiri biara ini. Karena biara sangat indah, ia menyumbangannya kepada Biksu Hui Zhi dan pindah ke Nan Yong An Si. <i>BZ</i> , "Shihuiqiongni Zhuan".

Nan Yong 441 An Si	Guangling	Di tahun ke-18 rezim Yuan Jia masa Kaisar Song Wen, Ratu Wang menyumbangkan sebidang lahan untuk biara ini kepada Biksuni Shi Hui Qiong. Ratu Wang adalah ibu kandung dari pangeran Lang dari Jiangxia, yang merupakan putra kelima dari kaisar Song Wu, pendiri dinasti Song. <i>BZ</i> , "Shiqiongni Zhuan".
Chan Lin 444 Si	Song	Di tahun ke-21 rezim Yuan Jia masa Kaisar Song Wen, Biksuni Hui Sheng meninggalkan keduniawian pada usia 18, dan setelah ditasbihkan secara penuh ia menjadi murid dari Biksuni Jing Xiu dari Chan Li Si. <i>BZ</i> , "Huishengni Zhuan".
Nan An 447 Si	Zhejiang	Di tahun ke-24 rezim Yuan Jia, Biksuni Hui Qiong berharap tubuhnya dipotong-potong dan diberikan sebagai persembahan untuk makhluk hidup. Pada akhirnya, keinginannya tersebut tidak terlaksana, dan jasadnya dimakamkan ditandai batu nisan. <i>BZ</i> , "Huiqiongni Zhuan".
Gao Zuo 447 Si	Jiankang? Yangzhou?	Ketika Biksuni Hui Lang, murid dari Biksuni Hui Qiong, mengetahui apa yang terjadi, ia cepat-cepat pergi ke tempat tersebut, mengambil jasad Hui Qiong, dan memakamkannya di tebing di depan Gao Zuo Si. Sebuah pagoda kemudian dibuat untuk mengenang Shi Hui Qiong. <i>BZ</i> , "Shiqiongni Zhuan".
Le An Si ± 450	Jiankang	Tahun setelah orangtuanya membawanya ke ibukota, orang tua Hui Hui mengizinkannya untuk meninggalkan keduniawian dan dia bergabung dengan biara ini. <i>BZ</i> , "Huihuini Zhuan" dan Tsai, hlm. 103.
Zong Yun 454 Si	Jiankang?	Ketika ia berusia 21 (mengandaikan ia mencapai nirwana pada usia 65), Biksuni Zhao Ming meninggalkan keduniawian ketika keluarganya tinggal di sini. <i>BZ</i> , "Zhaomingni Zhuan".

Qi Ming Si	± 460	Qiantang, Provinsi Jiangu	Setelah belajar di bawah Biksuni Hui Ji di Tu San Si, Biksuni Zhao Ming kembali ke Qiantang untuk menetap di sini. <i>BZ</i> , "Zhaomingni Zhuan".
San Ceng Si	463	Jiangling, Provinsi Jiangu	Biksuni Dao Zong datang dari keluarga yang tak dikenal dan tinggal di sini. <i>BZ</i> , "Daozongni Zhuan".
Xi Qing Yuan Si	± 463	Jiangu	Berdasarkan asumsi bahwa ia telah berusia 20, Biksuni Miao Wei masuk sanggaha dan menetap di sini. <i>BZ</i> , "Miaoweini Zhuan".
Yong Fu Si	465	Jiangu	Kaisar Song Ming manunjuk Biksuni Fa Jing untuk tinggal di Pu Xian Si, memindahkannya dari biara ini. <i>BZ</i> , "Fajingni Zhuan".
Zong Sheng Si	465-472	Danyang, Provinsi Jiangu	Kaisar Song Ming mengundang Biksuni Seng Jing untuk kembali dari Lingnan di Provinsi Guang ke ibukota untuk rapat pribadi di istana. Ketika ia tiba di ibukota, berdasarkan keputusan kaisar, ia menetap di Zong Sheng Si. <i>BZ</i> , "Sengjingni Zhuan".
Dong Qing Yuan Si	467	Jiangu	Di tahun ke-3 rezim Tai Shi masa Kaisar Song Ming, Sanggaha Qing Yuan Si berunding untuk dibagi menjadi dua komunitas karena mereka telah tumbuh pesat melebihi daya tampung tempat pemondokan. Biksuni Bao Ying membangun sebuah pagoda di sisi timur dari biara dan berarti sanggaha menyelesaikan masalah ini dengan mendirikan Dong (Timur) Qing Yuan Si. <i>BZ</i> , "Faquanni Zhuan".
Miao Xiang Ni Si	473	Jiangu	Pada tahun pertama rezim Yuan Hui masa Kaisar Song Hou Fei, kaum barbar dari utara menyerang, memaksa Biksuni Seng Gai dan muridnya yang bernama Fa Jin mengungsi ke selatan dari Hua Lin Si ke Jiangu dan menetap di Miao Xiang Ni Si. <i>BZ</i> , "Senggaini Zhuan".
Nan Jin Ling Si	473-477	Jiangu	Kaisar Song Hou Fei membuat keputusan bahwa Biksuni Ling Yu akan menjadi kepala dari Nan Jin Ling Si. <i>BZ</i> , "Lingyuni Zhuan".

Pu Xing Si ± 474	Jiankang?	Biksu Fa Ying, seorang guru winaya monastik, memberi kuliah <i>Shi Song Lu (Peraturan Monastik Sarwastiwada dalam Sepuluh Pelafalan)</i> di sini. Mendengarkan kuliah tersebut, 10 biksuni atau lebih meminta ditahbis ulang. Biksuni Bao Xian, yang mendirikan Kantor Urusan Monastik, memberikan perintah bahwa semua biksuni yang belum melaksanakan upacara penahbisan rangkap harus maju untuk ditahbiskan lagi. Mereka yang belum cukup umur diminta untuk membuat pengakuan kesalahan di hadapan Dewan. Hanya yang berhasil lulus dari penyidikan Kantor Urusan Monastik yang boleh menjadi calon yang cocok untuk ditahbiskan ulang. Mereka yang tidak lulus akan dikeluarkan dari sanggha. Di bawah kepemimpinan Biksuni Bao Xian, perdebatan dapat dihentikan dan kasus bisa ditutup. <i>BZ, "Baoksianni Zhuan"</i> .
Xian Ju Si 474	Jiankang?	Pada bulan kesembilan, biara ini didirikan oleh Biksuni Seng Shu saat ia berusia 44 tahun. <i>BZ, "Sengshuni Zhuan"</i> .
Fu Tian Si 479-490	Jiankang	Suatu saat dalam tahun-tahun ini, pangeran dari Yuzhang, yang merupakan anak kedua dari kaisar Gao dan pendiri dari dinasti Qi, <sup>85</sup> membangun biara ini untuk Biksuni Hui Xu. <i>BZ, "Huixuni Zhuan"</i> .
Fa Yin Si 482	Jiankang	Pada tahun ke-4 rezim Jian Yuan masa Kaisar Qi Gao, Biksuni Tan Jian membangun biara ini. <i>BZ, "Tanjianni Zhuan"</i> .
Qi Ming Si 483	Kecamatan Yanguan di Provinsi Jiangsu	Dalam tahun ke-4 rezim Jian Yuan masa Kaisar Qi Gao, Biksuni Seng Meng pulang dari Jian Fu Si ke kampung halamannya di Kecamatan Yanguan (sebelah timur dari ibukota) untuk mengunjungi ibunya yang sedang sakit. Ia mengubah rumahnya menjadi Biara Qi Ming Si. <i>BZ, "Sengmengni Zhuan"</i> .
Ding Shan Si 483-494	Taman Guilin dekat Jiankang	Xiao Zi Liang, pangeran dari Jingling, membangun biara ini untuk Biksuni Dao Gui. Ia ingin mengangkatnya sebagai biksuni kepala, namun biksuni itu hanya

			<p>mau menerima posisi sebagai pembimbing meditasi. <i>BZ</i>, "Daoguini Zhuan".</p>
She Shan Si	483-493	Jiankang?	<p>Biksuni Zhi Sheng mengorbankan jubah dan mangkuknya, menjualnya untuk mengumpulkan uang bagi pembuatan patung batu demi kepentingan tujuh kaisar Song dan Qi di biara ini. <i>BZ</i>, "Zhishengni Zhuan".</p>
Hua Yin Si	483-493	Jiankang	<p>Ketika aula meditasi dibangun, Kaisar Qi Wu menunjuk Biksuni Miao Zhi untuk memberikan ceramah mengenai <i>Sheng Man Jing (Sutra Shrimala)</i> dan <i>Jing Ming Jing (Sutra Vimalakirti)</i> dan secara pribadi menghadiri banyak ceramahnya. <i>BZ</i>, "Miaozhini Zhuan".</p>
Chan Ji Si	483-493	Jiankang?	<p>Pada waktu rezim Yong Ming masa Kaisar Qi Wu, Biksuni Seng Gai pindah dari Miao Xiang Ni Si ke Chan Ji Si. Ia ingin menyebarkan Chan, namun ironis, jumlah biksu dan umat yang menemuinya membuatnya hampir tidak mungkin. Maka ia memperluas biara sehingga bisa mendapat ruang yang hening untuk dirinya. <i>BZ</i>, "Senggaini Zhuan".</p>
Bai Shan Si	483-493	Sekitar Jiankang?	<p>Pada masa kekuasaan Kaisar Qi Wu, Biksuni Tan Jian menawarkan biaranya, Fa Yin Si, untuk tempat tinggal Biksu Hui Meng. Biksuni Tan Jian kemudian pindah tinggal di Bai Shan Si, di sana ia pergi berkeliling untuk mendapatkan sedekah makanan. <i>BZ</i>, "Tanjianni Zhuan".</p>
Zhong Shan	± 485	Zhongshan	<p>Pangeran Jingling, anak laki-laki kedua dari Kaisar Qi Qu, mendirikan Bukit Lonceng (<i>Bell Mountain</i>), pemakaman untuk mereka yang terkenal kebajikannya. <i>BZ</i>, "Miaozhini Zhuan". Banyak biksu dan biksuni China yang ternama dimakamkan di sini.</p>
Ji Shan Si	492	Jiankang	<p>Kaisar membangun biara ini dan menempatkan para biksuni dari Fu Tian Si di sini. Biksu asing Arya, yang terkenal akan alunan mantra dan pelafalan (<i>chanting</i>), juga ditempatkan di sini. Biksuni Hui Xu juga pindah ke sini. <i>BZ</i>, "Huixuni Zhuan".</p>

Ding Lin Si	495	Zhongshan di Provinsi Jiangsu	Biksuni Miao Zhi mencapai nirwana pada usia 64 di tahun kedua rezim Jian Wu masa Kaisar Qi Wu dan dimakamkan di sini. <i>BZ</i> , "Miaozhini Zhuan".
Zhao Ming Si	± 493	Shanyin	Biksuni Fa Xuan pindah dari Qing Yuan Si ke Zhao Ming Si. <i>BZ</i> , "Faxuanni Zhuan".

### Biara-biara Biksuni di Selatan

Bao Bu Yan	270-400	Fenghua, Provinsi Zhejiang	Biara ini didirikan pada masa Jin dan awalnya sebagai biara perempuan. Biara ini dihancurkan ketika Revolusi Kebudayaan, dan sekarang sebagian telah direnovasi. Wang, Chong Pan, <i>Zhongguo Ming Si Zhidian</i> (Kamus dari Biara Ternama di China) (Beijing: China Travel Press, 1991), hlm. 481-82.
N/A	432	Dongguan, Cengcheng	Pada tahun ke-9 rezim Yuan Jia masa Kaisar Song Wen, Biksuni Fa Yuan dan saudara perempuannya berhubungan dengan biara ini. <i>BZ</i> , "Fayuanni Zhuan".
Zhong Zao Si	435-465	Chaoting/ Panyu, Provinsi Guandong	Biksuni Seng Jing, yang disadarkan oleh kebenaran tentang ketidak-kekalan, ingin mengadakan ziarah ke tempat Buddha hidup, namun kelompok monastik dan umat mencegahnya menempuh perjalanan yang berisiko tersebut. Ia menerima keputusan mereka. Perilakunya telah mengubah hati kaum "barbar" di sekitar dia, dan 13 keluarga menyumbang lahan dan membangun biara ini untuknya dengan nama Biara Banyak Orang. <i>BZ</i> , "Sengjingni Zhuan".
Zhao Ming She	453	Guiji, Provinsi Zhejiang	Pada saat wafatnya kaisar Song Wen, Biksuni De Le pindah dari Qing Yuan Si di ibukota ke biara ini. Ia adalah guru yang sangat baik dan murid-muridnya mengelilingi dia seperti awan. Ia membantu Buddhisme tumbuh berkembang di tenggara. <i>BZ</i> , "Deleni Zhuan".

### Biara-biara Biksuni di Utara

Zhu Lin Si?	313-317	Luoyang	Jing Jian menjadi biarawati 10 sila, menerima ikrarnya dari biksu asing dan guru <i>dhyana</i>
-------------	---------	---------	--

			Fashi. Ia menjadi kepala dari 24 biksuni lebih. Bersama dengan Biksuni Xing Zhong dan tiga wanita lainnya, ia ditahbiskan oleh Biksuni Tanmojeduo, yang menggunakan sebuah salinan dari <i>Sila untuk Biksuni</i> yang dibawa oleh Buddhasingha. Kejadian ini terjadi pada tanggal 8 bulan 2, perayaan Buddha mencapai nirwana. BZ, "Jingjianni Zhuan".
Jian Xian Si	318-348	Yecheng	Setelah menerima 10 sila dari Biksuni Buddhasingha, bersama dengan Biksuni Jing Jin, An Ling Shou membangun biara biksuni ini di ibukota Zhao Akhir. Waktu ini dipilih berdasarkan Biksuni Jing Jian menerima 10 sila dari Biksuni Zhishan dan sebelum kedatangan Buddhasingha. BZ, "Anlingshouni Zhuan".
Bei Yue Si	340-an	Hongnong/ Sebelah barat Luoyang	Miao Xiang menjadi biksuni di sini. BZ, "Miaoxiangni Zhuan".
Dong Si	± 350	Luoyang	Biksuni Zhu Dao Xiang memberi kuliah mengenai <i>Fa Hua (Bunga dari Sutra Hukum)</i> , <i>Xiao Pin (Kesempurnaan dari Kebijaksanaan Kecil)</i> , dan sutra-sutra lain di sini. Ia memulai pelafalan Winaya Biksuni. BZ, "Zhuodaoxiangni Zhuan".
Panggung Upacara	± 357	Luoyang	Biksu asing Tanmojedou menyiapkan panggung upacara dan menahbiskan Biksuni Jing Jian dan 4 murid lainnya dengan menggunakan teks yang baru diterjemahkan. BZ, "Jingjianni Zhuan".
Ci Zhou Xi Si	Setelah 357	Jin Utara	Kaisar Fu Jian (yang naik takhta di tahun 357) menghormati Biksuni Zhi Xian, yang pindah ke biara ini kemudian. BZ, "Zhixianni Zhuan".
Ci Zhou Si	Akhir 300-an	Provinsi Shandong?	Biksuni Ling Zong mencapai nirwana pada usia 75 di biara ini. Ia dikenal untuk memuja Guan Yin dan Amitabha. Kaisar Jian Xiao Wu yang berkuasa selama 376-397 menghormatinya. BZ, "Lingzongni Zhuan".

Hua Lin Si	± 445	Pengcheng	Ketika masih muda, usia 15-an, Biksuni Seng Gai meninggalkan keduniawian dan menjadi murid dari Biksuni Seng Zhi di biara ini. <i>BZ</i> , "Senggaini Zhuan".
Yao Guang Si	± 490	Luoyang	Ibusuri janda Feng dan Permaisuri dari Kaisar Xiao Ming meninggalkan keduniawian dan ditahbiskan sebagai biksuni di sini. Hong Sheng Cai, <i>Nigu Tan (Pembicaraan tentang Biksuni)</i> (Guangzhou, China: Zhongshan University Press, 1996), hlm. 6.
San Ceng Si	449	Jiangling, Hubei/ Honan/ Shanxi	Hui Xu meninggalkan rumah pada usia 18 dan masuk San Ceng Si di provinsi Qing. <i>BZ</i> , "Huixuni Zhuan".
N/A	473-476	Wei Utara	Ada 6,478 biara dan 77,350 biksu dan biksuni di wilayah Wei. Xing Yun, hlm. 48.
N/A	486	Wei Utara	Pada musim dingin tersebut, Wei Utara menghilangkan dengan paksa 1,327 biksu dan biksuni (Xing Yun, hlm. 50). Di tahun ke-10 rezim Tai He, ada 100 biara di ibukota Pingcheng, menampung lebih dari 2,000 biksu dan biksuni. Hai Fa, hlm. 275-76.
Longmen	500	Luoyang, Gua Yangdong	Permaisuri Gao Zu Wen Shao dari Wei Utara membuka dua gua pertama di kompleks ini, dan membuat dua patung Buddha. Xing Yun, hlm. 53.
Zhu Yuan Jing She	501	Yan	Seorang biksuni bernama Seng Mao, dengan nama keluarga Wang dari Pengcheng, adalah seorang petapa dan vegetarian yang ketat. Apa pun yang diberikan kepadanya selalu disumbangkan ke Zhu Yuan Jing She. <i>BZ</i> , "Deleni Zhuan".

#### **Biara-biara Biksuni di Barat Daya**

Chang Le Si	442-504	Chengdu	Setelah bertahun-tahun bepergian, Biksuni Tan Hui memaksa untuk pulang kampung ke Chengdu (dan diduga ke Chang Le Si tempat ia bergabung) untuk merawat ibunya yang sakit. Ke arah barat laut dari jembatan kota,
-------------	---------	---------	---

terdapat pagoda dan biara yang dibangun untuknya. Tak lama kemudian, ia mendirikan 3 biara lagi. BZ, "Tanhuini Zhuan".

Yong Kang Si	± 470-472	Shu (Sichuan)	Menjelang akhir rezim Tai Shi masa kaisar Song Ming, Biksuni Hui Yao, yang masuk biara sejak kecil, membakar dirinya hingga tewas untuk melengkapi tujuannya yaitu membuat dirinya sebagai "persembahan pada Tiga Permata". BZ, "Huiyaoni Zhuan".
?	± 437	Shu	Antara tahun ke-4 sampai 5 retret Biksuni Shan Miao di sini bersama adik perempuannya, ia membakar dirinya hingga tewas. BZ, "Shanmiaoni Zhuan".

#### **Biara-biara Biksuni di Barat Jauh**

Lang Zhong Si	439	Gaochang	Pada usia ke-30, Feng meninggalkan keduniawian dan menjadi biksuni di sini. Ia terkenal karena pelafalannya dan melantunkan keseluruhan <i>Sutra Mahaparinirvana</i> hanya dalam 3 hari. BZ, "Fengni Zhuan".
---------------	-----	----------	--

### **CATATAN**

1. Senarat Wijayasundara, "Restoring the Order of Nuns to the Theravadin Tradition" dalam Karma Lekshe Tsomo, *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*. Albany, NY: State University of New York Press, 1999
2. Kathryn Ann Tsai, terjemahan, *Kehidupan Para Biksuni [Biqiuni Zhuan]* (University of Hawaii Press, Honolulu, 1972) hlm. 177.
3. Ibid, hlm. 175.
4. *Biqiuni Zhuan (Kehidupan Para biksuni)*, Taisho Shinshu Daizokyo, Y.M. Bao Chang, Vol. 50, No. 2063, "Sengguoni Zhuan", hlm. 939c.
5. Ibid.

6. Menurut Bksu Tan Fa Lin dalam bukunya *Bian Zheng Lun (Percakapan tentang Perdebatan Kebenaran)*, disebutkan oleh Hai Fa, *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao (Biara Kuda Putih dan Buddhisme China)* (Chengdu: Sichuan Publishing House, 1996), hlm. 153.
7. *Kehidupan Para Biksuni*, hlm. 19 dan 118.
8. *Biqiuni Zhuan*, “Jingjianni Zhuan”, hlm. 934c.
9. *Ibid.*, “Anlingshouni Zhuan”, hlm. 935a.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, “Jiangjianni Zhuan”, hlm. 934c.
12. *Ibid.*
13. *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao*, hlm. 180.
14. *Yi Fo Si* dalam bahasa China; *Fojiao Shi Nianbiao (Kronologi Sejarah Buddhis China)*, Y.M. Xing Yun (Gaoxiong, Taiwan: *Buddhist Publikations Society*, 1987), hlm. 22.
15. *Fojiao Shi Nianbiao*, hlm. 23.
16. *Ibid.*, hlm. 24.
17. *Ibid.*, hlm. 40.
18. *Ibid.*, hlm. 36.
19. *Biqiuni Zhuan*, “Zhi Miaoyinni Zhuan”, hlm. 937a.
20. *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao*, hlm. 152.
21. *Ibid.*, hlm. 121.
22. *Ibid.*, hlm. 201.
23. *Ibid.*
24. Chen Zhi Ping, *Zhonghua Tongshi (Sejarah China)*, Vol. 3 (Taipei: *Liming Wenhua Publishing House*, 1975), hlm. 17.
25. *Ibid.*, hlm. 201.
26. *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao*, hlm. 192.
27. *Ibid.*, hlm. 153.
28. *Fojiao Shi Nianbiao*, hlm. 38 dan *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao*, hlm. 227.
29. *Fojiao Shi Nianbiao*, hlm. 38.
30. *Biqiuni Zhuan*, “Yeshouni Zhuan”, hlm. 940b.
31. Untuk nama dan lokasi dari biara-biara biksuni sebelum tahun 500, dapat dilihat pada lampiran.

32. Bixu Hui Yi diundang oleh Fan Tai untuk menetap di Zhi Xuan Si. Lihat *Fojiao Shi Nianbiao*, hlm. 38. Kaisar Wen Song secara pribadi menghadiri Upacara Meninggalkan Rumah dari Bixu Hui Ji di biara ini pada tahun 426 atau 429. *Ibid.*, hlm. 39.
33. *Biqiuni Zhuan*, "Yeshouni Zhuan", hlm. 940b.
34. *Ibid.*, "Sengjini Zhuan", hlm. 942a.
35. *Ibid.*, "Sengjini Zhuan", hlm. 942b.
36. *Ibid.*, "Baoksianni Zhuan", hlm. 941a.
37. *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao*, hlm. 225.
38. *Ibid.*, hlm. 226.
39. *Ibid.*, hlm. 227.
40. Jiao Hui, *Gao Seng Zhuan (Kehidupan Para Bixu Ternama)*, *Taisho Shinshu Daizokyo*, Vol. 50, No. 2085, circa 530, "Qiunabama [Gunawarman] Zhuan", hlm. 341a.
41. *Biqiuni Zhuan*, "Baoksianni Zhuan", hlm. 941a.
42. *Ibid.*, "Huiguoni Zhuan", hlm. 937c.
43. *Gao Seng Zhuan*, "Qiunabama Zhuan", hlm.341a dan b.
44. *Fojiao Wenhua Cidian (Kamus Kebudayaan Buddhis)*, Ren Dao Bin, Ed., Zhejiang Classics Publikation Society, Hangzhou, China, 1991, hlm.492.
45. Cai Hong Sheng, Nigu Tan (Pembicaraan tentang Biksuni ) (Guangzhou, China: Zhongshan University Press, 1996), hlm. 29.
46. *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao*, hlm.266.
47. *Ibid.*, hlm.266.
48. *Biqiuni Zhuan*, "Sengguoni Zhuan", hlm. 939c.
49. *Kehidupan Para Biksuni*, hlm. 128.
50. *Biqiuni Zhuan*, "Huiguoni Zhuan", hlm.937b.
51. *Ibid.*, "Fabianni Zhuan", hlm.940b.
52. *Ibid.*, "Sengguoni Zhuan", hlm. 939c.
53. *Gao Seng Zhuan*, "Qiunabama Zhuan", hlm. 341b.
54. *Ibid.*, "Qiunabama Zhuan", hlm. 341a dan b.
55. *Biqiuni Zhuan*, "Baoksianni Zhuan", hlm. 941a dan "Sengguoni Zhuan", hlm. 939c.

56. *Gao Seng Zhuan*, “Qiunabama Zhuan”, hlm. 341a dan b.
57. *Biqiuni Zhuan*, “Huiguoni Zhuan”, hlm. 937c.
58. *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao*, hlm. 212.
59. *Gao Seng Zhuan*, “Qiunabama Zhuan”, hlm. 340c.
60. *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao*, hlm. 213.
61. *Biqiuni Zhuan*, “Huiguoni Zhuan”, hlm. 937c.
62. *Biqiuni Zhuan*, “Sengguoni Zhuan”, hlm. 939c.
63. *Gao Seng Zhuan*, “Qiunabama Zhuan”, hlm. 341a.
64. *Biqiuni Zhuan*, “Huiguoni Zhuan”, hlm. 937c.
65. *Ibid.*, “Sengjingni Zhuan”, hlm.942b.
  
66. *Ibid.*, “Baoxianni Zhuan”, hlm.941a.
  
67. *Ibid.*, “Sengguoni Zhuan”, hlm. 939c.
  
68. *Ibid.*, “Huimuni Zhuan”, hlm. 938c.
  
69. *Ibid.*, “Baoxianni Zhuan”, hlm. 941a.
  
70. *Gao Seng Zhuan*, “Sengjiabama [Sangghawarman] Zhuan”, hlm. 342b.
  
71. *Ibid.*, “Qiunabama Zhuan”, hlm. 341b.
  
72. *Biqiuni Zhuan*, “Baoxianni Zhuan”, hlm. 941a.
  
73. *Gao Seng Zhuan*, “Sengjiabama Zhuan”, hlm. 342b.
  
74. *Ibid.*, “Qiunabama Zhuan”, hlm.341a.
  
75. *Ibid.*, “Qiunabama Zhuan”, hlm. 341b.
  
76. *Biqiuni Zhuan*, “Baoxianni Zhuan”, hlm. 941a.
  
77. *Ibid.*, “Sengniani Zhuan”, hlm.945c.

78. Ibid., "Deleni Zhuan", hlm. 944c.
79. Ibid., "Baoksianni Zhuan", hlm. 941a, "Sengniani Zhuan", hlm. 945c, "Deleni Zhuan", hlm. 944c, dan "Jingxianni Zhuan", hlm. 946c.
80. *Fojiao Shi Nianbiao*, hlm.41.
81. "Yi Man Zhuan", disebut dalam *Zhong Guo Fo Jiao Shi*, Vol. 3, hlm. 10-11.
82. "Menjawab Song Wen tentang Menegakkan Buddhisme", tercatat di *Hong Ming Ji*, Vol. 11, dan *Gao Seng Zhuan*, Vol. 7, "Hui Yan Zhan". Juga disebut dalam *Zhong Guo Fo Jiao Shi*, Vol.3, hlm. 5.
83. *Bai Ma Si yu Zhongguo Fojiao*, hlm. 228.
84. *Biqiuni Zhuan (Kehidupan Para Biksuni)*, Taisho Shinshu Daizokyo, Y.M. Bao Chang, Vol. 50, No. 2063, "Anlingshuo Zhuan".
85. *Kehidupan Para Biksuni*, hlm. 81.

## **GARIS SILSILAH DAN TRANSMISI: MENGGABUNGKAN ORDO BIKSUNI CHINA DAN TIBET**

### **Heng-Ching Shih**

Ada empat golongan persamuan siswa Buddha: biksu dan biksuni (laki-laki dan perempuan yang ditahbiskan lengkap), dan *upasaka* dan *upasika* (umat awam laki-laki dan perempuan). Namun dalam agama Buddha Tibet persamuan biksuni tidak

ada. Dengan semakin populernya agama Buddha Tibet di dunia, muncul semakin banyak kritik karena tidak adanya ordo biksuni.

Sejak komunis China tanpa sengaja “membuka” pintu-pintu Tibet kepada dunia Barat, agama Buddha Tibet menjadi semakin populer dalam komunitas internasional. Sebagai akibatnya, tradisi Tibet telah menarik banyak perempuan Barat menjadi anggota sanggaha. Berdasarkan sejarah tidak pernah ada sanggaha biksuni yang resmi dalam agama Buddha Tibet. Ketidak-adaan sanggaha biksuni di Tibet telah menyebabkan beberapa sarjana Buddhis memperdebatkan bahwa Tibet bukanlah negeri “pusat” Dharma dan bahwa agama Buddha Tibet mengakomodasi diskriminasi gender.

Belakangan ini, agama Buddha Tibet menghadapi semakin banyak tekanan dari para pengikutnya di Barat pada umumnya, dan khususnya dari para biarawati Barat serta umat perempuan, untuk menegakkan garis silsilah biksuni. Dalai Lama, yang berpandangan sangat luas atas permasalahan ini, sudah menugaskan para biksu Tibet yang berpengalaman dengan winaya untuk melakukan penelitian mengenai berbagai tradisi winaya dan garis silsilah biksuni dalam agama Buddha China guna menyelidiki kemungkinan menetapkan sebuah garis silsilah biksuni Tibet. Dua seminar baru-baru ini, di Taiwan dan Dharamsala, membahas penahbisan biksuni dan kemungkinan menetapkan garis silsilah biksuni Tibet. Dalam konferensi-konferensi ini, para guru winaya dari berbagai tradisi Buddhis berkumpul bersama-sama untuk membahas persoalan yang paling hangat dalam tradisi Tibet yaitu keabsahan dan kelanjutan dari garis silsilah biksuni China, prosedur untuk penahbisan biksuni, perbedaan antara winaya Dharmagupta dan Mulasarwastiwada, dan prosedur yang harus dipatuhi jika sanggaha biksuni Tibet didirikan.

Untuk merespons perkembangan-perkembangan ini, tulisan ini berurusan dengan persoalan-persoalan mengenai penahbisan

biksuni dalam tradisi-tradisi winaya yang berbeda, terutama garis silsilah penahbisan biksuni China, dan bagaimana garis silsilah biksuni Tibet dapat ditetapkan. Tulisan ini disusun dalam tiga bagian. Bagian pertama membandingkan penahbisan biksuni dalam tradisi-tradisi winaya yang berbeda, termasuk Dharmagupta, Mulasarwastiwada, Therawada, Mahasanghika, dan lain-lain. Ini menjabarkan tradisi penahbisan di waktu awal menurut catatan kitab untuk menetapkan penahbisan yang benar bagi para biksuni. Bagian kedua mendiskusikan bagaimana ordo biksuni China didirikan, prosedur penahbisan, dan keabsahan garis silsilah biksuni China. Ini menyangkut pemeriksaan catatan bersejarah dalam tradisi China untuk menunjukkan bahwa penahbisan biksuni yang legal telah dilakukan di China dan secara terus-menerus sudah dipertahankan hingga sekarang. Pembuktian ini penting karena baru-baru ini ada pernyataan yang mengatakan sebaliknya. Bagian ketiga berurusan dengan persoalan-persoalan yang berhubungan dengan pendirian ordo biksuni Tibet, termasuk perbedaan di antara *pratimoksa* dari winaya-winaya Dharmagupta dan Mulasarwastiwada, penahbisan tunggal dan rangkap, dan kemungkinan penggabungan dua garis silsilah Winaya yang berbeda. Ini membandingkan Winaya Dharmagupta yang diikuti oleh sanggha China dan Winaya Mulasarwastiwada yang diikuti oleh sanggha Tibet serta menemukan bahwa perbedaannya tidaklah begitu besar yang dapat mencegah para anggota biarawati Tibet untuk menerima penahbisan dari sanggha China. Berdasarkan pada diskusi dan penemuan-penemuan dalam tiga bagian pertama, bagian empat memberi saran-saran untuk kemungkinan pendirian sanggha biksuni Tibet.

## **Prosedur Penahbisan Biksuni**

Fakta yang dikenal adalah biarawati Buddhis yang pertama Mahaprajapati, bibi dan ibu tiri dari Buddha.<sup>2</sup> Menurut catatan pada suatu saat ketika Buddha tinggal di Kapilawastu, Mahaprajapati

bersama-sama dengan 500 orang perempuan Sakya datang meminta izin Buddha untuk meninggalkan kehidupan duniawi dan “pergi meninggalkan rumah menuju kehidupan tanpa rumah dalam Dharma dan mengikuti disiplin yang diutarakan oleh Penemu Kebenaran.”<sup>3</sup> Mereka ditolak tiga kali oleh Buddha. Akhirnya, atas nama kaum perempuan, Ananda bertanya kepada Buddha apakah seorang perempuan, setelah meninggalkan kehidupan rumah-tangga dan ditahbiskan, dapat merealisasi pencapaian Arahant. Buddha menanggapi pertanyaan ini dengan positif, tetapi dengan syarat, mewajibkan perempuan mengikuti “Delapan Peraturan Khusus” (*gurudharma*) sebelum mengizinkan mereka ditahbiskan.

Kedelapan peraturan khusus ini menunjukkan perbedaan sedikit dalam teks winaya yang berlainan. Menurut Winaya Dharmagupta, kedelapan peraturan itu adalah: (1) Seorang biksuni, kendati dia sudah ditahbiskan selama seratus tahun, harus membungkuk di depan seorang biksu bahkan yang baru saja ditahbiskan; (2) Seorang biksuni tidak mencaci-maki atau memperlakukan semena-mena seorang biksu; (3) Seorang biksuni tidak seharusnya memperingatkan seorang biksu sedangkan seorang biksu dapat memperingatkan seorang biksuni; (4) Seorang biksuni harus menerima *upasampada* (penahbisan penuh) dari kedua sanggha biksu dan biksuni setelah dua tahun mendalami sila-sila; (5) Seorang biksuni yang telah melakukan pelanggaran yang serius harus menjalani disiplin *manatta*<sup>4</sup> di depan kedua sanggha biksu dan biksuni; (6) Setiap setengah bulan para biksuni harus meminta sanggha biksu untuk memberikan nasihat; (7) Seorang biksuni tidak seharusnya melewatkan waktu di musim penghujan di sebuah daerah yang tidak ada biksu; (8) Setelah musim penghujan, biksuni seharusnya mengadakan upacara pertobatan atas pelanggaran-pelanggaran mereka (*pravarana*) di depan kedua sanggha biksu dan biksuni.<sup>5</sup>

Penerapan delapan peraturan ini diajarkan untuk menjadi kondisi dasar bagi kaum perempuan yang ingin menjadi seorang biarawati Buddhis dan cara untuk mengendalikan hubungan antara sanggaha biksu dan biksuni.<sup>6</sup> Peraturan keempat menetapkan bahwa *upasampada* (penahbisan biksuni penuh) harus dikonfirmasi oleh sanggaha biksu. Walaupun kelihatannya wewenang akhir atas penahbisan penuh tergantung pada sanggaha biksu, pengawasan seluruh proses penahbisan kaum perempuan, dimulai dengan penahbisan *prawrajya*, berlanjut dengan penahbisan *siksamana* (selama dua tahun mempelajari keenam dharma), dan mencapai puncaknya pada penahbisan *upasampada* (kecuali langkah terakhir), terletak pada sanggaha biksuni. Dengan kata lain, Buddha memberikan hak dan tanggung-jawab penuh kepada sanggaha biksuni untuk melatih para samanerinya. Berikut adalah langkah-langkah dan prosedur untuk menjadi seorang biksuni.

Perempuan mana pun yang memutuskan untuk menjadi seorang biksuni harus melalui tiga penahbisan: samaneri, *siksamana*, dan biksuni. Prosedur penahbisan biksuni termasuk dua penahbisan yang terpisah dari sanggaha biksu dan biksuni, yang biasanya disebut “penahbisan rangkap.”

### **Penahbisan Samaneri**

Langkah pertama dalam proses penahbisan bagi kaum perempuan adalah meminta izin untuk meninggalkan kehidupan rumah-tangga dan memohon penahbisan *prawrajya* dari sanggaha biksuni. Sebelum melakukannya, seorang umat wanita harus mendapat izin dari kedua orang tua. Salah satu pertanyaan yang diajukan kepada para calon untuk penahbisan pada upacara *prawrajya* atau *upasampada* adalah, “Sudahkah orang tua Anda memberikan izinya?”<sup>7</sup> Seorang perempuan yang telah menikah harus mendapatkan izin dari suaminya sebelum ia dapat ditahbiskan.<sup>8</sup>

Setelah wanita tersebut mendapatkan izin dari orang tuanya atau suaminya, izin dari sanggaha biksuni juga diperlukan. Biksuni pembimbing sila (*karmakarika*), yang meminta izin dari sanggaha biksuni, mengatakan: “Semoga Sanggaha yang Mulia mendengarkan! Perempuan ini yang bernama ‘Anu’ berhasrat untuk menerima penahbisan *prawrajya* dari *upadhyayika* yang bernama ‘Anu.’ Sekarang adalah waktu yang tepat bagi Sanggaha untuk mengabdikan penahbisan *prawrajya*<sup>9</sup> kepadanya”. Permohonan ini seharusnya diulang satu kali lagi. Setelah sanggaha biksuni memberikan izinnya dengan sikap diam, lalu guru *upadhyayika* mencukur kepala calon dan menganugerahkan penahbisan *prawrajya*.

Setelah menerima penahbisan *prawrajya*, wanita ini boleh mengambil sepuluh sila dari *upadhyayika* nya dan menjadi seorang *samaneri*. Sesuai dengan Winaya Dharmagupta, seorang *samaneri* harus: (1) sedikitnya berusia dua belas tahun, atau cukup tua untuk mampu “mengusir burung-burung gagak”;<sup>10</sup> (2) terus menjalankan sepuluh sila dari seorang *samaneri*; dan (3) hanya makan satu kali sehari.<sup>11</sup>

## **Penahbisan Siksamana**

Seorang *samaneri* yang sedikitnya berusia 18 tahun boleh menerima penahbisan *siksamana* dari *upadhyayika*-nya di depan sanggaha biksuni. Kemudian ia hidup sebagai seorang *siksamana* selama dua tahun. Ada dua alasan untuk persyaratan dua tahun pelatihan *siksamana*: (1) untuk memastikan bahwa ia cukup dewasa untuk menjadi seorang biksuni, dan (2) untuk memastikan bahwa ia tidak sedang hamil. Sesuai dengan Winaya Dharmagupta, alasan untuk dua tahun pelatihan adalah bahwa setelah menjadi anggota sanggaha, beberapa wanita muda tidak mengetahui sila dan oleh karena itu berkelakuan tidak pantas. Oleh sebab itu

Buddha membuat suatu persyaratan pelatihan dua tahun sebelum penahbisan *upasampada*.<sup>12</sup>

Winaya Dasabhanawara (*Shisong lu*) memberikan alasan yang lain. Suatu ketika tanpa sadar beberapa orang biksuni menahbiskan seorang perempuan yang tengah hamil. Belakangan, ketika mereka mengetahui tentang kehamilannya, mereka menuduhnya melanggar pantangan hubungan seks dan hendak mengeluarkannya dari sanggaha. Perempuan ini membela dirinya dengan menjelaskan bahwa ia sudah hamil sebelum ditahbiskan. Para biksuni melaporkan hal ini kepada Buddha, yang mengumumkan, "Mulai saat ini, seorang samaneri harus mendalami keenam dharma (enam sila) selama dua tahun untuk menentukan apakah ia hamil atau tidak."<sup>13</sup>

Hanya perempuan 18 tahun atau lebih tua diberikan penahbisan *siksamana*, tetapi ada satu pengecualian: seorang anak perempuan yang berusia sepuluh tahun dan sudah menikah diizinkan untuk menerima penahbisan *siksamana*. Ada empat peraturan yang berhubungan dengan penahbisan *siksamana* dalam Winaya Dharmagupta: (1) Apabila seorang biksuni tidak memberikan sila *siksamana* kepada seorang perempuan yang berusia di atas 18 tahun, atau sila-sila yang lengkap kepada seorang perempuan yang berusia di atas duapuluh tahun, ia melakukan *payantika*; (2) Apabila seorang biksuni memberikan dua tahun pelatihan sila kepada seorang perempuan yang berusia di atas 18 tahun tetapi tidak memberikannya keenam sila, lalu ketika ia berusia 20 tahun memberinya sila lengkap, ia melakukan suatu *payantika*; (3) Apabila seorang anak perempuan berusia sepuluh tahun yang sudah menikah telah memiliki dua tahun pelatihan dalam sila, seorang biksuni dapat memberinya penahbisan penuh ketika ia berusia duabelas tahun. Apabila ia memberinya sila ketika ia berusia kurang dari duabelas tahun, ia melakukan suatu *payantika*, (4) Apabila seorang biksuni menahbiskan banyak siswa, namun tidak mengajarkan mereka selama dua tahun atau

melengkapi mereka dengan dua hal (Dharma dan keperluannya), ia melakukan suatu *payantika*.<sup>14</sup>

Di samping kesepuluh sila samaneri, seorang siksamana harus menjalankan enam *dharma*. Namun, keenam sila *siksamana* yang disampaikan dalam berbagai teks Winaya tidak sama.<sup>15</sup> Dalam Winaya Dharmagupta keenam *dharma* adalah berpantang dari: (1) ketidak-sucian dan menyentuh seorang lelaki, (2) mencuri, (3) membunuh, (4) ucapan tidak benar, (5) makan pada waktu yang tidak tepat, dan (6) yang memabukkan.<sup>16</sup> Winaya Mulasarwastiwada menyampaikan enam dharma dan enam anudharma (dharma insidental). Keenam dharma adalah berpantang dari: (1) pergi jauh sendirian; (2) menyeberang sungai sendirian; (3) menyentuh tubuh seorang lelaki; (4) tidur dalam ruangan yang sama dengan seorang lelaki; (5) bertindak sebagai perantara perkawinan; (6) menyembunyikan pelanggaran hukum *parajika* seorang biksuni. Keenam *anudharma* adalah berpantang dari: (1) menyentuh perak atau emas; (2) memotong rambut kemaluan; (3) menggali tanah; (4) memotong pohon atau rumput; (5) memakan apa yang bukan pemberian dari orang lain; (6) makan makanan sisa.<sup>17</sup>

Bagaimanapun adanya sejumlah sila *siksamana* bertujuan untuk melatih ketaatan sila secara ketat dan menyiapkan para *siksamana* untuk penahbisan biksuni. Winaya Dharmagupta menyebutkan bahwa jika terjadi salah satu pelanggaran sila *siksamana*, sila harus diambil ulang dan *siksamana* harus memulai lagi semua pelatihan dua tahunnya.

Sebelum seorang samaneri boleh menerima penahbisan *siksamana*, sanggha biksuni harus memberikan izinnya. Prosedur untuk penahbisan *siksamana* melibatkan si calon, *upadhyayika*-nya, dan sanggha biksuni. Pertama, samaneri sendiri memohon izin dari sanggha biksuni dengan mengatakan, "Semoga Sanggha yang Mulia mendengarkan! Samaneri bernama 'Anu' tengah memohon pelajaran dua tahun tentang sila *siksamana*. *Upadhyayika*

saya bernama 'Anu.' Semoga Sanggaha, karena rasa welas-asihnya, mengabdikan saya dengan pelajaran dua tahun tentang sila."<sup>18</sup>

Setelah ia mengulangi permohonan ini tiga kali, biksuni guru *karma* membacakan "satu pernyataan dan empat karma" atas nama dirinya.<sup>19</sup> Prosedur ini terdiri dari pernyataan mosi satu kali, memohon persetujuan tiga kali, dan menyatakan keputusan. Guru *karma* mengenalkan *karma empat-rangkap* dengan mosi ini: "semoga Sanggaha Biksuni yang Mulia mendengarkan! Samaneri ini bernama 'Anu,' telah memohon kepada Sanggaha demi pelajaran sila dua tahun. *Upadhyayika*-nya bernama 'Anu.' Sekarang adalah waktu yang tepat bagi Sanggaha untuk mengabdikan pelajaran sila dua tahun kepadanya. Inilah mosinya."<sup>20</sup>

Setelah membuat pernyataan ini, biksuni guru *karma* mulai dengan *karma* yang pertama: "Semoga Sanggaha Biksuni yang Mulia mendengarkan! Samaneri ini yang bernama 'Anu' telah memohon Sanggaha demi pelajaran sila [*siksamana*] dua tahun. *Upadhyayika*-nya bernama 'Anu.' Sanggaha akan mengabdikan pelajaran sila dua tahun kepadanya. Apabila Anda menyetujui [*karma* ini], mohon bersikap diam. Apabila Anda tidak menyetujui, mohon suarakan keberatan Anda."<sup>21</sup>

*Karma* kedua dan ketiga mengikuti format umum yang sama. Apabila tidak ada keberatan, guru *karma* mengumumkan keputusan persetujuan sanggaha. Kemudian *upadhyayika* menyatakan sila *siksamana* satu per satu dan menanya samaneri jika ia akan mampu menjaganya. Setelah samaneri menjawab setuju pada masing-masing sila, upacara penahbisan *siksamana* itu lengkap.

### **Penahbisan Penuh Biksuni (Upasampada)**

Setelah seorang *siksamana* menyelesaikan pelatihan dua tahun dan berusia 20 tahun, ia memenuhi syarat untuk

menerima penahbisan *upasampada* untuk menjadi seorang biksuni. Pertama, siksamana seharusnya pergi kepada biksuni yang memenuhi syarat dan memohon agar ia menjadi pembina silanya (*upadhyayika*). Untuk melakukan ini, ia mengatakan: "Saya, bernama 'Anu,' memohon Yang Mulia untuk menjadi pembina sila saya. Dengan mengikuti Anda Yang Mulia, Saya akan dapat menerima penahbisan *upasampada*."<sup>22</sup> Setelah permohonan ini diulangi sebanyak tiga kali, *upadhyayika* menjawab, "Permohonan Anda dikabulkan." Kemudian dua guru sila lainnya dipilih: biksuni *karmakarika* dan biksuni instruktur. Sesuai dengan Winaya Dharmagupta, di samping tiga pembina sila, tujuh "biksuni guru saksi" seharusnya hadir pada upacara *upasampada*.<sup>23</sup> *Karmakarika* bertanggung-jawab atas pelaksanaan *karma*, sementara biksuni instruktur bertanggung-jawab atas penetapan apakah ia memenuhi syarat untuk menerima penahbisan *upasampada*. Ia memerintahkan calon dan menanyakannya berbagai pertanyaan (*antara yika-dharma*) untuk menentukan kemampuannya. Biksuni instruktur menanyakan pertanyaan di sebuah tempat tertutup, karena beberapa pertanyaan tersebut sangat pribadi. Jumlah pertanyaannya berbeda dalam versi winaya yang berlainan. Terdapat 24 pertanyaan dalam Winaya Pali,<sup>24</sup> 32 dalam Winaya Mahasanghika,<sup>25</sup> 23 dalam Winaya Dharmagupta,<sup>26</sup> dan 30 dalam Winaya Mulasarwastiwada.<sup>27</sup>

Setelah calon diputuskan suci dan bebas dari halangan untuk penahbisan, ia dapat menerima penahbisan penuh secara resmi. Biksuni instruktur harus melapor kepada sanggha dengan mengatakan, "Sekarang saya sudah selesai menanyakan ini dan itu dan ia bersih. Tidak akan ada halangan bagi penahbisan *upasampada*-nya." Kemudian biksuni guru *karma* membacakan tiga *karma*: "Semoga Sanggha Biksuni yang Mulia mendengar! 'Anu' akan menerima penahbisan *upasampada* dari 'Anu' biksuni *upadhyayika*. Ia bersih dan tidak ada yang menghambat *dharma*. Ia sudah mencapai persyaratan usia (20 thn) dan dilengkapi dengan sebuah mangkuk dan (lima) jubah."<sup>28</sup> Sekarang adalah waktu yang

tepat bagi Sanggha untuk mengabulkan penahbisan *upasampada*-nya. Apabila Anda menyetujui [*karma* ini], mohon bersikap diam. Apabila Anda tidak menyetujuinya, mohon suarakan keberatan Anda.”<sup>29</sup>

Ini adalah *karma* yang pertama. Kedua dan ketiga mengikuti dengan pola yang sama. Apabila tidak ada keberatan, biksuni guru *karma* lalu menyatakan keputusan persetujuan dan *upasampada*-nya di hadapan sanggha biksuni. Samaneri yang telah menyelesaikan penahbisan ini ditunjuk sebagai “*biksuni dharma dasar*.”

Langkah terakhir penahbisan biksuni adalah penahbisan dari sanggha biksu. Pada hari yang sama penahbisan *upasampada* diberikan oleh sanggha biksuni, para biksuni guru sila dan para calon (*biksuni dharma dasar*) harus menemui sanggha biksu, yang terdiri dari sepuluh biksu guru sila. Pertama, biksuni pembimbing sila memohon kepada sanggha biksu untuk mengabulkan *upasampada* bagi calon. Ia membuat permohonan sebagai berikut: “Semoga Sanggha Biksu yang Mulia mendengar! ‘Anu’ telah menerima penahbisan *upasampada* dari Biksuni ‘Anu.’ Ia sudah diketahui bersih dan tidak ada yang menghambat *dharma*. Ia telah mencapai persyaratan usia [20 tahun] dan dilengkapi dengan [lima] jubah dan sebuah mangkuk. Ia telah belajar dan menjaga sila-sila [*siksamana*] dengan suci. Sekarang adalah waktu yang tepat bagi Sanggha untuk mengabulkan penahbisan *upasampada*-nya.”<sup>30</sup>

Sanggha biksu menyatakan persetujuannya dengan bersikap diam. Kemudian si calon sendiri harus memohon sanggha biksu untuk mengabulkan *upasampada*-nya, dengan mengulangi permohonannya sebanyak tiga kali. Setelah permohonan dikabulkan, biksu guru *karma* bertanya kepada calon mengenai hambatan *dharma* (pertanyaan yang sama persis yang sudah ditanyakan oleh sanggha biksuni). Setelah calon diketahui suci, biksu guru *karma* melaksanakan *karma* terakhir untuk mengabulkan *upasampada*. Ini terdiri dari menyatakan mosi satu

kali, dan pembacaan tiga *karma*, dan menyatakan keputusan terakhir. *Karma-karma* ini adalah sama seperti yang dibacakan di hadapan sanggha biksuni. Dalam Winaya Dharmagupta, setelah *karma* ke-empat dilaksanakan, biksu guru *karma* membacakan setiap sila dari delapan sila *parajika* dan menanyakan calon apakah ia dapat menjaga kedelapan sila ini. Dia juga menanyakan apakah ia dapat menerima dan mematuhi keempat *nisraya dharma* mengenai kebutuhan:<sup>31</sup> (1) mengenakan jubah yang terbuat dari kain kasar; (2) meminta sedekah makanan; (3) tinggal di bawah pohon; dan (4) menggunakan air seni sebagai obat.<sup>32</sup> Setelah ia menjawab dengan mengiakan semua pertanyaan ini, upacara penahbisan *upasampada* selesai, dan calon menjadi seorang biksuni yang ditahbiskan penuh.

Penahbisan bagi samaneri, *siksamana*, dan biksuni dalam berbagai winaya pada dasarnya adalah sama, dengan perbedaan yang tipis. Semua tradisi winaya setuju bahwa untuk menjadi seorang biksuni yang ditahbiskan penuh, seorang wanita harus melewati ketiga tingkatan ini. Penahbisan *samaneri* dan *siksamana* harus diberikan oleh sanggha biksuni dan penahbisan biksuni oleh kedua sanggha biksu dan biksuni. Ini menandakan bahwa sanggha biksuni punya hak dan tanggung-jawab untuk menyaring, menerima dan melatih anggota barunya.<sup>33</sup> Jadi, walaupun penahbisan *upasampada* harus diterima dari kedua sanggha, sebagaimana I.B Horner katakan, “Walaupun keputusan akhir membolehkan seorang calon untuk menjadi seorang senior terletak pada biksu, tingkat-tingkat pendahuluan dan pembentukannya dipercayakan pada biksuni. Mereka adalah pemegang kekuasaan untuk menerima atau menolak, dan mereka diberi kuasa, sama dengan kaum lelaki, pengetahuan kualifikasi yang diperlukan untuk mengikuti jalur yang lebih tinggi.”<sup>34</sup>

Di Taiwan, banyak biksu guru winaya yang sudah sering memimpin apa yang disebut penahbisan “tiga landasan”<sup>35</sup>

gagal melihat pentingnya peran yang dimainkan oleh sanggha biksuni dalam kemajuan spiritual seorang perempuan, dari umat awam menjadi biksuni. Oleh karena itu, mereka menerima kaum perempuan sebagai murid mereka, menahbiskan mereka sebagai seorang samaneri dan *siksamana*, dan memperbolehkan para biarawati menerima penahbisan *upasampada* hanya dari sanggha biksu sendiri, suatu hal yang salah menurut otoritas penuh sanggha biksu dalam penahbisan kaum perempuan, ketika sebenarnya Buddha mempercayakan hak dan tanggung-jawab untuk pelatihan samaneri kepada sanggha biksuni.<sup>36</sup>

### **Penegakan Garis Silsilah Biksuni China**

Berdasarkan *Da song sengshi lue (Sejarah Singkat Agama Buddha dalam Dinasti Song)*, perempuan China pertama yang menjadi biarawati Buddhis bernama Apan. Tidak ada catatan tanggal atau rincian mengenai kehidupannya yang dapat ditemukan. Sebenarnya, ia tidak bisa disebut seorang biksuni karena ia hanya mengambil perlindungan kepada Tri Ratna dan tidak mengambil sila-sila lainnya, dikarenakan Winaya tidak tersedia pada saat itu. Terjemahan Winaya yang paling awal diselesaikan oleh guru winaya Dharmakala dari Asia Tengah pada masa periode Chen-pin (249-253 M) di Loyang. Dia menerjemahkan *Sengzhi jixin (Pentingnya Winaya Mahasanghika)*. Pada tahun 254, seorang guru winaya lainnya, Dharmasatya, menerjemahkan Dharmagupta Karman. Ini menandakan dimulainya penahbisan biksuni yang secara tegas mengikuti prosedur winaya. Meskipun, penahbisan biksuni penuh yang pertama tidak terjadi hingga hampir dua abad kemudian, yakni pada tahun 434 M.

*Biografi Para Biksuni (Biqiuni zhuan)* mencatat riwayat hidup biksuni China yang pertama.<sup>37</sup> Namanya adalah Jingjian dan ia dilahirkan pada tahun 291 M, putri dari seorang pejabat yang berkuasa. Ia adalah seorang murid yang rajin sebagai seorang

anak dan menjadi janda di usia yang sangat muda. Ia mengajar musik, menulis, dan membaca kepada anak-anak orang kaya dan keluarga-keluarga bangsawan. Walaupun ia senang mempelajari agama Buddha, ia tidak menemukan guru untuk membimbingnya. Akhirnya ia bertemu dengan Biksu Fashi, yang mengajarkan kitab-kitab suci, dan mempelajari ajaran-ajaran Buddhis di bawah bimbingannya. Suatu hari ia berkata kepada Fashi, "Karena kitab suci menyebutkan bahwa terdapat biksu dan biksuni, saya ingin untuk ditahbiskan sebagai seorang biksuni."<sup>38</sup> Fashi memberitahunya bahwa, meskipun ada biksu dan biksuni di Tanah Barat (India), sila-sila belum sempurna di China.<sup>39</sup> Jingjian bertanya, "Apakah perbedaan antara sila-sila para biksu dan biksuni?" Fashi menjawab, "Seorang biksu asing mengatakan bahwa terdapat 500 sila bagi biksuni." Fashi setuju untuk meminta keterangan sila-sila biksuni dan penahbisan untuknya. Dia bertanya kepada Biksu Jnanagira dari kerajaan Kashmir, yang menerangkan, "Pada dasarnya sila-sila bagi para biksuni adalah sama dengan seperti para biksu, hanya dengan sedikit perbedaan. Namun tanpa prosedur yang tepat, tidak ada orang yang memberi tuntunan sila. Para biarawati bisa mengambil sepuluh sila dari sanggha biksu, tetapi tidak ada biksuni Pembina sila yang dapat diandalkan untuk pembelajaran mereka."<sup>40</sup> Meskipun demikian, Jingjian ditahbiskan oleh Jnanagira dan menerima sepuluh sila samaneri, bersama-sama dengan 24 orang wanita lainnya. Selama masa Hsien-kang (335-342 M) dari Dinasti Jin, Biksu Sengjian membawa kembali *Mahasanghika Bhiksuni Karman dan Biksuni Pratimoksa* dari kerajaan Yuezhi Asia Tengah. Pada tahun pertama Shengbing (357 M), biksu India Dharmagupta diundang ke Loyang untuk menegakkan sebuah landasan sila agar bisa mengadakan penahbisan biksuni, tetapi biksu China Daochang menaruh keberatan berdasarkan pada *Jieyin yuanjing (Sutra Asal-usul Peraturan)*.<sup>41</sup> Barangkali keberatannya berdasarkan pada kenyataan bahwa tidak ada biksuni di China untuk menganugerahkan penahbisan, bersama-sama dengan para biksu. Upacara penahbisan diteruskan dengan mengabaikan keberatannya dan diselenggarakan di atas sebuah

kapal di tengah sungai. Jingjian menjadi biksuni pertama di China, bersama dengan tiga orang wanita lainnya. Lebih tepatnya, Jingjian menjadi biksuni China pertama yang menerima *upasampada* hanya dari sanggha biksu. Namun, semua sistem winaya merincikan bahwa *upasampada* seharusnya tidak diberikan oleh para biksu sendiri saja, tetapi oleh keduanya sanggha biksu dan biksuni. “Penahbisan tidak sempurna” ini tidak diperbaiki sampai lebih dari setengah abad kemudian.

Catatan-catatan tertua mengenai penahbisan rangkap para biksuni dapat ditemukan dalam biografi Gunawarman dan Sangghawarman, serta *Biografi Para Biksuni (Biqiuni zhuan)*. Gunawarman adalah seorang guru Winaya dari Kashmir, datang ke Yangzhou pada tahun 430 M dan menerjemahkan banyak teks winaya.<sup>42</sup> Sangghawarman adalah seorang guru Winaya dari India, datang ke Yangzhou empat tahun belakangan, pada tahun 434. Riwayat hidup keduanya ditemukan dalam *Gaoseng zhuan (Biografi Para Biksu Ternama)*, yang menyebutkan keterlibatan mereka dalam penahbisan rangkap para biksuni China.<sup>43</sup> Akan tetapi, laporan yang paling menyeluruh mengenai penahbisan rangkap ada dalam *Biqiuni zhuan*, tentang biografi Biarawati Sengguo, salah satu di antara kelompok biarawati China pertama yang ditahbiskan penuh oleh kedua sanggha. Sengguo memiliki pengabdian dan keyakinan kuat yang luar biasa, dan barangkali sudah terbentuk hubungan dekat dengan Dharma di kehidupan sebelumnya. Konon dikatakan bahwa “bahkan ketika masih seorang bayi yang menyusu, ia tidak melanggar peraturan biara dengan tidak makan setelah tengah hari. Walaupun ia tidak mendapatkan izin untuk meninggalkan kehidupan rumah-tangga hingga ia berusia 27 tahun, dengan rajin Sengguo mempraktikkan latihan Buddhis dan menjalani sila dengan keras. Latihan meditasinya sudah sampai tingkat sedemikian tinggi sehingga ia dapat bermeditasi dari senja hingga subuh dan “merentang spirit sampai ke alam suci para makhluk agung, tubuh jasmaninya tetap tinggal terlihat bagai

kayu kering.”<sup>44</sup> Selanjutnya biografinya mencatat bagaimana ia terlibat dalam penahbisan rangkap yang pertama di China.

Di tahun keenam Yuanjia (429 M), seorang kapten kapal asing bernama Nanti membawa delapan orang biksuni dari Sri Lanka ke ibukota Dinasti Sung. Para biarawati Sri Lanka tinggal di Cing-fu Ssu (biara yang memancarkan berkat). Tidak lama setelah itu, mereka bertanya kepada Sengguo, “Apakah pernah ada biarawati asing ke sini sebelumnya?”<sup>45</sup> Sengguo menjawab tidak pernah ada. Lalu para biksuni Sri Lanka menanyakan, “Apabila demikian halnya, bagaimana para biarawati China bisa mendapatkan penahbisan sempurna dari kedua sanggha biksu dan biksuni? Sengguo menjawab,

Mereka menerima penahbisan dari sanggha biksu saja. Wanita-wanita tersebut yang memasuki kehidupan biara melalui upacara ritual mulai menerima kewajiban-kewajiban monastik. Penerimaan ini adalah sebuah kebijaksanaan yang menyebabkan orang-orang sangat menghormati kehidupan biara. Contoh utama kami untuk kelayakan ini adalah ibu tiri Buddha sendiri, Mahaprajapati, yang dipertimbangkan untuk menerima kewajiban biara penuh dengan melakukannya sendiri, dan oleh karena itu untuk semua perempuan pada setiap zaman, kedelapan larangan khusus wajib untuk perempuan yang ingin menjalani kehidupan monastik. [Ia menerima ini hanya dari Buddha]. Ke-500 orang perempuan dari suku Buddha yang meninggalkan kehidupan rumah-tangga pada waktu yang sama seperti Mahaprajapati yang dianggapnya sebagai instruktur mereka.<sup>46</sup>

Walaupun Sengguo membenarkan keabsahan dari penahbisan tunggal yang diikuti para biksuni China, dengan mengambil kasus Mahaprajapati sebagai contoh sebelumnya, ia masih memiliki keraguan. Ia berkonsultasi dengan Guru Winaya Gunawarman mengenai apakah ini diperbolehkan untuk mengambil ulang

penahbisan. Gunawarman menjawab, “Ketiga praktik Buddhis - moralitas, meditasi, dan kebijaksanaan -- berkembang dari yang tidak kentara hingga nyata. Oleh karena itu, menerima kewajiban-kewajiban monastik untuk kedua kalinya adalah lebih besar faedahnya daripada menerimanya hanya sekali.”<sup>47</sup>

Membahas pertanyaan mengenai keabsahan penahbisan tunggal yang diterima para biksuni China, Gunawarman mengatakan, “Karena penahbisan biksuni ditentukan oleh sanggaha biksuni, kendati “*dharma* dasar” (penahbisan oleh sanggaha biksuni) tidak dianugerahkan, penahbisan biksuni seperti ini masih menghasilkan ikrar yang suci, persis seperti kasusnya Mahaprajapati.”<sup>48</sup> Menanggapi pertanyaan Sengguo tentang kemungkinan penahbisan-ulang, Gunawarman menjawab, “Bagus sekali! Apabila Anda berkehendak meningkatkan kebijaksanaan Anda [dengan mengambil-ulang penahbisan], dengan pasti saya akan memberi bantuan saya dengan senang. Namun, karena para biksuni Sri Lanka [kelompok pertama yang tiba di China] belum mencapai “usia sila”<sup>49</sup> dan jumlah mereka kurang dari sepuluh,<sup>50</sup> sebaiknya mereka mulai belajar bahasa China dulu.<sup>51</sup> Empat tahun kemudian, di tahun kesepuluh Yuanjia (433 M), kapten kapal Nanti membawa sebelas orang biksuni lagi dari Sri Lanka, termasuk satu yang bernama Tessara. Pada saat itu, para biksuni yang telah tiba terlebih dahulu sudah lancar berbahasa China, dan Gunawarman telah wafat. Oleh karena itu, Sengguo dan para biksuni China lainnya memohon guru Winaya India Sangghawarman untuk memimpin penahbisan rangkap di panggung upacara resmi di Biara Nanlin. Semuanya lebih dari 300 orang wanita ditahbiskan oleh kedua sanggaha. Ini menandakan awal transmisi yang tepat atas penahbisan rangkap bagi kaum perempuan di China, yaitu, penerimaan sila dari kedua sanggaha biksu dan biksuni.”<sup>52</sup>

Dari sejarah singkat penahbisan rangkap di China sehubungan dengan yang disebutkan di atas, dua hal menjadi jelas. Pertama, penahbisan tunggal yang telah dilakukan sejak penahbisan Jingjian

pada tahun 357 M adalah sah dan murni. Sebagaimana Daoxuan (596-667 M), patriark dari aliran Winaya Dharmagupta China, menyatakan dalam *Sifen lu zhemo shu jiyuan ji*: kendati penahbisan seorang biksuni secara langsung dilakukan oleh sanggha biksu tanpa menganugerahkan *dharma* dasar terlebih dahulu, ini masih sah, karena tidak ada yang bertentangan dengannya dalam Winaya. Namun, guru sila tersebut telah melakukan sebuah pelanggaran<sup>53</sup>. Semua winaya dari aliran Buddhis yang berbeda merincikan persyaratan atas penahbisan rangkap. Walaupun ini benar bahwa penahbisan tunggal dari salah satu sanggha biksu atau biksuni sendiri tidak sesuai dengan Winaya, namun tidak ada pernyataan dalam Winaya yang menunjukkan bahwa penahbisan tunggal itu tidak sah. Daoxuan tidak menerangkan mengapa para guru sila melakukan pelanggaran; barangkali karena tidak mengikuti prosedur secara ketat. Ketika menghadapi pertanyaan yang sama,<sup>54</sup> Gunawarman menjawab, “Di manapun ada biksuni, jika seorang biksu guru sila menganugerahkan penahbisan seorang biksuni kepada seorang wanita tanpa melatihnya dengan sila terlebih dahulu selama dua tahun, dia melakukan sebuah pelanggaran.”<sup>55</sup> Ini berarti bahwa seorang biksu melakukan sebuah pelanggaran jika dia memberikan penahbisan biksuni kepada seorang wanita yang belum menjalani semua tahapan yang penting (penahbisan samaneri, *siksamana*, dan biksuni) dari sanggha biksuni. Sebagaimana yang didiskusikan sebelumnya, sebelum seorang biksu menganugerahkan penahbisan biksuni, dia harus bertanya kepada wanita tersebut apakah ia sudah dilatih dalam ikrar *siksamana* selama dua tahun, dan apakah ia sudah menerima penahbisan dari Sanggha biksuni. Apabila dia tidak menanyakan pertanyaan-pertanyaan ini atau mengetahui penahbisan seorang wanita tanpa status *siksamana* atau *dharma* dasar biksuni, dia (biksu), bukan wanita calon itu yang melakukan pelanggaran. Aturan umum dari penganugerahan penahbisan yang tidak layak yaitu: penerima sila mendapatkan sila-sila, sedangkan pemberi sila melakukan sebuah pelanggaran. Di sini persoalan utama bukanlah pelanggaran yang dilakukan seorang

biksu karena memberikan *upasampada* kepada seorang wanita yang belum menerima penahbisan dari sanggaha biksuni lebih dulu. Yang penting adalah bahwa sebuah penahbisan yang diberikan hanya oleh sanggaha biksu, walaupun secara teknis cacat akan rasa hormat terhadap prosedur yang sudah diatur, penahbisan itu masih sah dan seorang wanita yang menerima penahbisan seperti ini memperoleh ikrar “bersih” dan murni.

Kedua, sejarah penahbisan rangkap di China jelas menunjukkan bahwa penahbisan rangkap pertama yang terjadi pada tahun 434 telah mengikuti prosedur yang tepat dan garis silsilah biksuni dengan demikian ditegakkan secara murni dan sempurna. Namun, dalam konferensi yang diselenggarakan di Dharamsala pada bulan Agustus 1998, Daohai, seorang guru Winaya konservatif dari Taiwan dengan cara lain memperdebatkannya. Dia membantah, bahwa garis silsilah biksuni China tidak bisa dianggap “sempurna dan tanpa cacat” karena dua alasan. Alasan yang pertama adalah bahwa sebelumnya Sengguo dan para biarawati lainnya telah menerima penahbisan biksuni dari para biksu saja dengan demikian “tidaklah baru.” Daohai beranggapan bahwa penahbisan seperti itu akan membuat penahbisan-penahbisan berikutnya tidak sah, walaupun di dalam Winaya tidak ada apa pun yang dapat memperkuat pernyataannya. Alasan Daohai yang kedua adalah bahwa Huiguo dan para biarawati lainnya tidak dilatih dalam sila selama dua tahun sebelum penahbisan rangkap mereka, walaupun tidak ada bukti yang mendukung pernyataannya ini.<sup>56</sup>

Sebagaimana yang ditunjukkan oleh sejarah penahbisan rangkap yang perdana, setelah kedatangan kelompok biksuni Sri Lanka yang kedua yang melengkapi kebutuhan kuorum yang harus terdiri dari sepuluh orang, Sengguo dan banyak biarawati lainnya mengambil *upasampada* pertama dari sanggaha biksuni Sri Lanka dan kemudian dari sanggaha biksu yang diketuai oleh Sangghawarman sebagai pembina sila dalam penahbisan rangkap yang pertama kali di China. Bagaimana mungkin penahbisan rangkap yang pertama

ini dianggap “bukan sesuatu yang baru,” dan menjadi “tidak sempurna”? Kendati ini adalah penahbisan ulang, tidak ada dalam bagian Winaya mana pun yang menunjukkan bahwa penahbisan ulang itu tidak berlaku. Sebaliknya, penahbisan ulang dianggap sebagai suatu penegasan ulang. Ini bisa dibuktikan berdasarkan penegasan yang diberikan dalam Sastra Sarwastiwada (*Sapolo lun*), yang menyebutkan, “Melakukan penahbisan ulang meningkatkan kualitas penahbisan sebelumnya. Orang yang ditahbiskan ulang tidak kehilangan sejarah sila sebelumnya.”<sup>5758</sup> Oleh karena itu, teori Daohai, yang menolak garis silsilah biksuni China berdasarkan pertimbangan ini tidak dapat diterima.

Daohai juga bersikeras menyatakan bahwa Sengguo dan para biarawati lainnya belum menerima penahbisan *siksamana* dengan demikian belum berlatih sila-sila selama dua tahun, tetapi dia tidak memberikan bukti yang nyata untuk membenarkannya. Kenyataannya, ini bisa dibantah, para biarawati telah berlatih selama dua tahun. Kelompok biksuni pertama dari Sri Lanka menetap di Jingfu si, biara tempat Sengguo dan para biarawati lainnya menetap selama empat tahun sebelum kedatangan kelompok kedua. Selama empat tahun ini, sangat mungkin sekali bahwa para biksuni Sri Lanka menganugerahkan penahbisan *siksamana* pada para biarawati China untuk mempersiapkan mereka menghadapi penahbisan rangkap. Mereka pasti sudah sangat cermat dengan memastikan bahwa prosedur yang sempurna dan tepat untuk penahbisan para biarawati dipatuhi; bila tidak, mereka tidak akan mempertanyakan keabsahan penahbisan tunggal sebelumnya. Kendati para biarawati China secara resmi tidak berlatih sila-sila selama dua tahun, penahbisan rangkap mereka masih sah dan murni, karena, seperti yang disebutkan sebelumnya, kesalahan karena penganugerahan penahbisan yang tidak tepat jatuh pada para biksu guru sila, bukan pada para calon biksuni penerima sila.

Kita dapat menyimpulkan bahwa sebuah garis silsilah biksuni yang bisa dipercaya di China ditegakkan dengan benar menurut Winaya pada abad kelima. Garis silsilah ini terus berlanjut tanpa gangguan hingga sekarang. Tidak ada catatan yang menunjukkan pertentangan.

Catatan yang paling rinci tentang para biksuni terkemuka adalah *Biqiuni zhuan*, disusun oleh Baochang di awal abad keenam. Ke-65 biografi mencakup gambaran sebuah sanggha biksuni dengan tingkat pembelajaran dan pencapaian spiritual yang luar biasa tingginya. Baochang memujinya dengan menyebutkan:

Selama beberapa ratus tahun, para biarawati berkebijakan tinggi muncul di China satu demi satu. Dari para biarawati ini, Shan-miao dan Ching-kuei menjadi panutan bagi hidup pertapaan; Fa-pien dan Sengguo menonjol dalam meditasi dan kontemplasi dengan sempurna. Perseorangan seperti Seng-tuan dan Seng-chi, orang yang mantap dalam keteguhan hati mereka untuk menjaga kesucian, dan Miao-hsing serta Fa-chuan, guru-guru yang berpengaruh besar, sangat sering kali muncul. Kebajikan semacam itu seperti yang mereka miliki bagaikan lautan yang dalam atau gunung yang sangat tinggi -- serupa dengan musik yang harmonis dari suara lonceng perunggu dan batu giok.<sup>59</sup>

Terbukti berdasarkan biografi-biografi ini bahwa sanggha biksuni sangatlah kuat sejak abad keempat hingga keenam. Walaupun terjadi dua penganiayaan terhadap agama Buddha di tahun 446 dan 574 M, peristiwa itu tidak menyebabkan kerusakan yang lama pada agama Buddha.

Kenyataannya, agama Buddha berkembang subur selama Enam Dinasti (265-589 M), terutama pada waktu Dinasti Wei Utara (386-534 M). Menurut *Fozu tongji* (*Catatan Kejadian tentang Buddha dan Para Patriark*), terdapat empat juta biksu dan biksuni di Wei

Utara selama abad keenam. Di Selatan, agama Buddha tumbuh dengan baik dan juga berpengaruh, terutama selama Dinasti Liang, pada waktu itu Kaisar Wu-ti mengumumkan dukungan sepenuhnya terhadap agama Buddha.

Agama Buddha tumbuh lebih subur lagi pada zaman Dinasti Sui dan Tang (581-907), suatu periode Zaman Keemasan Agama Buddha di China. Sanggaha biksuni berkembang secara luas sepanjang masa ini. Para biksuni berasal dari semua lapisan masyarakat dan golongan sosial, termasuk para ratu, putri, wanita bangsawan, dan seterusnya. Sangat disesalkan, setelah *Biqiuni zhuan* yang disusun pada abad keenam, tidak ada lagi biografi para biksuni yang dikumpulkan.<sup>60</sup> Namun demikian, kisah kehidupan para biksuni yang tercecceh dapat ditemukan di berbagai catatan sejarah, seperti sejarah-sejarah dinasti, tulisan-tulisan pada batu nisan, ukiran perunggu atau batu, dan sebagainya. Banyak biksuni terkenal dalam mengajar, meditasi, dan disiplin moral. Dalam aliran Chan beberapa biksuni juga menjadi guru para biksu.<sup>61</sup>

Walaupun agama Buddha mengalami kemunduran besar dan kehilangan banyak kekuatannya akibat perlakuan buruk Kaisar Tang Wuzong yang berlangsung sejak tahun 841 hingga 845 Masehi, mereka bertahan tetap utuh.<sup>62</sup> Kenyataannya, sensus yang dilakukan pada masa pemerintahan Kaisar Zhengzong dari Dinasti Song (997-1021 M) memperlihatkan bahwa terdapat lebih dari 397.000 biksu dan 61.000 biksuni pada masa itu.<sup>63</sup> Mengenai garis silsilah atas penahbisan rangkap, tidak ada catatan ketidak-sinambungan yang diketahui. Sebaliknya, ada dua catatan dalam *Da song sengshi lue* yang menunjukkan dengan jelas bahwa penahbisan rangkap dilakukan selama abad kedelapan dan kesembilan. Dokumen ini mencatat bahwa di tahun 765 Masehi Kaisar Taizong dari Tang mengumumkan bahwa sebuah panggung penahbisan dibangun di ibukota dan sepuluh orang biksu serta sepuluh orang biksuni berkebijakan tinggi dan sangat berpengalaman dalam Winaya dipilih untuk menganugerahkan penahbisan. Juga tercatat

bahwa hal ini “menjadi standar praktik selamanya.”<sup>64</sup> *Da song sengshi lue* juga mencatat bahwa Kaisar Yizong dari Tang (859-873 M) telah membangun panggung penahbisan di Istana Hsien-tai, di mana para biarawati dari Biara Fu-shou menerima penahbisan yang dianugerahkan oleh sepuluh biksu dan sepuluh biksuni.<sup>65</sup> Catatan ini menunjukkan bahwa penahbisan rangkap merupakan praktik standar.

Telah terdokumentasi dengan sangat baik bahwa penahbisan rangkap dilaksanakan sejak abad kelima sampai kesepuluh. Namun di tahun kelima dari tahun Gaibao (972 M), Kaisar Taizi dari Song Utara mengeluarkan dekrit bahwa para biksuni dilarang pergi ke biara-biara para biksu untuk penahbisan.<sup>66</sup> ini berarti bahwa para biarawati harus menerima *upasampada* dari sanggha biksuni saja. Guru Winaya Daohai dari Taiwan, berdasarkan catatan ini, menyimpulkan:

Pendek kata, garis silsilah penahbisan biksuni di China dengan jelas sudah terputus (menerima peraturan dasar dari satu sanggha yang hanya terdiri dari biksuni, tidak menyebutkan menerima penahbisan dari para biksu) selama Dinasti Sung (sekitar tahun 972 M). Berdasarkan keputusan pelarangan, kebanyakan penahbisan dilakukan oleh satu kelompok, dari satu sanggha biksuni. Tidak terdapat dokumentasi sejarah yang membuktikan bahwa garis silsilah dari penahbisan dua kelompok tersebut adalah murni dan sempurna.<sup>67</sup>

Kesimpulan yang spekulatif dan tidak benar ini diambil tanpa bukti tekstual apa pun. Kenyataannya, terdapat beberapa referensi tekstual yang menunjukkan kebalikannya. Catatan yang paling awal tentang pelarangan ditemukan dalam *Da song sengshi lue* yang ditulis oleh Zan'ning:

Setelah tahun Jianwu (335-348 M), para biarawati sudah pergi ke biara-biara para biksu untuk menerima penahbisan

tanpa gangguan selama semua dinasti terdahulu. Baru-baru ini Kaisar Taizi (972 M) mengeluarkan sebuah perintah larangan para biarawati bepergian ke biara-biara para biksu untuk menerima penahbisan. Setelah itu, para biarawati mendapatkan *dharma* dasar hanya dari sanggha biksuni saja. Penahbisan tidak sempurna. Sekarang kaisar saat ini (Taizong, penerus dari Taizi) adalah bijaksana dan membuat keputusan dengan cerdas. Mereka yang berlindung dalam Dharma harus membuat sebuah permohonan kepada kaisar untuk kembali ke praktik yang terdahulu [penahbisan rangkap] supaya Dharma tidak musnah.<sup>68</sup>

Empat tahun setelah dekrit larangan dikeluarkan pada tahun 976, Kaisar Taizi wafat dan putranya Taizong menjadi penerusnya. Di tahun yang sama Zanling menyusun *Da song sengshi lue* (*Sejarah Singkat Sanggha Buddhis di masa Sung Agung*) atas perintah Kaisar Taizong. Mempertimbangkan bahwa Zanling adalah seorang biksu terkemuka dan terpelajar yang dihormati dan dipercaya oleh Kaisar Taizong, dan diperintah oleh kaisar untuk menyusun sejarah sanggha dan kisah kehidupan para biksu terkenal, dan juga mempertimbangkan bahwa Zanling sangat prihatin dengan akibat dari keputusan kaisar terhadap agama Buddha, mungkin saja bahwa dia sendiri yang membuat permohonan kepada kaisar untuk menghapus perintah tersebut. Juga terdapat bukti yang menunjukkan bahwa perintah larangan tersebut berlangsung hanya beberapa tahun, yang pasti tidak cukup lama untuk mengacaukan garis silsilah biksuni. Bukti pertama bahwa perintah tersebut berlangsung singkat adalah dekrit dari Kaisar Zhenzong (997-1021 M), dikeluarkan pada tahun 1010 Masehi, yang menyatakan :

Dekrit memerintahkan bahwa di Biara Taipian Xingguo di kota kerajaan, panggung sila Ganlu yang resmi didirikan [untuk memberikan penahbisan] dan juga panggung sila yang resmi dibangun di seluruh negeri, semuanya berjumlah 72.<sup>69</sup>

Panggung sila dibangun oleh kerajaan, karena itu dengan sendirinya dianggap resmi. Ini berarti bahwa semua biksu dan biarawati pergi ke panggung sila yang resmi untuk menerima penahbisan; sehingga para biksuni dapat memperoleh penahbisan rangkap seperti biasa. Dikarenakan hanya 38 tahun waktu antara dekrit larangan dengan dekrit pembangunan kembali panggung-panggung sila yang resmi, hal ini tidak cukup lama untuk membuat garis silsilah terputus secara menyeluruh, bahkan dalam sebuah skenario yang paling buruk pun.

Sumber bukti yang kedua adalah *Fozu tongji* karya Zhipan (disusun antara tahun 1258-1269).<sup>70</sup> Komentar Zhipan atas perintah larangan:

Tujuan (dekrit) adalah untuk menjaga jarak antara para biksu dan biksuni [bukan untuk melarang para biarawati menerima penahbisan]. Namun, [Kaisar Taizi] tidak mengetahui bahwa para biarawati harus menerima penahbisan akhir dari sanggha biksu. Tidak ada peraturan [dalam Winaya] yang memperbolehkan para biarawati untuk menerima penahbisan hanya dari sanggha mereka sendiri. Ini [dekrit] hanyalah sebuah penyembuhan sementara untuk ketidak-layakan dan seharusnya tidak dianggap seperti sebuah praktik yang normal. Sekarang ini dekrit tidak lagi berpengaruh.<sup>71</sup>

Ini jelas bahwa pada masa Zhipan, larangan telah dicabut dan penahbisan rangkap dikembalikan. Kutipan pendek ini membuktikan bahwa penahbisan rangkap adalah normal selama masa periode ini.

Tidak banyak dokumen sejarah yang menunjukkan bagaimana penahbisan rangkap diterapkan setelah abad ketiga-belas. Jelas bahwa garis silsilah penahbisan rangkap bagi para biksuni berlanjut karena setidaknya ada dua buah catatan bersejarah mengenai praktik ini yang dapat ditemukan. Yang pertama adalah

dari *Biqiuni shoujie lu* (*Catatan Penahbisan Para Biksuni*) karya Hongzan dan yang kedua dari *Erbuseng shoujie yishi* (*Ritual untuk Penahbisan Rangkap*) karya Shuyu. Dalam *Biqiuni Shoujie lu* pada tahun 1657 Masehi, Hongzan (1611-1685), seorang guru Winaya dari Dinasti Qing (1644-1912), menyebutkan bahwa ketika dia berada di Kuang-chou, banyak biarawati dari negara-negara yang berlainan memintanya untuk memberikan penahbisan *upasampada* kepada mereka. Oleh karena itu, Hongzan mengumpulkan sepuluh biksu dan sepuluh biksuni untuk menganugerahkan penahbisan rangkap.<sup>72</sup> Shuyu (1645 - 1721 M) juga seorang guru Winaya. Dalam kata pengantarnya untuk *Erbuseng shoujie yishi*, dia mencatat sebuah penahbisan rangkap:

Di musim semi tahun 1667 Masehi, Yang Mulia Biksuni Mizhao dari Kunshan dan Ibu Xu datang ke biara kami untuk melakukan persembahan. Para *siksamana* yang menemani mereka memohon almarhum guru saya untuk memimpin penahbisan rangkap. Mereka tinggal selama setengah bulan di biara untuk belajar dan menguasai tingkah laku yang pantas. Lalu almarhum guru saya meminta agar Biksuni Mizhao menjadi *upadhyayika*, Biksuni Zhaozeng dari Yangzhou menjadi guru *karma*, dan Biksuni Yuanzheng dari Zhenzhou menjadi guru instruktur. Beliau juga memilih tujuh orang biksuni lain yang berbudi luhur sebagai guru saksi untuk memimpin penahbisan.<sup>73</sup>

Dari dua catatan di atas, sangat jelas bahwa selama abad ketujuhbelas dengan teliti penahbisan rangkap masih diterapkan dan prosedur yang tepat dipatuhi. Namun, Hongzan juga mengatakan bahwa "penahbisan rangkap sudah lama menghilang."<sup>74</sup> Barangkali yang dia maksud adalah bahwa para biarawati menerima penahbisan hanya dari sanggha biksu saja. Bagaimanapun sejauh ini tidak ada catatan sejarah yang ditemukan untuk membuktikan pernyataannya. Kalau sekiranya Hongzan benar, seperti yang digambarkan sebelumnya dalam tulisan ini, meskipun guru sila

yang menganugerahkan penahbisan dianggap melakukan sebuah pelanggaran, penahbisan oleh sanggha biksu sendiri masih sah.

Ada catatan lain yang menunjukkan bahwa penahbisan rangkap pernah dihentikan. Dalam *Esensi Winaya*, Guru Winaya Hongyi (1880 -1942) menuliskan:

Sesuai dengan peraturan yang dinyatakan oleh Buddha, para biksuni harus menerima penahbisan mereka dua kali. Pertama, mereka menerima “*dharma* dasar” dari sanggha biksuni, kemudian secara resmi mengambil ikrar dari sanggha biksu. Sebenarnya penahbisan terjadi selama upacara dengan sanggha biksu. Namun, peraturan penahbisan rangkap belum diterapkan sejak Dinasti Sung Selatan (1128 - 1276).<sup>75</sup>

Walau Hongyi adalah seorang guru Winaya yang dihormati, pernyataannya tidaklah benar. Ini dapat dibuktikan oleh kenyataan bahwa penahbisan rangkap diberikan kepada para biarawati selama abad ketujuh-belas, sebagaimana yang ditunjukkan dalam tulisan-tulisan Hongzan dan Shuyu.

Sejak masa Hongzan dan Shuyu, tradisi penahbisan para biksuni telah berlanjut hingga sekarang. Walaupun benar bahwa dalam beberapa kasus prosedur penahbisan rangkap belum dipatuhi dengan ketat,<sup>76</sup> namun penahbisan dan garis silsilah para biksuni China berlanjut berkesinambungan. Dengan kata lain, dalam catatan-catatan sejarah tidak terdapat bukti yang menunjukkan bahwa pernah ada masa dalam sejarah Buddhis China kalau di saat itu tidak ada biksuni .

## Perbandingan antara *Sutra-Sutra Pratimoksa Biksuni Dharmagupta dan Mulasarwastiwada*

Di samping rasa prihatin mengenai keabsahan garis silsilah biksuni China, para sarjana Buddhis Tibet juga sangat prihatin dengan perbedaan antara *Sutra Pratimoksa Biksuni* versi Dharmagupta yang diikuti oleh sanggha biksu dan biksuni China dan versi Mulasarwastiwada yang diikuti oleh sanggha biksu Tibet. *Sutra Pratimoksa Biksuni Dharmagupta* diterjemahkan ke dalam bahasa China di masa Dinasti Jin Akhir (383 - 418 M) oleh Buddhayasas. Teks ini secara eksklusif diikuti oleh biksuni China sejak Dinasti Tang ketika Aliran Winaya Dharmagupta didirikan. Terdapat dua terjemahan bahasa China dari Winaya dan *Sutra Pratimoksa Biksuni*: satu adalah *Genben shouyi jieyou bu biqiuni jiejing*<sup>77</sup> dan satunya lagi adalah *Genben shouyi jieyou bu biqiuni binaye*.<sup>78</sup> Kedua teks ini diterjemahkan oleh Yi-ching pada waktu Dinasti Tang. Juga terdapat dua terjemahan dalam bahasa Tibet tentang Winaya Biksuni Mulasarwastiwada: *Sutra Pratimoksa Biksuni (Dge slon mahi so sor thar pahi mdo)* dan *Winaya Wibhanga Biksuni (Dge slon mahi hdul ba rnam par hbyed pa)*. Walaupun teks tersebut ada, tidak ada garis silsilah biksuni Tibet yang pernah dibentuk berdasarkan pada teks-teks ini.

Penelitian yang lebih penting tentang Winaya Biksuni dan terjemahannya *Sutra Pratimoksa* dari bahasa Sanskerta dan bahasa-bahasa yang lain telah dilakukan oleh para sarjana. Misalnya, *Ritsuzo no Kenkyo (Penelitian tentang Kitab Winaya)* dari Akira Hirakawa, ada satu bagian mengenai *Sutra Pratimoksa Biksuni* dari berbagai tradisi Winaya, tulisan *Biarawati dalam Penyepian* dari Karma Lekshe Tsomo memuat terjemahan bahasa Inggrisnya *Pratimoksa Biksuni Dharmagupta China dan Mulasarwastiwada Tibet* dan juga sebuah studi perbandingan dari kedua tradisi ini, serta Chatsumarn Kabilsingh telah menerbitkan *Studi Perbandingan mengenai Pratimoksa Biksuni*. Bagian tulisan ini berdasarkan penelitian mereka.

Biarpun ada perbedaan kecil dalam jumlah sila, kategori sila yang disebutkan pada *Sutra Pratimoksa Biksuni* Dharmagupta dan *Mulasarwastiwada* adalah identik, yaitu, *prajika-dharma*, *sangghawasesa-dharma*, *nihsargika-dharma*, *payantika-dharma*, *pratidesaniya-dharma*, *saiksa-dharma*, dan *adikarana-samatha-dharma*. Jumlah sila dalam tiap-tiap kategori adalah sebagai berikut:<sup>79</sup>

Kategori	Dharmagupta (China)	Mulasarwastiwada (Tibet)
Parajika	8	8
Sangghawasesa	17	20
Nihsargika-payantika	30	33
Payantika	178	180
Pratidesaniya	8	11
Saiksa	100	113
Adhikarana-samatha	7	7
Total	348	372

Kedelapan pelanggaran hukum *parajika* bagi para biksuni pada dasarnya sama, tidak hanya dalam versi Dharmagupta dan *Mulasarwastiwada*, tetapi dalam semua versi *Pratimoksa Biksuni*. Kedelapan *parajika* mencakup larangan terhadap: (1) hubungan seksual, (2) mencuri, (3) membunuh, (4) klaim mencapai kekuatan-kekuatan gaib secara salah, (5) menyentuh tubuh jasmani seorang lelaki atau terbangkit dengan hasrat, (6) menyentuh pakaian seorang lelaki atau masuk ke suatu tempat yang tertutup dengan seorang lelaki, (7) menutupi kesalahan seorang biksuni atas pelanggaran yang serius, (8) dengan keras kepala mengikuti seorang biksu yang diskors, setelah peringatan yang ketiga. *Parajika* serupa dalam kedua versi; namun *Pratimoksa Biksuni Mulasarwastiwada* memasukkan sebuah larangan membunuh seorang janin manusia (dengan kata lain aborsi), sedangkan teks Dharmagupta China tidak menyebut tentang janin.

Kategori *sangghawasesa* terdiri dari 17 sila dalam Dharmagupta dan 20 dalam Mulasarwastiwada. Dari 17 *sangghawasesa* dalam Dharmagupta, hanya satu yang tidak sama dengan yang ada dalam Mulasarwastiwada, yaitu, menuduh seorang umat awam di depan seorang pejabat pemerintah. Dalam Mulasarwastiwada ada satu *sangghawasesa* yang tidak sama dengan yang ada di dalam Dharmagupta, yaitu, mengejar kekayaan dari yang meninggal. Alasan bahwa terdapat perbedaan dalam jumlah *sangghawasesa* di antara kedua versi, 17 versus 20, adalah karena *sangghawasesa* ketujuh dalam Dharmagupta menggabungkan empat "sila tersendiri" menjadi satu, sementara Mulasarwastiwada menyusunnya secara terpisah. Sila-sila ini termasuk menyeberang sungai sendirian, masuk ke desa sendirian, menginap di sebuah desa sendirian, dan ditinggal kelompok sendirian.

Menurut Karma Lekshe Tsomo, hanya dua dari 17 *sangghawasesa* dalam versi China yang tidak sama dengan *sangghawasesa* dalam terjemahan bahasa Tibet: menuduh seorang umat awam di depan seorang pejabat pemerintah dan menahbiskan seorang wanita yang dikenal sebagai pencuri. Sebaliknya, enam *sangghawasesa* dalam terjemahan bahasa Tibet tidak ada yang sama dengan versi China, walau beberapa muncul di tempat lain: (1) menahbiskan seorang wanita tanpa izin dari walinya, (2) mengejar kekayaan dari yang meninggal, (3) mengabaikan Dharma, (4) mengumpulkan kesalahan para biksuni, (5) berkelakuan tidak pantas dengan perempuan, (6) dan memerintahkan biksuni-biksuni yang bersama-sama berkelakuan buruk untuk tidak hidup terpisah.<sup>80</sup>

Dalam kategori *nihsargika-payantika*, semua versi Winaya terdiri dari 30 sila, kecuali Mulasarwastiwada yang memiliki 33 sila. Di antara 30 sila, 16 mengenai jubah dan waktu yang pantas serta cara untuk mendapatkannya; dua mengenai mangkuk pindapata; satu mengenai pengobatan, delapan mengenai pertukaran bisnis; dan tiga mengenai emas dan perak.<sup>81</sup> Terdapat satu *nihsargika-payantika* dalam Dharmagupta yang tidak sama dengan Mulasarwastiwada:

menerima jubah dalam keadaan darurat dan menyimpannya melampaui waktu yang layak. Terdapat empat peraturan dalam Mulasarwastiwada yang tidak sama dengan Dharmagupta: mencuci pakaian dan memasak untuk seorang biksu yang tidak ada hubungannya, mengambil jubah dari seorang biksu yang tidak ada hubungannya, memiliki jubah bagian atas seseorang yang diberkati pada bulan sabit, dan memohon sedekah untuk diri sendiri secara terbuka. Dalam kategori *payantika*, Dharmagupta memiliki 178 sila sementara Mulasarwastiwada 180. Di antara sila-sila ini, tiga hanya ada dalam Dharmagupta sedangkan 30 sila ada hanya dalam Mulasarwastiwada.<sup>82</sup>

Sejumlah *payantika* berhubungan dengan pelanggaran dalam penahbisan. Misalnya, terdapat 12 sila umum di kedua versi, Dharmagupta dan Mulasarwastiwada. Ini termasuk menahbiskan (1) seorang wanita hamil, (2) seorang samaneri yang tidak dilatih selama dua tahun dalam enam peraturan, (3) seorang anak perempuan berusia kurang dari 12 tahun yang sudah menikah, (4) seorang perempuan berusia 12 tahun yang sudah menikah tetapi tidak disetujui oleh sanggha, (5) seorang pelacur, (6) seorang perempuan dengan suami, (7) seorang perempuan berusia kurang dari 20 tahun, dan (8) seorang perempuan yang emosinya terganggu. Sila-sila tambahan termasuk: (9) tidak mengurus muridnya setelah memberikan penahbisan; (10) tidak menahbiskan seorang *siksamana* yang berkualifikasi baik; (11) tidak menghadap sanggha biksu pada hari yang sama dengan penahbisan oleh sanggha biksuni, dan (12) memberi penahbisan penuh sebelum seseorang menjadi seorang biksuni selama 12 tahun.<sup>83</sup>

Ada beberapa sila *payantika* yang tidak ditemukan dalam Mulasarwastiwada, yaitu, menahbiskan seorang wanita yang memiliki kedua organ perempuan dan lelaki, menahbiskan seorang wanita yang mengeluarkan urin dan kotoran dari lubang-lubang tubuhnya, dan menahbiskan seorang wanita yang tengah menyusui. Peraturan bahwa seorang biksuni tidak dapat memberi

penahbisan setiap tahun (yakni, seorang biksuni hanya bisa menahbiskan siswa setiap tahun berikutnya) hanya ditemukan dalam Mulasarwastiwada. Layak disebutkan bahwa walaupun kedelapan gurudharma menyatakan bahwa seorang wanita seharusnya menerima penahbisan penuh dari kedua sanggha, di antara semua tradisi Winaya, hanya Winaya Mahisasaka yang memuat sebuah sila yang menentang penahbisan seorang wanita hanya oleh satu sanggha saja.

Ada sebuah prinsip yang sangat penting di balik semua peraturan mengenai penahbisan biksuni ini, yang tidak menyalahkan pelanggaran oleh seorang wanita yang menerima penahbisan dengan melanggar peraturan-peraturan ini; melainkan, menyalahkan pelanggaran oleh para guru sila biksu atau biksuni yang memberi penahbisan. Misalnya, di zaman Buddha, telah terjadi bahwa seorang wanita ditahbiskan dan belakangan diketahui bahwa ia tengah hamil. Walaupun kehamilan dan melahirkan akan menjadi sebuah rintangan bagi kehidupan keagamaannya, Buddha tidak membatalkan penahbisannya. Malah, Beliau mengizinkan ia untuk melahirkan anaknya dan membesarkannya di tengah sanggha biksuni.<sup>84</sup> Atas kejadian ini, sebuah peraturan larangan penahbisan diterapkan pada wanita hamil. Namun, bila terjadi peristiwa pelanggaran pada sila ini, kesalahan terletak pada biksu atau biksuni yang mengetahui tapi tetap memberi penahbisan pada seorang wanita hamil, bukan pada wanita itu sendiri. Prinsip bahwa para guru sila bertanggung-jawab atau disalahkan karena pelanggaran dalam memberlakukan prosedur penahbisan juga berlaku dalam persoalan penahbisan rangkap. Dapat dikatakan, jika para guru sila biksu memberi penahbisan penuh kepada seorang wanita yang belum menerima penahbisan penuh dari sanggha biksuni terlebih dahulu, si wanita tidak melakukan pelanggaran; melainkan, para guru sila biksu yang melakukan pelanggaran. Dasar alasan untuk prinsip ini adalah para guru sila seharusnya lebih mengetahui peraturan-peraturan dibandingkan para calon; oleh karena itu, sekiranya ada pelanggaran peraturan

penahbisan terjadi, kesalahan jatuh pada pemberi sila bukan pada si penerima sila. Bagaimanapun, bila suatu pelanggaran prosedur penahbisan terjadi, para biksuni yang menerima penahbisan dari sanggha biksu sendiri tetap mendapatkan penahbisan yang murni dan sempurna.

Dalam kategori *pratidesaniya*, semua tradisi Winaya punya delapan peraturan, kecuali Mulasarwastiwada, yang memiliki sebelas peraturan. Dalam Dharmagupta, kedelapan peraturan terdiri dari meminta makanan yang berikut ketika seorang biksuni tidak sakit: keju, minyak, madu, gula, susu, krim, ikan, dan daging. Dalam Mulasarwastiwada, peraturan-peraturan ini terdiri dari meminta susu, yogurt, mentega, mentega cair (*ghee*), minyak, madu, gula, ikan, daging, dan daging kering ketika seorang biksuni tidak sakit, dan memakan makanan di rumah seorang siswa tanpa diundang.

Terakhir, dalam kategori *saiksa*, Dharmagupta punya 100 peraturan sedangkan Mulasarwastiwada 99, dan peraturan-peraturan ini sangat berbeda.<sup>85</sup> Jumlah peraturan dari berbagai macam *saiksa* adalah sebagai berikut.<sup>86</sup>

Tipe Peraturan	Dharmagupta	Mulasarwastiwada
1. Cara memakai jubah	2	12
2. Cara memasuki rumah umat yang berbakti	25	26
3. Cara menerima dan memakan makanan	23	35
4. Cara memberi nasihat	20	22
5. Sikap membuang air seni dan kotoran	3	3
6. Memanjat pohon yang lebih tinggi dari tinggi seorang manusia	1	1

7. Perilaku yang berhubungan dengan cetya	26	0
Total	100	99

Perbedaan yang paling jelas antara kedua penafsiran yaitu Dharmagupta ada 26 peraturan yang berhubungan dengan cetya. Perbedaan ini mencerminkan sangat pentingnya pemujaan cetya pada aliran Dharmagupta. Kategori terakhir mengenai sila-sila biksuni mencakup tujuh peraturan *adhikarana-samatha* yang sama di dalam kedua tradisi Winaya. Peraturan-peraturan ini berhubungan dengan masalah legal mengenai penyelesaian perselisihan tentang Dharma dan Winaya.

Pembandingan singkat ini menunjukkan bagaimana sila-sila dalam *Sutra Pratimoksa Biksuni* dari kedua tradisi Winaya ini sependapat dan berbeda. Kedua tradisi tidak banyak berbeda mengenai sila-sila yang penting dalam kategori-kategori *parajika*, *sangghawasesa*, dan *nihsargika-payantika*. Perbedaan yang paling banyak ditemukan dalam peraturan-peraturan *saiksa*: sikap menerima dan memakan makanan, perilaku yang berhubungan dengan cetya, dan sebagainya. Peraturan-peraturan ini adalah pedoman dasar untuk kelakuan sehari-hari dan tata-krama bagi para biksuni dan tidak berhubungan dengan etika pokok atau prinsip-prinsip moral. Karena peraturan-peraturan ini tidak muncul dalam bab hukuman yang mana pun, tidak ada hukuman atas pelanggarannya; sebuah pelanggaran tidak dianggap sebagai suatu tindakan kriminal, tetapi hanya dianggap sebagai kelakuan buruk.<sup>87</sup> Beberapa peraturan agaknya tidak realistis dan kuno dan oleh karena itu bisa dianggap sebagai “sila-sila yang kurang penting dan minor” yang dapat dihapus dengan sah.<sup>88</sup> Misalnya, satu peraturan *saiksa* mewajibkan seorang biksuni “tidak memberikan ajaran ketika sedang berdiri kepada seseorang yang sedang duduk, kecuali orang tersebut sedang sakit.” Jelas ini mencerminkan

tingkah-laku umum pada masa itu, tetapi penerapan peraturan ini sepertinya kurang sesuai dengan masa sekarang.

Kesimpulannya, apabila tradisi Buddhis Tibet menegakkan sebuah garis silsilah biksuni berdasarkan pada Winaya Dharmagupta dan Mulasarwastiwada, ini tidak akan menemui masalah-masalah yang serius bila ditinjau dari sudut menjaga sila-sila, karena walaupun terdapat perbedaan-perbedaan antara *Pratimoksa Biksuni Dharmagupta* dan *Mulasarwastiwada*, perbedaan-perbedaan tersebut minor dan esensi dari keduanya sama.

### **Kemungkinan Menegakkan Garis Silsilah Biksuni Tibet**

Ringkasnya mengenai topik pembicaraan ini, mungkin ada dua jalan untuk mendirikan sanggaha biksuni Tibet. Yang satu adalah melalui penahbisan rangkap oleh sanggaha biksu dan sanggaha biksuni, dan yang lainnya lagi adalah melalui penahbisan tunggal hanya oleh sanggaha biksu. Penahbisan oleh para biksuni sendiri bisa disingkirkan karena secara khusus dilarang dalam *gurudharma* kedelapan, *biksuni karman*, dan komentar atas semua tradisi Winaya. Berikutnya analisis tentang dua kemungkinan ini.

#### **Penahbisan oleh Kedua Sanggaha Biksu dan Biksuni.**

Sebagaimana yang ditentukan oleh delapan *gurudharma*, seorang biksuni harus menerima penahbisan penuh dari kedua sanggaha biksu dan biksuni. Apabila tradisi Buddhis Tibet menegakkan garis silsilah biksuni menurut Winaya secara tegas, dengan menggunakan prosedur penahbisan rangkap, ia harus tergantung pada sebuah tradisi Buddhis yang mempunyai sebuah sanggaha biksuni yang hidup. Sekarang, sanggaha biksuni hanya ada di China, Korea, Taiwan, dan Vietnam. Karena garis silsilah biksuni Korea dan Vietnam keduanya diterima dari China, jadi lebih

baik agama Buddha Tibet mencari bantuan dari sanggaha biksuni China.

Walaupun agama Buddha Tibet punya samaneri, mereka ditahbiskan oleh para biksu Tibet, bukan oleh para biksuni. Tegasnya, ini tidak sesuai dengan Winaya, yang menetapkan bahwa seharusnya kaum perempuan ditahbiskan pada setiap tingkat (samaneri, *siksamana*, dan biksuni dharma dasar) masing-masing oleh sanggaha biksuni. Maka itu, untuk menegakkan sebuah garis silsilah biksuni, Buddhis Tibet bisa memohon para sesepuh biksuni China untuk menahbiskan umat awam wanita yang mempraktikkan tradisi Tibet sebagai samaneri. Bilamana samaneri mencapai usia 18 tahun, para biksuni guru China dapat memberikan mereka penahbisan *siksamana* dan melatih mereka selama dua tahun di dalam keenam sila *siksamana*. Pelatihan dua tahun sangatlah penting karena para calon diuji untuk melihat apakah mereka dapat menjaga sila dan apakah mereka cukup bertekad untuk menjalani kehidupan agama yang ketat. Setelah pelatihan dua tahun, para biksuni guru sila China akan memberikan mereka penahbisan penuh (*upasampada*). Sepuluh biksuni guru sila, orang yang harus sudah menjadi biksuni sedikitnya selama 12 tahun, dibutuhkan untuk memberikan penahbisan. Setelah menerima penahbisan dari sanggaha biksuni China ini, para biarawati Tibet menjadi “biksuni dharma dasar.” Tahap terakhir penahbisan penuh adalah menerima penahbisan dari sanggaha biksu. Para biksuni dharma dasar Tibet punya dua pilihan: mereka dapat menerima penahbisan penuh dari salah satu sanggaha biksu China atau Tibet.

Mempertimbangkan masalah garis silsilah Winaya, barangkali lebih baik para biksuni dharma dasar Tibet menerima penahbisan dari sanggaha biksu Tibet. Dengan begini, ketika para biksu guru sila Tibet memberikan penahbisan, mereka dapat mentransmisikan *Pratimoksa Biksuni Mulasarwastiwada* kepada para biksuni *dharma* dasar Tibet dan tidak ada masalah yang akan timbul akibat

dari biksu dan biksuni mengikuti garis silsilah Winaya yang berbeda. Penahbisan samaneri dan *siksamana* yang dilakukan sebelumnya oleh sanggaha biksuni China tidak akan bermasalah, karena kesepuluh sila samaneri dan keenam sila *siksamana* pada dasarnya adalah sama di dalam Winaya Dharmagupta dan Mulasarwastiwada.

Kesimpulannya, penahbisan rangkap biksuni Tibet yang pertama dapat dilakukan oleh sanggaha biksuni China bersama-sama dengan para biksu Tibet. Buddhis Tibet bisa mengambil penahbisan rangkap biksuni yang pertama di China sebagai suatu hal yang perdana. Sebagaimana yang dibicarakan di atas, para biarawati China menerima penahbisan rangkap dari sanggaha biksuni Sri Lanka dan sanggaha biksu China. Walaupun tidak diketahui dengan pasti tradisi Winaya yang mana yang ditransmisikan kepada para biksuni China, pastinya ini bukan Winaya Therawada yang diikuti para biksuni Sri Lanka. Dengan kata lain, mungkin penahbisan rangkap perdana para biksuni di China sendiri adalah kombinasi dari dua tradisi yang berbeda. Penting diketahui bahwa tidak pernah ada pertanyaan yang diungkit mengenai keabsahan garis silsilah ini.

Suatu penahbisan rangkap yang dilakukan oleh sanggaha biksuni China dan sanggaha biksu Tibet dapat diberikan secara terus-menerus selama 12 tahun sampai akhirnya ada sekelompok biksuni Tibet yang sudah ditabiskan selama 12 tahun sesuai masa yang diwajibkan dan karenanya akan memenuhi syarat bagi mereka untuk memimpin penahbisan berikutnya.<sup>89</sup> Menurut tradisi Mulasarwastiwada, para biksuni Tibet sedikitnya harus berjumlah 12 orang. Setelah mempertahankan sila biksuni selama 12 tahun, mereka akan memenuhi syarat untuk bertindak sebagai guru sila bagi para biarawati Tibet lainnya. Setelah itu, agama Buddha Tibet tidak harus lagi tergantung pada para biksuni China untuk memimpin penahbisan rangkap.

**Penahbisan Hanya oleh Sanggaha Biksu Tibet.** Apabila tradisi Buddhis Tibet ingin menghindari penyatuan dua tradisi Winaya yang berbeda dalam mendirikan sanggaha biksuninya, penahbisan dapat dilakukan dengan bergantung pada sanggaha biksunya sendiri tanpa bantuan dari para biksuni China. Sebagaimana yang dibicarakan di atas, guru Winaya India Gunawarman dan juga guru Winaya China Daoxuan menyatakan bahwa penahbisan tunggal hanya oleh sanggaha biksu saja dan penahbisan rangkap dari kedua sanggaha tidaklah berbeda dalam hal keabsahan penahbisan. Dengan kata lain, tanpa memedulikan prosedur yang dipakai, kedua macam penahbisan biksuni penuh hasilnya berupa ikrar yang murni dan tanpa cacat bagi calon biksuni yang ditahbiskan. Satu-satunya perbedaan adalah bahwa para biksu yang memberikan penahbisan tunggal melakukan sebuah pelanggaran *payantika*. Tradisi Tibet bisa mendapatkan sepuluh biksu guru sila Tibet memberikan penahbisan biksuni sesuai Winaya Mulasarwastiwada kepada sekelompok biarawati Tibet. Dengan cara ini, para biarawati Tibet akan menjadi biksuni sedangkan biksu akan melakukan sebuah *payantika*. Karena para guru sila ini akan melakukan *payantika* dan harus mengakui kesalahan atas pelanggaran mereka, lebih baik bila setiap kali bukan kelompok guru sila yang sama yang memberikan penahbisan biksuni, sehingga mereka tidak akan melakukan pelanggaran yang sama berulang-ulang.<sup>90</sup>

Secara teori, penegakan garis silsilah biksuni Tibet oleh sanggaha biksu Tibet adalah memungkinkan. Tradisi Tibet dapat memulai penahbisan rangkap para biksuni segera setelah kelompok pertama yang sedikitnya terdiri dari 12 orang biksuni Tibet yang sudah ditahbiskan selama 12 tahun oleh sanggaha biksu Tibet, telah menjalani hidup kebiarawatiannya selama 12 tahun. Kelayakan dan keabsahan sebuah penahbisan berdasarkan asumsi bahwa sanggaha biksu punya kewenangan akhir dalam proses penahbisan biksuni. Proses penahbisan perdana hanya oleh para biksu Tibet saja dapat dibenarkan, karena sekarang ini tidak ada

biksuni yang boleh melakukan penahbisan biksuni. Apabila semua aliran agama Buddha Tibet mufakat dan setuju bahwa penahbisan biksuni yang hanya dipimpin oleh sanggaha biksu Tibet saja berlaku, maka masalah utama mengenai penegakan garis silsilah biksuni akan terpecahkan. Namun, Buddhis Tibet yang memilih solusi ini mungkin ditantang mengapa mereka tidak mencari bantuan dari para biksuni China, ketika sebuah garis silsilah yang sah telah ada. Apabila di abad kelima para biarawati China bisa mencari bantuan dari para biksuni Sri Lanka, akan jauh lebih mudah bagi para Buddhis Tibet untuk mencari bantuan para biksuni China sekarang. Tidak mencari bantuan dari garis silsilah biksuni yang ada dan diakui di mana para biksuni China siap dan sudi membantu, dan tetap mempertanyakan kemurnian garis silsilah China, maka ini dengan mudah dapat dianggap sebagai suatu pelecehan.

Walaupun kedua cara penegakan garis silsilah biksuni Tibet yang disarankan di sini sedikit cacat, keduanya menguntungkan karena tidak menentang prinsip atau spirit dari Winaya Mulasarwastiwada dan Dharmagupta. Agama Buddha Tibet terkenal karena sangat mementingkan tentang garis silsilah yang tidak putus. Karena garis silsilah para biksuni Mulasarwastiwada tidak dapat ditemukan di mana pun di dunia ini sekarang, orang-orang Tibet harus mau memilih antara salah satu penahbisan rangkap dengan bantuan garis silsilah biksuni dari tradisi-tradisi yang lain atau penahbisan tunggal dari sanggaha biksu mereka sendiri. Apabila mereka memutuskan untuk memimpin sebuah penahbisan rangkap, mereka harus mau menerima kenyataan bahwa garis silsilah biksuni China telah berlanjut tanpa putus semenjak pendiriannya di abad kelima, bahkan gabungan dari kedua garis silsilah yang berbeda tidak bermasalah karena semua garis silsilah Winaya berasal dari Buddha. Apabila mereka memilih untuk memimpin sebuah penahbisan tunggal, mereka harus mau menerima pernyataan pendapat bahwa sebuah penahbisan hanya dari sanggaha biksu saja adalah resmi ketika sanggaha biksuni tidak

ada. Para biksu Tibet telah memberikan penahbisan samaneri kepada kaum perempuan selama berabad-abad dan menganggap praktik ini sah karena tidak-tersedianya biksuni. Dengan menggunakan logika yang sama, mereka dapat memberikan penahbisan para biarawati Tibet dengan sah.<sup>91</sup> Di samping itu, tidak ada Winaya mana pun yang menentukan bahwa penahbisan seorang biksuni yang hanya dilakukan oleh sanggha biksu saja, kendati tidak sempurna, adalah tidak sah. Yang paling dibutuhkan adalah para biksu Tibet bersedia memimpin untuk memprakarsai sanggha biksuni dalam tradisi Tibet.

## **Kesimpulan**

Mendirikan sebuah garis silsilah biksuni Tibet melibatkan persoalan-persoalan penting dan rumit. Persoalan-persoalan tersebut termasuk masalah doktrin, sosial (kepasifan para biarawati Tibet sendiri yang tidak berpendidikan dan gerakan para biarawati Barat), budaya (paham kolot para biksu), politik (perlawanan pemerintah China terhadap aktivitas Buddhis jenis apa pun), dan lain sebagainya. Tulisan ini hanya berurusan dengan persoalan-persoalan doktrin, yaitu, apa yang merupakan penahbisan yang autentik, keabsahan garis silsilah biksuni, dan kecocokan dari Winaya-winaya Dharmagupta dan Mulasarwastiwada. Berdasarkan argumen-argumen ini, dapat disimpulkan bahwa semua kriteria tradisi Buddhis untuk penegakan garis silsilah biksuni di Tibet terpenuhi. Keengganan menemukan cara untuk penahbisan biksuni yang perdana oleh institusi Tibet dapat dipandang sebagai seksisme dari budaya patriarkat, namun seksisme hanya akan menghalangi penyempurnaan Dharma, dengan mengabaikan kepentingan wanita Buddhis Tibet dan menghambat kebutuhan dunia akan Dharma.

Walaupun para biarawati Tibet (samaneri) sudah ada selama berabad-abad, mereka tidak pernah menikmati dukungan pada

level yang sama sebagaimana yang didapatkan oleh para biksu dan selalu menghadapi lebih banyak halangan. Penahbisan para biksuni adalah hak dan kewajiban dari seorang biarawati. Setiap keputusan mengenai penegakan garis silsilah biksuni Tibet harus diterima berdasarkan sikap welas-asih dengan mengharapkan kebaikan bagi kaum perempuan Tibet, Dharma dan dunia. Daripada berpedoman pada alasan-alasan teknis dan mengambil sikap yang dipandang sebagai pendukung seksisme dari sudut pandang modern, para biksu Tibet bisa melihat manfaat besar yang dapat dilaksanakan oleh para biarawati. Sebagaimana Y. M. M. Wimalasara katakan kepada para biksu ketika beliau menghadiri Seminar Winaya para cendekiawan yang pertama mengenai Garis Silsilah Penahbisan Biksuni di Dharamsala pada tahun 1998, "Apabila Anda punya kehendak yang baik, Anda akan menemukan jalan." Banyak perempuan dalam tradisi Tibet tengah menunggu untuk menilai kehendak sanggha biksu mereka. Mereka mengharapkan para biksu Tibet menemukan cara dan keputusan yang menyenangkan untuk memenuhi harapan-harapan mereka.

## CATATAN

1. Konferensi yang pertama diadakan pada bulan November 1997, di Taipei, Taiwan, disponsori oleh Pusat Kajian Buddhis Universitas Nasional Taiwan. Dalai Lama mengirim Geshe Tashi Tsering untuk menghadiri konferensi. Peserta lainnya termasuk para biksuni, biksu, dan cendekiawan China. Pembicaraan terutama difokuskan pada dua topik: (1) formasi dan perkembangan garis silsilah biksuni China, dan (2) perbedaan sistem Winaya antara Dharmagupta dan Mulasarwastiwada. Konferensi kedua diadakan pada bulan Agustus 1998, di Dharamsala, disponsori oleh Departemen Urusan Agama dan Kebudayaan dari Pemerintah Tibet di pengasingan dan termasuk para guru Winaya dari Taiwan, tradisi Therawada dan tradisi Tibet. Di antara para pembicara

yang diundang, hanya ada satu orang yang mewakili biksuni, sangat nyata suatu perbandingan yang tidak seimbang.

2. Kisah tentang bagaimana Mahaprajapati menjadi seorang biarawati bisa ditemukan dalam sumber-sumber berikut: (1) *Pali Cullavagga X* (I.B. Horner, *The Book of the Discipline*, Pali Text Society, London, 1975, Vol 5, hlm 352-56); (2) *Madhyamagama* (T. 1, hlm 605a-607b); (3) *Gautami-vyakarana Sutra* (T. 1, hlm 856a-858a); (4) Dharmagupta Winaya (T.22, hlm 922c-923c); (5) Mahasanghika Winaya (T.22, hlm 471a-471b); (6) Mahisasaka Winaya (T.22, hlm 185b-186b); (7) Mulasarwastiwada Winaya (T.24, hlm 350b-351a); (8) *Mahaprajapati Gautami Biksuni Sutra* (T.24, hlm 945b-947a).
3. Horner, *The Book of the Discipline*, Vol. 5, hlm 352.
4. *Manatta* berarti kegembiraan pada orang yang bertobat hasil dari pengakuan bersalah dan pengampunan; ini juga suatu ungkapan untuk penebusan kesalahan, atau hukuman.
5. *Sifen lu*, T.22, hlm 923a-b.
6. Ada beberapa perdebatan mengenai apakah kedelapan peraturan khusus adalah sebuah representasi yang akurat dari kata-kata Buddha. Pertama, formasi kedelapan peraturan bertentangan dengan prosedur umum Buddha dalam menetapkan sila, yang kapan pun seorang biksu atau biarawati melakukan atau mengucapkan sesuatu yang tidak layak, maka sebuah sila ditetapkan mencegah agar tidak terulang di masa mendatang. Kedua, terdapat bukti bahwa sedikitnya beberapa dari kedelapan peraturan ini tidak ada pada waktu garis silsilah biksuni dibentuk. Misalnya, peraturan 52 *pacittiya* dalam *Biksuni Vibhangha* Pali menyebutkan, "Bilamana biksuni memperlakukan tidak layak dan mencaci maki secara lisan seorang biksu -- ini adalah sebuah

pelanggaran yang melibatkan penebusan kesalahan.” (Untuk latar belakang dari penyusunan peraturan ini, lihat Gregory Schopen, “The Suppression of Nuns and the Ritual Murder of their Special Dead in Two Buddhist Monastic Texts,” *Journal of Indian Philosophy* 24 (1996): 563-92). Peraturan ini sama dengan peraturan kedua dari kedelapan peraturan khusus. Apabila kedelapan peraturan ini diumumkan sebelum berdirinya sanggha biksuni, peraturan *pacittya* ini tidak mesti diumumkan lagi.

7. *Sifen lu* (*Dharmagupta Winaya*), T.22, hlm 925a.
8. Untuk pembahasan yang rinci mengenai pentingnya persetujuan dari orang tua atau suami, lihat I.B. Horner, *Women in Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen* (Delhi: Molital Banarsidass, 1930), hlm 174-84. Teks Pali menyatakan, “Janganbiarkanputra, penerima derma, menerima penahbisan *pabbajja* tanpa persetujuan ayah dan ibunya. Dia yang menganugerahkan penahbisan *pabbajja* [atas seorang putra tanpa izin tersebut] bersalah menyangkut suatu pelanggaran *dukkata*.” (I.B. Horner, *Women in Primitive Buddhism*, hlm 149). Ssu-fen lu juga menyatakan, “Apabila seorang biksuni menahbiskan seorang wanita tanpa mendapatkan izin dari walinya, pada saat itu juga, tindakannya dianggap suatu pelanggaran *sangghawasesa*.” “Wali” menunjukkan orang tua, suami, ibu mertua, ayah mertua atau paman. Menurut Therigatha, tampaknya peraturan ini dipatuhi pada zaman Buddha dengan saksama. Namun, sekarang di Taiwan, terdapat banyak biksuni, dan peraturan ini tidak dijalani dengan sangat ketat. Dalam hal seorang perempuan tidak mendapatkan persetujuan dari orang tua atau suaminya, didebat bahwa seorang perempuan dewasa punya hak yang sah untuk bertindak atas kemauannya sendiri dan membuat keputusannya sendiri tanpa persetujuan siapa pun.

9. *Danwude lubu za zhemo (The Karma of The Dharmagupta Winaya)*, T.22, hlm 1047c-1048a.
10. Sifen lu, T. 22, hlm 810c - hal 811a. Mahasanghika Winaya menyatakan bahwa “usia mampu mengusir gagak” bagi samanera adalah antara 7 sampai 13 tahun (T.22, hlm 461b).
11. Akira Hirakawa, *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns* (Patna: Kashi Prasad Jayasawal Research Institute, 1982), hlm 299.
12. *Sifen lu*, T. 22 , hlm 756a-b.
13. *Shisong lu*, T. 23, hlm 326a.
14. T. 22, hlm 1037c. Karma Lekshe Tsomo, *Sisters in Solitude: Two Traditions of Monastic Discipline for Women, A Comparative Analysis of the Dharmagupta and Mulasarvastivada Bhiksuni Pratimoksa Sutras* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), hlm 54.
15. Untuk pembahasan mengenai sila *siksamana* dalam berbagai tradisi Winaya, lihat Hirakawa, *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns*, hlm 53-54.
16. T.22, hlm 924b-c.
17. T.23, hlm 1005a.
18. T.22, hlm 1048a.
19. Sebuah karma adalah suatu tindakan, pelayanan, atau pelaksanaan keagamaan; ini dimaksudkan pertemuan para biksu atau biksuni dengan tujuan penahbisan, pengakuan, atau pengusiran yang tidak disesalkan. (William Soothill, A

*Dictionary of Chinese Buddhist Term* (Fokuangshan, Taiwan: Buddhist Culture Service), hlm 442.)

20. T.22, hlm 1048b.
21. Ibid.
22. T.22, hlm 1048c.
23. Sesuai dengan Winaya Mulasarwastiwada, seharusnya terdapat dua belas orang biksuni guru sila.
24. Horner, *The Book of the Discipline*, Vol. 5, hlm 375.
25. Hirakawa, *Monastic Discipline for Buddhist Nuns*, hlm 60-62.
26. T.22, hm 1048c.
27. T.24, hlm 461c-462a. Pertanyaannya termasuk: (1) Apakah calon telah mendapatkan izin dari orang tua atau suaminya; (2) Apakah ia telah menyelesaikan pelajaran sila dua tahun; (3) Apakah ia telah melakukan pelanggaran yang serius (seperti membunuh orang tuanya); (4) Apakah ia mempunyai *upadhyayika*; (5) Apakah ia seorang perempuan; dan (6) Apakah ia mengidap penyakit seperti lepra, kudis, TBC, sakit mental, dan sebagainya.
28. Seharusnya seorang biksuni memiliki tiga potong jubah (*kasaya*): (1) *sangghati* (jubah luar), (2) *uttarasangika* (jubah atas), dan (3) *antarawasaka* (rompi).
29. T.22, hlm 1049a.
30. T.22, hlm 1049b.

31. Dalam Winaya Mahisasaka dan Dharmagupta, disebutkan empat *nisraya*; Winaya lainnya hanya menyebutkan tiga.
32. Dalam Winaya Mahasangika, Sarwastiwada dan Mulasarwastiwada, ketiga *nisraya* dijelaskan sebelum menerima *upasampada* untuk memastikan bahwa calon memahami kehidupan keras yang akan ia jalani. Namun, dalam Winaya Dharmagupta dan Pali, *nisraya* dijelaskan setelah *upasampada*.
33. Sekarang ini dalam tradisi Buddhis China dan Tibet adalah suatu praktik yang umum bagi para biksu menahbiskan umat wanita dan menganugerahkan ikrar samaneri. Namun praktik ini tidak sesuai dengan Winaya.
34. Horner, *The Book of the Discipline* hlm 144.
35. Yang dinamakan “penahbisan tiga panggung” termasuk penahbisan *siksamana*, *upasampada* (biksu dan biksuni), dan bodhisattwa. Biasanya ini memerlukan waktu satu bulan untuk semua prosedur.
36. Menurut semua tradisi Winaya, seharusnya kaum perempuan menerima penahbisan *prawrajya*, *samaneri*, *siksamana* dan *biksuni* dari sanggha biksuni. Oleh karena itu seorang biksu tidak seharusnya menahbiskan seorang perempuan sebagai muridnya. Namun penahbisan murid-murid perempuan oleh para biksu adalah praktik yang sangat biasa dalam agama Buddha Taiwan dan Tibet.
37. *Biografi Para Biksuni (Biqiuni zhuan)*, disusun pada tahun 516 Masehi oleh Biksu Baochang, mencatat kehidupan 65 orang biksuni terkemuka. Untuk terjemahan bahasa Inggris dari teks ini, lihat Kathryn Ann Tsai, *Lives of the Nuns* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

38. T.50, hlm 934c.
39. Pada waktu masa Jingjian, Dharmagupta Karman, yang menguraikan prosedur *karma* untuk penahbisan para biksuni telah diterjemahkan, tetapi barangkali tidak tersedia di China selatan. Winaya Sarwastiwada adalah versi Winaya pertama yang komplit yang diterjemahkan dan ini tidak selesai hingga tahun 404 Masehi. Inilah sebabnya Fashi mengatakan bahwa “sila” yang tidak sempurna.
40. T.50, hlm 934c.
41. Nama lain untuk *Jieyin yuanjing* adalah *Binaye* (Winaya), T.24, hlm 851b-899c.
42. Teks Winaya yang diterjemahkan oleh Gunawarman termasuk *Shaxin, Karman of the Dharmagupta Winaya, Brief Treatise on the Five Precepts of the Upasaka, dan Twenty-two Precepts of the Upasaka*, dan lain-lain. (T.50, hlm 340a).
43. T.50, hlm 341b dan T.50, hlm 342b.
44. Tsai, *Lives of the Nuns*, hlm 53.
45. Ada catatan lain mengenai kedatangan para biksuni dari India dalam *Biqiuni shoujie lu (The Record of the biksunis' taking Precepts)*. Teks ini menyebutkan, “Selama masa akhir Dinasti Han dan awal Dinasti Wei (sekitar 220 Masehi) dua orang biksuni dari India timur datang ke [ibukota] Chang-an. Mereka menanyakan para biarawati China dari siapa mereka mendapatkan sila. Mereka menjawab bahwa mereka hanya menerima lima dan sepuluh sila dari sanggha biksu. Kedua biksuni ini mengeluh dan mengatakan bahwa para biarawati dari negeri perbatasan (biarawati China) tidak ditahbiskan sepenuhnya. Lalu mereka kembali ke negeri mereka dan

mengumpulkan 15 orang biksuni untuk datang ke China melaksanakan penahbisan biksuni; dari para biksuni ini tiga orang meninggal di pegunungan salju dan dua orang jatuh kedalam ngarai curam yang gelap. Hanya sepuluh dari mereka yang selamat dan mencapai China. Setelah itu banyak biarawati China pergi ke ibukota untuk mendapatkan penahbisan penuh. Belakangan para biksuni ini pergi ke daerah Wu (selatan sungai Yangtze) dan memberikan juga penahbisan kepada biarawati di sana." (*Xuzangjing*, Vol. 60, hlm 708b.) Laporan ini tidak ditemukan di mana pun kecuali *Biqiuni shoujie lu* karya Honggzan. Karena teks ini tidak ditulis hingga abad ke-16, keasliannya meragukan.

46. Tsai, *Lives of the Nuns*, hlm 54; T.50, hlm 939c.
47. Ibid.
48. T.50, hlm 341b.
49. Untuk seorang biksuni, agar dapat bertindak sebagai pembimbing sila yang memenuhi syarat, ia harus sudah ditahbiskan sempurna sebagai seorang biksuni selama lebih dari 12 tahun.
50. Seharusnya ada sepuluh orang biksuni (tiga pembimbing sila dan tiga saksi) untuk menganugerahkan penahbisan biksuni.
51. T.50, hlm 341b.
52. Dalam riwayat hidup Biksuni Baoxian, tahun yang diberikan untuk penahbisan adalah 434 Masehi.
53. *Manji Zokuzo Kyo (Xuzanjing)*, Vol.64 (Taipei: Baima Publisher), hlm 454.

54. Biarawati Huiguo bertanya kepada Gunawarman, “Semua biarawati Buddhis di China sini yang sebelumnya menerima kewajiban untuk mengikuti peraturan tidak menerima sesuai dengan fundamental ritual. Mereka punya panutan yang terkemuka Mahaprajapati, ibu tirinya Buddha. Namun para biarawati China yang pertama tidak mengetahui, dan saya juga, apakah terdapat perbedaan [antara situasi Mahaprajapati dan para biarawati yang ada setelah beliau].” Gunawarman menjawab, “Tidak ada perbedaan.” Huiguo melanjutkan, “Menurut catatan peraturan biara yang sudah saya baca, guru yang mengelola peraturan dan berkewajiban untuk mengikutinya telah melakukan sebuah pelanggaran dengan mengizinkan perempuan menerima peraturan hanya dari persamuan para biksu. [oleh karena itu, jadi bagaimana mungkin tidak ada perbedaan di sana?]” Tsai, *Lives of the Nuns*, hlm 37; T.50, hlm 937b.
55. T.50, hlm 937b.
56. Daohai, “Diskusi mengenai Penahbisan Biksuni dan Garis Silsilahnya di China: Berdasarkan pada Kitab Winaya China dan Fakta Sejarah,” tulisan disampaikan dalam Seminar Winaya para cendekiawan yang pertama mengenai Garis Silsilah Penahbisan Biksuni, Dharamsala, 3-5 Agustus, 1998, hlm 18.
57. “Usia menjalankan sila” menunjukkan jumlah tahun seorang biksu atau biksuni yang telah ditahbiskan secara penuh sebagai seorang biksu atau *biksuni*.
58. T.49, hlm 344c.
59. Tsai, *Lives of the Nuns*, hlm 17.

60. Untuk kajian detail biksuni di zaman dinasti Tang, lihat Yu-chen Lee, *Dangdai de biqiuni (Bhiksuni in the Tang)*, (Taipei: Xieshen Publisher, 1989).
61. Hampir dalam setiap dinasti yang penting, riwayat hidup para biksu terkemuka disusun, tetapi tidak untuk para biksuni.
62. Penganiayaan ini berlangsung tidak lama. Walaupun ratusan dari ribuan biksu dan biarawati dipaksa untuk kembali ke kehidupan awam, masih banyak yang berhasil lari dari penyiksaan. Setelah Kaisar Xuanzang (846-859 A.D), penerus Wuzong, naik takhta dan dia memerintahkan bahwa panggung penahbisan negara dibangun untuk penahbisan ulang para biksu dan biarawati yang dipaksa kembali ke status awam. Oleh karena itu, meskipun terjadi penganiayaan yang menghancurkan ini, tidak ada garis silsilah para biksu maupun biksuni yang terputus.
63. T.49, hlm 465c.
64. T.54, hlm 252a.
65. Ibid.
66. T.54, hlm 238c.
67. Daohai, "Diskusi mengenai Penahbisan Biksuni dan Garis Silsilahnya di China: Berdasarkan pada Kitab Winaya China dan Fakta Sejarah," hlm 5.
68. T.49, hlm 463a.
69. T.49, hlm 404a.

70. Untuk sebagian terjemahan dari *Fozu tongji*, lihat Jan Yunhua, *A Chronicle of Buddhism in China 581-960 A.D* (Calcutta: Viva-Bharati, 1966).
71. T.49, hlm 396b.
72. *Xuzangjing*, Vol. 107, hlm 94.
73. Ibid, hlm 115.
74. Ibid, hlm 93.
75. Hongyi, Luxue Yaolue, dalam *Hongyi Dashih Fazhi*, Vol. 3, hlm 1531.
76. Dari penahbisan biksuni yang diselenggarakan di Taiwan dalam tahun-tahun terakhir ini, sedikit di antara mereka yang dianugerahkan oleh kedua sanggha, sementara yang lain hanya oleh sanggha biksu saja.
77. T.24, no. 1455.
78. T.23, no. 1443.
79. Tsomo, *Sisters in Solitude*, hlm 136.
80. Ibid, hlm 140.
81. Chatsumarn Kabilsingh, *A Comparative Study of Bhikhsuni Patimokkha* (Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1984), hlm 74.
82. Ibid, hlm 94-96.

83. T.22, hlm 1037b-1038a; T.24, hlm 514-515a.
84. T.22, hlm 754c-755a; F. Max Muller, ed., *Sacred Books of the Buddhist*, Vol. 20 (London: Henry Frowde, 1895), hlm 385.
85. Dalam terjemahan Tibet tentang Pratimoksa Biksuni Mulasarwastiwada, ada 113 peraturan *saiksa*. Tsomo, *Sisters in Solitude*, hlm 120-27.
86. Shi Huimin, "Zhongtu biqiuni zhuancheng yu Xizang biqiuni sengtuan zhi chongjian," *Journal of the Center for Buddhist Study*, National Taiwan University, Vol. 3, 1998, hlm 12.
87. W. Pachow, "A Comparative Study of the *Pratimoksa*," In *Sino-Indian Studies* 4:2 (1955) 69.
88. Sebelum Buddha mencapai *parinirwana*, Beliau memberitahukan Ananda bahwa "peraturan-peraturan yang lebih kecil dan minor boleh dihapus." Horner, *The Book of the Discipline*, Vol. 5, hlm 398.
89. Dikarenakan ketegangan politik antara Komunis China dan Tibet, kecil kemungkinan, walau tidak mustahil bahwa kedua belah pihak akan mempertimbangkan kerja sama atas persoalan agama ini. Untuk itu, barangkali para biksuni di Taiwan adalah pilihan terbaik bagi tradisi Tibet. Juga sekarang sanggha biksuni di Taiwan sangat kuat dan vital.
90. Para biksu Tibet juga bisa memilih untuk menganugerahkan penahbisan penuh hanya sekali, dan menunggu selama dua belas tahun hingga para biksuni Tibet memenuhi syarat untuk memimpin penahbisan rangkap bersama-sama dengan para biksu Tibet.

91. Logika yang sama dapat diterapkan pada penahbisan-penahbisan samaneri dan *siksamana*. Sampai para biksuni Tibet tersedia, secara sah sanggha biksu dapat memberikan penahbisan kepada para biarawati Tibet.

**SILA-SILA DI ENSHOJI:  
PERATURAN DARI AMADERA JEPANG  
DI ABAD KETUJUH-BELAS**

**Gina Cogan**

Tahun 1642 di Kyoto, Jepang, seorang perempuan bernama Ume no miya memotong rambutnya (masuk kehidupan biara). Pada usia 22 tahun ia sudah menikah dan berpisah, sedangkan selama masa perkawinannya ia sudah bercita-cita untuk menjadi seorang biarawati. Ume no miya, yang nama agamanya adalah Bunchi, merupakan putri tertua dari Kaisar Gomizuno. Penguasa ini, sudah pensiun pada saat pemotongan rambut putrinya, mengabdikan pada Buddhisme. Bunchi, sebagaimana sekarang ia dipanggil, dapat mengikuti ceramah-ceramah yang disampaikan oleh para biksu yang dia undang, dan berkunjung serta berhubungan dengan mereka yang ada di sekitar ibunya dan sanak-saudara yang lebih tua yang menjadi biarawati. Sebagai seorang putri raja, ia punya sumber-sumber ekonomi untuk membangun sebuah biara kecil di atas tanah Shogakuin, salah satu istana kaisar, relatif jauh dari pusat kota, dan membawa perempuan-perempuan yang lain menjadi biarawati.

Bunchi hidup dari tahun 1619 sampai 1697, dan menghabiskan 56 tahun dari masa hidupnya yang 78 tahun sebagai seorang biarawati dan kepala Biara Enshoji, biara yang ia dirikan. Meskipun dirinya digambarkan sebagai karakter yang lemah dan mudah sakit, ia adalah seorang yang sangat energetik dan produktif dalam berbagai bidang. Ia menghasilkan lukisan dan

pahatan Buddhis, menulis puisi dalam kedua gaya bahasa China dan Jepang, seorang kaligraf yang mahir dan seringkali menjabat sebagai pemimpin upacara keagamaan yang diselenggarakan oleh para biarawati kerajaan dan keluarga-keluarga bangsawan.

Di antara tulisan-tulisan Bunchi ada sejumlah karya yang berkenaan dengan sila-sila biara Buddhis. Sepanjang kariernya, Bunchi punya perhatian terhadap kepatuhan dalam latihan yang keras, yaitu secara ketat mengikuti sila dari para biarawati yang ditahbiskan, dan peraturan-peraturan tambahan yang ditujukan untuk mengatur kehidupan biara sehari-hari. Minat ini terbentuk berkat hubungannya dengan Biksu Zen Rinzai, Isshi Bunshu (1608-46). Beliau diundang untuk memberikan ceramah di istana oleh Gomizuno, dan beliau menjabat sebagai guru sila Bunchi saat penahbisannya. Beliau terkemuka dalam gerakan “menjalani-sila Zen” yang bergabung dalam Myoshinji, sebuah kuil Zen di Kyoto yang menganggap Enshoji sebagai salah satu cabang kuilnya.

Para biarawati Enshoji menghargai tulisan-tulisan Bunchi dan melestarikannya dengan hati-hati. Karya dan semua catatan tentang biaranya memperlihatkan masalah keagamaan, ekonomi, kebudayaan, politik, dan kehidupan sehari-hari serta komunitasnya selama abad ketujuh-belas. Tulisan ini terfokus pada salah satu karya utama Bunchi yang berkaitan dengan sila, *Fumon san no ki*, untuk meneliti bagaimana Bunchi menyiapkan praktik yang ideal di masa depan bagi para biarawati Enshoji dan bagaimana ia mengembangkan pemikirannya tentang pemusatan sila-sila Bodhisattwa dari *Bonmokyo*, atau *Sutra Brahmajala*. Saya harap ini akan menambah pemahaman kita tentang latihan para biarawati di masa silam. Saya pikir adalah sangat penting untuk memahami bahwa sila-sila biara Buddhis digunakan dalam banyak cara yang berbeda sepanjang sejarah, di mana ada biarawati yang mengelola komunitas-komunitas secara sukses, inovatif, dan imajinatif serta memulai tradisi yang dapat kita gunakan sekarang.

Teks yang ada ini, *Fumon san no ki*, atau *Catatan tentang Gunung dari Gerbang Universal*, ditulis pada tahun 1688. Judul teks berasal dari nama yang diberikan oleh Bunchi untuk lokasi terakhir Enshoji, di Nara: *Fumon san*, atau Gunung Gerbang Universal. Ini berdasarkan pada bab kedua-puluh-lima dari *Sutra Lotus*, “Gerbang Universal dari Bodhisattwa Kanzeon” (*Kanzeon bosatsu fumon*). Bunchi berusia 69 tahun ketika ia menulis *Fumon san no ki* dan ia meninggal sembilan tahun kemudian, menghabiskan tahun-tahun tersebut di tempat pensiunnya di sebuah kuil cabang. Karya ini adalah sebuah sejarah dari Enshoji dan menyiapkan pedoman untuk masa depan, tetapi ini juga dapat dibaca sebagai sebuah riwayat hidup dan sebagai sebuah warisan. Bagian catatan atau prakata dari *Fumon san no ki* bisa dianggap sebagai sebuah misi umum dari biara, mengenai biara itu sendiri dalam pemilihan kepala biara, ritual-ritual yang layak diselenggarakan, dan teks-teks yang tepat untuk dibaca.

Penting untuk dicatat bahwa *Fumon san no ki* sebagian besar terdiri dari presentasi Bunchi sendiri sebagai autobiografi; maka perlu sekali membacanya dengan kritis dan jangan menganggap semua tulisan di dalamnya adalah benar adanya. Untuk sementara saya akan memperlakukannya sebagai pandangan Bunchi atas diri sendiri dan komunitasnya, serta akan mengelompokkan pertanyaan-pertanyaan mengenai reabilitasnya. Juga saya akan menambahkan keterangan pelengkap, seperti tanggal, sebagaimana yang diperlukan untuk mengisi gambaran kehadiran Bunchi. Saya akan mengutip dari terjemahan karya saya ini sebagai berikut.

Bunchi memulai catatan ini dengan memperkenalkan diri secara sangat bersahaja. Teks ini dimulai dengan:

Tanpa alasan yang kuat, saya masuk ke dalam gerbang kekosongan [dari agama Buddha], tanpa kemampuan apa pun, seorang yang benar-benar bodoh, seorang biarawati berkepala gundul.

Ia menyimpulkan secara singkat keenam-belas tahun waktu yang ia habiskan di Enshoji di Kyoto, sebelum memberikan alasannya pindah ke Nara. Ia mengatakan Shugakuin terlalu dekat dengan ibukota baginya untuk berlatih secara serius, karena lingkungannya yang terlalu sibuk dan mengganggu. Ia menetap di Shugakuin hingga tahun 1656, pindah dari situ tahun 1640, setelah mencukur rambutnya di usia 22 tahun.

Kemudian Bunchi memulai kembali proses untuk menemukan sebuah lokasi yang tepat, menginformasikan pembaca bahwa Kasuga daimoyojin, dewa agung Kasuga, mendatanginya dalam sebuah mimpi untuk mengatakan kepadanya ke mana harus mencari. Ketika pencariannya terbukti tidak efektif, Bunchi mendapatkan mimpi kedua yang mengarahkannya lebih jauh lagi. Ia juga dibantu oleh pamannya, Songaku, seorang pangeran yang telah menjadi kepala biara Ichijo di Nara dan yang sudah sangat kenal dengan daerahnya, sebuah indikasi bahwa, meskipun Nara terpencil dari ibukota, tempat ini adalah pusat agama, bahkan hubungannya dengan komunitas intelektual Buddhis berlanjut setelah perpindahannya. Ini juga sebuah indikasi mengenai hubungannya yang dekat dengan banyak anggota keluarganya.

Segmen bersejarah dari kisah ini berakhir setelah ia mendirikan biaranya yang pertama di Nara. Mengetahui bahwa biara ini terlalu kecil bagi komunitasnya untuk berlatih secara efektif, ia pindah beberapa mil dari situ. Setelah menguraikan pendirian Enshoji di lokasi permanennya, Bunchi melanjutkannya dengan menyiapkan filosofi Yayasan Enshoji. Ia menuliskan:

Meniru beberapa peraturan kuil Zen, saya menyiapkan dan memutuskan sebuah koleksi peraturan yang layak untuk tempat Zen. Sesuai dengan peraturan yang mengungkapkan rancangan dari para Buddha dan leluhur, saya tidak ingin menyebabkan Anda kehilangan wujud manusia Anda di bawah jubah biara Anda. Satu per satu, sambil mengingat

lingkaran kehidupan dan kematian serta keagungan karya-karya para Buddha, siang dan malam, menjernihkan apa yang sudah diselesaikan, mempraktikkan latihan-latihan yang murni, melatih dengan serius, tidak membuang waktu dengan malas -- semua ini cukup bagi seseorang untuk disebut ahli waris dharma saya.

Sekarang, setelah menemukan pedoman-pedoman sila yang ditetapkan oleh Kokan Kokushi, saya sungguh menghormatinya. Dengan memulai sila Bodhisattwa yang agung di atas gunung ini, saya ingin membuat standar ini bertahan selamanya.

Bunchi mengakhiri narasi bagian pertama dengan menyebutkan Enshoji telah didirikan dengan mantap di lokasi yang final. Segera setelah itu, ia mengumumkan karakteristik yang paling dasar: Enshoji adalah sebuah kuil Zen dengan peraturan-peraturan Zen. Kemudian ia menghubungkan tempat ini dengan alam semesta, semua Buddhis yang lalu dan sekarang dengan memohon rancangan agung para Buddha dan leluhur, misalnya, para leluhur Zen (dalam bahasa Jepang istilahnya netral gender) yang telah mentransmisikan Dharma. Dengan begitu, ia tidak hanya menempatkan keterangan terperinci praktik komunitas para biarawati di Enshoji dalam konteks Buddhis yang lebih luas, tetapi juga menunjukkan bahwa latihan mereka ini sesuai dengan rancangan. Pernyataan bahwa ia tidak mau para biarawati kehilangan wujud manusianya di bawah jubah mereka adalah membingungkan, tetapi mungkin seseorang akan mengatakan bahwa ia ingin mereka berlatih sepenuhnya sebagai makhluk manusia. Kemudian ia menyinggung beberapa karakteristik dari orang yang pantas menjadi ahli warisnya, indikasi pertama yang sudah kita peroleh bahwa ia menghubungkan dokumen ini ke masa depan.

Peralihan antara masa lalu dan masa depan bahkan lebih jelas dalam pernyataan berikutnya. Bunchi mengacu pada teks sila Zen yang terkenal, *Zen kai ki* karya Kokan Shiren (1278-1346), seorang biksu dari akhir masa Kamakura, dan mengumumkan aspirasinya untuk membuat sila-sila Bodhisattwa Agung bertahan selamanya di atas pegunungannya. Sila-sila Bodhisattwa adalah hal yang umum bagi aliran yang berbeda dari agama Buddha Mahayana di Jepang, tetapi di sini Bunchi membicarakan mereka sebagai sila Zen, atau sila yang tepat bagi biara Zen, dan, memang, terdapat bentuk sila yang terbaik. Kokan Shiren mengatakan bahwa dalam *Zen kai ki* sila-sila ini dapat dibedakan dari apa yang dia sebut sila-sila *Srawaka*, yakni tradisi sila Winaya, karena *Srawaka* bisa diingkari setelah diambil, sedangkan jika seorang melanggar salah satu sila Bodhisattwa, orang tersebut masih putra dari Buddha. Karya Bunchi, dan juga karya Kokan Shiren, secara jelas menunjukkan keaneka-ragaman tradisi sila di Jepang. Sila-sila Winaya sangat terkenal dan dipakai oleh beberapa aliran, tetapi karena mereka bukan hanya satu-satunya perangkat sila, atau bahkan perangkat yang paling penting, maka bisa diterima sebagai subordinasi dari tradisi yang disukai oleh seseorang dan bisa dikritik.

Dalam *Fumon san no ki*, Bunchi melanjutkan pernyataannya tentang rasa hormat kepada Kokan Shiren dan aspirasi untuk menegakkan sila-sila Bodhisattwa secara permanen di Enshoji dengan sejumlah tindakan yang dilakukan untuk memastikannya. Ia menuliskan bahwa pada tahun 1680 ia memimpin sebuah ritual pertobatan 35 hari. Masa latihan yang padat ini ditutup dengan sebuah upacara penahbisan Bodhisattwa di Enshoji. Biksu Unsho, seorang guru sila dari daerah itu, diundang untuk memimpin penahbisan. Setelah mencatat ini, Bunchi menyebutkan:

Kemudian dalam tahun 1688, di musim gugur, di hari kedua-puluh-empat bulan kedelapan, untuk pertama kalinya saya membuka resmi sebuah panggung untuk sila Bodhisattwa, dan memberi sila-sila itu kepada seluruh persamuhan.

Mulai sekarang, melalui semua generasi kepala biara mendatang, para biarawati senior dan para kerabatnya akan mentransmisikan pemberian sila ini demi manfaat mereka di masa mendatang. Memegang dan menjabarkan sila, memerintahkan dan melarang tindakan-tindakan, menghafalkan dan melafalkannya, menerangkan artinya, menjaga sila di jalan yang suci, tidak terlarut dalam ikatan dunia, saya yakin bahwa semuanya itu akan menghasilkan jalan tertinggi.

Saya belum dapat menemukan bukti yang mendukung tentang adanya panggung ini, tetapi ini juga disebutkan dalam sebuah biografi Bunchi, yang ditulis oleh mitranya yang lebih muda, Biksu Chimyu Join. Namun, biografi ini sangat tergantung pada keterangan Bunchi tentang hidupnya sendiri, jadi sumber dari luar masih diperlukan.

Untuk saat ini, kita bisa mengatakan bahwa hal tersebut menandakan puncak kepedulian Bunchi terhadap penahbisan yang layak dan penegakan sila di Enshoji. Ia memuji pemberian sila Biksu Unsho dengan mengatakan bahwa mulai dari sekarang tidak akan ada kekurangan *fusatsu* bulanan. Istilah *fusatsu* menunjukkan masa dua minggu *uposatha*, atau persamuan sila, di mana para biksu dan biksuni bertemu untuk membacakan pelanggaran mereka, dan umat awam pria dan wanita bisa mengambil delapan sila. Dapat disimpulkan, bahwa bagi Bunchi, dominasi sila Bodhisattwa tidak menghalangi penilaian ritual terkait sila yang berasal dari Winaya dan tradisi biara India kuno, meskipun penempatan Kokan atas sila-sila ini lebih rendah dalam hirarki sila. Hubungan antara kedua tradisi dalam karyanya ini adalah sebuah topik yang memerlukan penelitian di masa mendatang.

Bahwa Bunchi mendirikan sebuah panggung penahbisan adalah sesuatu yang menonjol. Pertama, ini menunjukkan bahwa ia ingin memastikan tidak hanya sila diberikan secara tepat kepada

para biarawati Enshoji, tetapi juga bahwa kepala-kepala biara berikutnya dapat menyelenggarakan upacara itu, dengan demikian ia mencapai sasarannya agar penetapan sila Bodhisattwa dilakukan secara permanen di Enshoji, lama setelah kematiannya sendiri. Bunchi mempunyai hubungan yang dekat dengan para biksu di zamannya yang juga merasakan bahwa sila-sila itu penting, seperti Isshi, yang disebutkan di atas, dan Unsho, biksu yang diundang dalam puncak *shosen* pada tahun 1680. Dia disebut seorang *biku*, alih-aksara Jepang dari istilah biksu dalam Sanskerta, dan juga dikenal dengan gelar "*risshi*," atau guru sila. Untuk itu, Bunchi mungkin sudah bisa menyerahkan penahbisan para biarawatnya kepada para biksu yang ia percayakan, mengingat bahwa ia tidak punya masalah mengundang para biksu untuk memberikan sila kepada para biarawatnya.

Namun Bunchi ternyata tidak yakin. Barangkali ia takut bahwa para biksu di masa mendatang tidak akan sesadar seperti mereka yang ia kenal. Barangkali ia menginginkan ritual ini, sehingga pusat kehidupan seorang biarawati baru dan komunitas yang ia masuki berada di tangan kaum perempuan sendiri. Bunchi juga peduli dengan ungkapan yang tepat atas hubungan hirarki dan ini pun mungkin bisa disimpulkan bahwa ia merasa kepala biara Enshoji seharusnya mampu untuk menyelenggarakan semua ritual komunitas biarawati yang harus dilakukan. Ini tidak hanya memastikan bahwa ritual-ritual dilakukan dengan baik, tetapi bahwa para kepala biara memenuhi perannya dengan segala hormat sebagai puncak tertinggi hirarki Enshoji.

Kedua, pendiriannya atas panggung penahbisan menunjukkan bahwa Bunchi merasa bebas untuk melakukan apa yang ia rasa perlu sebagai kepala biara Enshoji. Saya tidak tahu apa reaksi dari komunitas biara terhadap perkembangan ini, tetapi dengan hubungan baik yang berlanjut dengan para biksu yang ia kenal, sulit untuk membayangkan mereka bersikap kritis. Bisa jadi, karena status Bunchi sebagai seorang putri memberinya otoritas

untuk menetapkan pandangannya tentang penahbisan biarawati sendiri. Atau mungkin ini karena keaneka-ragaman tradisi sila di Jepang meninggalkan banyak ruang untuk inovasi dan tradisi-tradisi individu. Saya duga yang terakhir, dikarenakan keabsahan dalam sejarah Jepang mengenai penahbisan sendiri dan praktik-praktik individual lainnya yang memungkinkan Bunchi sebagai seorang biksuni mengikuti gagasannya tentang latihan yang keras di jalan yang konkret ini.

Bunchi meninggal tanpa menemukan penerus, dua orang calonnya yang disukai meninggal pada masa kanak-kanak. Namun salah satu sanak-saudara perempuannya, seorang wanita dewasa yang sudah menjadi seorang biarawati di biara yang lain, melangkah masuk dan Enshoji bertahan. Biara ini masih merupakan sebuah biara yang aktif di selatan Nara, yang melestarikan tulisan-tulisan Bunchi dan gaya yang uniknya dalam melantunkan sila, di antara hal-hal lainnya. Tulisan ini hanya menyentuh dengan singkat dan dangkal atas peran sila dalam latihan Bunchi, dan benar-benar mengabaikan sejumlah besar aktivitas keagamaan yang lainnya. Namun, tampak jelas bahwa, bagi Bunchi, dengan sangat setia menetapkan sila-sila Bodhisattwa adalah jalur menuju jalan tertinggi dalam agama Buddha.



# 7

## Menjembatani Generasi

---

### **PROGRAM PERAWATAN MANULA MEMPERSATUKAN GENERASI-GENERASI: KASUS PUSAT KESEJAHTERAAN MANULA ILSAN DI KOREA**

**Neungin Sunim**

Pemerintah Korea, yang telah mencapai pendapatan nasional per kapita \$10.000, memutuskan untuk menyokong program kesejahteraan sosial skala-penuh di tahun 1990-an. Walaupun program kesejahteraan sosial untuk anak-anak, orang lanjut usia, dan cacat disusun sebelum tahun 1970-an, undang-undang ini terus berkembang hingga sekarang. Dalam lingkaran akademis di Korea, program kesejahteraan sosial untuk masa depan mulai terwujud setelah tahun 1990-an. Menurut data yang terkumpul pada tahun 2001 oleh Kantor Statistik Korea, jumlah warga lanjut usia di Korea kira-kira mencapai 3,45 juta orang, yang berarti 7,4 persen dari jumlah total populasi. Ini diperkirakan bahwa gambaran ini akan mencapai 14,3 persen pada tahun 2022. Ini menandakan awal dari sebuah masyarakat yang berusia tua. Oleh karena itu, peraturan kesejahteraan sosial pemerintah mengenai warga lanjut usia tengah berkembang dengan sangat cepat.

Pemerintah Korea mempertahankan aturan yang menopang

sistem kesejahteraan sosial, tetapi juga mendorong partisipasi positif dari organisasi-organisasi swasta. Oleh karena itu, organisasi-organisasi kesejahteraan sosial memiliki prioritas dalam mendapatkan hak untuk mengatur semua fasilitas kesejahteraan sosial. Maka, di bulan Desember 2001, ada 251 organisasi yang melaksanakan program kesejahteraan sosial, termasuk lembaga-lembaga kesejahteraan sosial, organisasi-organisasi nirlaba (NGO), dan yayasan-yayasan pendidikan. Setelah tahun 1990-an, lembaga keagamaan yang dijalankan oleh Buddhis, Kristen Protestan, dan Katolik tumbuh pesat; menunjukkan bahwa badan-badan keagamaan akan terus secara aktif berpartisipasi dan menjaga kelangsungan program-program kesejahteraan sosial. Sebagai tambahan, ada 1.226 fasilitas kesejahteraan sosial yang beroperasi dengan dukungan pemerintah. Apabila fasilitas-fasilitas yang tidak resmi dimasukkan, jumlah semuanya kira-kira 1800-an. Dari 317 fasilitas Buddhis yang ada, 78 di antaranya adalah organisasi-organisasi yang berhubungan dengan kesejahteraan sosial, termasuk fasilitas-fasilitas untuk kesejahteraan anak-anak, perawatan manula, kesejahteraan perempuan, dan perawatan kesehatan. Sekitar 30 fasilitas diatur oleh para biksuni, kebanyakan dari mereka adalah tamatan dari Departemen Kesejahteraan Sosial Buddhis di Universitas Sanggha Joongang.

### **Program Pendidikan di Universitas Sanggha Joongang dari Ordo Chogye**

Ideologi dasar pendirian Universitas Sanggha Joongang adalah pendidikan kebiaraan Buddhis yang dapat menyembuhkan konflik sosial dan penderitaan makhluk hidup. Di samping itu, universitas ini melaksanakan tujuannya dalam perkembangan yang kreatif atas tradisi Buddhis Korea melalui penelitian Buddhisme dan ilmu pengetahuan yang bertalian dengan ini, dengan menekankan pada metode-metode praktis dan memperdalam spirit nasional. Universitas ini mulai diakui sebagai sebuah institusi pendidikan

pada tanggal 27 Februari 1990, dengan jumlah pendaftar perdana 120 mahasiswa (60 di Departemen Studi Agama Buddha dan 60 di Departemen Kesejahteraan Sosial Buddhis). Menteri Pendidikan mengesahkan program-program pelatihan profesional untuk menampung 30 biarawan di masing-masing departemen, termasuk tambahan baru-baru ini Departemen Penerjemahan Sutra dan Departemen Penyiaran Buddhis Sosial. Antara tahun 1990 dan Februari 2002, Departemen Kesejahteraan Sosial Buddhis menghasilkan 362 orang ahli yang terlatih. Sekarang ini terdapat 318 biarawati Buddhis di antara para lulusan, kebanyakan dari mereka mendapatkan sertifikat lisensi tingkat satu dalam kesejahteraan sosial. Pada saat ini terdapat 110 mahasiswa biarawan di Departemen Kesejahteraan Sosial Buddhis, di antaranya 61 adalah biarawati Buddhis.

### **Kelas Pelatihan Khusus di Universitas Dongguk**

Asas pendirian Universitas Dongguk adalah perwujudan dari sebuah dunia idaman di mana semua makhluk dipercaya, dihormati, dan terdidik. Membangun karakter dengan bijaksana dan welas-asih pada alam dan manusia adalah fondasi dari spirit Buddhis itu sendiri. Pada tahun 1989, sebuah Departemen Kesejahteraan Sosial didirikan di kampus Universitas Dongguk Kyongju. Departemen ini telah menghasilkan 451 lulusan, termasuk 10 biksu Buddhis, 15 biarawati, 388 umat awam wanita, dan 113 umat awam pria. Sekarang ini terdapat empat biarawati dan empat biksu di antara 220 mahasiswa.

Di tahun 1991, sebuah fakultas pasca-sarjana Buddhis untuk Kesejahteraan Sosial Buddhis yang terpisah dari Departemen Kesejahteraan Sosial didirikan untuk melatih para profesional. Sejak Oktober 1993 sampai Februari 2002, 19 orang biksu dan 11 biarawati telah memperoleh gelar S2 dengan jurusan Kesejahteraan Sosial. Sekarang terdapat 17 biarawan Buddhis yang mengikuti

pendidikan dan dua orang biksu serta empat biarawati lagi mendapatkan gelar S2 dibulan Oktober 2003. Kebanyakan para lulusan mengisi pos-pos yang penting di Sekte Chogye atau menjabat sebagai kepala biara. Mereka semua memberi sumbangan kepada perkembangan agama Buddha dan berkarya di area yang berlainan untuk membebaskan para makhluk hidup di dalam masyarakat.

### **Perkampungan Lotus (Yonkotmaeul) Sebagai Sebuah Organisasi Kesejahteraan Sosial**

Tujuan mendirikan Perkampungan Lotus (Yonkotmaeul) adalah untuk menyediakan kualitas pelayanan kesehatan tanpa menciptakan beban ekonomi. Situasi kehidupan yang ideal setelah masa pensiun akan menyediakan kehidupan yang sehat bagi para warga lanjut usia yang telah dijauhi oleh keluarga dan masyarakat, yang juga mengembangkan spirit etika dengan tujuan “menghormati yang lebih tua dan melakukan tugas kita berbakti.” Disamping itu, organisasi ini akan memprakarsai sebuah kampanye untuk mendorong budaya partisipasi manusia usia lanjut (manula) dalam masyarakat -- perwujudan dari sebuah masyarakat di mana semua generasi bekerja sama, menghormati orang lanjut usia, dan bersosialisasi untuk memenuhi kewajiban tugas bakti mereka. Visi ini termasuk program-program perkembangan masyarakat untuk komunitas kesejahteraan sosial dan perawatan orang tua.

Aktivitas-aktivitas utama dari Desa Lotus adalah:

- Mendirikan dan mengelola perumahan untuk para manula dan rumah jompo
- Mengelola operasi rumah sakit-rumah sakit gratis untuk para manula
- Memprakarsai pusat-pusat kesejahteraan sosial, termasuk pusat-pusat bagi para manula

- Mengatur program-program di kuil-kuil untuk kesejahteraan spiritual para manula
- Mendirikan pusat-pusat pelatihan untuk “menghormati para manula dan melakukan tugas kewajiban kita sebagai anak,” seperti misalnya Pusat Kebudayaan Hyo
- Pelayanan perawatan manula kerumah-rumah
- Proyek-proyek untuk penelitian masalah-masalah penuaan
- Kegiatan-kegiatan komunitas kesejahteraan sosial
- Proyek-proyek kesejahteraan sosial untuk anak-anak dirumah
- Mengelola perumahan bagi para manula
- Mengelola pusat-pusat penitipan anak-anak
- Mengelola asosiasi untuk perawat
- Memprakarsai proyek-proyek untuk mendorong budaya perawatan manula
- Mengelolah organisasi-organisasi lainnya yang berhubungan

### **Program untuk Manula yang Mempersatukan Generasi-generasi di Pusat Kesejahteraan Manula Ilsan**

Kira-kira ada 108 fasilitas untuk manula di Korea. Pusat-pusat kesejahteraan sosial umum menjadi bersifat nasional di bulan Juni 2002. Pada saat ini, Pusat Kesejahteraan Manula Ilsan dikelola oleh Desa Lotus, sebuah organisasi kesejahteraan sosial yang berdedikasi untuk menerapkan program-program pelatihan manajemen dan program-program hiburan bagi para manula. Pengelolaan yang baik dapat memberi manfaat bagi para manula dengan merawat masalah-masalah kejiwaan, seperti kesepian. Gejala-gejala, seperti perasaan kehilangan identitas, seringkali terjadi di antara para manula ketika mereka menjadi terasing dan menurunnya interaksi sosial. Karena populasi manula meningkat dengan cepat, berbagai masalah sosial di antara para manula juga bertambah. Dukungan untuk administrasi kesejahteraan sosial dan program pengembangan dapat membantu menciptakan solusi untuk problem-problem ini.

Program-program untuk memperkuat partisipasi keluarga juga penting. Oleh karena itu, program-program kesejahteraan sosial bagi para manula dan program-program pengelolaan seharusnya menekankan pada program untuk menyatukan anggota keluarga, yang memberikan perhatian khusus pada generasi ketiga, supaya keluarga-keluarga tidak harus menggunakan program-program bagi para manula. Selain mengaktifkan generasi ketiga, program-program penyatuan ini dapat memainkan peran yang penting dalam menangani problem-problem dari meningkatnya populasi warga manula yang cepat. Di samping untuk membahas masalah-masalah ini, program-program untuk menyatukan generasi-generasi akan dapat membantu mencegah perpecahan keluarga dan meningkatkan fungsi keluarga yang sehat, dengan itu berkontribusi besar pada stabilitas sosial.

Beberapa program penting yang telah diorganisasikan sejauh ini adalah:

- Festival Kebudayaan Danau: sebuah festival besar yang mengumpulkan para manula bersama-sama dengan orang-orang di dalam komunitas.
- Hanmaeum ("Satu Hati") Permainan Atletik: Sebuah program keluarga harmonis yang membawa para anggota keluarga dan para manula bersama-sama melalui sport.
- Presentasi kelompok: Berbagi bahan-bahan pendidikan dari kegiatan-kegiatan khusus dengan para keluarga.
- Memperlihatkan para keluarga yang bangga: Sebuah pertemuan bersama tiga generasi dengan memusatkan perhatian pada manula.
- Program-program pelatihan komunitas: Warga manula mengajar program-program liburan musim panas kepada muda-mudi, anak-anak, dan ibu rumah tangga.
- Kegiatan-kegiatan sukarela untuk masing-masing generasi: Kegiatan-kegiatan sukarela dari muda-mudi, anak-anak, dan ibu rumah-tangga dalam komunitas memungkinkan

para manula untuk menjadi manajer dan pendukung dari pusat kesejahteraan bagi manula, dan menyediakan tempat pertemuan untuk program-program antar-generasi untuk memahami kesejahteraan sosial dari para manula.

Di sini saya sudah menyajikan dengan singkat isi dari kegiatan-kegiatan kesejahteraan sosial para biarawati Buddhis. Program-program pendidikan dan kursus-kursus pelatihan khusus juga ditawarkan di Universitas Sanggha Joongang dan Universitas Dongguk. Program-program untuk para manula dioperasikan oleh organisasi-organisasi kesejahteraan sosial Buddhis, seperti program-program bagi para manula yang mempersatukan generasi-generasi di Pusat Kesejahteraan Manula Ilsan yang dioperasikan oleh Desa Lotus. Kegiatan-kegiatan komunitas yang diorganisir oleh para biarawati Buddhis sedang berkembang dan mendapatkan hasil yang baik dalam komunitas. Melalui kegiatan-kegiatan ini, Buddhis memperoleh respek dari masyarakat.

Di samping kegiatan-kegiatan kesejahteraan sosial ini, para biarawati Buddhis juga berpartisipasi dan memainkan peran utama dalam kegiatan-kegiatan NGO, termasuk proyek-proyek perlindungan lingkungan hingga kegiatan-kegiatan kuil tradisional bagi para umat awam Buddhis, misalnya pelajaran-pelajaran masakan vegetaris. Dewasa ini, banyak umat awam Buddhis tengah memberi perhatian serius kepada pasien yang sekarat dan banyak rumah sakit umum mengakui bahwa lingkungan biara adalah sebuah tempat perlindungan spiritual bagi para pasien. Di samping itu, para biarawati Buddhis telah menjadi pelopor utama dalam berbagai bidang di masyarakat. Di masa depan, lebih banyak lagi kegiatan kesejahteraan sosial yang diorganisir oleh para biarawati Buddhis bisa diharapkan di Korea.

## **MENJANGKAU SEMUA GENERASI: PENCAPAIAN BUDDHIS DI TAIWAN**

**Elise Anne DeVido**

Sejak tahun 1949, lembaga agama Buddha tumbuh pesat di Taiwan, terutama semenjak lepas landas ekonomi pada tahun 1970-an dan kemudian, pada pertengahan tahun 1980-an, dengan berakhirnya hukum militer dan pembangunan pemerintahan demokrasi serta masyarakat sipil di Taiwan. Menurut statistik terbaru pemerintah, jumlah Buddhis di Taiwan telah meningkat dari 800.000 pengikut pada tahun 1983 hingga mencapai sekitar 3,67 juta Buddhis sekarang, dari keseluruhan populasi Taiwan yang berjumlah 22 juta orang. Penting juga dicatat bahwa jumlah total para biksu dan biarawati di Taiwan adalah 30.000 orang, 75 persennya adalah biarawati. ini adalah sebuah fenomena yang sangat mengejutkan dan unik dalam dunia agama Buddha.<sup>1</sup>

Angka ini bahkan lebih mengejutkan ketika kita menyadari bahwa, menurut sejarah, agama utama di Taiwan bukanlah agama Buddha, tetapi lebih pada pemujaan terhadap lebih dari satu dewa, agama penyatuan aliran yang dikenal sebagai “agama rakyat China.” Agama rakyat ini adalah sebuah percampuran dari pemujaan leluhur, pemujaan Bodhisattwa Guan Yin; pemujaan Mazu, dewi lautnya rakyat; pemujaan para dewa Wang Ye yang melindungi rakyat dari penyakit dan bencana; pemujaan Ibu yang kekal, Dewa Bumi, Dewa Dapur, ditambah dengan seluruh kuil pemujaan dewa dan pahlawan dari tradisi Taois. Bahkan sekarang, kebanyakan orang di Taiwan tidak berafiliasi secara resmi maupun reguler pada agama yang resmi dan terorganisasi, apakah itu Buddhisme, Taois, Kristen, Islam, dan beberapa sekte yang lebih kecil dan Agama Zaman Baru. Banyak orang di Taiwan, terutama di daerah urban tidak beragama sama sekali ataupun menjalani ritual tertentu dari waktu ke waktu berdasarkan almanak China dan di berbagai tanggal merah dari kalender

lunar China. Tentu saja ini adalah sebagai tambahan dari ritual-ritual pemujaan leluhur. Permohonan umum kepada para dewa dan dewi termasuk doa-doa demi kesehatan, kekayaan, berhasil dalam ujian, mendapatkan anak (terutama anak lelaki), dan demi perlindungan terhadap kecelakaan dan kejahatan. Para dewa dan dewi lokal juga disertakan dalam upacara pemakaman dan ritual-ritual duka-cita<sup>2</sup>.

Dua puluh tahun terakhir ini sebagaimana yang dicatat di atas, Taiwan sudah mengalami kebangkitan institusi agama Buddha secara dramatis, terutama percampuran antara Tanah Suci dan Chan, berpusat pada kuil-kuil dan biara-biara para biarawati dan biksu yang ditahbiskan penuh yang menyebar-luaskan Dharma. Para biarawati dan biksu sudah bekerja bahu-membahu bersama dengan para pengikut awam mereka yang rajin dan murah hati untuk menciptakan Tanah Suci di atas planet Bumi ini. Ini berarti bahwa agama Buddha di Taiwan tidak hanya membimbing bangsa Taiwan di kala mereka merenungkan spiritual, filosofi, dan etika, tetapi agama Buddha di Taiwan telah mempromosikan nilai-nilai dari keterlibatan komunitas dan sifat sukarela. Organisasi-organisasi Buddhis telah mendorong perhatian pada kesejahteraan umum, demi kebaikan yang lebih besar pada masyarakat, yang merupakan hal yang baru bagi orang Taiwan yang berbudaya tradisi China yang berorientasi pada keluarga.<sup>3</sup>

Secara keseluruhan, organisasi-organisasi Buddhis di Taiwan kaya dalam bakat kemanusiaan, properti, dan sumber daya, dan agama Buddha adalah agama yang paling cepat pertumbuhannya di Taiwan dewasa ini. Di samping kegiatan-kegiatan di Taiwan, "mereka juga membangun sebuah jaringan kerja organisasi-organisasi Buddhis internasional yang tidak hanya merangkul tradisi Mahayana tetapi menyebar luas ke negara-negara dengan tradisi Therawada, dalam sebuah upaya untuk memperkuat akar dari pandangan dunia Buddhis dalam masyarakat masa kini."<sup>4</sup>

## Rahasia Keberhasilan

Jadi, apa rahasia keberhasilan Buddhis Taiwan? Ada banyak alasan, termasuk politik, ekonomi, dan factor-faktor kebudayaan, tetapi di sini saya ingin fokus pada bagaimana agama Buddha Taiwan berusaha menarik orang ke dalam agama Buddha dan menarik para pengikut awam dari segala generasi. Para pengikut awam bisa dikelompokkan kedalam empat kategori, anak-anak, pelajar/mahasiswa; dewasa, dan warga senior.

Karena Taiwan adalah sebuah masyarakat yang berorientasikan kelompok, dengan sendirinya Buddhis di sini berfokus pada metode pengerahan kelompok, dan menggunakan tradisi menarik orang ke dalam agama dari keduanya, keluarga Buddhis maupun keluarga non-Buddhis. Yang pertama termasuk pertemuan para Buddhis skala besar, seperti perayaan Ulang Tahun Buddha dan ritual-ritual Pu Du (penyelamatan universal) untuk para arwah yang meninggal yang dilaksanakan di bulan Agustus. Tambahan pula, mereka memasukkan ceramah-ceramah Buddhis dan wejangan-wejangan; retreat satu hari, tiga hari, dan tujuh hari; retreat-retreat Chan; upacara-upacara umat awam; perjalanan-perjalanan ziarah; penerbitan-penerbitan gratis; dan kelas-kelas tentang ajaran-ajaran Buddhis untuk semua tingkat.

Organisasi-organisasi Buddhis juga menggunakan metode-metode dan bentuk-bentuk yang biasa dikenal oleh orang-orang di Taiwan dari sekolah-sekolah dan perkumpulan-perkumpulan mereka, termasuk pertemuan kelompok spiritis, sekolah-sekolah malam, pasar malam, pelelangan-pelelangan, dan program-program yang memberi gelar resmi. Buddhis memakai metode-metode dan bentuk-bentuk dari kelompok-kelompok Pramuka lelaki dan perempuan seperti berkemah pada musim panas dan dingin, dan berbagai kegemaran dan kelas-kelas yang memperkaya kepribadian yang disesuaikan dengan kelompok usia. Para Buddhis menekankan seberapa banyak yang telah mereka pelajari

dari kelompok-kelompok Kristen yang punya banyak pengalaman dalam pengaturan perkemahan-perkemahan, retreat-retret, segala jenis kelas, dan penggerakan amal.

Untuk anak-anak, para Buddhis mengadakan perkemahan dan mengajarkan Dharma melalui kartun dan buku-buku gambar, bernyanyi, permainan-permainan, menari, mendongeng, dan tugas-tugas kesenian. Untuk remaja, di samping klub mahasiswa dan perkemahan meditasi musim panas dan dingin yang dikelola banyak grup Buddhis, di sini kita harus menghargai karya Asosiasi Pemuda Buddhis China yang secara khusus menargetkan para mahasiswa dan orang-orang muda dewasa. Sebagai tambahan, Asosiasi Kuil Buddhis China tidak hanya melayani sebagai organisasi yang memayungi kuil-kuil di seluruh Taiwan, tetapi juga mengorganisasikan yang berikut ini:

- Seminar-seminar tentang bagaimana mengintegrasikan filosofi Buddhis ke dalam kehidupan sehari-hari
- Program-program pengajaran Dharma di dalam penjara dan pusat-pusat tahanan
- Loka-karya pengembangan karier bagi para mahasiswa
- Rangkaian ceramah mengenai masalah-masalah dan keprihatinan para remaja seperti bagaimana berurusan dengan sekolah dan tekanan-tekanan pada ujian; serta bagaimana mengembangkan keahlian komunikasi dan apa yang disebut "*Emotional Quotient*" [EQ]
- Rangkaian ceramah mengenai keprihatinan dan keperluan dari orang-tua tunggal dan khususnya pengaruhnya pada anak-anak.

Ini hanyalah beberapa kegiatan dari Asosiasi Kuil Buddhis China.<sup>5</sup>

Beralih ke kelompok generasi yang lain, untuk kelompok dewasa ada sangat banyak aneka ragam kegiatan sebagaimana

yang disebutkan sebelumnya. Yayasan Buddhis Tzu-chi punya, misalnya, sebuah Liga Pria, Asosiasi Guru yang terdiri dari para guru dan profesor dari seluruh Taiwan, dan telah mendirikan Klub Mahasiswa Tzu-chi di universitas-universitas seluruh Taiwan.<sup>6</sup> Bagi para warga senior, di samping kelas-kelas tentang Dharma, dan kelas-kelas pendidikan bagi orang dewasa serta kelas hobi, kelompok-kelompok Buddhis mengunjungi orang sakit dan para manula yang terbaring sakit yang mungkin tidak punya anggota keluarga yang merawat mereka, seperti yang dahulu diatur dalam tradisi China.

Baru-baru ini, salah satu pokok pembicaraan yang sangat menarik di Taiwan adalah mengenai orang sekarat dengan martabat, perawatan rumah sakit darurat, kematian, dan kehidupan di alam baka. Kelompok-kelompok Buddhis mengadakan kelas-kelas dan seminar-seminar untuk mendiskusikan persoalan-persoalan yang sensitif ini. Secara tradisonal, pokok pembicaraan sekarat dan kematian adalah tabu dan tidak boleh dibicarakan secara terbuka sama sekali. Tanda dari perkembangan yang belum lama berselang ini adalah Institut Pasca-Sarjana biara Fo Kuang Shan tentang Penelitian Kehidupan dan Kematian di Universitas Nan Hua, dan Masyarakat China untuk Penelitian Kehidupan dan Kematian, sebuah asosiasi swasta yang terdiri dari para akademis dan profesional pemakaman yang didirikan pada tahun 1999.

Di samping semua kegiatan ini, organisasi-organisasi kuil Buddhis mengadakan konferensi ilmiah, pameran-pameran seni, konser-konser yang memperkaya dan menaikkan kehidupan budaya Taiwan. Organisasi-organisasi Buddhis menjangkau semua generasi melalui surat kabar, stasiun-stasiun televisi dengan program-programnya, website-website, majalah-majalah, dan videotape-videotape milik mereka sendiri. Demikian, pencapaian Buddhis di Taiwan mencerminkan sepenuhnya pendidikan tingkat tinggi yang pernah diterima bangsa Taiwan lebih dari 50 tahun terakhir, juga akses ke teknologi dan informasi, serta kebebasan

pers yang telah dinikmati bangsa Taiwan terutama sejak tahun 1980-an. Perlu diberi catatan khusus mengenai sebuah website yang lengkap dalam bahasa China disebut “Kota Buddhisme,” yang diciptakan dan dirawat oleh Yayasan Kebudayaan dan Pendidikan Pu Tuo.<sup>7</sup> Website ini mencakup kategori-kategori informasi berikut: Berita Buddhis; Biografi Buddhis; Forum Diskusi Buddhis secara online; Koleksi sutra-sutra secara online, teks-teks Buddhis, dan mantra-mantra; Organisasi-organisasi dan kuil-kuil Buddhis; Seni dan artefak Buddhis; webpage individu; Karya-karya amal dan kemanusiaan Buddhis; Media dan rumah-rumah penerbitan Buddhis; Petunjuk ke restoran-restoran vegetarian; informasi pendidikan mengenai tradisi Tibet; dan Informasi tentang ritual-ritual Buddhis. Ada bagian yang disebut “Topik Panas” membicarakan persoalan-persoalan seperti “Pembicaraan Mengenai Persamaan gender Dalam Buddhisme”. Website ini juga mencantumkan aktivitas-aktivitas dan peristiwa-peristiwa Buddhis di China daratan, Amerika Serikat, dan Jepang serta negara-negara Asia lainnya. Website seperti ini sangat menyumbang kesatuan dan kedewasaan agama Buddha di Taiwan.

### **Menyimpulkan Refleksi**

Tidak ada yang dapat menyangkal atau mengecilkan pencapaian-pencapaian dan sumbangsih besar yang telah dibuat oleh kelompok-kelompok Buddhis untuk masyarakat dan kebudayaan di Taiwan selama lebih dari 20 tahun terakhir ini. Dengan pertumbuhan yang hebat seperti ini, agama Buddha sudah berkontribusi besar pada kehidupan spiritual, emosi, dan intelektual bangsa Taiwan. Namun saya merasakan beberapa kesulitan sehubungan dengan jangkauan Buddhis di Taiwan.

Pertama, tantangan besar bagi semua agama, tetapi barangkali khususnya agama Buddha adalah: Bagaimana keperluan untuk pendidikan individu, meditasi, renungan, ketajaman, kesunyian,

ketidak-lekatan dapat terlindungi di tengah-tengah semua tuntutan, kekacauan, kekerasan, dan kebisingan materialisme dari masyarakat yang sangat berkembang? Lebih khususnya, bagaimana keheningan dan refleksi bisa dijaga ketika seorang terlibat dalam kelompok dan kegiatan-kegiatan Buddhis namun juga terlibat dengan kehidupan sekuler yang sibuk? Sekeras apa pun dan sebesar apa pun manfaat untuk masyarakat, pelajaran dan pengembangan seseorang dapat terabaikan dan dilupakan. Terdapat begitu banyak aksi sosial, tetapi apakah juga ada sebuah alat pengukur refleksi dan ketajamannya?

Kedua, berkenaan dengan yang sebelumnya, terdapat pertanyaan-pertanyaan tambahan: Se-Buddhis apa organisasi-organisasi umat awam ini? Apakah beberapa kuil dan organisasi Buddhis telah menjadi terlalu komersial? Apakah mereka secara ironis mengambil risiko pecah ke dalam kelompok-kelompok minat khusus dalam bersaing demi bertahan hidup, budaya pasar gaya makan cepat saji pada masyarakat dewasa ini?

Ketiga, sebagaimana yang ditulis oleh Benoit Vermander dalam artikelnya, "Agama-agama di Taiwan Sekarang," belakangan ini, "Buddhisme Taiwan telah memperoleh sebuah penerimaan sosial dan kebebasan yang unik. Namun pertumbuhan dari komunitas yang terkumpul untuk bersaing dalam hal menguasai spiritual masih membuat mereka rawan pada manipulasi politik."<sup>8</sup> Tidak ada bidang pemerintahan atau pejabat yang mengurus agama di Taiwan; kebebasan beragama adalah sebuah hak konstitusi dari semua warga, dan semua kelompok keagamaan adalah organisasi-organisasi swasta non-pemerintah. Namun memang menggelisahkan mengamati golongan-isme dan persaingan yang ada di antara beberapa organisasi Buddhis di Taiwan. Istilah dalam bahasa China disebut "puncak-gunung-isme" (*shantou zhuyi*), berarti bahwa beberapa organisasi-organisasi Buddhis tertentu telah menjadi kerajaan kecil, dan enggan untuk saling bekerja sama dan berbagi sumber-sumber dan bakat satu sama lain.<sup>9</sup> Berita

baiknya, terdapat pula kelompok-kelompok yang berusaha keras untuk menyatukan dan membentuk persekutuan yang positif di antara kelompok-kelompok Buddhis yang berlainan, contohnya, Asosiasi Buddhis Republik China (Taiwan), Asosiasi Pemuda Buddhis China di Taiwan, Asosiasi Kuil Buddhis China seperti yang disebutkan di atas, dan Museum Agama-agama Dunia di Taipei, didirikan oleh Biara Buddhis Ling Jiu Shan.

Keempat, etika Buddhis, yang mendukung non-kekerasan, welas-asih, kebijaksanaan, tanpa-kelekatan, dan pendekatan dengan cara terlatih pada pemecahan masalah tampaknya sangat tepat untuk menyelesaikan penyakit dewasa ini. Namun, “kritik sosial yang dikembangkan oleh Buddhisme Taiwan tetap agak berhati-hati sekarang...”<sup>10</sup> Dapatkah kelompok-kelompok Buddhis di Taiwan tidak berbicara lebih keras lagi menentang peraturan-peraturan perusahaan dan pemerintahan Taiwan yang telah menyumbang polusi dan kemerosotan lingkungan Taiwan? Di masa depan, barangkali grup-grup Buddhis di Taiwan bahkan dapat melakukan dengan lebih baik untuk membantu kelompok-kelompok pribumi non-China yang kurang mampu di Taiwan, untuk mengkritik industri seks, dan menyokong gerakan kekuatan anti-nuklir, atau gerakan kecil yang baru untuk mengakhiri hukuman mati. Barangkali mereka dapat lebih benar-benar berpartisipasi dalam perjuangan hidup dan mati menentang terorisme, militerisme, dan kekerasan di dunia sekarang.

Nyata sekali bahwa ini adalah masalah-masalah sangat kompleks dan serius yang mengharuskan visi jangka panjang dan rencana yang bijaksana. Keempat keprihatinan yang sudah saya sebutkan mengharuskan kelompok-kelompok Buddhis di Taiwan untuk saling menyatukan hati, pikiran, dan sumber daya, serta kerja sama mereka bukan hanya satu sama lain tetapi juga menjangkau grup-grup Buddhis seluruh dunia. Dharma melampaui kelekatan terhadap ego perorangan, para guru, grup-grup, bangsa-bangsa,

dan tradisi Buddhisnya sendiri. Mungkin ini adalah tantangan yang paling sulit dari semuanya.

### CATATAN

1. Statistik disediakan oleh Departemen Urusan Sosial, Kementerian Dalam Negeri, Republik China, Desember 2000. Untuk informasi lebih lanjut mengenai biara-biara Buddhis, lihat Elise A. De Vido, "The Infinite World of Taiwan's Buddhist Nuns," *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements*, ed. Karma Lekshe Tsomo (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2004), hlm 219-31. Sejauh ini hanya monograf dalam bahasa Inggris tentang sejarah agama Buddha di Taiwan ialah Charles B. Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999).
2. Untuk kesimpulan yang singkat dan jelas mengenai latar agama di Taiwan, lihat Daniel L. Overmyer, *Religion of China: The Worlds as a Living System* (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1986), hlm 51-54, 103-106.
3. Sebuah Perkenalan yang luar biasa pada lahirnya kembali peradaban Buddhis di Taiwan, lihat pembicaraan khusus yang diabadikan untuk topik ini tentang *Free China Review* 44:12 (Desember 1994): 1-35.
4. Benoit Vermander, "Religion in China Today," *China News Analysis*, 1538-9, hlm 4.
5. Lihat *Chinese Buddhist Temples Association: General Introduction* (Kaoshiung: Chinese Buddhist Temples Association, 1999).

6. Pedoman paling lengkap untuk misi dan karya dari Yayasan Pertolongan Welas-asih Tzu-chi bisa ditemukan di website mereka: [www.Tzu-chi.org](http://www.Tzu-chi.org)
7. <http://www.buddhismcity.net>
8. *China News Analysis*, 1538-9, hlm 12.
9. Lihat Wang Shunmin, "*Dangdai Taiwan fojiao bianqian zhi kaocha* (sebuah penelitian perubahan dalam agama Buddha bangsa Taiwan Modern)" dalam *Zhonghua foxue xuebao* 8 (Juli 1995): 315-342; dan Xu Shenxiong, "*Zhongguo fojiao zai Taiwan zhi fazhanshi* (Sejarah Perkembangan agama Buddha di Taiwan)" dalam *Zhonghua foxue yanjiu* 2 (1998): 289-98.
10. Vermander, "Religions in Taiwan," hlm 12.

## **DI TENGAH-TENGAH DAN DI ANTARA: MENGOMUNIKASIKAN DHARMA LINTAS-GENERASI**

### **Renlang Shih**

Dalam tulisan ini, saya menyampaikan topik pembicaraan tentang mempertemukan generasi dari sudut pandang seorang biarawati Buddhis yang secara tradisional dilatih kedua tradisi, dan juga, dari seorang wanita Barat yang berpendidikan dengan gelar Ph.D dalam bidang Kajian Buddhis. Dalam hal ini, seperti kebanyakan orang dari generasi saya, saya menggabungkan kedua sudut pandang, satunya dari tradisional dan juga dari yang modern (Barat). Bagi saya, sudut pandang tradisional berkaitan dengan praktik agama, khususnya praktik Buddhis, sedangkan pandangan Barat lebih berhubungan dengan pengetahuan dan pelatihan akademi. Di sini akan saya diskusikan permasalahan tentang mempertemukan generasi dari perspektif praktik Buddhis, karena

itulah dasar yang penting dari kehidupan saya sebagai seorang biarawati Buddhis, sedangkan pendekatan intelektual adalah untuk memperluas pengetahuan dan pemahaman Buddhisme saya. Dari kedua perspektif ini, tradisional dan modern, tampaknya yang tidak berubah adalah cara praktik tradisional, karena ini adalah sebuah jalan yang bisa diandalkan untuk mencapai tujuan utama dari latihan Buddhis, yaitu untuk menjadi seorang Buddha yang tercerahkan. Latihan ini memerlukan waktu. Dibutuhkan kesabaran, ketenangan, welas-asih, dan wawasan. Menjalankan sila dan mempraktikkan keenam *paramita* adalah pelatihan dasar untuk mencapai pencerahan. Namun demikian, metode pengajaran dan pelatihan bisa fleksibel.

Pelatihan intelektual tidaklah kelihatan berhubungan erat dengan sasaran pencapaian pencerahan, tetapi ini adalah suatu cara untuk memahami apa Buddhisme itu, sebagaimana dipandang dari perspektif yang lebih luas. Misalnya, masing-masing tradisi Buddhis yang berbeda memiliki sejarah, sistem pemikiran, dan metode pelatihan sendiri. Kita tidak harus mengetahui semuanya guna menjadi tercerahkan. Kita hanya butuh satu. Namun, sebagai sarjana, kita harus mengenal sebanyak mungkin tradisi-tradisi ini agar dapat mengajarkan Buddhisme dengan baik.

Aspek lain dari komunikasi Dharma lintas-generasi mengenai hubungan guru dan murid. Masing-masing generasi memiliki karakter sendiri yang unik, dipengaruhi oleh kondisi-kondisi sosial, sejarah, dan kebudayaan yang tertentu. Perbedaan antara seorang guru tradisional, seperti guru saya, Y. M. Shig Hiu Wan, dan seorang guru dari generasi yang lebih muda, seperti saya sendiri, tidaklah besar. Kebanyakan perbedaannya dalam ukuran perkembangan pemahaman dan tingkat spiritual. Guru saya juga seorang generasi yang berbeda dari gurunya, Y. M. Tanxu, Patriark ke-43 dari Aliran Tiantai di China. Meskipun, bagi kita sekarang ia kelihatan sangat tradisional, di zamannya sendiri ia adalah seorang pelopor. Pada masa generasi itu, selama tahun 1950-an, ia

adalah orang yang unik menjadi satu-satunya murid perempuan dari master Tiantai yang terkenal. Lagi pula, ia kelihatan unik sebagai seorang seniman yang terkenal secara internasional, daripada seorang Buddhis tradisional. Sebagai seorang seniman, pelukis, penulis, ahli filsafat, dan pendidik, Y. M. Shig Hiu Wan adalah seorang pelopor dalam banyak bidang. Ketika ia mulai mengajar di tingkat pasca-sarjana pada tahun 1972, ia juga seorang biarawati yang ditahbiskan, yang pertama mengajar di universitas di Taiwan. Ia menerobos banyak batasan sosial dan budaya, serta berhasil dalam perjuangannya karena latar belakangnya sendiri yang unik.

Ketika saya bertemu Y. M. Shig Hiu Wan, saya bukan seorang Buddhis dan hanya mengetahui sangat sedikit tentang Buddhisme. Teman sekelas saya memaksa saya untuk menemaninya ketika ia pergi mengunjungi sang guru, dan saya sungguh sangat enggan untuk menemui seorang praktisi Buddhis yang sudah sangat maju. Saya takut bahwa ia akan meneropong saya, karena saya hanyalah seorang biasa yang sangat duniawi, dan tidak bisa membayangkan bagaimana saya bisa mencapai apa pun dalam dunia Buddhis. Namun ketika saya bertemu sang guru dan mendengarkan ceramah yang ia sampaikan tentang berdiam dalam ketenangan (*samatha*) dan pandangan terang (*vipassana*), dan punya kesempatan untuk berbicara dengannya secara pribadi, saya merasa sangat senang yang tak dapat dijelaskan. Kesan kedua yang saya dapat adalah melihat betapa sangat sibuknya ia berkarya demi orang lain, sementara saya sibuk bekerja hanya demi diri sendiri. Saya memutuskan untuk mengabdikan sedikit waktu saya untuk membantunya, membantu dalam karyanya. Di kala saya melakukan itu, saya bahkan mendapat kesan yang lebih mendalam mengenai dirinya yang tenang dan penuh welas-asih. Saya bekerja sepanjang hari tanpa berbicara dan ia tidak pernah benar-benar berbicara kepada saya pula, tetapi bagi saya itu adalah sebuah pengalaman yang sangat kuat. Ini menstimulasi saya untuk

memikirkan tentang berbagai pertanyaan dan menyalakan minat saya dalam Buddhisme.

Di kala saya tinggal bersamanya, saya melihat bahwa ia dapat bekerja sepanjang hari dan sepanjang malam tanpa tidur, sedangkan saya lelah dan frustrasi, karena saya tidak mampu memenuhi pengharapannya. Saya tidak pernah memikirkan untuk pergi, tetapi saya sadar akan perbedaan yang besar antara kemampuan beliau dibandingkan saya sendiri. Contohnya, ia adalah seorang seniman, penyair, dan penulis yang berbakat, tetapi betapa pun keras usaha saya, saya tidak bisa menjadi seorang pelukis, penyair, atau penulis. Mula-mula, saya kira seharusnya saya belajar semua yang telah ia ajarkan kepada saya, tetapi akhirnya saya menyadari bahwa saya tidak akan pernah menjadi dirinya. Saya menyerah untuk berusaha menjadi apa yang bukan diri saya dan sebaliknya memutuskan untuk memfokus pada latihan Buddhis. Saya mulai memandang semua karya yang saya lakukan untuknya sebagai bagian dari pelatihan. Saya tidak bisa menjadi seorang pelukis, tetapi saya melayaninya tatkala ia melukis dan mendengarkan tatkala ia berceramah. Dalam proses, saya belajar sabar dan juga belajar sesuatu tentang seni Buddhis. Terlepas dari pencapaiannya yang banyak, kualitas pribadinya sebagai seorang guru Buddhis yang paling mengilhami saya.

Guru saya sangat keras pada saya dan tidak pernah kompromi bila berurusan dengan kekurangan saya. Menjadi dekat dengannya kadangkala bahkan malah membuat pelatihan semakin sukar, tetapi ini juga sebuah berkah besar. Barangkali karena ia melihat bahwa saya punya pikiran saya sendiri, ia tidak pernah memberikan saya kesempatan untuk bernegosiasi, akan tetapi ia selalu membiarkan saya mengekspresikan pendapat saya dengan bebas. Itu adalah udara yang segar di tengah-tengah pelatihan yang ketat. Itu yang membuat saya bertahan terus dengan pelatihan. Banyak yang lain sudah menyerah. Mereka kesal dan pergi, karena hanya melihat

dari sisi disiplin ketatnya dan tidak melihat tujuan keseluruhan pelatihan tersebut.

Kesulitan terbesar yang saya hadapi adalah ketika saya berusaha untuk menyaingi semua pencapaiannya. Di samping bakatnya yang istimewa sebagai seorang seniman, ia juga seorang meditator yang mahir dan sanggup duduk sepanjang hari tanpa upaya, sedangkan saya pada awalnya begitu kesakitan, untuk bisa duduk selama satu jam itu sangat sulit bagi saya. Dengan sendirinya ia tampak bebas dari semua pencemaran, sedangkan saya masih berjuang dengan hasrat-hasrat saya untuk mengunjungi teman dan pergi berbelanja. Ia adalah seorang guru yang sangat baik, seorang contoh yang demikian bagus. Ia tidak pernah terlibat dalam obrolan yang tidak ada artinya. Saya merasa malu untuk berbagi kesulitan dan kekotoran saya dengannya, karena ia kelihatannya sama sekali terbebas dari itu. Jadi saya harus berjuang sendiri. Tentu saja, ia memberikan saya nasihat yang sangat bagus tentang bagaimana mempraktikkan ajaran, tetapi ini seperti menjabarkan rasa air atau makanan. Akhirnya, saya harus berjuang sendiri. Ia begitu jauh di depan dalam latihan, sedangkan saya baru saja memulai. Saya mengetahui bahwa latihan tertinggi adalah persoalan pribadi. Tidak seorang pun yang dapat mempraktikkannya untuk kita, bahkan sang guru.

Namun sekarang saya merasa sangat bahagia, karena saya bisa melihat keseluruhan proses dengan sangat jelas. Saya bekerja sangat keras dan berjuang dengan begitu bersemangat, dan saya merasa bahwa saya sudah melakukan beberapa kemajuan. Sekarang saya merasa jauh lebih percaya diri dan merasa sangat bahagia bahwa saya seorang Buddhis. Saya tahu bahwa saya membuat keputusan yang benar untuk menjadi seorang praktisi, daripada seorang seniman. Dikarenakan pengalaman pribadi ini, saya mengikuti minat saya sendiri dan mendapatkan gelar Doktor dalam bidang kajian Buddhis. Namun saya tetap adalah seorang praktisi Buddhis. Sebagaimana saya mengikuti ajaran-ajaran guru

saya, saya masih harus mencari jalur khusus saya sendiri, cara saya sendiri untuk menjadi tercerahkan. Pekerjaan baru saya sebagai seorang profesor, sebagai seorang administrator berkomunikasi dengan segala jenis orang, latihan meditasi saya sendiri, dan seluruh proses kehidupan sehari-hari, semuanya memberi sumbangsih pada pandangan terang saya sendiri. Perkembangan kesadaran dan kebijaksanaan ini akhirnya akan menggiring ke realisasi saya sendiri.

Bilamana saatnya tiba bagi saya untuk mempunyai murid sendiri, para siswa akan berbeda dan juga akan ada perbedaan antara cara saya mengajar dan guru saya. Bukan hanya akan ada generasi baru, tetapi juga gaya mengajar saya adalah hasil dari pengalaman saya sendiri. Dan saya akan merasa percaya diri melakukannya, karena saya sendiri telah mengalami seluruh proses pelatihan. Pertanyaannya adalah: Apakah akan ada generasi berikutnya yang sanggup menjalani proses pelatihan yang sama seperti yang telah saya jalani? Saya sudah bersama dengan guru saya selama 30 tahun sekarang, dan saya tidak yakin bahwa proses ini bisa dipercepat. Demi pencerahan sejati, orang harus berlatih selama jangka panjang, yang memerlukan waktu dan kesabaran. Generasi baru terbiasa mendapatkan kepuasan yang serba instan dan pastinya juga tidak dapat menerima gaya pengajaran kuno. Dunia berubah begitu cepat, dan keadaan sosial serta hubungan antar-umat manusia sudah berubah secara radikal, baik para guru maupun murid harus sangat sabar, lembut, dan fleksibel. Guru-guru kita sudah sangat sabar dengan kita dan kita sabar dengan guru kita. Sekarang, untuk menjadi guru yang baik, kita harus sabar dengan murid-murid kita dan para siswa generasi berikut juga harus sabar dengan kita. Kita diharuskan menjadi sabar dan berpengertian, serta menegakkan prinsip-prinsip tertentu yang tidak bisa dikompromikan. Pelatihan adalah penting untuk praktik Buddhis, karena, tanpa itu, kita hanya akan tetap sama dan tidak pernah keluar dari *samsara*.

Tujuan utama saya adalah menjadi seorang praktisi, dan kedua, menjadi seorang guru. Sebagaimana yang dikatakan oleh guru besar Tiantai, Zhiyi, “Semakin saya mengajar, semakin sedikit orang yang tercerahkan.” Dan beliau kembali berlatih. Untuk menjadi seorang guru yang sejati adalah menjadi seorang model dengan tujuan meraih pencerahan. Kita bisa mewariskan pengetahuan dan kebijaksanaan apa pun yang telah kita peroleh, tetapi generasi berikut harus mau untuk meraih kualitas pencerahan dengan upaya mereka sendiri.

## **MENJEMBATANI KONTEMPLASI DAN AKTIVISME SOSIAL**

**Molini Rai**

Saya ingin memperkenalkan topik tentang saling berhubungannya kontemplasi dan sifat aktivisme sosial dengan meneliti konteks akademis para biarawati Burma. Kontemplasi adalah suatu penyelidikan mengenai fenomena mental dan fisik yang membentuk “diri”. Kontemplasi adalah sebuah metode untuk mencari realitas dalam tubuh dan pikiran, melalui kebijaksanaan yang berdasarkan pada konsentrasi. Dengan pengamatan langsung dan terus-menerus, kita dapat mencapai tahapan konsentrasi dan pengetahuan yang lebih tinggi.

Aktivisme sosial adalah tujuan utama dari Buddha. Setelah *vassa* pertama (retret musim penghujan), Buddha mengirim kelompok pertama yang terdiri dari 60 orang Arahat untuk melakukan karya “*bahujana hitava, bahujana sukhava*”. Frasa ini berarti bahwa Beliau menunjuk masing-masing di antara mereka untuk pergi ke jurusan yang berlainan “demi kebaikan semua makhluk hidup, demi kedamaian dan kebahagiaan semua makhluk.” Dari sini, jelas bahwa Buddha menekankan kesejahteraan masyarakat.

Para biarawati di Burma mengikuti jalur yang sama seperti Buddha. Mereka mencapainya secara intelek dan fisik melalui *metta* (cinta kasih) dan *cetana* (kehendak), bekerja demi kebaikan umat manusia melalui pengorbanan yang besar dari diri pribadi. Menurut sejarah bangsa Burma, para biarawati Burma ditempatkan di kedua alam kontemplasi dan aktivisme sosial. Sebagai akibatnya, aksi-aksi lisan, fisik, dan spiritual para biarawati sangat lembut dan rendah-hati. Di Burma, bahasa lokal duniawi dan bahasa monastik berbeda sama sekali. Para rahib, baik biksu atau pun biarawati, menggunakan bahasa dari zaman Buddha dengan sangat sopan. Contohnya, para rahib selalu mengakhiri kalimat dengan kata Burma “Phaya, phaya,” yang artinya “Buddha, Buddha.”

Kontemplasi menggiring kepada aksi. Para rahib Buddhis punya tradisi membantu meringankan penderitaan umat manusia melalui aksi sosial. Untuk melukiskan ini, saya akan menguraikan karya dari kedua biarawati, Daw Oo Zun dan Daw Khemanandi, yang menjadi contoh hidup kontemplasi dan aktivisme sosial.

## **Daw Oo Zun**

Konsep mengadakan panti-panti bagi para manula bukanlah fenomena baru di Burma. Panti-panti bagi para manula sudah ada di sepanjang banyak dinasti kerajaan. Di Mandalay, ibukota dari kerajaan Myanmar, vila-vila dibangun di empat penjuru untuk memberi naungan bagi para manula dan biaya operasional dari keempat tempat bernaung ini ditanggung oleh bendahara kerajaan. Ajaran-ajaran Buddhis memberi petunjuk untuk merawat orang-orang tua sebagai tugas yang sakral.

Pelopor pembangunan sebuah rumah seperti ini adalah seorang wanita mulia dari Mandalay. Wanita ini, bernama Daw Oo Zun, dilahirkan pada tahun 1868 dalam keluarga seorang pedagang sutra. Orang tuanya tidak hanya membesarkannya dengan cara

keduniawian yang baik, tetapi juga memperkenalkannya pada pengetahuan Buddhis yang lebih tinggi, moralitas serta kebajikan amal dan kemanusiaan. Bahkan sebelum berusia 35 tahun, ia menyumbangkan dana untuk sebuah biara dan memperoleh gelar “Penyumbang Biara,” yang membawa kehormatan dan reputasi. Banyak sumbangan-sumbangan lainnya yang juga dikreditkan atas nama baiknya.

Daw Oo Zun mengunjungi panti-panti Katolik untuk orang-orang tua yang miskin di Rangoon selama perjalanan bisnisnya yang sering dilakukan ke ibukota. Ia sungguh tertarik dengan proyek kemanusiaan ini, yang dijalankan oleh para biarawati Prancis dari agama Katolik. Kemudian Daw Oo Zun mengontemplasikan pembangunan sebuah panti bagi para manula Buddhis. Ia melihat rasa lega yang dialami oleh orang-orang yang membutuhkan dan tidak berdaya, dan diliputi dengan kegembiraan serta kepuasan dari aksi-aksi amal yang patut dipuji tersebut.

Daw Oo Zun merundingkan proyek mulia ini dengan sanggha biksu yang sangat dihormati dan dianggap senior, juga dengan sesepuh awam. Melalui dorongan semangat dari mereka, ia berhasil mendirikan panti jompo Buddhis bagi para manula yang pertama pada tanggal 11 Januari 1915, di Mingun, sebuah kota kecil tidak jauh dari Mandalay. Awalnya, hanya ada tiga orang penghuni: satu kakek berusia 96 tahun, dan dua orang nenek-nenek berusia 65 dan 98 tahun. Bangunan yang pertama hanyalah sebuah pondok kecil beratap ilalang. Di bulan-bulan awal proyek, secara pribadi Daw Oo Zun memperhatikan keperluan ketiga orang tua itu. Pada saat itu, ia benar-benar mengabdikan dirinya untuk misi tersebut sehingga ia mendonasikan semua tanah milik dan asetnya untuk biaya perawatan. Empat bangunan besar, 100.000 kyat tunai, dan tanah-tanah yang luas semuanya diserahkan untuk panti.

Terdorong oleh keberhasilan pantinya yang pertama untuk para manula di Mingun, ia meluaskan aktivitas-aktivitas karya

sosial misionernya, dengan membuka rumah-rumah jompo tambahan di Thaton pada tahun 1923, di Paungde pada tahun 1929, di Hninzigone Ward di Rangoon pada tahun 1933, dan di Pakokku pada tahun 1937. Di usianya yang ke-60 tahun, ia meninggalkan kehidupan awam, menjadi seorang biarawati, dan menetap di Panti Paungde. Sebagai pengakuan atas pelayanan sosial kemanusiaannya, pemerintah Inggris menghadihkannya gelar "T.P.S." (Taingkyo Pyikyo Saung), sebuah gelar yang dianugerahkan kepada mereka yang melakukan pelayanan yang patut dipuji demi kesejahteraan umat manusia. Ia wafat pada tahun 1944 di usia 76 tahun.

Pada suatu saat dalam sejarah, seseorang dilahirkan ke dalam dunia manusia sebagai alat untuk menjembatani kasih, perdamaian, dan kegembiraan dikarenakan sifat altruismenya yang tidak mementingkan diri sendiri, kemanusiaan, dan cinta-kasih demi semua makhluk di atas bumi ini. Daw Oo Zun adalah seorang seperti itu.

### **Daw Khemanandi**

Daw Khemanandi adalah salah seorang biarawati yang paling murah hati di Myanmar. Ia dilahirkan di Mandalay pada tahun 1911. Orang-tuanya adalah U Nyan dan Daw Pu. Khemanandi menjadi seorang biarawati ketika ia berusia sepuluh tahun. Tahun 1958, ia mendirikan sekolahnya yang pertama bagi anak-anak perempuan yatim-piatu di Taung Oo, yang disebut Ze Ya Si Ri. Pada tahun 1963, ia mendirikan sekolah yang lain untuk anak-anak yatim-piatu di Mandalay, yang dinamakan Aye Yate Mon, yang berarti "Bayangan Perdamaian Kudus." Lebih dari 30.000 anak-anak perempuan telah dibesarkan di sekolah-sekolah ini, yang mengajarkan berbagai keterampilan yang berbeda, dan banyak anak perempuan yang sudah lulus selama bertahun-tahun.

Sekolah-sekolah ini punya peraturan yang berwawasan luas. Bila anak-anak perempuan lulus, sekolah tidak pernah menaruh keberatan berkenaan dengan keputusan mereka demi masa depan. Mereka tidak pernah memaksa anak-anak perempuan tersebut menjadi biarawati, percaya bahwa keputusan tergantung pada keinginan anak-anak perempuan itu sendiri.

Sekarang Daw Khemanandi tinggal bersama dengan Theri Daw Nanda. Pada tahun 2002, ia mencapai usia 91 tahun. Ia memiliki karyawan yang banyak dan oleh sebab itu sekolah-sekolah berjalan dengan lancar. Proyek-proyeknya disokong oleh sebuah komite dari para pendonor Burma yang dermawan. Sebagai pengakuan atas aktivitas-aktivitas mulia Daw Khemanandi, pemerintah Myanmar memberikan penghargaan kepadanya gelar misioner Maha Sath Dhamma Zotika Daja pada tanggal 4 Januari 1995.

### **Para Biarawati dalam Kesejahteraan Sosial**

Aktivitas harian para biarawati di biara-biara Burma adalah sebagai berikut, bangun tidur pada pukul 5 pagi, melakukan pembacaan doa pagi, memasak dan sarapan pagi, kemudian meditasi dan mempelajari teks-teks Buddhis. Setelah aktivitas di kelas-kelas, sore harinya para biarawati melakukan pekerjaan kasar di sekitar biara. Pukul 6 petang hari, mereka berkumpul lagi untuk membacakan doa malam dan membahas Dharma. Beberapa biarawati adalah vegetarian dan umumnya selalu siap untuk membantu di setiap aspek kehidupan biara. Para biarawati muda di bawah arahan langsung dari biarawati guru mereka. Hubungan antara guru dan murid seperti orang-tua dan anak. Para biarawati yang lebih tua tidak hanya mengajar, tetapi juga mengurus para samaneri mereka dalam banyak cara lainnya.

Pengkategorian dan aplikasi dari gelar kehormatan agama menandakan bahwa para biarawati Burma adalah anggota-anggota yang sangat terintegrasi dalam komunitas Buddhis. Di samping mengelola komunitas-komunitas biara mereka, identitas sosial mereka berdasarkan pada banyaknya aktivitas komunitas mereka. Para biarawati memperoleh status mereka dari asosiasi dengan para biksu dan dari bagian peran mereka yang memungkinkan para biksu hidup meninggalkan keduniawian. Salah satu cara yang terbaik bagi para biarawati untuk memajukan status keagamaan mereka adalah melalui pendidikan. Motivasi mereka hanyalah memberi kebaikan kepada orang lain begitu pula upaya mereka untuk menjadi lebih berpendidikan datang dari lubuk hati mereka. Karena mereka tidak memiliki motivasi mementingkan diri sendiri, mereka bisa menjadi penolong yang hebat bagi orang lain.



# Mempertemukan Sistem Nilai: Kuno dan Modern

---

## MENJAGA KEDAMAIAAN DI DALAM

### **Biksuni Dhammananda (Chatsumarn Kabilsingh)**

Thailand memiliki persentase populasi Buddhis yang paling tinggi di antara negara mana pun di dunia. Dengan populasi yang berjumlah 62 juta Buddhis, terdapat 300.000 biksu dan 10.000 *mae chii* (biarawati berjubah putih). Terdapat 25.000 kuil Buddhis, tetapi tidak ada biarawati yang ditahbiskan.

Thailand menjadi sebuah negara persatuan untuk pertama kalinya di abad ketiga-belas Masehi. Terdapat bukti adanya praktik Mahayana di negeri itu, tetapi secara resmi Thailand adalah negara Buddhis Therawada dan garis silsilahnya berasal dari Sri Lanka. *Mae chii* berjubah putih sudah ada sejak masa Ayudhya (abad keempat-belas sampai lima-belas Masehi), tetapi para biarawati yang ditahbiskan penuh tidak pernah ada di sana.

Pada tahun 1920, seorang politikus bernama Narin Klueng mendukung dan memperkenalkan penahbisan biksuni. Dia menyiapkan sebuah kuil bagi para biksuni dan mengizinkan anak-anak perempuannya sendiri, Sara dan Chongdi, menjadi biksuni yang pertama. Namun kedua biarawati itu hanya ditahbiskan

oleh para biksu. Narin Klueng, ayah para biksuni, bukan hanya seorang tokoh politik, tetapi juga seorang kritikus sosial yang keras. Dia menjadi oposisi berhadapan dengan pemerintah, juga Sanggaha. Bahkan Raja Rama VII tidak senang dengannya. Karena itu, muncul penolakan yang kuat terhadap penahbisan biksuni, yang dilihat sebagai akibat ulahnya. Para biksuni dipenjara dan dipaksa untuk melepaskan jubah mereka. Sebagai akibatnya, pada tahun 1928 Y. M. Patriark Tertinggi mengeluarkan sebuah perintah yang menetapkan bahwa, “para biksu Thai tidak diizinkan untuk menahbiskan perempuan apakah sebagai seorang biksuni, *siksamana* atau samaneri.” Perintah ini tidak pernah ditarik kembali, jadi masih dianggap berlaku hingga sekarang.

Tradisi Therawada muncul karena keputusan dari Konsili Pertama, ketika para sesepuh memutuskan bahwa mereka tidak akan menambahkan apa pun yang baru ke dalam Winaya, atau menghapus apa pun dari Winaya sebagaimana yang dibacakan dalam Konsili Pertama. Namun bukankah perintah di tahun 1928 ini menambahkan hal yang baru? Tidakkah ini bertentangan dengan semangat Therawada?

Pada tahun 1971, Y. M. Voramai Kabilsingh, orang yang telah menjalani kehidupan tanpa rumah semenjak tahun 1956, pergi ke Taiwan dan menerima penahbisan penuh di Kuil Sung San, menjadi biksuni Thai yang pertama yang ditahbiskan dalam garis silsilah China. Nama penahbisannya adalah Ta Tao Shih. Sekembalinya ke Thailand, ia memulai aktivitas di kuilnya sendiri yang bernama Songdhammakalyani di Nakhonpathom sekitar 52 km di arah barat dari Bangkok. Ia masih tetap merupakan satu-satunya biksuni yang ditahbiskan penuh di biaranya yang didukung dengan baik. Sanggaha biksu membiarkannya sendiri, karena mereka menganggap ia adalah bagian dari tradisi Mahayana. Ia melanjutkan karyanya selama lebih dari 30 tahun.

Pada tahun 2001, saya mengikuti jejak langkahnya dan pergi ke Sri Lanka untuk mendapatkan penahbisan. Nama penahbisan saya adalah Dhammananda. Ketika saya kembali ke Thailand, saya diundang untuk muncul di tiga program televisi saluran 5, tetapi program-program itu dibatalkan dengan mendadak tanpa alasan yang jelas. Kejadian ini menciptakan sebuah gerakan, yang menarik minat besar media, yang melihatnya sebagai suatu ketidak-adilan dan pelanggaran-hukum menyangkut hak untuk bebas berbicara. Sebagai seorang biksuni yang baru saja ditahbiskan, saya harus muncul di banyak program saluran televisi yang lain.

Secara resmi sejauh ini Sanggha tidak mengeluarkan pendapat mengenai kasus ini. Namun beberapa biksu dan bekas biksu telah mengekspresikan keberatan-keberatan yang keras atas penahbisan saya, dengan bersikeras bahwa mustahil untuk menghidupkan kembali ordo biksuni Therawada. Mereka katakan bahwa garis silsilah biksuni hilang lenyap dalam tradisi Therawada dan tidak bisa dihidupkan kembali. Demikianlah, mereka tidak mengindahkan ucapan Buddha.

Buddha mempercayakan Dharma kepada empat kelompok Buddhis, yakni: para biksu, biksuni, upasaka, dan upasika. Beliau percaya bahwa keempat kelompok ini akan mempelajari Dharma, mempraktikkannya, dan mempertahankannya dari orang luar yang mencoba untuk menetapkan pernyataan yang keliru. Buddha juga memperingatkan bahwa Buddhisme akan merosot jika keempat kelompok Buddhis ini tidak menghormati Triratna, tidak menghargai meditasi dan mempelajari disiplin dan pelatihan yang dinyatakan dalam Winaya (*sikkha*), dan tidak saling menghormati satu sama lain.

Dharma melindungi mereka yang berlatih dengan pendirian yang tulus. Ketika seorang perempuan (atau seorang lelaki) ditahbiskan, maksud yang sesungguhnya adalah untuk berusaha mencapai tujuan spiritual. Meskipun kritikan dan rintangan

yang berat mungkin timbul dari masyarakat, orang yang telah ditahbiskan harus selalu mawas-diri untuk menjaga kedamaian di dalam diri. Kalau tidak, tujuan penahbisan tidak bisa tercapai. Dengan komitmen yang kuat untuk melayani Buddha, seseorang seharusnya mampu menjaga pikiran yang damai.

## **MEMPERTEMUKAN SISTEM NILAI KUNO DAN MODERN DI NEPAL**

### **Biksuni Dhammavijaya**

Buddha yang telah mencapai Penerangan Sempurna, dilahirkan di Nepal. Oleh sebab itu Nepal bukan saja terkenal dalam perspektif duniawi, karena popularitasnya Gunung Everest yang tertinggi di dunia, tetapi Nepal juga adalah kampung halaman Buddhisme di zaman dahulu. Ribuan pangeran menjadi Arahata di Nepal. Lima tahun setelah Buddha tercerahkan, ayah-Nya, Raja Suddhodana mencapai tingkat Arahata dan Ratu Prajapati Gotami, setelah banyak berusaha akhirnya menerima penahbisan dan memulai terbentuknya sanggha biksuni Nepal.

Lebih dari 300 tahun setelah Buddha wafat, selama masa Raja Asoka (273-232 SM), Nepal diperintah oleh Raja Sthunko, penguasa Kirat. Putranya menikah dengan Charumati, putri dari Raja Asoka. Putri ini mensponsori pembangunan Wihara Charumati dan mendirikan banyak stupa di lembah. Belakangan, Buddhisme Mahayana menjadi sangat kokoh di Nepal, hingga abad kelima-belas.

Saat tradisi Brahmanisme menjadi dominan di tanah suci India dan Nepal, tradisi monastik berupa hidup selibat meredup di Nepal. Tradisi penahbisan bagi para biksu dan biksuni yang sudah berlangsung lama pun lenyap, dan Buddhisme hanya dipraktikkan

oleh umat awam. Hanya tradisi penahbisan pemuda sebagai samanera selama empat hari yang bertahan secara berlanjut dalam Mahayana. Namun, tradisi ini bukanlah untuk kaum perempuan.

Di abad kedua-puluh, Buddhisme Therawada bangkit kembali di Nepal. Beberapa Buddhis Nepal tengah mencari sebuah alternatif, Buddhisme Wajrayana, yang telah mereka anut sebelumnya. Mereka berhubungan dengan Perkumpulan Mahabodhi dari India dan menerima penahbisan. Bagi kaum perempuan, penahbisan berarti bahwa mereka berikrar untuk menjalankan sepuluh sila. Setelah menerima beberapa pelatihan keagamaan, mereka kembali ke Nepal dan berusaha untuk menyebarkan pesan mereka yang bijaksana. Mereka menghadapi oposisi yang kaku dari pemerintah Hindu yang ortodoks, sehingga selama 20 tahun pertama dari misi mereka harus menderita pelecehan, penyiksaan, dan pengasingan.

Pada tahun 1928, Perdana Menteri Nepal menghukum sekelompok wanita Buddhis untuk menghentikan mereka mempelajari buku-buku agama, yang menurut tradisi Hindu, hanya untuk dibaca oleh kaum lelaki. Seorang wanita bernama Laxminani Tuladhar adalah pemimpin dari kelompok ini. Suatu saat ketika hanya dua persen dari populasi Nepal yang melek aksara, ia dapat membaca bukan hanya tulisan Newari, tetapi juga Nepali dan Hindi. Ia menjadi seorang janda di usianya yang dua-puluhan tahun dan kehilangan kedua anaknya. Satu-satunya pelipur laranya hanya mengikuti agama. Selama beberapa tahun, ia berlindung di gunung-gunung di antara para biksu Tibet dan menyebarkan Dharma di tengah-tengah kelompok perempuan Nepal yang buta huruf.

Di awal tahun 1930, para biksu dan biarawati Therawada yang pertama kembali dari India menetap di Wihara Kimdol dekat Swayumbhu. Laxminani Tuladhar dan para pengikutnya mulai mendengarkan wejangan mereka. Pada tahun 1934 Laxminani

dan lima orang yang menemaninya mengunjungi Kushinagara dan bertemu dengan Mahastawira Chandramuni, seorang biksu Therawada penyebar Dharma dan anggota Perkumpulan Mahabodhi dari India. Mahastawira Chandramuni berhasil mengirim mereka ke Arakan di Burma. Mereka tinggal di Burma dan mempelajari Dharma bersama dengan para biarawati Burma. Ketika mereka merasa siap, mereka mencukur kepala mereka, mengganti pakaian mereka dengan baju *thilashin*, warnanya merah muda dan jingga, dan menerima sepuluh sila. Karena pendidikan mereka yang tidak memadai dan kekurangan buku-buku Buddhis, mereka tidak mampu memberikan ajaran-ajaran Dharma kepada para siswa awam. Sebagai gantinya, mereka mengadakan *puja*, menceritakan kisah-kisah Jataka, dan memberikan nasihat kepada umat awam berkenaan dengan masalah-masalah keluarga.

Sementara itu, posisi para biarawati dalam komunitas terpinggirkan dibandingkan dengan para biksu. Di tahun 1940-an, beberapa biarawati tinggal di biara baru, Tana Bahal di Patna, sedang kebanyakan tetap di Kimdol. Para biksu dan pemerintah menyerang mereka dengan desas-desus yang jahat dan tindakan pelecehan. Beberapa biksu merasa iri oleh karena kepopuleran Laxminani Tuladhar di tengah-tengah pengikut awam. Mereka berhasil menekan para *guruma* (biarawati) untuk melakukan pekerjaan sebagai pembantu rumah-tangga mereka.

Setelah jatuhnya rezim Rana yang anti-Buddhis, Buddhis Therawada mencapai posisi terhormat di tengah masyarakat Nepal. Mereka mulai memperluas dan menyebarkan komunitas mereka. Sampai saat itu, mereka berusaha keras untuk membangun wihara-wihara, kebanyakan di Lembah Kathmandu. Lebih dari 50 wihara dibangun selama periode ini, tetapi hanya beberapa saja yang berupa biara perempuan. Biara Dhammacari dari Laxminani Tuladhar di Kimdol adalah yang terbesar di antara biara-biara tersebut. Biara yang baru ini segera menjadi pusat kegiatan bagi umat awam perempuan yang saleh, yang berkumpul di sana

untuk belajar Dharma. Menjelang akhir kehidupannya, Biarawati Dhammacari memperluas biaranya menjadi termasuk pusat kajian Dharma selama musim penghujan. Pada tahun 1978, di usia 80 tahun, ia wafat, setelah menyerahkan posisinya sebagai kepala *guruma* dari komunitas Therawada kepada Y. M. Dhammawati.

Sejarah kehidupan Y. M. Dhammawati mencerminkan sebuah gambaran situasi yang sesungguhnya mengenai para biarawati Nepal. Di usia empat-belas tahun, ia mengadakan perjalanan ke Burma untuk mendapatkan pendidikan agama. Karena usianya yang muda, orang-tuanya menolak memberinya izin untuk pergi, sehingga ia melarikan diri dari rumah. Ia jalan kaki ke Burma secara tidak sah, dan ia ditangkap. Akhirnya, ia mendapatkan izin untuk belajar Dharma. Selama satu dekade Dhammawati satu-satunya biarawati Nepal yang belajar di Burma tetapi pada tahun 1960 ia berkunjung ke Nepal dengan singkat dan mengatur beberapa perempuan muda lainnya untuk dilatih di Biara Moulmein. Sekembalinya ke Burma lagi, ia lulus ujian tingkat keempat dan menerima Dhammacariya, Biarawati Nepal pertama yang melakukan ini. Ia diundang untuk menetap di Burma tetapi memutuskan bahwa tujuannya adalah untuk mengajarkan Dharma di negeri sendiri, ia kembali ke Nepal pada tahun 1964.

Di Nepal, Dhammawati langsung mulai menggunakan kecerdasannya dan keterampilan organisasinya yang tinggi untuk mendidik generasi baru dalam Dharma. Menurutnya, setiap orang, tanpa memandang usia, jenis kelamin, atau status, seharusnya punya akses ke Dharma. Untuk itu, di Nepal ada dua penghalang terbesar yang diyakininya, yakni ketidak-mampuan membaca dan menulis serta ketiadaan materi-materi Buddhis dalam bahasa setempat. Ia membeli beberapa tanah di halaman Stupa Sri Gha dan dengan bantuan dari penyokongnya ia membangun sebuah biara kecil dan menamakannya Wihara Dharmakirti. Di sini mereka mengajarkan membaca, menulis, aritmetik, dan Buddhisme di mana Y. M. Dhammawati sendiri yang menyiapkan materi-

materinya. Karena upaya-upayanya yang kenal menyerah, banyak buku dan pamflet yang dihasilkan. Sementara itu, Dhammawati bukan hanya menjadi pemimpin dalam pendidikan agama dan inovasi ritual tetapi juga pusat bagi umat awam perempuan Buddhis Therawada yang tidak tergoyahkan. Menonjol sekali, di Dharmakirti, para upasika bukan hanya punya akses pada pelatihan Dharma, yang di masa lalu tertutup bagi mereka, tetapi juga berkenaan dengan pengelolaan dan perencanaan untuk kuil, mereka memberi masukan sebanyak yang diberikan oleh kaum lelaki.

Di Nepal, sekarang ini ada enam puluh biara. Warganya hidup sendiri atau dalam kelompok kecil. Hampir setengah dari mereka adalah orang yang berusia tua dan bekerja keras untuk membangun Dharma. Namun mereka membutuhkan sebuah organisasi untuk mempersatukan, mengkoordinasi, dan memperkuat aktivitas-aktivitas komunitas biarawati Nepal. Y. M. Dhammawati mengambil bagian dalam Konferensi Internasional Pertama mengenai Biarawati Buddhis pada bulan Februari 1988, dan bersama dengan para biarawati lainnya menerima penahbisan penuh sebagai seorang biksuni di Kuil Hsi Lai, Los Angeles. Wanita-wanita ini membentuk nukleus sanggaha biksuni di Nepal. Proses ini masih terus berlangsung di Nepal.

## **SEBATANG POHON PALEM DI TANAH SUCI**

**Yi-hsun Huang**

Praktik Tanah Suci, dikenal dalam agama Buddha sebagai sebuah “jalur mudah untuk penyelamatan,” yang diterima oleh banyak praktisi Buddhis, tanpa peduli usia, kapasitas, atau gender. Tulisan ini menyelidiki alasan-alasan mengapa keyakinan Tanah Suci, yang kontras dengan latihan Buddhis lainnya, dianggap latihan

yang paling mendorong dan tersedia bagi para praktisi wanita Buddhis. Ini dimulai dengan sebuah teks kesimpulan dari naskah *Sutra Panjang Sukhawatiwyuha*, dasar teks utama untuk latihan.

*Sutra Panjang Sukhawatiwyuha* dimulai dengan sebuah dialog antara Buddha Sakyamuni dan Ananda mengenai Biksu Dharmakara dan pengharapannya untuk mendirikan sebuah negeri Buddha yang ideal untuk semua makhluk hidup. Negeri Buddha yang ideal ini dikenal dengan populer sebagai Tanah Suci. Sutra itu menekankan ke-48 ikrar yang dibuat oleh Dharmakara, yang dikatakan penting untuk mencapai pencerahan sempurna. Tanah Suci digambarkan sebagai suatu alam yang sempurna di mana tiada kejahatan, tiada penderitaan, tiada perbedaan dalam penampilan antara umat manusia dan para dewata, dan tiada batas pada panjangnya jangka kehidupan dari seorang makhluk. Dalam ikrar yang kedelapan-belas, Dharmakara berjanji bahwa, kecuali bagi mereka yang melakukan kelima pelanggaran dan mereka yang telah memfitnah Dharma, makhluk hidup apa pun yang membangkitkan pikiran terpusat selama sepuluh detik ingin terlahir di Tanah Suci bisa memperoleh kelahiran kembali di sana. Demikian, setiap makhluk dipastikan mencapai pencerahan di Tanah Suci.<sup>1</sup> Janji ini, tentu saja, termasuk bagi kaum hawa.

Di China, praktik Tanah Suci berangsur-angsur berkembang menjadi sebuah bentuk latihan yang sederhana: pembacaan nama Buddha Amitabha dikenal sebagai *nianfo*.<sup>2</sup> Daniel Stevenson menjabarkan praktik Tanah Suci sebagai pemujaan “rumah-tangga tersembunyi.” Dia mengatakan bahwa praktik Tanah Suci sangat menarik bagi kaum perempuan, yang dapat mengejar tujuan keagamaan mereka di dalam keluarga. Daniel Getz mengemukakan pertumbuhan partisipasi kaum perempuan dalam praktik Tanah Suci selama dinasti Sung.<sup>3</sup>

Pertumbuhan kepopuleran praktik Tanah Suci di antara kaum perempuan terungkap jelas dalam *Koleksi Laporan Kelahiran*

*Kembali di Tanah Suci (Wangshengji)* yang disusun oleh Biksu Zhuhong (1532-1612) di masa Dinasti Ming dan diterbitkan pada tahun 1584.<sup>4</sup> *Wangshengji* memuat 272 kisah praktisi Tanah Suci dari berbagai kategori: biksu, raja dan bangsawan, umat awam pria, perempuan, biarawati, penjahat, dan binatang. Terdapat 32 laporan perempuan Buddhis. Narasi ini menyediakan kita materi untuk meneliti pemahaman kaum perempuan akan penderitaan, kematian, Tanah Suci, dan penyelamatan di China sebelum abad keenam-belas.

Tulisan saya terfokus pada kisah Nyonya Feng, seorang wanita yang hidup di masa dinasti Sung.<sup>5</sup> Nyonya Feng seringkali sakit ketika ia masih muda, maka seorang Master Chan mengajarkannya untuk diet vegetarian, mematuhi sila-sila, dan melafal nama Buddha Amitabha. Ia sangat percaya dengan apa yang diajarkan padanya dan dengan rajin mempraktikkannya selama sepuluh tahun. Tiba-tiba, ia merasa lelah dengan dunia. Orang-orang merasa ini aneh dan ingin tahu mengapa ia masih memiliki pikiran negatif seperti ini, karena ia sudah menjalani kehidupan yang suci untuk waktu yang begitu lama. Ia menjawab, "Ikatan saya dengan dunia sudah kedaluwarsa dan ini adalah saatnya bagi saya untuk pergi ke Tanah Suci. Apa yang aneh tentang ini?" Ketika ia mendekati saat kematiannya, napasnya berhenti, akan tetapi tiba-tiba ia kembali hidup. Ia mengatakan kepada para anggota keluarganya, "Saya sudah pergi ke Tanah Suci dan melihat tempat kediaman Buddha Amitabha. Ini tidaklah berbeda dengan apa yang diuraikan dalam *Sutra Karangan Bunga* dan *Sutra Perenungan*." Kemudian ia wafat. Tiga hari kemudian, jasadnya terlihat seolah-olah ia masih hidup dan mengeluarkan bau harum yang langka.

Kisah ini mirip dengan kehidupan Nona Zheng, seorang wanita pengusaha yang sukses, yang saya jumpai ketika saya berpartisipasi dalam sebuah retreat pelafalan Tanah Suci selama tujuh hari di Biara Chuang-Yen di New York. Nona Zheng berasal dari Taiwan dan memiliki usaha furnitur ketika pertama kali ia

berimigrasi ke Amerika Serikat. Walaupun ibunya adalah seorang penganut Tanah Suci yang saleh, ia bukan. Ia memberitahukan saya bahwa dengan keras kepala ia yakin bahwa ia tidak memerlukan agama apa pun untuk mendukung kehidupannya.

Sayangnya, Nona Zheng didiagnosis menderita kanker ketika ia berusia pertengahan empat-puluhan. Ibunya menyarankannya untuk melafal nama Buddha Amitabha, karena ibunya ingin ia pergi ke “tempat yang baik” jika ia tidak bisa bertahan dari penyakitnya. Setelah ia selamat dari pertarungannya dengan kanker, Nona Zheng menjadi seorang praktisi Tanah Suci, karena ia merasa bahwa kepercayaan Tanah Suci mengajarkannya untuk menghadapi kehidupan dan kematian dengan keberanian dan keluwesan. Ia menutup usaha furniturnya dan membuka restoran vegetarian, *Palm Tree*, di kota New York. Ia percaya bahwa dengan membantu orang untuk mengurangi karma buruk mereka dengan menyediakan makanan vegetarian bagi mereka memberikan arti bagi hidupnya. Selama komunikasi saya dengannya yang sudah cukup banyak, seringkali Nona Zheng memberitahukan saya bahwa dengan melafal nama Buddha Amitabha di penghujung hari yang sibuk selalu mendatangkan kegembiraan spiritualnya. Ia menyebutkan bahwa ia tidak takut lagi pada kematian, karena ia mengetahui di mana ia akan pergi setelah ia meninggal.

Walaupun kedua wanita ini hidup di tempat dan rentang waktu yang berbeda -- Nyonya Feng di masa Dinasti Sung dan Nona Zheng di zaman modern -- keyakinan Tanah Suci memengaruhi kehidupan mereka dengan cara-cara yang sama. Keyakinan akan kelahiran kembali di Tanah Suci setelah kematian menolong mereka berdua mengatasi halangan dalam kehidupan mereka. Keduanya mengabdikan diri pada latihan Tanah Suci dengan rasa syukur dan keyakinan yang tinggi. Demi alasan ini, masing-masing tidak menunjukkan rasa takut akan kematian atau kelekatan pada hidup di saat kematian. Kepercayaan Tanah Suci membantu masing-masing di antara mereka untuk meramalkan

nilai dan tujuan hidup. Masing-masing menanam sebuah pohon di Tanah Suci pada masa kehidupannya dan yakin bahwa praktik ini akan menghasilkan buah di masa depan. Kedua kisah ini menunjukkan pentingnya praktik Tanah Suci bagi wanita Buddhis -- sebuah praktik yang menjembatani waktu dan tempat, dan terus mendatangkan arti kepada kehidupan kaum perempuan sekarang.

### CATATAN

1. T 12. 319a27-320b26. Untuk keterangan lebih lanjut, lihat Daniel Stevenson, "Pure Land Buddhist Meditation and Worship in China," dalam *Buddhism in Practice* (New Jersey: Princeton University Press, 1991), hlm. 359-79. Luis Gomez mendiskusikan sebuah topik terkait yang tidak dicakup dalam tulisan ini di dalam artikelnya, "Can Women Be Born in The Pure Land as Women?" *The Land of Bliss* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), hlm. 166-70.
2. Mengenai pembahasan yang rinci tentang perkembangan latihan Tanah Suci, lihat Stevenson, "Pure Land Buddhist Worship and Meditation in China," hlm. 359-79.
3. Daniel Getz, "T'ien -T'ai Pure Land Societies" dalam *Buddhism in the Sung* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1999), hlm. 496-97.
4. *The Wangshengji*, T 51, hlm. 144c-8.
5. T 51, hlm. 144c-8. Terjemahan ini berdasarkan terjemahan oleh Barbara Buhr yang tidak diterbitkan.

# MENGATASI TRADISI: MEMBANGUN KEMBALI DAN MENGUBAH PERAN BIKSUNI KOREA MELALUI PENDIDIKAN

**Bongak Sunim**

Guna menguji sistem pendidikan modern bagi para biarawati Buddhis Korea, saya akan meliputi tiga pokok pembicaraan utama. Pertama, secara singkat saya akan membicarakan sejarah para biarawati Buddhis Korea. Berikutnya, saya akan fokus pada sistem pendidikan modern para biarawati Korea. Terakhir, saya akan membicarakan pentingnya kontribusi para biarawati terhadap masa depan agama Buddha Korea.

Secara resmi Buddhisme diperkenalkan ke Semenanjung Korea pada akhir abad keempat Masehi. Raja Fu Chien, dari dinasti Ch'in China dahulu kala, mengirim Bisku Sundo sebagai utusan pribadinya menemui Raja Koguryo Sosurin (371-384), membawa patung-patung dan kitab-kitab Buddhis. Catatan pertama mengenai umat wanita Buddhis adalah kakak Morye, Sassi, yang belakangan menjadi seorang biarawati Buddhis. Di masa dinasti Silla, Raja Beobheung (514-539) dan Raja Jinheung (540-575) pensiun dan menjadi rahib Buddhis. Istri-istri mereka juga menjadi biarawati.

Menurut *The Book of Three Kingdom's Period* (Buku tentang Masa Tiga Kerajaan), para biarawati ditunjuk untuk jabatan resmi dari Ani untuk mengawasi sanggha biksuni. Selanjutnya, dalam *Memorabilia of the Three Kingdom's History*, disebutkan bahwa seorang biarawati Buddhis bernama Jihye mendapat bantuan dari seorang makhluk surgawi yang misterius ketika ia mencoba untuk merenovasi kuilnya. Dokumen-dokumen lainnya menceritakan tentang seorang biarawati yang membantu menyembuhkan Kyunheung, seorang bisku besar Korea dari Kerajaan Silla. Dari

catatan-catatan ini kita dapat melihat bukti pengaruh agama para biarawati pada masa itu.

Buddhisme Korea diperkenalkan ke Jepang oleh kerajaan Baekje. Duapuluh-lima tahun kemudian, seorang raja Baekje mengirim para biksu dan biksuni yang ahli dalam Winaya, meditasi, dan mantra, dan juga tukang kayu dan ahli seni kuil, ke Jepang. Pada tahun 584 Masehi, tiga orang biarawati Jepang -- Seonshin, Hyeseon, dan Seonjang -- menjadi murid biksu Koguryo Hyepyeon dan menyeberang lautan ke kerajaan Baekje untuk menerima penahbisan biksuni. Ketika mereka kembali ke Jepang tiga tahun kemudian, mereka berkontribusi dalam membangun sebuah yayasan untuk Buddhisme Jepang.

Sebagaimana yang digambarkan dalam catatan di atas, para biarawati Korea telah memainkan peran yang luar biasa sejak permulaan Buddhisme Korea. Tambahan lagi, kita bisa melihat bahwa kaum perempuan dari golongan kelas atas menjadi biarawati Buddhis. Kita juga bisa melihat bahwa banyak biarawati memainkan peran penting dalam menyelamatkan orang-orang dari kesulitan dan penderitaan.

Di samping bahan-bahan bersejarah dari masa Tiga Kerajaan dan dinasti Silla, terdapat banyak referensi, sekalipun tidak lengkap, mengenai catatan-catatan para biarawati pada masa dinasti Koryo dan Choson. Contohnya, dalam *The Book of Koryo History*, tercatat bahwa sebuah biara untuk para biarawati yang dinamakan Jeongeobwon didirikan. Juga dicatat bahwa banyak wanita kelas tinggi yang menjadi biarawati Buddhis dan seringkali berpartisipasi dalam pelayanan Dharma. Adalah benar bahwa kadangkala kaum perempuan menjadi biarawati untuk melarikan diri dari keputusasaan. Namun selama penganiayaan yang menghancurkan agama Buddha pada masa dinasti Choson, keyakinan dan aktivitas umat awam perempuan menolong bertahannya agama Buddha. Lagi pula, terdapat banyak biarawati tanpa nama yang membantu umat

perempuan dalam upaya mereka untuk melestarikan Buddhisme dan memastikan bahwa garis silsilah biarawati berjalan terus tanpa terputus di Semenanjung Korea.

Ketika agama Buddha pertama kali diperkenalkan ke Korea pada waktu masa Tiga Kerajaan, perhatian Buddhis terutama pada kajian kitab-kitab (Kyo). Chan China atau Buddhisme Son diperkenalkan pada masa akhir Kerajaan Silla Bersatu(668-935). Pada masa Koryo (937-1392), aliran Sembilan Gunung (Kusan Sonmun) didirikan. Demikianlah, tradisi dari keduanya kitab dan praktik Son Buddhis saling mengisi. Selanjutnya, ujian-ujian negara dan jabatan-jabatan resmi bagi para biksu dibentuk untuk keduanya, aliran Son dan kitabnya selama masa Koryo.

Ada sebuah gerakan untuk menyelaraskan Kyo (kajian kitab) dan Son (praktik) di pertengahan masa Koryo. Mahabiksu Korea Euichon (1055-1101) menganjurkan penyatuan Kyo dan Son berdasarkan ajaran *Sutra Lotus*. Tokoh penting lainnya, master Son Korea Chinul (1158-1210) mempromosikan latihan bersama Son dengan kajian kitab-kitab. Praktik dari keduanya Kyo dan Son menjadi sebuah aspek yang penting dalam pendidikan monastik Buddhis Korea.

Selama dinasti Choson, Neo-Konfusian membuat undang-undang yang mengekang agama Buddha dan mempromosikan Konfusianisme. Sepanjang masa ini, sistem penempatan dan ujian yang resmi untuk para biksu dihapus. Di pertengahan dinasti Choson, para biksu memfokuskan latihan Son dan juga mempelajari kitab-kitab Buddhis. Metode gabungan studi kitab Buddhis dan latihan Son ini menjadi prinsip utama dari pendidikan monastik sejak abad ketujuh-belas. Tiga bentuk utama pelatihan Buddhis tradisional adalah: pengendalian etika (*sila*), konsentrasi mental (*samadhi*), dan kebijaksanaan (*prajna*) - sebuah standar yang ditemukan dalam penerapan di hampir semua metode praktik

Buddhis. Standar ini juga adalah pedoman disiplin monastik yang fundamental dari tradisi Buddhis Korea.

Pada tahun 1994, ordo Chogye mengorganisasikan sistem pendidikan Buddhis Korea, dengan mengaturnya ke dalam lima bagian: (1) pendidikan awal, (2) pendidikan dasar, (3) pendidikan ahli, (4) pendidikan ulang, (5) pendidikan spesialisasi. Pada tingkat pendidikan awal, para pelamar (*haengja*) harus melalui suatu periode pelatihan disiplin, mengembangkan komitmen mereka dan pengabdian pada latihan Buddhis. Setelah menyelesaikan masa pelatihan perdana setahun di bawah bimbingan pribadi dari para guru mereka, semua pelamar Korea diharapkan berpartisipasi dalam sesi pelatihan bersama selama sebulan. Para pelamar ditahbiskan sebagai samaneri dan samanera hanya setelah lulus persyaratan menyeluruh selama periode pendidikan primer ini.

Biasanya persyaratan ini ketat. Para pelamar harus di bawah usia tertentu, minimum memiliki ijazah Sekolah Menengah Atas, dan menjaga semua peraturan yang ditentukan oleh Departemen Pendidikan Buddhis. Setelah ditahbiskan sebagai samaneri, para calon biarawati menerima pelatihan yang lebih lanjut di bawah bimbingan para biksuni guru mereka selama setahun lagi. Para calon biarawati harus berlatih dalam memimpin pelayanan mendasar doa dan ritual-ritual, serta memiliki pemahaman dasar akan doktrin Buddhis.

Di tahap kedua pendidikan mereka, para biarawati Korea bisa memilih untuk menghadiri Buddhis *gangwon* (seminar-seminar monastik dan pelatihan biara) atau universitas-universitas Buddhis. Dengan menyediakan beberapa pilihan bagi para samaneri, proses pendidikan harus mempertimbangkan latar belakang dan watak para siswa yang bermacam-macam. Tak kalah pentingnya, *gangwon* seringkali menjadi pusat untuk pendidikan tingkat kedua. Karena *gangwon* biasanya bertempat di biara-biara

pegunungan yang terpencil, *gangwon* menjadi tempat yang ideal untuk mempelajari kitab-kitab Buddhis secara intensif. Terdapat lima *gangwon* biarawati tradisional di Korea: Kuil Donghaksa, Kuil Bongnyeongsa, Kuil Unmunsa, Kuil Chongamsa, dan *Gangwon* Samseon. Setiap tahun kira-kira 300 samaneri mendaftar dalam *gangwon*. Di samping *gangwon* ini, Universitas Sanggha Joongang dan Universitas Dongguk ditunjuk sebagai institut pendidikan. Bagi mereka yang ingin mengejar latihan Son, ada banyak fasilitas meditasi untuk para biarawati.

Saat ini sistem pendidikan Buddhis tradisional, *gangwon*, masih dianggap sebagai sumber pendidikan utama bagi para biksu dan biksuni di Korea. Kurikulum *gangwon* dibagi menjadi empat tingkatan: (1) Kelas *samanerika* (*sami-kwa*), (2) Kelas Empat Rangkap Koleksi (*sajip-kwa*), (3) Kelas Empat Ajaran (*sagyo-kwa*), (4) Kelas Ajaran-ajaran Tinggi (*taegyo-kwa*). Kadangkala para biarawan dan biarawati dapat meneruskan pendidikan mereka dengan memilih Kelas Mandiri (*suui-kwa*) atau kelas pilihan yang lain. Di *gangwon*, para biarawan dan biarawati mempelajari tulisan-tulisan para guru Son China, bersama dengan *sutra* dan Abhidharma.

Selama empat tahun pendidikan di *gangwon*, para biarawati dilatih agar siap ditahbiskan secara lengkap. Mereka belajar sikap yang jujur dan membangun sebuah arah yang jelas untuk latihan mereka. Mereka belajar dasar-dasar doktrin Buddhis dan dilatih dalam keterampilan mengajarkan Dharma kepada umat awam Buddhis.

*Gangwon* dan universitas-universitas Buddhis berjuang untuk memenuhi tuntutan-tuntutan masyarakat modern. Institut-institut pendidikan ini mencari para biarawati untuk dilatih yang dapat menjadi guru Buddhisme di masa mendatang. Para biarawati harus menguasai semua pengetahuan Buddhis yang penting, teknik berceramah Dharma, dan juga belajar mempraktikkan pelayanan sosial, serta tugas penyiaran Dharma.

Para praktisi biarawati mengabdikan diri mereka pada praktik Son di biara-biara meditasi dan di luar dari semua pekerjaan sekolah. Sistem ini membantu mengembangkan para spesialis meditasi, tetapi terdapat beberapa pertentangan mengenai apakah biara-biara meditasi adalah tempat-tempat yang tepat untuk pendidikan lengkap para biarawati.

Ketiga program pendidikan yang lain -- pendidikan ahli, pendidikan-ulang, dan pendidikan spesialisasi -- tersedia di dua biara seminari Buddhis bagi para biarawati, Kuil Unmunsa dan Kuil Bongnyeongsa.

Delapan puluh persen Buddhis Korea termasuk ordo Choegye, ordo Buddhis Korea yang terbesar. Secara kasar jumlah biarawati sama dengan para biarawan dalam ordo Choegye. Apabila kita memasukkan para biarawati dari sekte Buddhis yang lain di Korea, ada kira-kira 7.000 biarawati aktif di Korea. Meskipun awalnya sulit bagi sanggha biksuni di Korea, kami mendapat kehormatan dengan memiliki sejarah yang tak terputus dari para praktisi kaum perempuan.

Sekarang bangsa Korea harus mencoba untuk mengawinkan nilai-nilai tradisional Korea dengan modernisasi. Kewajiban kita bisa dipenuhi dalam keduanya praktik agama maupun pelayanan sosial. Untuk menjalankan kehidupan sebagai seorang Buddhis, seharusnya kita mengerti dengan benar ajaran-ajaran Buddha. Seharusnya kita tidak dibebani dengan tradisi lama pun tidak secara serampangan mengejar modernitas.

Bagaimana masyarakat dapat menjaga tradisinya dan juga menjadi terbuka untuk ide-ide dan budaya yang baru? Ini adalah persoalan-persoalan mendesak yang dihadapi para biksu dan biksuni. Kadangkala nilai-nilai tradisional berlawanan dengan ide-ide baru. Beberapa biksu dan biksuni dari generasi tua bersikeras pada nilai-nilai tradisional dan tidak sadar akan perubahan

masyarakat modern yang cepat. Lagi pula, beberapa tradisi Buddhis lama tidak menarik bagi generasi baru. Seluruh dan sebagus apa pun tradisi lama dan relik kuno agama Buddha, jika kita tidak dapat menyuarkan persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat modern, kita akan menjadi tak berarti.

Buddhis Korea berminat dalam perubahan peran para biarawati. Kami mulai menyadari luar biasa pentingnya peran para biarawati, dan berusaha untuk mengatasi rintangan sosial melalui pendidikan. Dalam Sanggaha Buddhis Korea, masalah ketidak-setaraan antara para biksu dan biksuni pasti ada. Jabatan-jabatan penting dalam sanggaha diduduki oleh para biksu. Para biksuni tidak ditunjuk menjadi kepala biara di *ponsa* (biara pusat). Namun para biksu dan biksuni Korea memiliki peluang yang sama dalam pendidikan. Para biarawati Korea memiliki peluang menggunakan pendidikan mereka untuk menciptakan peran-peran baru bagi agama Buddha dalam masyarakat modern. Meskipun para biarawati Korea didiskriminasikan dalam sanggaha yang didominasi kaum lelaki, para biarawati memenuhi tugas-tugas mereka dengan menebarkan ajaran-ajaran Buddha dan memenuhi tuntutan masyarakat sebagai pemimpin dan guru agama.

Banyak orang mengakui bahwa para biarawati Korea ada di garis terdepan dalam mewujudkan nilai-nilai Buddhis dalam masyarakat modern maupun dalam melestarikan tradisi-tradisi asli Korea. Misalnya, para biarawati melindungi lingkungan biara-biara mereka, mendidik orang-orang muda dan tua, merenovasi biara-biara yang bersejarah, dan melestarikan budaya Buddhis dengan berspesialisasi dalam seni, musik, dan keterampilan lainnya. Para biarawati mampu memenuhi peran mereka dikarenakan akses mereka pada pendidikan. Dengan bantuan dari sumber-sumber pendidikan seperti *gangwon* dan universitas-universitas Buddhis, para biarawati bisa mengembangkan pikiran mereka, melatih disiplin agama, dan terus memainkan peran-peran yang penting dalam masyarakat Korea.

## MENGUBAH KETIMBANG MEMBUNUH “NAGA MERAH”

**Yeshe Choekyi Lhamo**

Pandangan bahwa badan jasmani kaum perempuan tercemari adalah sebuah fenomena yang tersebar di banyak budaya, agama, dan masyarakat, serta bukan hal yang unik pada pembahasan Buddhis populer.<sup>1</sup> Secara umum, agama Buddha percaya bahwa badan jasmani merupakan suatu benda yang kotor yang berguna sebagai kendaraan untuk mencapai pencerahan. Karena badan jasmani tidak kekal dan akan rusak, dan karena ia mengeluarkan zat yang tidak menyenangkan, kitab-kitab Buddhis memberikankan gambaran yang negatif mengenai tubuh manusia. Meskipun demikian, agaknya *sutra-sutra* tidak melukiskan tubuh jasmani kaum perempuan lebih kotor daripada kaum lelaki, pun tidak menggambarkan pandangan bahwa perempuan tercemari. Meski demikian, beberapa kitab Buddhis memang menyebut tubuh jasmani perempuan dalam ungkapan yang sangat meremehkan,<sup>2</sup> yang harus dipahami di dalam konteks sosial-budaya dari rekaan teks-teks tersebut. Penggambaran-penggambaran itu ditujukan bagi para biksu sebagai cara untuk mengatasi kelekatan mereka terhadap perempuan. Hal ini tidak pernah dimaksudkan sebagai sumber merendahkan martabat kaum perempuan, apalagi mengenai kemampuan spiritual mereka.

Malahan, dengan jelas Buddha berkata pada Ananda bahwa perempuan memiliki potensi yang sama seperti laki-laki untuk mencapai pencerahan. Biarpun ada bukti tertulis tentang persamaan kualitas dari kedua jenis kelamin dalam hal praktik spiritual dan pencapaian, banyak Buddhis Taiwan masih percaya bahwa potensi spiritual kaum perempuan tidak sebesar kaum lelaki. Memang, pembicaraan-pembicaraan Buddhis populer mengabadikan pandangan seperti ini. Ada kepercayaan bahwa kaum perempuan berhenti menstruasi di kala kemahiran spiritual mereka meningkat. Di samping itu, banyak perempuan diberitahu

untuk tidak bermeditasi ketika menstruasi atau selama masa kehamilan. Gagasan-gagasan seperti ini meninggikan status spiritual kaum lelaki. Terus-menerus mereka menekan kaum perempuan dan membatasi latihan spiritual wanita Buddhis. Latihan spiritual adalah sangat mendasar untuk mencapai pencerahan. Karena membatasi harga diri dan pengembangan spiritual perempuan, kepercayaan-kepercayaan ini dengan serius mengancam pencapaian pencerahan kaum perempuan.

Tulisan ini ditujukan untuk menjembatani jurang antara pandangan-pandangan China yang tradisional tentang tubuh jasmani perempuan, pandangan-pandangan feminis Barat, dan praktik Buddhis Wajrayana. Saya percaya bahwa banyak wanita Buddhis Taiwan bisa mendapatkan manfaat yang besar dari tradisi lain. Daripada menolak tubuh jasmani mereka dan sifat kewanitaannya, mereka dapat mengakhiri pandangan-pandangan yang menindas ini dan sebaliknya mengubah pandangan yang hanya melihat dari wujud mereka menjadi suatu keuntungan dalam praktik spiritual mereka. Tulisan ini berdasarkan pada penelitian-lapangan di Taiwan selama tahun 1999 dan antara 2001-2002, dan juga pengalaman saya pribadi sebagai seorang calon biksuni di Taiwan. Pertama saya akan membahas pengalaman saya sebagai seorang calon biksuni sebelum menganalisis data yang berdasarkan pengalaman praktis dan data sejarah.

Selama saya menetap di Taiwan sebagai seorang samaneri, saya terkejut mengetahui tentang androsentrisme (maskulinisme) yang menyebar dalam Buddhisme Taiwan. Saya seringkali dibilang bahwa saya "*zhuangyan* (gemilang)" karena saya berpenampilan seperti seorang lelaki, sebuah sudut pandang yang tidak pernah terjadi pada saya sebelumnya. Dari penelitian, kebanyakan teman-teman menghubungkan kejasmanian ini dengan kemahiran spiritual. Saya merasa pandangan ini sangat membatasi. Bagi saya, bakat spiritual dipantulkan dalam pikiran dan tindakan kita, dan bukan dari penampilan kita.

Di tahun 1999, guru saya orang China menyuruh saya untuk segera bertindak bila saya ingin memiliki anak, karena para wanita praktisi yang bagus akan berhenti menstruasi. Dia mengatakan bahwa dia pernah bertemu dengan seorang biksuni yang menyatakan telah berhenti menstruasi, tetapi dia tidak ingat detailnya pertemuan tersebut. Lagi pula, dia memberitahukan saya untuk tidak bermeditasi selama masa menstruasi -- saran itu saya anggap sebagai kebencian terhadap perempuan belaka dan saya hanya mengabaikannya.

Tahun 2001, teman satu flat saya yang Buddhis keluar dari kamarnya, dengan mengucapkan sumpah-serapah: "Zhangai! Zhangai!" Mengejutkan, kemudian saya menanyakan apa yang salah dan dia memberitahukan saya bahwa dia tertidur pada waktu meditasi karena menjelang "menstruasi." Reaksinya sangat mengejutkan ketika saya menanyakannya mengapa menstruasi harus dihubungkan dengan kelekatan? Dia menjawab, "bukankah kita dilahirkan sebagai perempuan karena kelekatan?" Saya katakan kepadanya bahwa saya pikir bukan demikian, karena saya ingat seorang biksu yang tertidur pada waktu *puja* Mahakala dan aneh kalau tertidur disebabkan menjelang dia "menstruasi". Wanita ini, berusia di akhir 20-an tahun, telah menolak sifat kewanitaannya sejak masa remaja. Dia masih berjuang untuk kelihatan dan bertingkah-laku seperti seorang lelaki, dengan menyatakan bahwa dia tidak pernah seperti seorang anak perempuan atau wanita. Seorang wanita lain yang berusia di akhir 30-an, yang saya jumpai pada tahun 1999, bersikeras bahwa ia telah berhenti menstruasi, dan bereaksi menunjukkan rasa malu ketika pembalutnya jatuh keluar dari tas tangannya. Seperti wanita pertama yang lebih muda tadi, dia berusaha untuk berpakaian dan menampakkan diri seperti seorang lelaki, bahkan dia mencoba untuk menyembunyikan menstruasinya dan sudah menyesuaikan kebiasaan-kebiasaan tradisi kaum lelaki, misalnya, merokok pipa dan berkencan dengan perempuan. Alasannya, karena ia ingat kehidupan masa lampaunya, yang ia akui bahwa

ia adalah seorang lelaki, sekarang ia memandang dirinya sebagai seorang lelaki dalam tubuh seorang perempuan.

Tidak seperti kedua perempuan di atas, seorang perempuan lain yang berusia di akhir 40-an tidak menutupi sifat kewanitaannya, tetapi menegaskan bahwa menstruasinya berhenti selama periode yang singkat ketika dia tinggal di kuil gurunya. Dia memberitahukan saya bahwa, pada suatu ketika, dia tidak menstruasi mengeluarkan darah. Kandungannya mengeluarkan cairan berwarna kuning-emas. Bukannya merasa sakit, ia mendapatkan perasaan yang menakjubkan di dalam kandungannya yang membuatnya sangat nyaman. Namun, pada hari temannya mengajaknya pergi untuk membeli pakaian dalam yang bagus, ia mulai menstruasi lagi. Ia percaya hal ini terjadi karena ia berpegang pada bentuk kewanitaannya lagi bukan tetap pada bentuk “lelaki/perempuan.”

Ketiga contoh ini memberikan bukti perjuangan dalam kewanitaan. Mereka menunjukkan gaya hidup seorang “lelaki/perempuan” yang berlainan dalam tubuh jasmani seorang perempuan, dengan jelas menunjukkan bahwa potensi spiritual berhubungan dengan pengebirian para praktisi perempuan dan penghentian menstruasi. Menstruasi dipandang sebagai sebuah penghalang untuk praktik spiritual dan sebagai suatu tanda kelekatan serta kotoran. Berbeda secara nyata, penghentiannya, diterima sebagai bukti majunya latihan spiritual. Kedua wanita yang mengaku sudah berhenti menstruasi berlaku sangat rahasia ketika membicarakan pencapaian spiritual mereka, sementara perempuan yang paling muda menyebutkan menstruasi dalam hubungannya dengan rintangan yang dia hadapi saat latihan spiritual. Dari ketiga contoh ini, membuktikan bahwa adanya kepercayaan mengenai berhentinya menstruasi berhubungan dengan peningkatan kemahiran spiritual.

Saya masih belum berbicara dengan sejumlah besar kaum perempuan tentang persoalan-persoalan ini dan indikasi selanjutnya yang menguatkan dari penelitian lapangan yang luas. Pantas untuk dicatat bahwa kebanyakan perempuan yang saya ajak bicara sadar akan hal ini dan menganggapnya benar, namun hanya satu orang yang ingat di mana dia mempelajari teori ini. Perempuan pertama dari ketiga responden yang berhubungan dengan saya di atas menyebutkan bahwa guru biaranya (lelaki) memberitahukan dia bahwa perempuan berhenti menstruasi ketika mereka mencapai tingkat Pemasuk-arus. Dia tidak tahu mengapa dan mengatakan bahwa gurunya tidak merinci hal ini. Meskipun demikian, ada elemen doktrin yang membutuhkan spekulasi. Terdapat teori bahwa karena Pemasuk-arus telah memadamkan semua kemalangan, mereka tidak lagi tergantung pada alam wujud. Maka, Pemasuk-arus perempuan dibedakan oleh penghentian menstruasi. Pertaliannya jelas: darah kandungan bisa dianggap sama dengan penderitaan; seorang Pemasuk-arus adalah praktisi yang telah bebas dari penderitaan seperti ini.

Dalam banyak budaya, menstruasi dihubungkan dengan kepekaan yang tinggi, juga dikenal dengan PMS. Seorang praktisi yang baik tidak hanya terbebas dari emosi-emosi yang bertentangan, suatu cara dalam menginterpretasikan PMS, tetapi juga hasrat, yang bisa dilihat dengan jelas dalam bentuk darah mens.<sup>3</sup> Karena itu, hubungan dari darah mens, hasrat, dan kemalangan-kemalangan mental menyebabkan Buddhis Taiwan mempertimbangkan bahwa darah dari rahim dan PMS sebagai penghalang latihan spiritual. Kepercayaan bahwa kemahiran spiritual dihubungkan dengan penghentian menstruasi terungkap dari banyaknya wanita Buddhis Taiwan yang menolak tubuh jasmani wanita mereka. Dengan menghentikan mens, mereka membunuh ketimbang menunggangi "naga merah", sebuah julukan untuk darah mens. Namun sebuah tradisi asli China lainnya, alkimia internal, menggunakan "naga merah" sebagai sumber dalam latihan spiritual. Para praktisi Buddhis Taiwan

dengan cara yang sama dapat menggunakan menstruasi sebagai sebuah sumber, sebagai sumber perenungan.

Buddhisme Wajrayana, misalnya, mensyaratkan para praktisi untuk melakukan latihan keseharian mereka, sebuah komitmen yang tidak mengizinkan adanya gangguan latihan spiritual. Lagi pula, Buddhisme Wajrayana membidik transformasi setiap aspek dari kehidupan kita menjadi praktik spiritual. Dalam konteks ini, PMS, menstruasi, dan kehamilan bisa digunakan untuk memperdalam realisasi. Mereka memberikan peluang untuk merefleksikan ajaran-ajaran Buddha secara teratur, sebuah peluang yang tidak dimiliki kaum lelaki. Ketimbang dianggap sebagai suatu kelemahan dari perwujudan perempuan, aspek-aspek dari hidup wanita ini bisa dilihat sebagai keuntungan spiritual dan kontemplatif mereka.

Pertama, bagi orang yang melepaskan keduniawian, menstruasi menimbulkan pertanyaan-pertanyaan mengenai komitmen kita untuk melepaskan *samsara*, karena, tubuh jasmani kita mengingatkan kita pada kapasitas menghasilkan keturunan di setiap bulan. Ini sangat positif, karena menimbulkan kesangsian. Kita harus menghadapi kenyataan bahwa jam biologis kita tengah berdetik. Berbeda dengan para biarawan, kita tidak punya pilihan untuk menyerah pada pelepasan kita di usia lanjut untuk menghasilkan keturunan, maka kita dipaksa untuk menghadapi kesangsian tentang kemampuan kita menghasilkan keturunan secara lebih intensif dan lebih sering daripada para biksu. Lagi pula, kita mendapat peluang untuk mengembangkan perasaan tidak suka yang lebih besar kepada *samsara* dikarenakan rasa sakit di perut, yang mengingatkan kita akan kenyataan bahwa hidup adalah penderitaan. Ini sangat memperkuat pelepasan kita dan pelepasan adalah pintu gerbang menuju pencerahan.

Dengan cara yang sama, jika kita menderita karena PMS (yang mungkin berkurang kalau kita mengikuti diet vegetarian

dan meditasi secara teratur), kita diberikan peluang untuk menghadapi penghalang kejiwaan yang telah gagal kita tangani. Banyak perempuan telah menghubungi saya, berkenaan dengan menstruasi mereka yang menimbulkan tekanan emosi. Apabila emosi-emosi ini ditangani secara konstruktif, tanpa menyalahkan orang lain, ini dapat membantu kita memahami kotoran-kotoran dan egosentrisme pada level yang sangat dalam. Di samping itu, menstruasi mengingatkan kita akan singkatnya batas usia manusia. Setiap bulan, secara otomatis kita didorong untuk berlatih atau bekerja lebih keras, karena kita semua sadar akan kenyataan bahwa satu bulan lagi dari kehidupan kita sudah berlalu, membawa kita pada satu bulan lebih pendek menjelang kematian kita. Demikianlah menstruasi berguna untuk perenungan tentang ketidak-kekalan.

Merasa sakit atau tidak, yang kita alami bukan hanya menimbulkan refleksi pada Kebenaran Mulia yang pertama, tetapi juga mengingatkan kita akan kenyataan bahwa sekitar setengah dari umat manusia menderita yang sama dengan kita. Bukan hanya itu, banyak perempuan jauh lebih menderita daripada kita, sebagai akibat dari perwujudan mereka. Namun kita mampu mengembangkan rasa welas-asih. Dengan menyadari bahwa kita tidak mampu membantu perempuan-perempuan ini, kita mengembangkan *bodhicitta*, kehendak yang mengutamakan kepentingan orang lain untuk membebaskan semua makhluk hidup dari penderitaan. Pada waktu yang sama, kita bisa menjadi sadar bahwa karma negatif kita berkurang, karena penderitaan dikenal sebagai pengurangan jumlah kesalahan kita. Menstruasi juga memberikan kita kesempatan untuk memeditasikan kesalingbergantungan, yang bisa mendorong kita untuk memeditasikan kekosongan, karena mens maupun tidak, perempuan menstruasi eksis secara inheren, dan juga bukan stigma yang melekat padanya yang terbentuk sebagai budaya.

Tambahan pula, menstruasi tidak hanya memurnikan kita secara karma, tetapi juga secara fisik. Sebagaimana dengan proses yang dianggap kehilangan *qi* dalam pengobatan China, menstruasi juga mengenai kehilangan, melepaskan, dan pembaharuan. Barangkali ini sebabnya mengapa menstruasi dihubungkan dengan kelekatan. Pada tingkatan yang jauh lebih tinggi, menstruasi mendorong kita untuk memahami bahwa segala sesuatu yang ada akhirnya adalah sebuah ciptaan dari pikiran kita sendiri. Kita menciptakan penderitaan kita sendiri dan kita akan selalu menderita selama kita membedakan antara penderitaan dan kebahagiaan. Kita tidak akan mampu menghentikan menstruasi pada saat kita melepaskan penyebab rasa tidak suka padanya, tetapi mungkin kita mampu menghentikan penderitaan yang secara budaya dipercaya bahwa kita harus menghadapinya. Kita bisa mentransformasikan perwujudan kita menjadi sebuah sumber perenungan daripada menolak tubuh jasmani dan kewanitaan kita. Kita bisa bebas untuk merayakan tubuh jasmani perempuan daripada berdoa demi kelahiran kembali menjadi seorang lelaki, sebuah praktik yang tampaknya lumrah dalam Buddhisme Taiwan dan Wajrayana. Dan kita bisa belajar untuk menganggap tubuh jasmani perempuan sebagai sebuah kendaraan yang mampu mengangkut kita ke pintu pembebasan.

### CATATAN

1. Lihat Douglas (1966) untuk detailnya.
2. Wilson, 1996.
3. Untuk detailnya, lihat Yeshe Chockyi Lhamo, "The Fangs of Reproduction: Pollution in Taiwanese Buddhism, a Preliminary Survey," akan terbit.

**DARI RUMAH KE BIARA BUDDHIS:  
PERTALIAN ANTARA UMAT AWAM PEREMPUAN  
DAN BIARAWATI BUDDHIS**

**Chang-Huey Yang dan Chang-Yi Chang**

Kajian ini membahas kelemahan yang dirasakan kaum perempuan modern yang berlatih di tempat keagamaan berupa pandangan normatif untuk memahami perempuan menurut ulasan-ulasan klasik. Dengan mengulas realisasi ruang bagi umat perempuan dan interaksi antara tempat dan kesakralan dalam pengalaman perempuan, kekuasaan atas ruang yang seharusnya mereka miliki terpulang pada kaum perempuan sendiri. Dengan menghubungkan proses yang dilalui di mana kaum perempuan mempraktikkan kepercayaan mereka dan aktivitas mereka di tempat-tempat yang sakral, membantu kita memahami penggunaan tempat-tempat sakral oleh kaum perempuan. Menilai pendekatan yang dilakukan dalam penelitian-penelitian mengenai tempat sakral, kami menemukan bahwa pandangan-pandangan dan pendapat-pendapat menjadi lebih beragam. Ini adalah sebuah refleksi dari perubahan sifat tempat sakral dan kaitannya dengan dunia sekuler. Namun para sarjana geografi belum cukup mengemukakan persoalan-persoalan kaum perempuan atau kebermaknaan gender.

Tulisan ini membicarakan interaksi antara tempat sakral dan profan dalam Buddhisme urban, dan kebermaknaan aktivitas-aktivitas wanita Buddhis di tempat yang sakral. Penelitian menilai ulang aktivitas-aktivitas keagamaan yang diselenggarakan oleh para biarawati dan umat perempuan Buddhis, cara di mana aktivitas-aktivitas keagamaan yang khas dari para pengabdian perempuan dikaitkan dengan jaringan kerja sosial di ruang publik, dan interaksi antara tubuh dan ruang sakral di tengah-tengah biarawati dan umat perempuan Buddhis. Ini menguji

kebermaknaan ruang di kuil sebagai perantara antara dunia sakral dan sekuler, membawa perempuan keluar dari rumah mereka ke ruang publik dengan menggunakan pengalaman keagamaan yang umum. Di tempat ini, perempuan yang tampaknya familier muncul dan menyatu dengan ruang kuil.

## **Gender dan Tempat Sakral**

Di masa silam, kawasan agama dianggap sebagai pusat aktivitas sosial, mengonsolidasikan kekuatan-kekuatan dan pandangan-pandangan sekeliling untuk membentuk lingkungan keagamaan. Perluasan tempat-tempat keagamaan yang dinamis berhubungan dengan kembalinya para migran, kebanyakan laki-laki, yang mendapatkan dana untuk membangun kuil-kuil lokal yang sangat indah. Dengan ini, mereka mendapatkan suatu perasaan dari kembalinya dan pantulannya keagungan para leluhur mereka. Peran seorang perempuan di dalam lingkungan keagamaan adalah tinggal bersama keluarga suaminya dan melakukan pengorbanan-pengorbanan bagi keluarga suaminya. Namun perubahan sosial menyebabkan alienasi dan reorganisasi di antara sanak-keluarga urban, dan hubungan antara kaum perempuan urban dan tempat sakral juga berubah dengan cepat. Pembangunan biara-biara lokal menarik umat perempuan lokal dan mengeluarkan mereka dari tempat-tempat sakral di rumah ke tempat-tempat sakral di lingkungan umum. Hasilnya adalah variasi citra tempat sakral bagi para penganut wanita. Citra-citra ini berhubungan dengan struktur masyarakat Taiwan modern dan proses-proses bersejarah, mewakili sebuah gambaran dari wanita Buddhis Taiwan sebagai partisipan utama dalam aktivitas-aktivitas ritual keagamaan.

Pertemuan kaum perempuan untuk berdoa di tempat-tempat sakral adalah lazim bagi orang-orang China dan masyarakat lainnya. Praktik keagamaan yang intens dari para perempuan

modern di tempat-tempat yang sakral telah menghasilkan wanita-wanita beragama yang menonjol. Namun pada masa lalu kaum perempuan yang beragama dibatasi oleh suasana pada saat itu dan pandangan mengenai tubuh jasmani perempuan yang negatif. Kaum perempuan banyak menghadapi tabu keagamaan dan merupakan sasaran pengawasan; menjadi pertanyaan apakah kaum perempuan memiliki kemerdekaan di tempat sakral. Di sini, konflik dan kontradiksi dalam aspek normatif maupun konseptual dari aktivitas-aktivitas wanita beragama menimbulkan pertanyaan mengenai bagaimana perempuan menggunakan ruang-ruang dalam praktik keagamaan mereka untuk memfasilitasi interaksi simbolis antara tubuh mereka dan ruang. Melihat kaum perempuan dalam dimensi ruang sakral yang berbeda -- rumah, kuil, biara - - penelitian ini menjelajahi interaksi antara tubuh dan ruang, dan hak kaum perempuan untuk berekspresi di ruang ini.

Khususnya, penelitian ini melihat pada aktivitas keagamaan sehari-hari dalam ruang geografis, mengintegrasikan area aktivitas dan praktik keagamaan dari wanita Buddhis Taiwan. Ini berfokus pada penyelenggaraan ritual-ritual oleh para biarawati di dalam ruang doa, makna dari simbolisme tubuh (kekuatan untuk memikirkan pengalaman hidup di dunia sekuler dan meninggalkan rumah), interaksi antara wanita Buddhis dan komunitas lokal, dan kemampuan umat awam perempuan Buddhis untuk menjalankan konsep-konsep keagamaan di rumah. Pengintegrasian konsep-konsep ini adalah sebuah ulasan mengenai ruang sosial umat awam perempuan Buddhis Taiwan, aktivitas keagamaan mereka, dan interaksi antara biarawati dengan umat awam perempuan uddhis, yang menghubungkan keseluruhan jaringan dari ruang dan citra para umat perempuan.

Penelitian ini meliputi kaum perempuan yang terlibat dalam profesi-profesi yang tidak formal secara sosial, yang secara tradisional termasuk:

Perempuan dengan profesi-profesi yang tidak bereputasi baik atau profesi tidak formal: biarawati Buddhis, biarawati Taois, peramal, orang yang memperdagangkan manusia, cenayang, tukang sihir, muncikari, praktisi pengobatan, bidan. Sudah ditemukan bahwa sangat sedikit orang yang terjun dalam profesi-profesi ini yang tidak terlibat dalam percabulan atau pencurian.<sup>1</sup>

Dari sudut pandang modern, perempuan-perempuan ini bukan hanya wanita profesional, tetapi mereka juga perempuan-perempuan yang mendobrak penghalang-penghalang sosial tertentu dan berinteraksi di lingkungan publik.<sup>2</sup> Di antara mereka, para biarawati dan peramal mempunyai status keagamaan. Sikap masyarakat yang negatif di masa lalu terhadap kaum perempuan yang aktif secara sosial ini telah menimbulkan efek yang dalam pada diri mereka. Di sini, yang menjadi perhatian adalah interaksi antara gender dan posisi sosial yang diciptakan oleh perempuan agamawan.

Para sarjana antropologi, sejarah, sosiologi, dan feminis Buddhis Barat melihat struktur ke-agamaan tradisional dari sudut pandang yang berbeda. Sebuah analisis tentang para dewi dan perempuan mengelompokkan perempuan menjadi tiga jenis: perawan, pelacur, dan ibu rumah-tangga. Citra dari seorang perawan adalah inkarnasi dari kemurnian para dewi. Pelacur dan dewi berbagi karakteristik perempuan di ruang publik. Tuntutan demi kebaikan dan kebaktian adalah standar tuntutan bagi para ibu rumah-tangga. Penganut wanita dibagi menjadi perempuan agamawan dan sekuler, keduanya dengan gaya hidup dan persyaratan yang berbeda di dalam kerangka budaya, tetapi keduanya meniru peran gender yang logis di dalam praktiknya.

Penelitian yang lalu dalam geografi keagamaan Taiwan selalu menjadikan prinsip humanisme sebagai pedoman mereka.

Contoh model untuk jenis “pribadi” dalam pendekatan humanis ini dikritik oleh para feminis karena riset mengenai tempat sakral diatur oleh nilai-nilai kaum lelaki. Dengan kata lain, perempuan seringkali tidak terlihat dan tak bernama, meskipun kebanyakan para penganut agama adalah kaum perempuan. Di manakah mereka ditinggalkan pada penelitian mengenai tempat sakral dalam penelitian gender masa lalu?

Di tempat sakral dalam rumah-tangga, kaum perempuan (khususnya yang menikah) tidak punya hubungan darah dengan para leluhur kepada siapa mereka memberi persembahan korban. Melalui hubungan perkawinan, mereka berkorban untuk para leluhur suami mereka. Kadangkala suami tinggal dengan keluarga istrinya, tetapi itu tidak lazim. Menurut tradisi China, kaum perempuan hanya melakukan persembahan korban ketika mereka sudah menikah. Oleh karena itu, ketika seorang gadis muda, perempuan yang belum menikah meninggal, ada tradisi rakyat yang mengatur sebuah upacara pernikahan bagi yang meninggal, agar ia akan menerima persembahan korban terus-menerus. Biasanya, partisipasi ini mulai pada waktu bulan pertama masa menjadi ibu, ketika si ibu mulai berdoa kepada para dewa pengurus anak. Selama aktivitas-aktivitas persembahan korban ini, perempuan mengikuti pola-pola gender yang telah ada. Pengelompokan pekerjaan berdasarkan gender diperlihatkan dalam aktivitas-aktivitas persembahan korban resmi kaum perempuan di tempat sakral, tetapi tidak dengan arti menyentuh makna spiritual atau pengalaman subjektif perempuan yang menyelenggarakan aktivitas-aktivitas seremonial ini. Bagaimana ruang persembahan korban di rumah-tangga berhubungan dengan dan merespons jejaring sosial yang lebih luas dari tempat-tempat yang sakral?

Buddhis Korea Selatan secara jelas memisahkan antara kuil-kuil pemujaan bagi kaum lelaki dan perempuan. Kuil-kuil kaum lelaki dibedakan dengan jelas dari kuil-kuil tempat perempuan

melakukan persembahan korban. Mirip dengan pembagian tempat yang jelas ditemukan dalam Islam, di mana peraturan-peraturan seperti tabu mengendalikan kaum perempuan masuk ke tempat sakral. Perdebatan tentang tempat sakral menabukan badan jasmani perempuan dan meluas hingga prasangka-prasangka terhadap dan penyingkiran kaum perempuan.

Kaum perempuan melaksanakan kewajiban di tempat-tempat sakral, tetapi karena ditabukan secara sosial dan budaya tersingkir dari tempat sakral itu sendiri. Di kuil-kuil tradisional, kaum perempuan bisa dilihat membakar dupa dan memuja, serta senandung doa-doa mereka bisa didengar, tetapi ruang publik di bawah pohon di luar ruang aula atau kuil disediakan bagi kaum lelaki. Identifikasi kaum lelaki dan barang miliknya erat berhubungan dengan tempat ini. Ruang publik kaum perempuan adalah di tepi sungai tempat mereka mencuci baju, dan identifikasi sosial mereka dibangun di pasar. Sekarang, pengamatan mengenai kehidupan kaum perempuan yang terlibat dalam Tzu-chi memperlihatkan mobilitas dengan kebebasan yang meningkat, kebebasan menggunakan ruang domestik, memperluas pertukaran sosial yang bebas, dan sebuah persepsi tentang diri mereka yang berubah.<sup>3</sup> Cara kerja keagamaan macam apakah yang memulai efek-efek positif ini dan apakah partisipasi para penganut perempuan di ruang publik sudah sungguh-sungguh diperluas dengan partisipasi dalam aktivitas keagamaan?

Perbedaan pendapat dan sudut pandang sekarang mengenai tempat sakral mencerminkan karakter yang berubah dari tempat ini dan inter-koneksinya dengan dunia sekuler. Perubahan-perubahan dalam budaya lokal telah mengakibatkan sebuah persepsi tentang kawasan agama sebagai sebuah fenomena budaya. Kepedulian agama juga memasuki bahasa hubungan sosial dan identifikasi politik, seperti juga interaksi dan tempat sakral responsif memberi perhatian. Perubahan-perubahan dalam hubungan dan struktur ini mencerminkan sebuah dinamisme yang bermakna.

## Chungtai Shan: Sebuah Kasus Penelitian

Chungtai Shan adalah fokus utama pembicaraan mengenai tempat sakral dalam penelitian ini. Penyelesaian bagian utama Kuil Chungtai di tahun 2001 adalah sangat penting bukan hanya bagi lingkaran agama, menghasilkan kawasan budaya, yang membawa implikasi yang luas untuk presentasi Dharma melalui penampilan. Citra Dunia Chungtai tidak hanya tercermin dalam bentuk fisik biara-biara dan kuil-kuil di seluruh pulau, tetapi juga dalam sebuah penekanan mengenai pengungkapan makna spiritual Buddhisme melalui representasi ruang. Pandangan Eliade mengenai tempat sakral adalah dasar bagi pengamatan dan memberikan hal yang masuk akal untuk meninjau tempat sakralnya Chungtai. Penampilan dan konstruksi tempat sakral dalam pandangan Eliade adalah sebagai berikut:

1. *Kesakralan dan tanda-tanda.* Terpisah dari lingkungan sekelilingnya dan melampaui dunia sekuler, berbagai kesan yang terbuka digunakan untuk mengungkapkan bahasa dari Biara Chungtai. Inter-koneksi antara objek-objek yang mengandung isyarat, misalnya roda Dharma, dan tampilan bertuah dalam aktivitas-aktivitas keagamaan, menciptakan kawasan keagamaan di mana roda Dharma/tempat sakral/tampilan bertuah muncul bersama.
2. *Pembangunan alam semesta.* Ini diungkapkan sebagai universalisasi dunia, sebagai lawan dari dunia luar yang kacau. Konstruksi Kuil Chungtai melambangkan penciptaan alam semesta, menstandardisasi kebermaknaan dunia. Berkat fungsi kesakralan, aspek universal bisa dilampaui dan komunikasi dapat dibangun di antara tiga aspek semesta: alam ketidak-kekalan, alam surgawi, dan neraka.

Agama, sebagai citra yang pokok, adalah sebuah citra dunia maupun pusat dunia. Ini bisa berlaku bagi dunia Buddhis maupun dasar-dasar ritualnya Chungtai -- sebuah tempat suci dan sumber

kemampuan, dedikasi tertinggi, kehidupan, dan keserbaragaman. Dunia sekuler adalah sebuah ilusi yang kosong dan kehausan para penganut akan kemampuan-kemampuan yang keramat ada di alam yang suci ini. Orang-orang yang saleh menggunakan ritual-ritual untuk menciptakan kembali alam suci, yang menjalankan fungsi tempat suci. Dunia Chungtai menggunakan Kuil Chungtai sebagai pusat penghubung untuk menyucikan dunia dan membangun makna simbolis yang secara langsung berhubungan dengan alam surgawi/biara transenden. Dengan menggunakan tempat suci di kuil-kuil cabang, level kedua dari ruang suci pusat dibentuk di tingkat lokal, menarik para penganut dari daerah-daerah tetangga. Level ketiga adalah ruang suci domestik tempat masing-masing penganut memberi persembahan dan berdoa. Dengan menggunakan stratifikasi ruang semacam ini dalam proses pengabdian, Dunia Chungtai telah menjalankan penyebaran secara sukses memasuki kehidupan beragama para penganut.

### **Tempat Suci di Kuil-kuil: Keluar dari Masalah Duniawi dan Memasuki Dunia yang Tidak Kekal**

Kebanyakan kuil-kuil Chungtai di Taiwan berlokasi di daerah-daerah urban, umumnya di Taiwan utara. Kuil-kuil yang didirikan selama sepuluh tahun pembangunan semenjak kuil yang pertama didirikan pada tahun 1992 ini merupakan hasil dari sumbangan perumahan dan perombakannya, dan rumah-rumah sewa yang gratis dari orang-orang yang baik hati, penuh kebajikan. Ini menonjolkan perbedaan antara mayoritas kuil-kuil di kota dan yang ada di daerah-daerah terpencil. Tempat-tempat ritual di daerah terpencil berjuang untuk memberikan kemurnian, ketenangan, dan sebuah lingkungan perenungan yang jernih dan murni, sementara tempat-tempat ritual urban menekankan promosi Buddhisme. Pusat-pusat urban ini berdasarkan pada amal kebajikan dan kemudahan untuk membantu publik. Kuil-kuil ini menawarkan kelas-kelas pendidikan Buddhisme dan

kitab suci, serta bertujuan memfasilitasi para umat Buddhis urban mempelajari Buddhisme. “Keluar dari masalah duniawi” berarti bahwa persoalan-persoalan sekuler dikeluarkan dari ruang suci, justru ketika tempat sakral berlokasi di dunia yang tidak kekal, yaitu kota.

Di tempat sakral, citra simbolis dari Buddha, Dharma, dan Sanggha dihubungkan dengan perdebatan tentang sifat asli dari tempatnya. Citra-citra ini memberikan arti spiritual lokal, itulah mengapa penempatan mereka di ruang kuil dengan saksama berpegang pada penjelasan-penjelasan mengenai maknanya dan bagaimana seharusnya mereka ditampilkan di tempat itu, dengan demikian memuaskan kebutuhan sensori orang-orang. Segera setelah seseorang memasuki pintu gerbang utama, ada meja pelayanan untuk menerima para tamu. Biasanya umat awam Buddhis yang melayani di sini. Para biksu dan biksuni punya kantor dan ruang pertemuan di belakang meja penerima tamu. Karena kuil adalah sebuah tempat tinggal yang dimodifikasi, rancangan aslinya akan mengikuti bentuk biara utama. Sedangkan, simbol-simbol sakral menentukan suasana tempat itu. Sebuah aula dan arca Buddha untuk penghormatan adalah wajib. Juga terdapat sebuah ruang meditasi dan pemondokan untuk para guru. Biasanya ruang ini berlokasi di lantai paling atas, terpisah dari tempat tinggal biasa yang di bawah. Dapur kebanyakan digunakan oleh ibu-ibu rumah-tangga, para tetangga yang bergantian memasak. Kuil memiliki tempat yang kecil untuk tiga permata -- Buddha - - Dharma, dan Sanggha. Para umat kuil di sini memakai pakaian Buddhis, yang berbeda dari pakaian sekuler. Peraturan yang tidak tertulis dan sikap juga berbeda dari situasi di tempat biasa.

Di dunia Chungtai, penggunaan kuil menolak tradisi Buddhis yang menentukan bahwa kuil adalah tempat tinggal bagi para biksu dan biksuni. Di sini, kuil sudah didefinisikan ulang sebagai sumber mata-air murni urban yang menekankan pentingnya umat awam Buddhis dan pengabdian. Ruang sakral menjangkau keluar

sampai ke kota, memberikan kemudahan akses untuk ajaran-ajaran dan aktivitas Buddhis sesuai dengan kebutuhan khusus dari warga setempat. Ini menyusutkan jarak antara dunia sekuler dan ruang sakral dengan menyediakan tempat di mana umat awam perempuan dan biarawati Buddhis dapat berhubungan dan berkomunikasi.

### **Perempuan dan Kebiasaan Tempat Tinggal Mereka**

Biarawati Buddhis adalah perempuan yang mempraktikkan Buddhisme di luar rumah. Umat awam perempuan Buddhis bergerak antara ruang sakral keluarga dan ruang sakral di luar rumah. Mereka menggunakan sedikit waktu di ruang sakral di luar rumah, dan setelah meninggalkan tempat sakral itu, mereka kembali ke tempat sekuler. Waktu yang digunakan untuk kedua area tersebut tidaklah sama atau diisi sepenuhnya. Sebagai pembanding, wanita Buddhis di luar rumah -- biarawati Buddhis -- tetap berada di posisi tempat sakral. Kuil, biara, dan tempat sakral lainnya yang berhubungan adalah pusat tujuan dan kehidupan mereka, dan mereka memandang tempat sakral ini sebagai rumah mereka. Namun, yang signifikan dari rumah ini adalah bahwa rumah ini melarutkan hubungan keluarga dan darah serta pemujaan leluhur. Mereka diberikan nama-nama yang baru dan tunduk pada disiplin tradisi Buddhis yang ketat yang menentukan apa yang siswa lihat, dengar, dan katakan. Walaupun saluran-saluran menyangkut pembuangan mereka merupakan suatu kesatuan dan sangat sistematis, pengalaman keagamaan yang akan membawa mereka pada urusan dan tujuan hidup kekal. Mereka relatif jelas dengan apa yang mereka cari secara personal dan mereka relatif lebih percaya-diri. Lingkup perluasan aktivitas kaum perempuan ada, oleh karena itu tidak harus berarti pembebasan dan perbaikan dari tujuan-tujuan pribadi.

## Ruang Keagamaan Publik bagi Perempuan

Kuil-kuil asalnya adalah ruang-ruang publik. Pada saat kaum perempuan memberikan penghormatan dan meniru para dewata dalam aktivitas-aktivitas persembahan guna mempelajari Buddhisme, ini diterima dan di setujui oleh masyarakat. Kaum perempuan dilihat dalam citra seorang ibu yang baik dan perempuan yang baik. Misalnya, Matsu dan Guan Yin adalah citra dari ibu yang penuh kasih, dan pada saat yang sama sebagai seorang yang baik hati dan tak ternoda. Dengan citra para dewi seperti ini maka usaha lain dari masyarakat mengangkat citra persembahan korban dan kontribusi kaum perempuan. Citra lainnya adalah perempuan sebagai seseorang yang sedang menunggu di depan altar dengan dupa yang tengah menyala.

Demikianlah, masyarakat tidak mengeluarkan kaum perempuan atau menentang partisipasi mereka dalam aktivitas-aktivitas persembahan dan ritual-ritual kepercayaan di lingkungan publik, karena, pada akhirnya, perempuan bahagia saat kembali pulang ke rumah dan terus memenuhi peran gender mereka. Namun, ketika kaum perempuan jauh dari rumah dalam waktu yang panjang atau bahkan menjadi biarawati, ini menandakan bahwa pengharapan-pengharapan religi mereka tidak lagi memuaskan dengan persembahan-persembahan leluhur dan pencarian mengejar kekayaan. Namun mereka menggabungkan rencana hidup mereka dan karier yang diinginkan ke dalam tempat sakral.

Di masa lampau ada perempuan-perempuan dengan profesi yang bereputasi buruk yang tidak puas tinggal di rumah. Di zaman modern, dengan mengikuti sebuah relaksasi dari tuntutan rumah-tangga, semakin banyak kaum perempuan berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas di lingkungan publik. Semakin banyak kaum perempuan terlihat di tempat-tempat keagamaan, membakar dupa dan memberi persembahan di kuil-kuil. Sejak tahun 1980-

an dan seterusnya, ketika empat biara Buddhis besar secara perlahan-lahan mengembangkan diri, semakin banyak kaum perempuan di Taiwan mulai berpartisipasi dalam ritual-ritual dan aktivitas-aktivitas keagamaan. Dari pencarian mengejar kekayaan dan kedamaian melalui kepercayaan rakyat hingga pencarian untuk melampaui kehidupan dan kematian melalui kitab-kitab Buddhis, makna keberagamaan meningkat dengan mempelajari Buddhisme. Sebelumnya, ruang publik di depan kuil adalah ruang sosial kaum lelaki, tetapi sekarang ruang keagamaan ini digunakan oleh kaum perempuan sebagai saluran untuk terlibat aktif di lingkungan publik. Mereka tidak hanya terlihat di bagian terdepan ruang sakral di kuil-kuil dan biara-biara masa kini, tetapi pada umumnya mereka juga biasa berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas keagamaan untuk memperluas lingkup aktivitas mereka di lingkungan publik.

### **Munculnya Kembali Ruang Kuil**

Ruang kuil untuk kaum perempuan di rumah menunjukkan bahwa mereka dapat menggunakan sebagian waktu untuk membantu kuil di sekitarnya. Dekatnya tempat dan kontak sosial yang ditawarkan merupakan pertimbangan yang penting bagi kaum perempuan dalam memilih sebuah kuil. Karena status duniawi mereka masih sebagai ibu rumah-tangga beserta tugas-tugasnya, kunjungan kaum perempuan ke kuil-kuil -- terlepas apakah mereka wanita karier atau ibu rumah-tangga -- umumnya dilakukan pada waktu sisa setelah tugas-tugas rumah-tangga dipenuhi. Mereka menghabiskan waktu setengah hari atau beberapa jam untuk kelas-kelas di kuil atau meditasi. Bilamana mereka mengunjungi kuil, mereka membawa serta anak-anak mereka dan meninggalkan mereka dalam pengawasan kuil. Pada hari Rabu, bagi anak-anak hanya ada kelas-kelas pagi dan sorenya libur, jadi anak-anak mengerjakan pekerjaan rumah mereka sementara ibu-ibu menerima para pengunjung di kuil. Ini

adalah sebuah contoh dari interaksi antara rumah-tangga sekuler dan kuil. Daerah kuil adalah lingkungan yang aman di luar rumah tempat para ibu rumah-tangga bisa pergi. Waktu adalah terbatas, tetapi dalam periode transisi ini, kaum perempuan dapat memindahkan tekanan yang dijumpai dalam kehidupan dunia sekuler/rumah-tangga, termasuk pakaian, bahasa, dan keadaan mental, ke suatu tempat sakral yang dipenuhi dengan simbol-simbol spiritual. Dewata yang mereka puja dan hormati bukan lagi leluhur mereka, lebih tepatnya Buddha, yang menunjukkan keabadian dan arti keagamaan yang mereka rindukan. Ini bukan hanya persoalan mengenang leluhur atau memenuhi tuntutan bakti seorang anak; melainkan, termasuk melampaui tekanan dunia sekuler, meninggalkan rumah di lingkungan sekuler dan kembali ke lingkungan Buddha yang murni.

Para ibu rumah-tangga hanya mengunjungi Kuil Chungtai pada beberapa peristiwa tertentu -- retret Zen tujuh hari, persamuan-persamuan Buddhis, atau aktivitas-aktivitas semi-wisata -- karena bagi wanita urban kuil memiliki makna yang sangat tinggi. Saat bus mendekati kuil, seorang wanita tak dikenal berkata: "Akhirnya aku pulang ke rumah!" Apa arti "rumah" dalam konteks ini? Bilamana seorang wanita meninggalkan rumah untuk mengadakan persembahan ritual-ritual di suatu tempat yang sakral, setiap ritual adalah proses meninggalkan dan pulang. Meninggalkan rumah adalah seperti sebuah sauna spiritual dan kepulangan. Setiap keberangkatan dari rumah (rumah kelahiran dan pernikahan) juga merupakan semacam kepulangan, bersama dengan Buddhisme melampaui dunia sekuler. Rumah spiritual ini menandakan sebuah surga tanpa keadaan sakit atau usia tua dan suatu tempat di mana seseorang melampaui karma dan gangguan yang disebabkan oleh tindakan-tindakan yang tidak sehat. Selanjutnya, ini bisa menjadi rumah yang menyatakan perlawanan pasif terhadap bentuk tubuh jasmani perempuan dan kepercayaan bahwa fisiologi kaum perempuan dihubungkan dengan ketidakmurnian, kontaminasi, dan karma buruk. Ketika tekanan fisik di

dunia sekuler mendekati kondisi emosional, seseorang berharap untuk kembali pada hubungan dengan dunia sakral di mana dia dapat melewati rintangan-rintangan fisiknya dan untuk sementara tenggelam di tempat yang sakral. Ini mengurangi tekanan dan mempersiapkan seseorang untuk kembali ke rumahnya di dunia sekuler. Di tempat yang sakral, ditemukan sekumpulan hubungan manusia yang tak terstruktur. Masa lalu tidak lagi digunakan untuk inter-koneksi hubungan darah, melainkan, pembahasan Buddhisme yang digunakan untuk menangani tubuh jasmani.

Melalui perantara ruang sakral ini, kaum perempuan ditarik keluar dari rumah mereka ke dalam lingkungan publik, di mana sesama perempuan muncul dan bercampur-baur di ruang kuil. Kuil didefinisikan sebagai sebuah perantara yang menghubungkan biara dan rumah, berfungsi sebagai tempat yang dinamis. Jadi, kosakata di ruang kuil memuat bahasa tubuh-jasmani perempuan yang suci -- biarawati Buddhis. Namun, umat awam perempuan Buddhis juga dapat membawa pendidikan anak-anak mereka ke kuil. Misalnya, warga komunitas di kuil menawarkan kelas-kelas yang sesuai dengan kebutuhan dari warga komunitas dan kelas-kelas bagi anak-anak untuk mempelajari kitab-kitab Buddhis. Aktivitas-aktivitas ini menghubungkan pengalaman-pengalaman para wanita dengan kuil. Juga terdapat banyak kuil lokal yang berhubungan erat dengan karakteristik lokal. Kualitas ruang perantara menghidupkan jaringan Buddhis urban. Ada banyak kuil lokal dengan makna lokal yang dalam selain dari Chungtai Shan, pusat tempat sakral. Peran para pengabdian perempuan di kuil-kuil adalah menggunakan bahasa ruang sakral kuil yang dinamis untuk meningkatkan daya hidup perempuan dalam gerakan, pergi, dan pulang ke tempat sakral demi umat awam perempuan dan biarawati Buddhis.

## CATATAN

1. "Women with Disreputable or Illegitimate Professions," dalam *Chuogenglu*.
2. Lin Huicheng, "Taiwan Chuantong Jiawudi Yishi Xingwei Ji Qi Kongjian Suo Yinhandi Jiawu Linian Yu Kongjianguan [Aktivitas-aktivitas Ritual Domestik Tradisional di Taiwan dan Idaman Domestik dan Pandangan mengenai Ruang Tersembunyi di Ruang Domestik]" dalam *He Chenci jiaoshou Qizhi Shouqing Lunwenji* [Festschrift in Honor of Proffesor He Chenci's 70th Birthday] (Taipei: Arch Book, 1990), hlm 101-36.
3. Lu Hwei-syin, (1999), *Xiandai Fojiao Nixingdi Shenti Yuyan Yu Xingbie Chongjian: Yi Ciji Gongdehui Wei Li* [The Reconstruction of Modern Buddhist Women's Body Language and Gender: The Example of Tzu Chi Foundation] (Taipei: Institute of Ethnology Publications, Academia Sinica) 88 (1999): 275-311.

## PARA KONTRIBUTOR

**Thich Nu Dong Anh** (Nguyen Thi Kim Loan) adalah seorang kandidat S3 pada Universitas Delhi, Departemen Studi Buddhis. Karya Ilmiahnya adalah sebuah analisis mengenai konsep *Sunyata* dalam *Sutra Prajnaparamita* dan Nikaya Pali.

**Chang-yi Chang** adalah seorang profesor di Departemen Geografi dan Sumber-daya Lingkungan Hidup dari Universitas Nasional Taiwan.

**Wei-yi Cheng** adalah seorang kandidat S3 di Departemen Studi Agama-Agama dari Universitas London, Sekolah Studi Oriental

dan Afrika. Karya Ilmiahnya adalah mengenai penelitian perbandingan antara biarawati Buddhis di Sri Lanka masa kini dan Taiwan, sebuah penelitian yang diinspirasi oleh Sakyadhita. Di samping mengenai wanita dalam Buddhisme, penelitiannya juga mencakup pasca-kolonialisme dan agama-agama China.

**Pacha Lobzang Chhodon** dilahirkan dan dibesarkan di Zangskar, di sebuah lembah Himalaya yang terpencil di India Utara. Ia adalah mahasiswi di Institut Jamyang Choling di Dharamsala (India) sejak 1988 dan sekarang sedang mempelajari Abhidharma.

**Eunsu Cho** adalah asisten profesor di Departemen Bahasa dan Budaya Asia dari Universitas Michigan.

**Gina Cogan** dilahirkan dan dibesarkan di kota New York. Ia mendapatkan S1 dalam Filosofi dari Universitas Georgetown, S2 dalam Agama dari Universitas New York, dan saat ini kandidat S3 dalam Agama dari Universitas Columbia.

**Tenzin Dadon** (Sonam Wangmo) adalah seorang penduduk asli Bhutan. Sejak tahun 1996 ia menjadi mahasiswi di Institut Jamyang Choling di Dharamsala (India), di mana saat ini ia sedang mempelajari filosofi Prajnaparamita.

**Elise Anne DeVido** menerima Ph.D. dalam Sejarah dari Universitas Harvard. Ia adalah seorang peneliti di Institut Ricci Taipei dan seorang profesor di Departemen Sejarah pada Universitas Normal Nasional Taiwan, di mana ia mengajar sejarah intelektual Amerika dan politik China. Ia telah menulis berbagai artikel mengenai Buddhisme Taiwan dan sedang menyelesaikan sebuah buku mengenai biarawati Buddhis Taiwan.

**Biksuni Dhammananda** (Chatsumarn Kabilsingh) menerima S3-nya dari Universitas Magadha di Bodhgaya India, dan merupakan seorang profesor Filosofi di Universitas Thammasat Bangkok

selama bertahun-tahun. Ia saat ini mencurahkan tenaganya pada program pelatihan bagi biarawati di Biara Songdhammakalyani dan berkarya untuk membangun garis silsilah penahbisan penuh bagi wanita di Thailand.

**Karuna Dharma** menerima Ph.D. dalam Bahasa Inggris dari Universitas Michigan. Ia adalah satu di antara wanita Buddhis Amerika pertama yang menerima penahbisan penuh dan telah menjadi pionir dalam dialog antar-agama. Sebagai anggota pendiri Sakyadhita: Asosiasi Wanita Buddhis Internasional, ia saat ini menjabat direktur dari Pusat Meditasi Internasional di Los Angeles.

**Roseanne Freese** adalah seorang sejarawan dan ahli ekonomi di pemerintahan Amerika Serikat, Wasington D.C. Ia telah melakukan penelitian yang luas dalam sejarah dan biografi Buddhis dan mempunyai ketertarikan yang kuat pada penelusuran sejarah mengenai garis silsilah biksuni di China.

**Hema Goonatilake**, seorang penduduk asli Sri Lanka, mendapatkan Ph.D. dalam Studi Buddhis dari Sekolah Studi Oriental dan Afrika dari Universitas London. Ia telah bekerja bertahun-tahun sebagai konsultan di UNDP dan UNIFEM, dan juga selanjutnya sebagai penasihat di Institut Buddhis di Phnom Penh Kamboja.

**Tenzin Gyatso** (Dalai Lama XIV) adalah pemimpin spiritual dan sementara untuk rakyat Tibet. Seorang penasihat perdamaian dan HAM yang di akui dunia, beliau adalah penerima Hadial Nobel tahun 1989 dan juga banyak penghargaan lainnya.

**Maria Reis Habito** menyelesaikan Ph.D. dalam Studi dan Filosofi China dan Jepang di Universitas Ludwig-Maxmilians Munich. Ia mengajar di Universitas Methodis Selatan di Dallas Texas selama bertahun-tahun dan juga seorang direktur Program Internasional dari Museum Agama-agama Dunia di Taipei. Ia telah menulis

banyak artikel mengenai Buddhisme, agama-agama China, dan agama-agama Jepang.

**Thich Nu Hanh Hue** (Le Thi An), seorang penduduk asli Vietnam, yang dilahirkan tahun 1947 dan ditahbiskan tahun 1974. Ia saat ini bertempat tinggal di Thien Vien Linh Chieu di Dong Nai, Vietnam.

**Yi-hsun Huang** mendapatkan Ph.D. dalam Studi Agama-agama dari Universitas Virginia, menyelesaikan disertasinya dalam kontemplasi karya Yongming Yanshou. Setelah mengajar selama beberapa tahun di Kolese William dan Marry, ia kembali ke Taiwan dan saat ini mengajar di Universitas Dharma Drum.

**Minh Hue** (Vo Thi Hong Nga) mendapatkan Ph.D. dalam Studi Buddhis dari Universitas Delhi. Ia saat ini menetap di Kuil Phat-Bao, di Chicago.

**Tomomi Ito** lulusan Universitas Nasional Australia dengan tesis Ph.D. mengenai Buddhisme dan Pemikiran Sosial dalam Abad Kedua-puluh di Thailand, yang berfokus khususnya pada Biku Buddhadasa. Saat ini ia mengajar bahasa Thai dan penelitian Thai di Universitas Kobe Jepang. Penelitiannya berfokus pada gerakan kontemporer dari wanita Buddhis yang melepaskan keduniawian di Thailand.

**Yeshe Chokyi Lhamo** adalah seorang biarawati Buddhis Jerman dan seorang kandidat Ph.D. di Universitas Nasional Australia.

**Yuchen Li** mendapatkan Ph.D. di Departemen Sejarah di Universitas Cornell. Ia saat ini seorang Lektor Kepala bagian Sejarah di Universitas Chinghua Taiwan. Penelitiannya terutama berfokus pada biarawati Buddhis di Taiwan masa kini.

**Thich Nu Tri Lien** (Nguyen Thi Tuyet) mendapatkan S3 dalam Studi Buddhis di Universitas Delhi, di mana ia saat ini menjadi Lektor Kepala Peneliti.

**Hsiu lien Annette Lu** Sarjana Hukum dari Universitas Nasional Taiwan, dan S2 Hukum dari dua universitas, Illinois dan Harvard. Ia memimpin Pertemuan Puncak Dunia bagi Wanita di Taipei tahun 1994 dan merupakan seorang pengacara yang vokal dalam demokrasi, HAM, dan hak wanita. Ia pernah bekerja sebagai Penasihat Kebijaksanaan Nasional dan sekarang adalah Wakil Presiden Republik China (Taiwan).

**Nivedita Kumari Mishra** mendapatkan S3 dari Universitas Patna India. Ia sekarang mengajar di Departemen Sanskerta di Universitas Tribhuvan di Kathmandu Nepal.

**Thea Mohr** pemegang Ph.D. dari Universitas Frankfurt (Johann Wolfgang Goethe-Universitat) di mana saat ini adalah seorang asisten profesor.

**Elisa Nesossi** seorang kandidat S3 di Universitas Ca' Foscari, Venice (Italia) dan juga mahasiswi dari Departemen Hukum dan Penelitian Agama di Sekolah Studi Oriental dan Afrika (SOAS) Inggris. Penelitiannya termasuk Peraturan Monastik Buddhis China, Buddhisme dan seksualitas, serta hukum dan agama di China.

**Tenzin Palmo** seorang biksuni Barat dan seorang guru Buddhis yang ternama. Kehidupan dan pelatihannya telah terdokumentasi dalam sebuah buku Gua di Salju (*Cave in the snow*). Ia adalah pendiri dan direktur dari Dongyu Gatsal Ling dekat Tashi Jong, Himachal Pradesh (India).

**Thich Nu Lieu Phap** (Duong Thi Thanh Huong) seorang kandidat Ph.D. pada Departemen Studi Buddhis di Universitas Delhi, India.

**Molini Rai** yang semula mengejar ilmu hukum dan sekarang mendapatkan S3 dalam Studi Buddhis dari Universitas Magadha, Bodhgaya (India).

**Sherab Sangmo** seorang biarawati Tibet yang mengungsi dan tinggal di India. Ia belajar di bawah Khenpo Thubten dan selama bertahun-tahun mempelajari naskah-naskah Buddhis di Biara Samten Ling di Biara Pangaon di Kullu.

**Chuandao Shi** seorang sekretaris eksekutif di Yayasan Melek-huruf Buddhis China. Seorang advokat yang lantang dalam hak-hak wanita, ia adalah kepala dari Biara Buddhis Miao-hsin di Taiwan.

**Tzu Jung Shih** adalah Sekretaris Jenderal dari Asosiasi Cahaya Buddha Internasional (BLIA) di kantor pusat dunia dan juga pejabat presiden sementara BLIA kantor pusat Chungwa. Ia juga presiden dari Universitas Umat Fo Guang Shan dan direktur utama dari Yayasan Welas Asih Fo Guang Shan.

**Renlang Shi** seorang asisten profesor Sejarah Buddhis di Universitas Huafan dan sebagai dekan pada Institut Pascasarjana Studi Buddhis di Institut Studi China-India di Taipei Taiwan. Ia mendapatkan Ph.D. dalam Studi Buddhis dari Universitas California Berkeley dengan disertasi Literatur Arahah di China.

**Wuyin Shi** seorang pendiri dan dekan pada Institut Buddhis yang Bercahaya di Chiayi Taiwan. Ia seorang penyuar utama dalam pendidikan dan pelatihan untuk biksuni dan penulis dari banyak buku, termasuk *Choosing Simplicity: Commentary on the Bhiksuni Pratimoksa*.

**Xiuci Shi** direktur dari Lotus Ashram dan dekan dari Institut Studi Buddhis China-India di Taipei Taiwan.

**Yikong Shi** seorang Lektor Kepala di Departemen Literatur di Universitas Nan Hua. Ia seorang biarawati senior di Foguangshan, biara terbesar di Taiwan, dan juga mengajar di Universitas Foguang Shan (Taiwan).

**Chao-hui Shih** seorang profesor di Institut Buddhis Hongshi dan Sekolah Pascasarjana Studi Agama dari Universitas Hsuan-Chuang di Taiwan. Seorang kritikus sosial yang vokal, ia dikenal luas sebagai advokat hak-hak binatang dan hak-hak wanita. Ia penulis dari banyak buku.

**Heng-ching Shih** mendapatkan Ph.D. dalam Studi Buddhis dari Universitas Wisconsin, Madison. Ia baru-baru ini pensiun dari jabatan profesor Filosofi dan direktur Pusat Studi Buddhis di Universitas Nasional Taiwan. Ia penulis *Comprehensive Commentary on the Heart Sutra* dan *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*.

**Ly Soeun** seorang biarawati Buddhis dan presiden dari Asosiasi Biarawati dan Umat Wanita Kamboja (ANLWC).

**Hawwa Morales Sotto**, seorang penduduk asli Peru, mempelajari Sains Islamik di Universitas Averroes di Codoba. Saat ini ia adalah mahasiswi dari Institut Studi Sufi dan rekan dari Asosiasi Agama Insha Allah (Spanyol). Ia seorang partisipan yang aktif dalam dialog antar-agama dan dialog antar-wanita Muslim.

**Bongak Sunim** seorang Lektor Kepala Studi Buddhis di Universitas Sanggha Joongang. Ia mendirikan Pusat Riset Biarawati Buddhis Korea dan bekerja untuk Dewan Buddhis Korea ordo Chogye.

**Neungin Sunim** adalah seorang profesor di Universitas Sanggha Joongang, Seoul, di mana ia mengajar Kesejahteraan Sosial dalam Buddhisme. Ia juga direktur dari Pusat Kesejahteraan Sosial Ilsan di Ilsan.

**Sukdham Sunim** (Inyoung Chung) seorang kandidat Ph.D. di Universitas Virginia di mana ia menulis tentang biarawati Korea. Penelitiannya mencakup permasalahan wanita dalam Buddhisme dan Winaya biksuni. Kajiannya, "Pandangan Buddhis Mengenai Wanita: Sebuah Studi Banding mengenai Peraturan-peraturan untuk para biksuni and biksu dalam Pratimoksa China", dapat ditemukan di [www.jbe.gold.ac.uk/6/chung991.html](http://www.jbe.gold.ac.uk/6/chung991.html).

**Stefania Travagnin** seorang kandidat Ph.D. pada Departemen Studi Agama di Sekolah Studi Oriental dan Afrika, Universitas London.

**Thich Hue Tri** (Bui Ngoc Bich) seorang biksuni senior di Thien Vien Chieu di Dong Nai, Vietnam.

**Karma Lekshe Tsomo** seorang asisten profesor dalam Teologi dan Studi Agama di Universitas San Diego. Ia menjabat sebagai presiden Sakyaditha: Asosiasi Wanita Buddhis Internasional dan direktur dari Yayasan Jamyang, sebuah proyek pendidikan untuk wanita di negara-negara berkembang.

**Dhamma Vijaya** (Gyan Heera Tuladhar) belajar di Wihara Dharmakirti di Kathmandu, Nepal, dan menerima Ph.D. nya dalam Studi Buddhis dari Universitas Magadha (Bodhgaya, India).

**Mariko Namba Walter** seorang peneliti pada Studi Sanskerta dan India di Universitas Harvard. Ia menerima S3-nya dalam Studi Asia dan Altaic di Harvard.

**Malia Dominica Wong** penerima Ph.D. dari Universitas Creation Spirituality dan seorang asisten profesor di Universitas Chaminade di Honolulu.

**Chang-huey Yang** mahasiswi pasca-sarjana pada Departemen Geografi dan Sumber-daya Lingkungan Hidup di Universitas Nasional Taiwan.