SEJARAH INDONESIA

Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global

KEMENTERIAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA

MILIK NEGARA
TIDAK DIPERJUALBELIKAN



II

NUSANTARA DALAM JARINGAN GLOBAL: PERJUMPAAN BUDAYA DENGAN INDIA, TIONGKOK DAN PERSIA



SEJARAH INDONESIA

Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global



II

NUSANTARA DALAM JARINGAN GLOBAL: PERJUMPAAN BUDAYA DENGAN INDIA, TIONGKOK DAN PERSIA

SEJARAH INDONESIA

DINAMIKA KEBANGSAAN DALAM ARUS GLOBAL

II

Nusantara dalam Jaringan Global: Perjumpaan dengan India, Tiongkok dan Persia

PENASIHAT
Menteri Kebudayaan RI,
Prof. (Hon) Dr. Fadli Zon, M.Sc.

Wakil Menteri Kebudayaan RI,
H. Giring Ganesha Djumaryo, S.I.Kom.

PENGARAH
Direktur Jenderal Pelindungan Kebudayaan dan Tradisi,
Dr. Restu Gunawan, M.Hum.

PENANGGUNG JAWAB
Direktur Sejarah dan Permuseuman,
Prof. Dr. Agus Mulyana, M.Hum.

REDAKTUR PELAKSANA
Kepala Subdirektorat Pelestarian Sejarah,
Agus Hermanto, S.Pd., M.Hum.

STAF REDAKSI
Amin Rahayu, M.Hum.
Annisa Mardiani, M.Hum.
Dede Sunarya, S.Sos., M.Si.
Dian Trihayati, M.Hum.
I Wayan Edo Anggara, S.Pi.
Oti Murdiyati Lestari, S.Kom.
Saisa Felita Delfiana, S.E.
Siti Aisyah Safe, S.Hum.
Suci Haullia, A.Md.A.P.
Vyan Fazrul Rahman, S.Hum.

DESAIN COVER
Taufik Murtono

DESAIN GRAFIS DAN LAYOUTER
Taufik Murtono
Titisan Pulung Manunggal
Pono Anggo Jayantoro
Pranomo Widhiarmoko

EDITOR UMUM
Prof. Dr. Susanto Zuhdi, M.Hum.
Prof. Dr. Singgih Tri Sulistiyono, M.Hum.
Prof. Dr. Jajat Burhanudin, M.A.

EDITOR JILID
Dr. Ninny Susanti Tejowasono, M.Hum.
Dr. Wanny Rahardjo Wahyudi, M.Hum.

EDITOR BAHASA
Prof. Dr. Multamia Retno Mayekti Tawangsih Lauder S.S., Mse., DEA.

PENULIS
Dr. Wanny Rahardjo Wahyudi, M.Hum.
Dr. Andriyati Rahayu, M.Hum.
Dr. Ninny Susanti Tejowasono, M.Hum.
Dr. So Tju Shinta Lee, S.Psi., M.Hum.
Dr. Ni Ketut Puji Astiti Laksmi, S.S., M.Si.
Dr. Novrida Qudsi Lutfillah, S.E., Ak., MSA., CA.
Dr. Taqyuddin, S.Si., M.Hum.
Dr. Abimardha Kurniawan, S.Hum., M.A.
Dr. Turita Indah Setyani, S.S., M.Hum.
Asyhadi Mufsi Sadzali, S.S., M.A.
R. Ahmad Ginanjar Purnawibawa, M.Hum.
Muhammad Satok Yusuf, S.S., M.Hum.
Garin Dwiyanto Pharmasetiawan, M.Hum.
Asri Hayati Nufus, M.Hum.

TENAGA PENGOLAH DATA
Aditya Krisna Wibowo, S.Hum.

PENYELARAS DATA BIBLIOGRAFIS
Muhammad Heno Wijayanto

ILUSTRASI SAMPUL:
Digambar ulang dari relief Kalpataru Candi Prambanan.

DITERBITKAN OLEH:
Kementerian Kebudayaan Republik Indonesia
Jalan Jenderal Sudirman, Senayan, Jakarta 10270
2025

DIKELUARKAN OLEH:
Direktorat Sejarah dan Permuseuman

NO. ISBN:
978-634-04-5877-0 (jil.2)
978-634-7572-02-8 (jil.2 PDF)



KATA SAMBUTAN

MENTERI KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Karya di hadapan pembaca ini merupakan suatu respons terhadap kebutuhan literatur sejarah bangsa Indonesia dengan perjalanan sejarah panjang dan penuh dinamika. Penting bagi kita untuk menyadari bahwa Indonesia bukan negara bangsa (*nation-state*) modern hasil konstruksi abad ke-19, melainkan sebuah negara peradaban (*civilization-state*) yang berdiri kokoh di atas fondasi *mega-diversity*. Sejarah bangsa Indonesia adalah teater kekayaan purba yang merekam jejak epik manusia selama 1,8 juta tahun, menjadikan Nusantara sebagai salah satu pusat peradaban tertua di dunia.

Sebuah bangsa terbentuk dilatarbelakangi oleh adanya keinginan untuk bersatu dari sekelompok orang atau individu yang disebabkan memiliki kesamaan sejarah. Ketika mereka menyatakan bersatu maka ada komitmen di antara mereka bagaimana cita-cita bangsa ini diwujudkan. Terkait hal ini, keberagaman atau *mega-diversity* Indonesia bukan sekadar demografis atau deskriptor biologis, melainkan sebuah episteme, infrastruktur makna yang membentuk karakter unik politik kebudayaan kita dan menopang seluruh bangunan politik serta sosial bangsa. Dalam konteks berbangsa, sejarah akan mencari akar-akar kebudayaan dan peradaban yang menjadi latar belakang bangsa itu bersatu, dan dalam konteks perwujudan pencapaian cita-cita, sejarah akan memberikan suatu gambaran proses dinamika bagaimana kekuatan-kekuatan penentu

gerak sejarah itu berproses baik kekuatan yang bersifat internal maupun eksternal.

Proses dinamika historis dalam karya ini adalah bagaimana proses meng-Indonesia sebagai suatu perjalanan bangsa. Jika proses dinamika itu dipahami sebagai suatu gerak sejarah, maka kita akan melihat proses perjumpaan antara kekuatan internal dan eksternal, di mana Indonesia menjadi kekuatan penggerak utama dalam proses tersebut. Untuk menemukan kekuatan utama, maka dalam penulisan periodisasi sejarah Indonesia diawali dengan menyajikan akar peradaban bangsa Indonesia yang telah terbentuk ribuan tahun lalu melalui proses dinamika geososio-historis. Kita perlu memperkuat narasi *Out of Nusantara* sebagai sebuah perspektif alternatif yang menunjukkan bahwa Nusantara adalah episentrum peradaban yang mengirimkan gelombang populasi dan teknologi ke belahan dunia lain, merevisi narasi-narasi kolonial yang selama ini menempatkan kita sebagai entitas pasif.

Di samping itu, untuk mewujudkan penulisan sejarah yang bersifat otonom, sudah barang tentu membutuhkan dukungan sumber-sumber sejarah yang bersifat mutakhir dan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis. Hal ini perlu dilakukan untuk narasi sejarah yang disampaikan dapat menghilangkan bias historis sebagai dampak dari perkembangan digitalisasi informasi yang begitu masif melalui berbagai media sosial. Penulisan sejarah ini pun lebih bersifat pemutakhiran, karena hampir empat belas tahun sejak terbitnya Buku Sejarah Nasional Indonesia tahun 1975 dan Indonesia dalam Arus Sejarah (IDAS) tahun 2012, belum ada penulisan kembali Sejarah Indonesia secara komprehensif. Jarak waktu yang lama sejak terbitnya IDAS hingga tahun 2025 tentu telah membuahkan berbagai penelitian sejarah yang menghasilkan temuan-temuan baru untuk dikonstruksi dalam narasi buku Sejarah Indonesia yang sekarang terbit.

Penulisan buku sejarah Indonesia dalam buku ini dengan pendekatan periodisasi sebanyak sepuluh jilid. Periodisasi yang

digunakan merupakan gambaran adanya perjumpaan dengan jaringan global atau peradaban luar seperti India, Tiongkok, Jaringan Timur Tengah, dan Barat. Di samping itu dalam periodisasi juga memberikan suatu peristiwa-peristiwa yang dianggap memberikan pengaruh yang sangat signifikan terhadap dinamika kebangsaan. Pada setiap periode juga digambarkan narasi yang bersifat struktural dan peristiwa. Narasi bersifat struktural akan memperlihatkan bagaimana dinamika perubahan yang terjadi dalam suatu periode tertentu seperti struktur sosial, budaya, ekonomi dan politik. Sedangkan pendekatan narasi yang bersifat peristiwa lebih menekankan pada peristiwa-peristiwa yang berdampak pada proses kebangsaan.

Dalam konteks yang lebih luas, kebutuhan akan buku sejarah Indonesia yang reflektif adalah kontrak sosial terpenting sebuah negara. Ia merumuskan kembali esensi kebangsaan kita sebagai bangsa Indonesia yang juga sebagai sebuah himpunan nilai, bukan sekadar entitas teritorial. Buku ini secara tegas berpegang pada filosofi bahwa sejarah bersifat sarat nilai (*value-laden*). Konsekuensinya, buku ini memilih jalur historiografi yang bersifat demokratis. Ini adalah pilihan sadar untuk menentang narasi-narasi sejarah yang elitis, tertutup, dan eksklusif, yang selama ini cenderung mendominasi.

Kita tidak boleh lagi membiarkan sejarah kebangsaan menjadi menara gading yang hanya didiami oleh segelintir elite. Sejarah yang demokratis adalah sejarah yang terbuka terhadap keragaman suara; yang melangkah dari pusat kekuasaan hingga ke lorong-lorong pinggiran; yang memberi tempat bagi kaum *subaltern*, yaitu mereka yang bisu dalam catatan sejarah konvensional. Inilah yang diusung oleh para sejarawan begawan kita, Sartono Kartodirdjo, yang mengajarkan kita pentingnya totalitas dan multidimensionalitas. Hal ini sejalan dengan upaya kita dalam mewujudkan *historical and cultural justice*, yakni dekolonisasi pengetahuan untuk mengambil kembali jati diri dan martabat bangsa yang sempat terasingkan oleh narasi-narasi luar.

Buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* memberikan kontribusi narasi sejarah yang melampaui batas-batas buku teks konvensional. Kehadirannya diharapkan mampu menjadi lentera pemandu bagi bangsa ini dalam mengonstruksi proses perjalanan bangsa, terutama bagi generasi muda untuk memahami perjalanan sejarahnya yang kompleks, mengasah sikap kritis, dan menemukan pijakan identitasnya di tengah badai informasi.

Karya ini memberikan peta jalan untuk *Reinventing Indonesian Identity,* sebuah konsep yang kami gaungkan di Kementerian Kebudayaan. Jati diri kebangsaan bukanlah artefak kuno yang disimpan di museum, melainkan sebuah identitas yang terus-menerus direkonstruksi, diperkuat, dan dimutakhirkan agar mampu menghadapi tantangan peradaban abad ke-21. Saya mengucapkan selamat dan terima kasih sebesar-besarnya kepada tim penulis, Editor Jilid, Editor Bahasa, Editor Umum dan seluruh pihak yang terlibat dalam penulisan buku Sejarah Indonesia atas dedikasi dan integritas ilmiah yang luar biasa.

Semoga Allah SWT senantiasa melimpahkan berkah dan rahmat-Nya bagi bangsa dan negara kita.

Menteri Kebudayaan Republik Indonesia

Prof. (Hon) Dr. Fadli Zon, M.Sc.

PERSEMBAHAN

DIREKTUR JENDERAL PELINDUNGAN KEBUDAYAAN DAN TRADISI

Puji syukur kehadirat Tuhan Yang Maha Esa atas karunia dan rahmat-Nya, sehingga buku Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global yang terdiri dari 10 jilid utama; dan 1 jilid faktaneka dan indeks ini dapat hadir di tengah-tengah masyarakat. Penerbitan karya monumental yang melibatkan 123 orang penulis yang berasal dari 34 perguruan tinggi dan 11 non perguruan tinggi ini adalah perwujudan nyata dari komitmen Kementerian Kebudayaan dalam menempatkan sejarah sebagai instrumen pembentukan karakter dan identitas bangsa.

Kehadiran buku merupakan bagian dari upaya pemajuan kebudayaan nasional dan Bapak Menteri Kebudayaan Fadli Zon telah menjadikan buku ini sebagai program strategis nasional sejak beliau dilantik pada Oktober 2024 lalu. Di bawah kepemimpinan beliau, Direktorat Jenderal Pelindungan Kebudayaan dan Tradisi telah berhasil merevitalisasi dan menghidupkan kembali Direktorat Sejarah dan Permuseuman dan kehadiran kembali direktorat ini berfungsi sebagai penjaga memori kolektif dan sumber inspirasi kebangsaan. Penguatan kelembagaan ini memungkinkan kita untuk melaksanakan riset sejarah yang lebih mendalam dan komprehensif, salah satunya termanifestasi dalam terbitnya buku ini.

Di tengah pusaran informasi yang kian deras dan arus globalisasi yang tak terhindarkan, buku Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan

dalam Arus Global memiliki arti penting yang krusial. *Pertama,* penguatan narasi kebangsaan dengan menyajikan kembali sejarah Indonesia dalam perspektif yang segar, tidak hanya berfokus pada peristiwa lokal, tetapi juga menempatkan perjalanan bangsa dalam konteks jejaring global. Ini penting agar generasi muda memahami bahwa dinamika kebangsaan kita selalu berinteraksi dengan dunia luar. *Kedua,* kontribusi intelektual yang menjadikannya sumber rujukan bagi akademisi, pelajar, dan masyarakat umum untuk memahami kompleksitas pembentukan, perjuangan, dan pencapaian Indonesia. *Ketiga,* memperteguh identitas dengan memungkinkan kita memahami masa lalu untuk menegaskan kembali jati diri sebagai bangsa besar dengan peradaban panjang yang siap bersaing di kancah internasional.

Atas nama Direktorat Jenderal Pelindungan Kebudayaan dan Tradisi, Kementerian Kebudayaan, saya menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam penerbitan buku ini. Apresiasi khusus saya berikan kepada editor umum, yang telah mengarahkan visi dan substansi keseluruhan buku. Begitupun ucapan terima kasih saya kepada para editor jilid, atas kerja keras yang detail dalam menyusun kerangka setiap bagian jilid. Kepada editor bahasa, atas dedikasi dalam menjaga kemurnian dan kaidah bahasa Indonesia, sehingga buku ini diharapkan mudah dibaca dan dipahami oleh masyarakat yang lebih luas. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan yang setinggi-tingginya kepada para penulis, yang telah mencurahkan waktu, energi, dan keahliannya untuk menghasilkan berbagai temuan baru dalam sebuah karya penulisan sejarah.

Semoga buku sebanyak 11 jilid ini dapat menjadi sumbangsih berharga bagi khazanah ilmu pengetahuan Indonesia dan mampu membangkitkan kembali minat baca masyarakat terhadap sejarah bangsanya sendiri. Harapan ke depan, Kementerian Kebudayaan akan terus mendukung penelitian dan publikasi sejarah yang lebih

luas, menjadikan hasil kerja Direktorat Sejarah dan Permuseuman sebagai suatu institusi pemerintah yang dapat membentuk konstruksi pemikiran tentang masa depan Indonesia dengan pendekatan historis.

Selamat membaca dan menyelami kembali jiwa kebangsaan kita melalui lembaran-lembaran sejarah yang disajikan dalam buku ini.

Direktur Jenderal Pelindungan
Kebudayaan dan Tradisi

Dr. Restu Gunawan, M.Hum.

PENDAHULUAN BUKU

A. SIGNIFIKANSI DAN URGENSI

Walaupun terkesan klise, adagium yang menyatakan bahwa setiap generasi berhak menulis sejarah dari sudut pandangnya sendiri tetap relevan dan layak ditegaskan di awal pembahasan ini. Pandangan ini sejalan dengan pernyataan Benedetto Croce yang terkenal bahwa "setiap sejarah yang sejati adalah sejarah masa kini" (*every true history is contemporary history*). Artinya, penulisan sejarah akan selalu mengalami pembaruan dan pemutakhiran sesuai dengan nilai-nilai, kebutuhan, dan orientasi kolektif yang hidup dalam konteks sosial-budaya generasi yang sedang menulisnya.[1] Pernyataan tersebut juga selaras dengan pandangan bahwa masa kini merupakan inti dari denyut kehidupan sejarah.

Dengan demikian, upaya pemutakhiran narasi sejarah Indonesia memiliki alasan yang kuat, salah satunya terletak pada absennya karya sejarah bangsa ini yang komprehensif dalam dua dekade terakhir. Karya terakhir, *Indonesia dalam Arus Sejarah* (IDAS), mulai ditulis pada 2002 dan baru diterbitkan satu dekade kemudian, pada 2012. Sementara itu, karya sejarah yang lebih awal, *Sejarah Nasional Indonesia* (SNI), diterbitkan sejak 1975. Padahal, sepanjang periode 2002 hingga 2025, kajian sejarah Indonesia telah mengalami perkembangan signifikan, terutama melalui disertasi dan tesis yang dihasilkan dari berbagai perguruan tinggi baik di dalam negeri

1 Benedetto Croce, "History and Chronicle," dalam *The Philosophy of History in Our Time: An Anthology*, ed. oleh Hans Meyerhoff (New York: Anchor Original Publisher, 1959), 44.

maupun di luar negeri. Para sejarawan Indonesia telah memperluas cakrawala historiografi nasional dengan temuan-temuan baru, baik berupa fakta, reinterpretasi kritis, maupun konstruksi teoritis yang memperkaya pemahaman terhadap masa lalu bangsa Indonesia. Untuk itu, buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* ini sangat mendesak untuk ditulis.

Alasan penting lain di balik penyusunan buku ini adalah merespons kebutuhan strategis dalam menghadapi tantangan disrupsi global dan era digital yang semakin mengaburkan kesadaran historis serta melemahkan semangat kebangsaan, terutama di kalangan generasi muda.[2] Akibatnya, penyebaran hoaks sejarah kian marak, yang diperparah dengan menguatnya kecenderungan primordialisme sempit berbasis identitas lokal dan menurunnya tingkat kepercayaan publik terhadap institusi negara. Dalam konteks persoalan tersebut, buku ini tidak semata-mata sebagai rekonstruksi historis yang secara akademik akuntabel, melainkan juga sebagai instrumen refleksif untuk membangkitkan kembali kesadaran kolektif sejarah bangsa, memperkuat solidaritas kebangsaan lintas generasi, serta menegaskan kembali arah dan cita-cita perjuangan bangsa Indonesia.

Perlu ditekankan pula bahwa konteks zaman, hal kurang menguntungkan, yang ditandai oleh penetrasi teknologi digital telah menciptakan disrupsi dan fragmentasi dalam narasi sejarah, kini menjadi isu sentral dalam historiografi. Di satu sisi, proses demokratisasi penulisan sejarah tengah berlangsung, ditandai

2 Sejarah kebangsaan berfokus pada penyusunan, pengkajian, dan penulisan sejarah yang berkaitan dengan pembentukan dan perkembangan suatu bangsa, termasuk identitas nasional, peristiwa-peristiwa penting dalam perjuangan kebangsaan, serta cita-cita dan nilai-nilai dasar yang membentuk negara tersebut. Sejarah kebangsaan berperan dalam memperkuat narasi identitas kolektif dan meneguhkan solidaritas bangsa. Narasi itu juga memberikan generasi muda struktur dasar pengetahuan sejarah dan menginspirasi mereka dengan antusiasme untuk belajar lebih banyak sejarah bangsanya. Lihat Diane Ravitch, "The Controversy over National History Standards," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 51, no. 3 (Februari 1998): 14–28.

dengan terbukanya ruang produksi narasi historis oleh berbagai pihak melalui platform digital. Di sisi lain, keterbukaan ini juga memunculkan persoalan yang semakin serius, seperti maraknya narasi pseudo-historis dan populisme dalam penulisan sejarah.[3] Konsekuensinya, persepsi dan pengetahuan sejarah yang tidak akurat, sering kali dibentuk oleh ideologi atau keagamaan dan kepentingan tertentu, terus berkembang di tengah masyarakat. Fenomena ini menunjukkan kesinambungan dari problem ahistoris yang pernah disoroti Soedjatmoko sejak dekade 1960-an.[4]

Urgensi lain yang tak kalah signifikan dari penulisan buku ini terletak pada makin melemahnya keterhubungan generasi muda dengan pemahaman historis yang komprehensif terkait perjalanan bangsanya. Pembelajaran sejarah yang masih didominasi pendekatan hafalan dan bias politis telah mereduksi sejarah menjadi sekadar kumpulan fakta, tanpa dimensi kritis atau pun potensi emansipatoris. Dalam situasi seperti itu, sejarah justru dapat menjadi sumber fragmentasi sosial.[5] Dalam realitas sosial-politik Indonesia kontemporer, meningkatnya ekspresi politik identitas, yang berbasis afiliasi keagamaan dan etnisitas, menunjukkan bahwa semangat integratif yang terkandung dalam Sumpah Pemuda 1928 belum sepenuhnya terwujud dalam praktik kehidupan kebangsaan.[6]

---

3 Populisme penulisan Sejarah merupakan kecenderungan dalam historiografi yang menempatkan "rakyat" sebagai subjek utama sejarah, tetapi sekaligus sering menyederhanakan kompleksitas masa lalu demi membangun narasi yang emosional, identiter, dan mudah diterima publik luas. Istilah ini bisa dipahami dalam dua wajah: sebagai pendekatan yang membebaskan sejarah dari dominasi elit, dan sebagai strategi retoris yang memobilisasi masa lalu untuk kepentingan politik kontemporer.

4 Soedjatmoko, "Indonesian Historian and His Time," dalam *An Introduction to Indonesian Historiography*, ed. oleh Soedjatmoko (Ithaca: Cornell University Press, 1965), 404–16.

5 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991* (London: Michael Joseph, 1994), 3–4.

6 Drake pernah menghitung bahwa selama 20 tahun pertama sejak proklamasi kemerdekaan telah terjadi tidak kurang dari 21 resistensi dan pemberotakan daerah di Indonesia. Lihat Christine Drake, "The Spatial Pattern of National Integration in Indonesia," *Transactions of the Institute of British Geographers* 6, no. 4 (1981): 471–72, https://doi.

Jika historiografi kebangsaan terus mempertahankan narasi monolitik dan tidak mampu merefleksikan kompleksitas sosial-budaya masyarakat Indonesia yang memiliki karakter yang oleh Fadli Zon disebut sebagai *mega-diversity*, maka posisinya sebagai instrumen legitimasi kolektif akan semakin tergerus.[7] Dalam situasi demikian, terbuka ruang bagi penetrasi ideologi-ideologi transnasional yang berpotensi menggantikan orientasi identitas nasional, sekaligus meningkatkan risiko fragmentasi sosial serta melemahnya kohesi kebangsaan.

Dalam kerangka tersebut, peninjauan ulang secara kritis serta pemutakhiran sejarah Indonesia bukan sekadar pilihan, melainkan sebuah keniscayaan. Pertanyaan mendasar adalah apakah narasi sejarah yang diwariskan masih relevan sebagai instrumen pembentuk identitas kolektif dan perekat sosial di tengah dinamika masyarakat kontemporer, atau justru telah terjebak dalam konstruksi historis yang usang dan gagal mencerminkan realitas plural saat ini? Untuk menjawabnya, diperlukan pendekatan kritis-reflektif yang memandang sejarah sebagai hasil konstruksi sosial yang bersifat diskursif dan terus berubah. Dalam hal ini, pemikiran Bourdieu menjadi relevan, karena menekankan bahwa narasi sejarah senantiasa bersifat dinamis, terbuka terhadap penafsiran ulang dan pemutakhiran, serta selalu berada dalam proses negosiasi yang dipengaruhi oleh perubahan konfigurasi sosial-politik.[8] Pendekatan ini membuka kemungkinan bagi reinterpretasi sejarah sebagai konstruksi yang bersifat dinamis, bukan entitas yang statis, sebagai ruang dialektis antara determinasi struktur sosial dan kapasitas agensi, serta antara ingatan kolektif masa lalu dan tafsir kritis atas realitas kekinian.[9] Keterbatasan yang masih

---

org/10.2307/621880.

7 Fadli Zon, "Politik Kebudayaan Mega-Diversity: Indonesia sebagai Pusat Peradaban Dunia," Orasi Ilmiah Profesor Kehormatan Universitas Nasional, Jakarta, 11 Februari 2026.

8 Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

9 Lihat Christopher Lloyd, *The Structures of History* (Oxford UK &

ada dalam historiografi nasional saat ini tidak seharusnya dijadikan dalih menafikan pentingnya sejarah kebangsaan. Justru sebaliknya, kondisi tersebut menegaskan pentingnya revitalisasi historiografi melalui perluasan sumber, pengayaan fakta sejarah, serta pengembangan metodologis dan perspektif yang lebih reflektif, lintas disiplin, dan terbuka terhadap keberagaman pengalaman historis bangsa.

Bertolak dari berbagai pemikiran di atas, buku ini disusun sebagai sebuah kerja historiografi yang diupayakan bersifat demokratis. Buku ini dirancang sebagai ruang pembelajaran kritis yang memberi tempat bagi keragaman suara baik dari kalangan elite maupun akar rumput, dari pusat maupun pinggiran, serta dari kelompok mayoritas maupun minoritas. Dengan menjunjung tinggi prinsip keilmuan yang terbuka terhadap kritik dan didasarkan pada data serta sumber-sumber sejarah yang dapat dipertanggungjawabkan, buku ini dimaksudkan untuk menjadi medium dialog dan pembebasan, bukan instrumen legitimasi kekuasaan hegemonik. Dalam semangat tersebut, karya ini sekaligus menjadi kritik terhadap historiografi kebangsaan masa lalu yang cenderung tertutup dan eksklusif, serta berupaya menyajikan narasi sejarah yang lebih mencerahkan dan relevan bagi Indonesia masa kini dan masa depan.

B. MERAJUT BENANG MERAH KEINDONESIAAN

Berangkat dari kenyataan bahwa masyarakat Indonesia memiliki tradisi dan kebudayaan yang sangat beragam, paparan dalam buku dibuat seproporsional dan serepresentatif mungkin. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa sejarah kebangsaan Indonesia merupakan milik kolektif seluruh elemen bangsa. Meskipun, karena keterbatasan ruang, tidak semua aspek dan seluruh daerah di sepanjang waktu bisa semuanya ditulis. Dengan pola penulisan yang lebih menekankan kronologi atau periodisasi,

Cambridge USA: Blackwell Publisher, 1993).

buku ini bermaksud menunjukkan "benang merah" nilai-nilai keindonesiaan dalam proses menjadi Indonesia.

Sejarah kebangsaan Indonesia dapat dimaknai sebagai narasi historis berskala makro yang menyusun kembali perjalanan bangsa, mulai dari sejarah awal Nusantara, interaksi dengan peradaban lain seperti India, Tiongkok, dan Persia, dilanjutkan perjumpaan budaya dengan Islam Timur Tengah dan kekuatan Barat, hingga fase perjuangan kemerdekaan yang melahirkan negara-bangsa Indonesia, dan berakhir pada periode kontemporer. Lebih dari sekadar dokumentasi masa lampau, buku ini berfungsi sebagai wahana rekonstruksi identitas nasional, penguatan integrasi sosial, serta penanaman nilai-nilai fundamental kehidupan berbangsa seperti toleransi, keadilan sosial, demokrasi, dan semangat gotong-royong; semua itu selaras dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila. Oleh karena itu, buku ini diharapkan memainkan peran penting dalam membentuk imajinasi kolektif dan arah etis bangsa dalam menghadapi perubahan zaman.

Pengikat utama dalam sejarah kebangsaan Indonesia yang menjadi benang merah adalah terbentuknya jejaring yang mendorong integrasi dan kohesi nasional. Sejalan dengan pemikiran Sartono Kartodirdjo, sejarah kebangsaan Indonesia merefleksikan proses bertahap dan berkesinambungan menuju integrasi, sejak masa awal hingga tercapainya kesatuan nasional seperti yang ada sekarang.[10] Unsur-unsur integratif seperti kemaritiman, diaspora, bahasa Melayu sebagai *lingua franca*, dan pengalaman hidup dalam negara supra-etnik menjadi fondasi historis utama pembentuk keindonesiaan. Meskipun bentuk keterhubungan sejarah antar-periode bervariasi, elemen-elemen tersebut secara konsisten merajut kesinambungan identitas kebangsaan Indonesia.

Pada masa kolonialisme, pengalaman kolektif di atas tetap menjadi fondasi keberlanjutan integrasi antar-kelompok di

10 Lihat Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900: Dari Emporium sampai Imperium I* (Jakarta: Gramedia, 1988), xiii–xxiii.

Nusantara. Setelah Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya, dasar dan ideologi negara, yakni Pancasila, hadir sebagai kekuatan integratif baru yang merekatkan keindonesiaan. Memang, perjalanannya tidak lepas dari dinamika dan pasang surut, namun Pancasila tetap menjadi landasan utama dalam menjaga kohesi nasional hingga kini. Selain itu, penetapan batas-batas teritorial dalam kerangka negara modern turut mempertegas identitas keindonesiaan yang membedakan dari bangsa-bangsa serumpun di kawasan ini, meskipun memiliki akar etnis dan budaya yang beririsan.

Pertanyaan penting yang patut diajukan adalah bagaimana menjalin kesinambungan sejarah dari masa awal Nusantara hingga era pemerintahan Joko Widodo dan menjelang kepemimpinan Presiden Prabowo? Visi poros maritim dunia yang diusung Jokowi–Jusuf Kalla sejak 2014 merupakan bentuk revitalisasi peran strategis Indonesia dalam konstelasi kelautan global, meski implementasinya belum sepenuhnya optimal. Kebijakan ini berpijak pada akar historis yang kuat, di mana tradisi maritim Indonesia bukan hanya aspek geografis, melainkan elemen integratif lintas zaman. Bukti arkeologis dan peran Nusantara dalam jejaring maritim global menunjukkan adanya warisan budaya bahari yang kokoh. Namun demikian, tantangan utama kini adalah memastikan bahwa warisan tersebut tetap hidup dan dijalankan oleh generasi penerus bangsa.

Sejarah Indonesia pada hakikatnya harus mencerminkan keseimbangan antara wilayah darat dan laut, yang terangkum dalam konsep "Tanah-Air". Pandangan ini perlu dikembangkan sebagai suatu *archipelagic thinking*, yaitu cara pandang kepulauan yang dalam lintasan sejarah panjang terformulasi dalam konsep "Wawasan Nusantara". Jika dahulu van Leur menyarankan agar kita tidak memahami sejarah Indonesia hanya dari perspektif geladak kapal VOC, dan A.B. Lapian mendorong untuk terus berlayar demi memahami Indonesia, maka penting pula ditambahkan satu ajakan lagi: berhentilah sejenak dan pelajari setiap pulau satu per satu. Bukankah masih banyak pulau yang belum tersentuh kajian

sejarah secara memadai? Dalam kerangka inilah, kehilangan Pulau Sipadan dan Ligitan menjadi pelajaran sejarah yang sangat berharga. Mungkin karena kesadaran akan pentingnya tanah, laut, dan pulau-pulau itulah lagu "Indonesia Raya" dinyanyikan lengkap hingga stanza ketiga, di mana terdapat seruan "jagalah rakyatnya, jagalah lautnya, pulaunya… semuanya."[11]

Kajian antropolog Marshall Sahlins dalam *Islands of History* mengenai Kepulauan Hawai'i[12] menjadi contoh penting akan potensi kajian mendalam yang sepatutnya juga diarahkan pada kawasan-kawasan seperti Maluku, Raja Ampat, dan wilayah-wilayah Indonesia Timur secara lebih luas. Kesadaran ini diharapkan mampu mendorong upaya pelestarian serta pemanfaatan sumber daya kepulauan Nusantara secara berkelanjutan demi kesejahteraan bersama. Tradisi lisan seperti *onotan*, nyanyian pelayaran orang Banda menuju Kepulauan Kei pasca-peristiwa genosida oleh VOC pada 1621, menghadirkan kesaksian emosional tentang trauma kolektif dan diaspora yang terpaksa mencari kehidupan baru. Di sisi lain, kontribusi historis para budak dalam proses pembentukan Indonesia juga tidak dapat diabaikan. Penelitian disertasi mengenai perbudakan memperlihatkan bagaimana para budak, yang umumnya didatangkan oleh otoritas kolonial dan ditempatkan di wilayah perkebunan atau pelabuhan strategis, turut menjadi bagian integral dalam jaringan sosial dan ekonomi yang kemudian merajut fondasi Indonesia modern.

Jaringan maritim Nusantara bukan sekadar jalur ekonomi, melainkan juga membentuk konektivitas sosial-budaya antarwilayah. Melalui perdagangan jarak jauh, wilayah ini terintegrasi ke dalam jaringan global, tercermin dalam perjumpaan

---

11 Lihat Susanto Zuhdi, *Perspektif Tanah-Air dalam Sejarah Indonesia* (Depok: Universitas Indonesia, 2006); Lihat pula Singgih Tri Sulistiyono dkk., "Traditional Knowledge and Origin of Maritime Territorialisation Idea in Indonesia," *Journal of Marine and Island Cultures* 12, no. 3 (2023): 308–24, https://doi.org/10.21463/jmic.2023.12.3.20.

12 Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1985).

dengan Hindu-Buddha dan Islam. Dalam proses tersebut, bahasa dan budaya memperkuat interaksi lintas etnis dan keterhubungan antar-komunitas di kepulauan Nusantara.[13] Bahasa Melayu telah berperan sebagai *lingua franca* di kawasan Nusantara sejalan dengan perkembangan pelayaran dan perdagangan maritim, berakar dari bahasa Sanskerta dan Sumatra Kuno yang telah lama hidup dalam masyarakat setempat. Seiring proses Islamisasi yang berlangsung pesat sejak abad ke-13, aksara Arab mulai diadaptasi untuk menuliskan bahasa Melayu, membentuk aksara Jawi. Sistem tulisan ini kemudian menyebar luas dan menjadi sarana komunikasi keilmuan, keagamaan, dan administratif di berbagai wilayah kepulauan. Fenomena ini tercermin, misalnya, dalam kesamaan bahasa dan aksara yang digunakan dalam surat resmi Raja Ternate kepada Raja Portugal pada 1590 dengan karya-karya keilmuan para ulama dari Aceh, yang menandakan tingkat integrasi kultural dan intelektual di antara wilayah-wilayah tersebut.

Bahasa Melayu memainkan peran penting sebagai penanda identitas budaya dan sosial masyarakat Nusantara dalam interaksinya dengan kekuatan-kekuatan Barat sejak abad ke-16, yakni ketika bangsa Portugis, Spanyol, dan kemudian Belanda mulai berdatangan ke wilayah ini untuk mencari rempah-rempah. Kehadiran Belanda, yang dimulai pada 1596 dan kemudian secara resmi diwakili oleh perusahaan dagang VOC sejak 1602, berlangsung pada saat Islam telah mengakar kuat sebagai kekuatan politik dan budaya. Bahasa Melayu berfungsi sebagai alat komunikasi diplomatik, perdagangan, dan penulisan keagamaan beraksara Jawi. Pada abad ke-19, ia beradaptasi dengan aksara Latin dan berkembang menjadi bahasa Indonesia, yang kemudian dijadikan simbol persatuan oleh generasi muda dalam Sumpah Pemuda 1928.

Tidak terbantahkan bahwa eksistensi negara kolonial Belanda, dalam perspektif sejarah mirip seperti Majapahit, dapat dipahami

13 Geoff Wade, "An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900-1300 CE," *Journal of Southeast Asian Studies* 40, no. 2 (2009): 221–65.

sebagai struktur kekuasaan yang melampaui batas kedaerahan atau bersifat supra-etnis, telah memainkan peran signifikan dalam meletakkan fondasi awal bagi terbentuknya keindonesiaan. Periode kolonial ini menjadi semacam jembatan historis yang menghubungkan masa sebelum pergerakan nasional dengan fase perjuangan kemerdekaan yang berpuncak pada proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945. Dalam proses ini, pengalaman hidup di bawah pemerintahan kolonial Belanda, bersama dengan peran jaringan maritim, penggunaan bahasa Melayu, dan mobilitas diaspora, menjadi unsur-unsur penting yang ikut merajut kesadaran kebangsaan Indonesia. Bahkan, peta-peta yang dibuat oleh Belanda kemudian menjadi referensi awal bagi batas wilayah Indonesia modern. Sebagai bekas koloni Hindia Belanda, masyarakat di kepulauan Nusantara secara bertahap terbiasa dengan sistem pemerintahan yang terpusat, berbasis di Batavia, dan berkarakter supra-etnis. Pengalaman ini membentuk landasan bagi pemahaman kolektif tentang tatanan politik yang melampaui batas etnis. Namun demikian, pada masa pergerakan nasional, pengalaman tersebut justru menjadi titik tolak kritik terhadap kolonialisme dan memicu perjuangan untuk membebaskan diri dari kekuasaan asing. Aspirasi untuk hidup sebagai warga negara merdeka akhirnya diwujudkan dalam bentuk negara-bangsa Indonesia.

Dengan semua poin utama dari benang merah di atas, pembentukan negara Indonesia melalui proses sejarah panjang dan jauh lebih kompleks dari sekadar konsep *imagined community* oleh Anderson.[14] Justru, pernyataan sejarawan Indonesia Sartono Kartodirdjo sangat penting dirujuk di sini. Baginya, "menjadi Indonesia" adalah proses panjang bersifat kumulatif, berlangsung berabad-abad melalui interaksi sosial, pertukaran budaya, dan mobilisasi politik di berbagai wilayah Nusantara. Semua itu telah

14 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1993), 5–6.

menciptakan kesadaran kolektif lintas wilayah dan lintas etnik yang menjadi fondasi bagi munculnya identitas baru sebagai bangsa.[15] Ini sejalan dengan perspektif Ernest Renan, bahwa bangsa terbentuk bukan hanya oleh sejarah bersama, tetapi juga oleh "kehendak untuk hidup bersama" yang diwujudkan dalam kesediaan untuk melupakan dan mengingat secara selektif.[16]

Pasca-kemerdekaan 1945, keindonesiaan menghadapi tantangan internal serius. Pada 1950-an, ketidakstabilan pemerintahan dan ekonomi, disertai gejolak daerah yang disebut "pemberontakan setengah hati", mengancam integrasi nasional. Dalam situasi ini, korupsi mulai mencuat, mendorong dibentuknya "Operasi Budi" oleh Kabinet Juanda (1957–1958). Muncul pertanyaan: apakah semangat perjuangan kemerdekaan mulai dilupakan? Tidak kalah pentingnya, pada masa ini juga terjadi ketegangan politik yang tajam yang ditandai dengan polarisasi dan kompetisi kekuasaan dan ideologi yang menyebabkan gagalnya proyek politik Nasakom, meskipun semula diharapkan mampu menjadi perekat seluruh kekuatan sosial-politik bangsa. Situasi tersebut akhirnya mencapai puncaknya dalam tragedi nasional 1965, peristiwa traumatis yang hingga kini masih membekas dalam ingatan kolektif bangsa Indonesia. Dalam kerangka ini, persoalan kebangsaan kembali menjadi isu krusial yang menuntut perhatian dan pemikiran serius.

C. DINAMIKA KEBANGSAAN

Kebangsaan berperan sentral sebagai perekat ideologis yang menyatukan bangsa di tengah keberagaman geografis, etnis, budaya, dan agama. Ia menjadi fondasi normatif dan kultural yang menopang kehidupan berbangsa. Dalam perjalanan sejarahnya,

---

15 Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900: Dari Emporium sampai Imperium I*, xiii–xxiii.

16 Ernest Renan, "What is a Nation?," dalam *Becoming National: A Reader*, ed. oleh Geoff Eley dan Ronald Grigor Suny (New York: Oxford University Press, 1996), 42–55.

konstruksi identitas nasional Indonesia banyak dipengaruhi oleh kontak dengan dunia luar, baik melalui jalur perdagangan antar-benua, kolonialisme dengan sistem politik-ekonomi baru, migrasi lintas wilayah yang membawa ide dan praktik budaya baru, hingga perkembangan teknologi komunikasi yang membentuk ruang publik digital masa kini. Arus global membuka peluang memperkaya identitas nasional, meski pada saat yang sama potensial mengancam jati diri kebangsaan. Oleh karena itu, pemahaman kebangsaan harus dilihat sebagai dialektika antara lokal dan global. Hanya melalui kesadaran historis dan refleksi kritis, kebangsaan Indonesia dapat dijaga dan diperkuat menghadapi tantangan zaman.

Kebangsaan juga berfungsi sebagai sumber legitimasi bagi keberadaan negara Indonesia. Melalui sejarah, negara menemukan dan merumuskan identitas misalnya sebagai bangsa yang toleran, gotong-royong, religius, dan alasan moral-politik untuk terus mempertahankan keutuhan NKRI. Sebagai contoh, narasi tentang integrasi Papua atau Aceh ke dalam NKRI bukan hanya persoalan geopolitik, tetapi disandarkan pada argumen historis bahwa wilayah tersebut memiliki memori sejarah bersama dan turut serta dalam proses kemerdekaan atau memiliki jejak perjuangan nasional. Tanpa keberadaan sejarah kebangsaan, dasar eksistensi negara akan rentan dan mudah dipertanyakan. Berikut ini disajikan gambaran dinamika kebangsaan Indonesia dalam konteks arus global, khususnya sejak periode di seputar Proklamasi Kemerdekaan.

1. Fondasi Konstitusional Kebangsaan

Konsep kebangsaan Indonesia secara resmi dirumuskan menjelang Proklamasi 17 Agustus 1945 dan dituangkan dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945. Rumusan tersebut merupakan artikulasi dari semangat anti-kolonialisme yang telah berkembang sejak awal abad ke-20 dan mencerminkan aspirasi kolektif untuk membentuk suatu negara yang merdeka, berdaulat, adil, dan beradab. Esensi kebangsaan dalam pembukaan UUD

1945 menegaskan tiga prinsip utama: (1) kemerdekaan sebagai hak segala bangsa; (2) perlindungan negara terhadap segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia; serta (3) tujuan negara untuk mencerdaskan kehidupan bangsa, memajukan kesejahteraan umum, dan ikut serta dalam menciptakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.

Konsepsi kebangsaan yang dikandung dalam dokumen tersebut bukanlah bentuk nasionalisme berbasis etnis, agama, atau golongan tertentu, melainkan sebuah nasionalisme yang inklusif. Ia berakar pada nilai-nilai universal kemanusiaan dan keadilan sosial, serta berupaya mengintegrasikan keberagaman budaya, etnis, dan agama ke dalam kerangka negara-bangsa yang satu.[17] Dengan demikian, kebangsaan Indonesia diposisikan bukan sebagai identitas eksklusif, tetapi sebagai upaya integratif yang terus menerus dibangun melalui proses sejarah, dialog sosial, dan institusionalisasi politik.[18]

2. Perang Kemerdekaan, Fragmentasi Ideologi, dan Konsolidasi Kebangsaan

Meskipun idealisasi kebangsaan telah secara tegas dirumuskan dalam Pembukaan UUD 1945, realitas sosial-politik Indonesia pada paruh akhir 1940-an menunjukkan bahwa kebangsaan sebagai konstruksi politik masih sangat rapuh dan problematik. Negara Indonesia yang baru merdeka harus segera menghadapi serangkaian krisis internal berupa konflik ideologis yang bersumber dari perbedaan visi mengenai bentuk negara dan arah ideologinya. Pemberontakan Partai Komunis Indonesia (PKI) di Madiun pada September 1948 dan gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) yang bermula di Jawa Barat pada tahun berikutnya

17 Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011), 89–91.

18 Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, 6–7.

merupakan dua ekspresi ekstrem dari fragmentasi ideologi dalam tubuh bangsa yang baru terbentuk.[19]

Konflik-konflik tersebut berlangsung di tengah perjuangan diplomatik dan militer melawan agresi Belanda yang belum mengakui kemerdekaan Indonesia. Di tingkat internasional, Indonesia mendapat dukungan dari negara-negara Asia dan Timur Tengah dalam konteks dekolonisasi pasca-Perang Dunia II dan munculnya tatanan dunia bipolar antara Amerika Serikat dan Uni Soviet.[20] Dalam suasana Perang Dingin yang mulai mengeras, Indonesia harus menavigasi jalan kebangsaannya di antara tekanan ideologis global antara kapitalisme liberal dan sosialisme-komunisme.

Konferensi Meja Bundar pada 1949 merupakan kemenangan diplomatik karena Belanda mengakui kedaulatan Indonesia, namun juga mencerminkan kompromi politik melalui pembentukan Republik Indonesia Serikat (RIS) yang sempat melemahkan NKRI.[21] Dalam konteks ini, kebangsaan Indonesia diuji oleh kompleksitas antara aspirasi nasional yang menghendaki kesatuan dan kedaulatan penuh, dengan kenyataan keberagaman ideologi, fragmentasi elite politik, dan loyalitas lokal yang masih kuat. Tantangan konsolidasi negara-bangsa menjadi agenda utama dalam masa transisi ini, termasuk upaya integrasi wilayah dan penataan ulang institusi politik yang masih cair.

3. Demokrasi Parlementer dan Upaya Institusionalisasi Kebangsaan

Pada 1950-an, Indonesia mulai mengonsolidasikan diri sebagai negara-bangsa dengan mengembalikan bentuk negara dari RIS ke NKRI, mencerminkan aspirasi rakyat untuk persatuan nasional.

---

19 Lihat Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 104–15; Mengenai Darul Islam, lihat C. Van Dijk, *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981).

20 J. D. Legge, *Indonesia* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964), 122–26.

21 Robert Cribb, *Historical Atlas of Indonesia* (Richmond: Curzon Press, 2000), 162–64.

Konsolidasi ini dilanjutkan dengan Pemilu 1955 yang menjadi tonggak penting dalam sejarah demokrasi negara-negara pasca-kolonial. Pemilu ini menghasilkan dua lembaga penting: Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Majelis Konstituante, yang bertugas merumuskan konstitusi baru sebagai landasan demokrasi yang lebih matang.

Namun demikian, harapan terhadap sistem demokrasi parlementer segera dihadapkan pada kenyataan politik yang kompleks. Tingginya fragmentasi politik dengan lebih dari 30 partai dan poros ideologi yang kuat, yaitu nasionalisme sekuler, Islam politik, dan komunisme, telah menyuburkan politik aliran yang sektarian. Hal ini menghambat tercapainya konsensus nasional, termasuk dalam Majelis Konstituante yang gagal menyepakati dasar negara antara pendukung Pancasila dan Islam, sehingga penyusunan konstitusi baru terhambat.[22]

Situasi ini diperparah oleh dinamika global pada masa Perang Dingin, di mana Indonesia sebagai negara nonblok menghadapi tekanan ideologis baik dari Blok Barat maupun Blok Timur. Dalam konteks ini, upaya institusionalisasi kebangsaan Indonesia berjalan di atas panggung internasional yang sarat rivalitas ideologis. Kegagalan elite politik menyelesaikan perbedaan secara deliberatif mendorong Presiden Sukarno mengeluarkan Dekrit 5 Juli 1959, membubarkan Konstituante dan memberlakukan kembali UUD 1945. Langkah ini mengakhiri demokrasi parlementer dan memusatkan kekuasaan eksekutif atas nama persatuan dan efisiensi, namun mengorbankan prinsip demokrasi deliberatif dan partisipatif.

4. Kebangsaan sebagai Gerakan Revolusioner

Dekrit 5 Juli 1959 menandai peralihan dari demokrasi parlementer ke Demokrasi Terpimpin, di mana kebangsaan diposisikan sebagai gerakan ideologis dan revolusioner yang

22 R. William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation," *The Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (1996): 613–14, https://doi.org/10.2307/2646448.

dipimpin langsung Presiden Sukarno. Dalam sistem ini, negara berperan sebagai penggerak utama revolusi dan pengarah tunggal kehidupan politik nasional.

Konsep Nasakom, penyatuan Nasionalis, Agama, dan Komunis, menjadi pilar gagasan kebangsaan era Sukarno, dengan harapan membentuk basis ideologis revolusi Indonesia. Meski dimaksudkan untuk menjembatani perbedaan, Nasakom justru memperdalam jurang perbedaan dan saling berhadapan antar kaum agama dan komunis serta melahirkan tajamnya polarisasi politik, khususnya antara kekuatan PKI dan TNI sehingga menimbulkan ketegangan luas dan memicu instabilitas dan memuncak pada tragedi 1965.

Gejolak domestik, termasuk pemberontakan daerah seperti PRRI/Permesta akibat ketimpangan pembangunan, mendorong Sukarno memperkuat peran Indonesia di tingkat internasional. Dengan memanfaatkan arus dekolonisasi, Indonesia tampil sebagai pemimpin Dunia Ketiga melalui Konferensi Asia-Afrika 1955 dan pendirian Gerakan Non-Blok, menyuarakan solidaritas negara-negara baru yang menolak berpihak pada Blok Barat atau Timur.

Dalam praktiknya, politik luar negeri Indonesia semakin condong ke Blok Timur, dengan kedekatan terhadap Tiongkok, Uni Soviet, dan Korea Utara. Arah ini menegaskan posisi ideologis Indonesia secara global, namun juga menimbulkan kekhawatiran di dalam negeri dan di kalangan negara Barat, terutama Amerika Serikat dan sekutunya. Kecenderungan Indonesia mendekat ke Blok Timur menyebabkan isolasi dari beberapa lembaga internasional dan memperbesar ketegangan domestik akibat menguatnya pengaruh PKI. Sukarno memproyeksikan kebangsaan sebagai alat pembebasan dari imperialisme dan dasar “revolusi belum selesai.” Namun demikian, fokus pada mobilisasi massa, kontrol negara atas masyarakat sipil, dan penguatan eksekutif justru mendorong otoritarianisme dan melemahkan institusi serta ruang demokrasi.

5. Kebangsaan dalam Bingkai Pembangunan dan Otoritarianisme

Tragedi nasional Gerakan 30 September 1965 (G30S/PKI) merupakan titik balik fundamental dalam sejarah kebangsaan Indonesia. Peristiwa tersebut tidak hanya menandai kehancuran kekuatan kiri, khususnya PKI, tetapi juga membuka jalan bagi militer, di bawah pimpinan Jenderal Soeharto, untuk mengambil alih kendali politik nasional. Dengan dukungan kuat dari Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya di tengah ketegangan Perang Dingin, Soeharto membangun rezim Orde Baru yang didasarkan pada agenda utama: stabilitas politik, pertumbuhan ekonomi, dan penanggulangan komunisme.

Dalam kerangka Orde Baru, konsep kebangsaan mengalami transformasi menjadi proyek integrasi nasional yang dibingkai dalam prinsip militerisme, sentralisme kekuasaan, dan depolitisasi warga negara. Penyeragaman ideologis dilakukan melalui pemberlakuan asas tunggal Pancasila bagi seluruh organisasi sosial dan politik, yang ditujukan untuk menghilangkan pluralisme ideologi dan mempersempit ruang oposisi.[23] Fusi partai politik dalam Golkar, PPP, dan PDI pada 1973 menjadi instrumen pengendalian politik yang efektif, sejalan dengan konsep "stabilitas nasional" sebagai fondasi pembangunan.

Pada era ini, Pancasila direduksi menjadi alat hegemonik untuk meneguhkan dominasi negara atas masyarakat. Pembangunan dijalankan melalui Repelita yang berfokus pada pertanian, industri, dan infrastruktur, dikendalikan oleh militer dan birokrasi sipil. Seluruh kebijakan dibingkai dalam ideologi "pembangunan nasional" yang erat kaitannya dengan penguatan identitas kebangsaan. Konsep Wawasan Nusantara, yang menekankan pentingnya pandangan menyeluruh terhadap aspek geografi berupa kepulauan sebagai satu kesatuan politik, sosial, ekonomi, budaya,

23 R. William Liddle, "The Politics of Shared Growth: Some Indonesian Cases," *Comparative Politics* 19, no. 2 (1987): 127–46.

militer-pertahanan dimanfaatkan sebagai instrumen ideologis untuk menginternalisasi nasionalisme ke seluruh wilayah tanah air Indonesia.

Kebangsaan versi Orde Baru bersifat teknokratis, elitis, dan eksklusif, dipengaruhi oleh paradigma modernisasi yang menekankan pertumbuhan ekonomi.[24] Pendekatan ini mengabaikan pemerataan, partisipasi politik, dan hak sipil. Identitas kebangsaan dibentuk dari atas tanpa melibatkan masyarakat, sehingga identik dengan disiplin politik, efisiensi administratif, dan depolitisasi rakyat, bukan sebagai ruang inklusif bagi partisipasi warga negara. Kontradiksi antara pertumbuhan ekonomi yang eksklusif dan praktik kekuasaan yang represif menjadi sebab struktural dari runtuhnya rezim Orde Baru dan menjadi babak baru dalam sejarah kebangsaan Indonesia.

6. Era Reformasi dan Tantangan Baru Kebangsaan

Runtuhnya Orde Baru pada Mei 1998 menandai awal era Reformasi, yang mengusung demokrasi, akuntabilitas, dan keadilan sosial. Capaian utamanya adalah empat kali amandemen UUD 1945 (1999–2002) yang secara mendasar mengubah struktur ketatanegaraan, desentralisasi, memperkuat parlemen, memperluas hak warga negara, serta memperkenalkan pemilu langsung dan pembatasan masa jabatan presiden.

Namun demikian, demokrasi Indonesia secara luas menghadapi tantangan substantif. Di balik prosedur elektoral dalam berdemokrasi, kebangsaan justru menghadapi fragmentasi baru yang ditandai oleh domestifikasi oligarki dalam struktur politik.[25] Demokrasi elektoral berkembang secara transaksional, ditandai dominasi uang, patronase, dan pembajakan partai oleh elite ekonomi, sementara

---

24 Anne Booth, *The Indonesian Economy in the Nineteenth and Twentieth Centuries: A History of Missed Opportunities* (New York: Macmillan, 1998), 205–8.

25 Vedi R. Hadiz dan Richard Robison, "Oligarchy and Capitalism in Indonesia: Structural Analysis," *Journal of Contemporary Asia* 40, no. 4 (2010): 539–59.

lemahnya pendidikan politik masyarakat urut memperburuk kualitas demokrasi. Koalisi elite politik dan pengusaha besar kerap merusak integritas perwakilan dan menciptakan ekonomi monopolistik yang melanggar prinsip keadilan sosial Pasal 33 UUD 1945. Agenda reformasi untuk membangun kebangsaan inklusif justru tersandera oleh ketimpangan dan eksklusi sosial dalam wajah baru yang lebih "demokratis". Kebebasan politik pasca-Orde Baru memunculkan dinamika identitas etnis, agama, dan lokal yang kompleks. Meski merupakan ekspresi keterbukaan, politik identitas ini berisiko merongrong narasi kebangsaan inklusif jika tidak ditopang toleransi, solidaritas antarkelompok, dan konsensus Pancasila sebagai etika publik.

Dengan demikian, konsep kebangsaan Indonesia merupakan konstruksi yang terus mengalami perkembangan seiring dengan perubahan sosial, politik, ekonomi, serta pengaruh dinamika global. Terbentuk dari jejaring budaya lintas wilayah selama ribuan tahun, tumbuhnya semangat nasionalisme anti-kolonial yang memunculkan negara Indonesia, sempat pula ditingkah dengan ancaman disintegrasi masa demokrasi parlementer dan terpimpin lantas dicekam kehidupan politik yang sentralistis dan otoriter pada era Orde Baru, serta proses menuju demokratisasi dan desentralisasi di era Reformasi, kebangsaan Indonesia bukanlah sesuatu yang ajeg, melainkan sebuah proses historis yang senantiasa dibentuk, diperdebatkan, dan diperjuangkan dalam ranah publik. Dalam konteks ini, buku ini penting sebagai sarana refleksi dan pembentuk identitas kolektif kebangsaan. Buku ini diharapkan menjadi ruang kritik dan dialog, bukan sekadar narasi heroik tunggal. Para penulis buku ini meyakini bahwa upaya menghidupkan kembali semangat kebangsaan Indonesia harus ditopang oleh historiografi yang dinamis, reflektif, dan responsif terhadap perubahan zaman, sebuah historiografi yang tidak sekadar merekam peristiwa, tetapi mampu merangkai makna masa lalu, menjawab kegelisahan masa kini, dan memberi arah yang visioner bagi masa depan. Dalam kerangka itu, kebangsaan dipahami bukan

sebagai warisan yang selesai, melainkan sebagai proses historis yang terus diperjuangkan. Ia merupakan ikhtiar jangka panjang lintas generasi yang menuntut ketekunan intelektual, ketegasan politik, dan daya imajinasi sosial untuk mewujudkan Indonesia yang adil, inklusif, dan berdaulat dalam percaturan global.

D. BEBERAPA CATATAN METODOLOGIS

Beberapa poin terkait metodologi penting diberikan di sini, yang dirumuskan dalam tiga dimensi utama historiografi: pengayaan fakta sejarah, perluasan, dan penegasan perspektif. Ketiga hal itu menjadi dasar penulisan buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* ini. Dari segi pengayaan fakta sejarah, buku ini berusaha seoptimal mungkin memanfaatkan hasil-hasil penelitian ilmiah yang sudah dilakukan oleh para sejarawan selama lebih dari dua dekade terakhir, seperti disertasi, tesis, artikel jurnal, dan laporan riset yang belum terakomodasi dalam penulisan sejarah nasional sebelumnya, baik dalam *Sejarah Nasional Indonesia* (SNI) yang diterbitkan pertama kali pada 1975 maupun buku *Indonesia dalam Arus Sejarah* (IDAS) yang terbit pada 2012. Fakta-fakta baru ini memperluas cakupan historis baik secara tematik, geografis, maupun kronologis, serta memperkenalkan tokoh, wilayah, dan peristiwa yang sebelumnya tidak diberi perhatian memadai dalam narasi arus utama.

Dari sisi perspektif, buku ini mengukuhkan komitmen terhadap dekolonisasi historiografi Indonesia melalui penerapan prinsip otonomi sejarah dan Indonesia-sentris. Narasi yang dibangun tidak lagi dikendalikan oleh kerangka kolonial, tetapi berpijak pada pengalaman historis masyarakat Indonesia. Upaya penghilangan bias kolonial ini dilakukan melalui pemilihan tema yang berorientasi kepada manusia Indonesia, penggunaan sumber lokal, serta pengakuan atas multivokalitas sejarah dengan memberi ruang pada suara-suara perempuan, kelompok adat, komunitas minoritas, dan kelompok marginal lainnya secara proporsional.

Dengan perspektif di atas, buku ini menerapkan pendekatan multidisipliner sebagaimana yang telah dirintis oleh para generasi sejarawan sebelumnya, dengan dilengkapi penggunaan teori-teori mutakhir dari ilmu sosial dan humaniora. Pendekatan ini memungkinkan pembacaan sejarah Indonesia yang lebih kompleks dan kritis terhadap relasi kuasa serta konstruksi identitas kebangsaan.

Dengan tetap mempertahankan dan mengembangkan prinsip Indonesia-sentris, inklusif, dan reflektif, buku ini diharapkan menjadi kontribusi penting dalam upaya membangun kesadaran sejarah kebangsaan yang lebih adil, terbuka, dan berakar pada kenyataan sosial budaya bangsa sendiri. Narasi sejarah tidak lagi bersifat menara gading negara, tetapi menjadi jembatan antara masa lalu dan masa kini dalam membentuk masa depan Indonesia yang demokratis dan berkeadilan sosial. Buku ini diharapkan menandai tonggak penting dalam pembaruan historiografi kebangsaan di era pasca-kolonial dan global.

E. GAMBARAN ISI BUKU

Buku ini terdiri atas sepuluh jilid dan setiap jilid dirancang secara tematik dan kronologis untuk menyajikan lintasan panjang sejarah Indonesia sebagai sebuah entitas geografis, sosial, dan kultural yang dinamis. Jilid I berjudul "Akar Peradaban Nusantara", menyajikan fondasi ekologis, antropologis, dan kultural dari sejarah panjang kawasan Nusantara sebelum terjadinya perjumpaan budaya (*cultural encounter*) dengan peradaban global khususnya India, Tiongkok, dan Persia. Dinamika geologis dan klimatologis telah membentuk lingkungan hayati yang kaya dan menantang; manusia purba dan modern membangun kehidupan melalui migrasi, adaptasi ekologis, dan inovasi teknologi; dan evolusi sistem sosial, kepercayaan, serta teknologi awal bercocok tanam dan peleburan logam, memperlihatkan adanya budaya unggul lokal yang berakar kuat. Tradisi maritim dan permukiman

pesisir turut menegaskan simpul peradaban yang terbuka terhadap pertukaran budaya lintas wilayah.

Jilid II, "Nusantara dalam Jaringan Global: Perjumpaan Budaya dengan India, Tiongkok, dan Persia", membahas warisan peradaban setelah masyarakat Nusantara melakukan perjumpaan budaya dengan kekuatan peradaban besar dunia saat itu, yang menandai terbentuknya jaringan budaya dan ekonomi lintas kawasan. Seraya menghadirkan narasi tentang kerajaan dan perdagangan maritim, jilid ini menegaskan bahwa Nusantara adalah ruang sejarah yang secara aktif menampilkan proses panjang pembentukan peradaban yang plural dan terbuka.

Jilid III berjudul "Nusantara dalam Jaringan Global: Timur Tengah", menyoroti keterhubungan Nusantara dengan dunia Islam melalui jalur perdagangan maritim berporos di Lautan Hindia sejak abad ke-7 M, yang menjadikan kepulauan ini simpul yang semakin penting dalam jaringan perdagangan global rempah-rempah. Interaksi dengan para pedagang Muslim membawa pengaruh besar terhadap pembentukan komunitas Islam, transformasi politik melalui lahirnya kesultanan, serta berkembangnya budaya dan hukum berbasis Islam yang terakulturasi dengan tradisi lokal. Proses ini menandai fase penting penyebaran Islam yang memperkuat identitas maritim dan multikultural Nusantara, seraya tetap bersandar pada peradaban yang telah berkembang sebelumnya.

Jilid IV berjudul "Interaksi Awal Dengan Barat: Kompetisi dan Aliansi" menarasikan awal interaksi Nusantara dengan dunia Barat yang ditandai masuknya kekuatan Eropa, mulai dengan Portugis dan Spanyol, disusul Belanda dan bangsa-bangsa Barat lain ke dalam jaringan perdagangan global. Satu hal yang ditekankan, periode in menciptakan dinamika kompetisi, aliansi, dan resistensi. Melalui jalur maritim dan pelabuhan-pelabuhan strategis, kekuatan lokal seperti Aceh, Gowa, Mataram, Ternate, Tidore, dan sebagainya menjalin baik diplomasi maupun perang menghadapi tekanan militer dan monopoli dagang yang dilakukan

maskapai dagang Belanda VOC, yang berkembang menjadi kekuatan besar di Nusantara sampai akhir abad ke-18. Interaksi ini juga memperluas pertukaran budaya dan pengetahuan, memicu intensifikasi Islam dan misi Kristenisasi, sekaligus melahirkan diaspora maritim serta perlawanan rakyat terhadap kolonialisme yang terjadi di berbagai wilayah di Nusantara.

Jilid V, berjudul "Masyarakat Indonesia dan Terbentuknya Negara Kolonial, 1800 - 1900", menggambarkan pembentukan negara kolonial setelah runtuhnya VOC. Pemerintah kolonial Belanda menata ulang administrasi, hukum, ekonomi, dan infrastruktur untuk memperkuat kendali atas wilayah Nusantara. Melalui sistem tanam paksa, pajak, pembangunan jalan dan rel kereta api, serta penerapan hukum positif Eropa, kekuasaan kolonial memengaruhi kehidupan sosial, agama, dan struktur masyarakat. Dalam konteks ini, muncul pula perlawanan rakyat dan kerajaan lokal serta dinamika keagamaan dan intelektual yang menjadi cikal bakal kesadaran nasional. Juga dibahas di jilid ini perkembangan ilmu pengetahuan sebagai satu unsur penting dalam bangunan kuasa kolonial, termasuk kebangkitan tradisi intelektual di pusat-pusat budaya di tanah Jawa dan Melayu.

Jilid VI, "Pergerakan Kebangsaan", mengisahkan bangkitnya kesadaran kebangsaan di tengah dominasi kolonial Belanda pada awal abad ke-20, yang dipicu politik etis, pertumbuhan kota kolonial, kemajuan pendidikan, dan meluasnya media massa. Beragam organisasi pergerakan, baik berbasis agama, etnis, ideologi, maupun pemuda dan perempuan, tumbuh dan berkembang, menyuarakan aspirasi kemerdekaan dan keadilan. Di tengah represi kolonial dan krisis global, pergerakan nasional mengalami konsolidasi strategis hingga masa penjajahan Jepang, yang justru membuka peluang bagi persiapan kemerdekaan Indonesia melalui BPUPK, PPKI, dan momentum Proklamasi 17 Agustus 1945.

Jilid VII berjudul "Perjuangan Mempertahankan Kemerdekaan", menggambarkan fase krusial perjuangan bangsa Indonesia dalam mempertahankan kemerdekaan sejak Proklamasi 1945 hingga

akhir 1949 melalui jalur diplomasi, pertempuran bersenjata, dan konsolidasi pemerintahan. Di tengah tekanan agresi militer Belanda dan dinamika internal seperti pemberontakan PKI Madiun dan DI/TII, rakyat dan pemimpin nasional berjuang menegakkan kedaulatan politik, ekonomi, serta identitas budaya bangsa. Masa ini juga melahirkan warisan penting berupa institusi negara, ideologi kebangsaan Pancasila, dan visi hubungan internasional yang membentuk fondasi Indonesia merdeka.

Jilid VIII berjudul "Konsolidasi Negara Bangsa: Konflik, Integrasi, dan Kepemimpinan Internasional, 1950 – 1965", mengkaji tahap konsolidasi negara-bangsa Indonesia pasca-kemerdekaan, suatu periode penting yang ditandai oleh pergulatan membangun tata negara merdeka di tengah dinamika internal dan geopolitik global yang berubah cepat. Dalam konteks ini, kepemimpinan Presiden Sukarno menorehkan sejumlah pencapaian monumental bagi bangsa, antara lain menyelenggarakan Pemilu 1955 yang demokratis, merumuskan arah politik luar negeri bebas aktif, memelopori dan menyelenggarakan Konferensi Asia Afrika (1955). Di tingkat domestik, Sukarno memperkenalkan konsep Demokrasi Terpimpin sebagai formula politik untuk mengintegrasikan dan menyeimbangkan berbagai arus ideologi besar yang berkembang di Indonesia. Namun, fase tersebut berujung pada tragedi nasional Gerakan 30 September 1965 (G30S/PKI), yang kemudian menandai runtuhnya kepemimpinan Presiden Sukarno dan perubahan arah politik nasional.

Jilid IX berjudul "Pembangunan dan Stabilitas Nasional Era Orde Baru, 1967-1998", menguraikan era kepemimpinan Presiden Suharto yang menyebutnya sebagai pemerintahan Orde Baru (1967–1998), suatu periode konsolidasi kekuasaan negara yang ditandai stabilitas politik, pembangunan ekonomi, dan modernisasi kelembagaan. Dengan landasan ideologi Pancasila dan penerapan Dwi Fungsi ABRI, pemerintah Orde Baru dalam dua dekade pertama berhasil menciptakan pertumbuhan ekonomi dan kemajuan pembangunan dalam berbagai aspek. Sementara dekade

berikutnya ditandai sentralisasi kekuasaan, pembatasan kebebasan sipil, pembungkaman oposisi politik, serta munculnya praktik korupsi, kolusi, dan nepotisme. Pemilihan umum dijalankan secara periodik namun dalam kerangka politik yang terkendali, dengan dominasi Golkar sebagai kekuatan utama. Meskipun berhasil menjaga stabilitas dan memperkuat posisi Indonesia di forum internasional, akumulasi krisis ekonomi dan sosial, terutama pada 1997–1998, memunculkan gelombang demonstrasi mahasiswa dan kerusuhan serta kekerasan yang berujung pada pengunduran diri Soeharto.

Jilid X berjudul "Dari Reformasi ke Konsolidasi Demokrasi, 1998-2024". Dalam konsep historiografi merupakan sejarah kontemporer. Sesungguhnya Jilid IX pun masih memperlihatkan corak sejarah kontemporer. Menjadi problematik namun sekaligus menantang karena sejarawan berada dalam zaman yang dikisahkannya sementara para pelaku atau saksi peristiwa masih banyak yang hidup. Artinya keterlibatan publik terhadap penulisan periode ini begitu intensif dan dapat menimbulkan perdebatan. Namun hal ini wajar. Dalam sejumlah fakta dan interpretasi mengenai berbagai peristiwa sejarah kontemporer memperlihatkan segi-segi kontroversial. Memang begitulah hakikat (ilmu) sejarah yaitu suatu ruang dialog dan perdebatan tanpa akhir. Pengisahan beragam peristiwa periode mutakhir, kerap dipahami sebagai fakta sejarah yang masih dibentuk atau dalam pembentukan (*history in the making*).

Periode yang dibahas dalam jilid ini mengisahkan fase transisi dan reformasi Indonesia pasca-1998 setelah runtuhnya Orde Baru, dan bergulirnya demokratisasi dan desentralisasi kekuasaan. Periode ini memuat dinamika reformasi politik, konsolidasi demokrasi, perubahan konstitusi, pemilu multipartai, serta penguatan peran masyarakat sipil. Di tengah upaya membangun tata pemerintahan yang lebih terbuka dan partisipatif, Indonesia menghadapi tantangan serius seperti konflik horizontal, terorisme, krisis ekonomi global, dinamika politik identitas, dan masih kuatnya

praktik korupsi, kolusi dan nepotisme serta menguatnya oligarki. Juga perlu dicatat pembajakan demokrasi untuk kepentingan pragmatis. Meski penuh gejolak, era ini memperlihatkan ketahanan bangsa dalam memperjuangkan demokrasi, keadilan sosial, dan posisi strategis Indonesia dalam percaturan global.

F. PENUTUP

Demikianlah, dalam sepuluh jilid buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* ini, keindonesiaan dijelajahi laksana menelusuri dan menjelujuri benang merah yang menjalin kisah panjang perjalanan bangsa Indonesia. Kadang benang merah itu tampak tegas dan menyala, menjelma semangat yang menggerakkan rakyat dari Sabang hingga Merauke. Namun demikian di waktu lain, benang merah itu mengendur, memudar di tengah hiruk pikuk zaman, nyaris larut dalam kabut kepentingan dan lupa ingatan kolektif. Keindonesiaan yang dahulu diperjuangkan dengan jiwa dan raga, darah dan air mata, kini kerap diuji oleh kenyataan yang tak selalu sejalan dengan cita-cita pendiri bangsa. Semangat dan nilai-nilai Pancasila yang seharusnya menjadi landasan etik dan moral kehidupan berbangsa terkadang tereduksi menjadi sekadar slogan seremonial, sementara cita-cita Proklamasi 1945 terasa seperti gema yang makin menjauh dari praktik keseharian. Padahal, dalam prinsip Bhinneka Tunggal Ika, para pendiri republik telah menegaskan bahwa perbedaan bukanlah ancaman, melainkan fondasi persatuan. Ketika keberagaman tidak lagi dirawat sebagai kekuatan bersama, melainkan dibiarkan menjadi sumber kecurigaan dan fragmentasi, maka sesungguhnya yang dipertaruhkan bukan hanya stabilitas sosial, tetapi makna terdalam dari keindonesiaan itu sendiri. Kepemimpinan menjadi simpul penting dalam simpang-siur sejarah itu. Ada masa ketika gaya Sukarno yang visioner bersanding dengan keteguhan Hatta yang rasional membentuk keseimbangan. Namun demikian, harmoni itu pelan-pelan tergerus, digantikan oleh otoritarianisme

yang melahirkan pembangunan, tetapi menyisakan jutaan perut yang lapar dan harapan yang patah. Indonesia memang telah bergerak maju, tetapi cita-cita "tidak ada lagi kelaparan di bumi merdeka" kadang masih terhenti di batas mimpi.

Reformasi hadir membawa harapan akan negara yang adil dan demokratis. Namun demikian, jalan keadilan itu masih panjang, tertatih-tatih oleh dominasi oligarki, keroposnya institusi dan ketidakpercayaan masyarakat terhadapnya, serta semangat kebangsaan yang kian terfragmentasi. Dalam pusaran global yang menggoda dan dalam dinamika domestik yang rumit, upaya meneguhkan kembali identitas kebangsaan menjadi semakin mendesak.

Buku ini ditulis bukan sebagai pengadilan masa lalu, tetapi diupayakan sebagai kaca benggala yang jernih agar anak-anak bangsa dapat melihat pantulan dirinya, apa yang telah diperjuangkan, dan ke mana arah yang hendak dituju. Inilah kontribusi untuk menyemai kesadaran sejarah yang hidup, sebagai fondasi dalam upaya *reinventing Indonesian identity* yang kini kembali menggema.[26] Semoga setiap halaman menjadi lentera kecil yang menuntun bangsa ini pulang pada jati dirinya: Indonesia yang adil, sejahtera, bersatu dalam kemajemukan, dan berkemajuan serta berkeadaban berdasarkan konsensus luhur kebangsaan: Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI.

26 Zon, "Politik Kebudayaan Mega-Diversity: Indonesia sebagai Pusat Peradaban Dunia," 20–23.

DAFTAR PUSTAKA

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1993.

Booth, Anne. *The Indonesian Economy in the Nineteenth and Twentieth Centuries: A History of Missed Opportunities*. New York: Macmillan, 1998.

Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Cribb, Robert. *Historical Atlas of Indonesia*. Richmond: Curzon Press, 2000.

Croce, Benedetto. "History and Chronicle." Dalam *The Philosophy of History in Our Time: An Anthology*, disunting oleh Hans Meyerhoff. New York: Anchor Original Publisher, 1959.

Drake, Christine. "The Spatial Pattern of National Integration in Indonesia." *Transactions of the Institute of British Geographers* 6, no. 4 (1981): 471–90. https://doi.org/10.2307/621880.

Feith, Herbert. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 1962.

Hadiz, Vedi R., dan Richard Robison. "Oligarchy and Capitalism in Indonesia: Structural Analysis." *Journal of Contemporary Asia* 40, no. 4 (2010): 539–59.

Hobsbawm, Eric. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*. London: Michael Joseph, 1994.

Kartodirdjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900: Dari Emporium sampai Imperium I*. Jakarta: Gramedia, 1988.

Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.

Legge, J. D. *Indonesia*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964.

Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." *The Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (1996): 613–34. https://doi.org/10.2307/2646448.

———. “The Politics of Shared Growth: Some Indonesian Cases.” *Comparative Politics* 19, no. 2 (1987): 127–46.

Lloyd, Christopher. *The Structures of History*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publisher, 1993.

Ravitch, Diane. “The Controversy over National History Standards.” *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 51, no. 3 (Februari 1998): 14–28.

Renan, Ernest. “What is a Nation?” Dalam *Becoming National: A Reader*, disunting oleh Geoff Eley dan Ronald Grigor Suny, 42–55. New York: Oxford University Press, 1996.

Sahlins, Marshall. *Islands of History*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1985.

Soedjatmoko. “Indonesian Historian and His Time.” Dalam *An Introduction to Indonesian Historiography*, disunting oleh Soedjatmoko, 404–16. Ithaca: Cornell University Press, 1965.

Sulistiyono, Singgih Tri, Noor Naelil Masruroh, Ismail Ali, Yety Rochwulaningsih, dan Haryono Rinardi. “Traditional Knowledge and Origin of Maritime Territorialisation Idea in Indonesia.” *Journal of Marine and Island Cultures* 12, no. 3 (2023): 308–24. https://doi.org/10.21463/jmic.2023.12.3.20.

Van Dijk, C. *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Wade, Geoff. “An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900-1300 CE.” *Journal of Southeast Asian Studies* 40, no. 2 (2009): 221–65.

Zon, Fadli. “Politik Kebudayaan Mega-Diversity: Indonesia sebagai Pusat Peradaban Dunia”. Naskah Orasi Ilmiah Profesor Kehormatan. Jakarta: Universitas Nasional, 2026.

Zuhdi, Susanto. *Perspektif Tanah-Air dalam Sejarah Indonesia*. Depok: Universitas Indonesia, 2006.

DAFTAR ISI

KATA SAMBUTAN
MENTERI KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA **vi**
PERSEMBAHAN
DIREKTUR JENDERAL PELINDUNGAN
KEBUDAYAAN DAN TRADISI **x**
PENDAHULUAN BUKU **xiv**

A. Signifikansi dan Urgensi xiv
B. Merajut Benang Merah Keindonesiaan xviii
C. Dinamika Kebangsaan xxiv
1. Fondasi Konstitusional Kebangsaan xxv
2. Perang Kemerdekaan, Fragmentasi Ideologi, dan Konsolidasi Kebangsaan xxvi
3. Demokrasi Parlementer dan Upaya Institusionalisasi Kebangsaan xxvii
4. Kebangsaan sebagai Gerakan Revolusioner xxviii
5. Kebangsaan dalam Bingkai Pembangunan dan Otoritarianisme xxx
6. Era Reformasi dan Tantangan Baru Kebangsaan xxxi
D. Beberapa Catatan Metodologis xxxiii
E. Gambaran Isi Buku xxxiv
F. Penutup xxxix

DAFTAR PUSTAKA **xlii**
DAFTAR ISI **xliv**
DAFTAR GAMBAR **liv**
DAFTAR TABEL **lxii**

BAB I
MASYARAKAT NUSANTARA DALAM PERJUMPAAN BUDAYA DENGAN INDIA, TIONGKOK, DAN PERSIA **1**

Pengantar 1
A. Perjumpaan Awal dengan Budaya India, Tiongkok, dan Persia 2
1. Religi 2

a. Penguburan 3
b. Kepercayaan mengenai Alam Sesudah Mati 5
c. Gunung sebagai Orientasi 6
d. Arwah Nenek Moyang sebagai Pelindung 7
e. Monumen Tegak 9
f. Kekuatan dalam Logam 9
2. Struktur Sosial 10
3. Teknologi 12
B. Jaringan Hubungan Antarbangsa 16
1. Masyarakat Nusantara sebagai Inisiator 16
2. Interaksi Budaya Asing dengan Masyarakat Nusantara 17
3. Pengaruh Budaya Nusantara di Asia Tenggara 19

CATATAN PENUTUP 21
DAFTAR PUSTAKA 23

BAB II
PERSILANGAN BUDAYA DENGAN INDIA, TIONGKOK DAN PERSIA 25

Pengantar 25
A. Aksara dan Bahasa 26
1. Aksara Brahmi Akhir/ Pallawa dalam Sejarah Aksara Nusantara 26
2. Aksara *Jangang-jangang* 33
3. Aksara Bilang-bilang 33
4. Aksara Serang 35
5. Aksara Mbojo di Bima 35
6. Aksara Merapi-Merbabu di Skriptoria Damalung 37
7. Aksara Bali 39
8. Aksara Arab dalam Sejarah Aksara Nusantara 41
9. Bahasa Melayu Kuno yang Mendunia 43
B. Agama Hindu di Nusantara 47
1. Perkembangan Agama Hindu di Nusantara 52
2. Perjumpaan Awal Agama Hindu di Nusantara 53
3. Hubungan Awal Hindu dengan Buddha di Nusantara 59
4. Puncak Dinamika Hindu dan Buddha di Nusantara 72
C. Peradaban Buddha di Nusantara 84
1. Konsep Dasar Ajaran Buddha 85
2. Pendirian Candi, Stupa, Wihara serta Pembuatan Stupika dan Dharani 89
3. Jalur Perdagangan dan Peran Biksu Peziarah 92
4. Perkembangan dan Peninggalan Buddha di Nusantara 92

a. Jejak Peninggalan Tersebar di Berbagai Wilayah Nusantara 93
b. Peninggalan Percandian Buddha di Nusantara 99
Provinsi Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta 104
Provinsi Riau 129
Provinsi Sumatra Utara 133
Provinsi Sumatra Barat 141
Provinsi Sumatra Selatan 147
Provinsi Lampung 153
Provinsi Bali 154
C.4.b.5 Provinsi Jawa Timur 158
c. Koeksistensi dan Paralelisme Siwa dan Buddha 164
D. Penanggalan 171
1. Penanggalan Indic 174
2. Dinamika dan Penyesuaian 186
3. Kronogram 193
a. Bhutasamkhya: India dan Asia Tenggara 194
b. Kronogram Bhutasamkhya di Indonesia 196
c. Kodifikasi dan Pelokalan 200
d. Kronogram Visual 207
e. Śakala Dihyang 213
f. Konvergensi Fungsi 214
E. Konsep Raja dan Kerajaan 217
1. Perkembangan Konsep Pemerintahan pada Masa Awal Perjumpaan dengan Agama Hindu dan Buddha 217
2. Perkembangan Kosmogoni pada Masa Persilangan dengan Hindu dan Buddha 221
3. Konsep Raja Ideal dalam Birokrasi di Nusantara 225
a. Dewarāja 227
b. Aṣṭabrata 235
c. Cakrawarti 239
4. Kedudukan Perempuan dalam Kuasa Raja 243

CATATAN PENUTUP 259
DAFTAR PUSTAKA 261

BAB III
DINAMIKA POLITIK KERAJAAN NUSANTARA 287

Pengantar 287
A. Munculnya Kerajaan-Kerajaan Bercorak Hindu dan Buddha 288

1. Kerajaan-Kerajaan Tertua di Nusantara
di Abad ke-4 sampai Abad ke-7 289
a. Kerajaan di Kutai 289
b. Tarumanagara 304
c. Pembentukan Kekuatan Politik Swarnadwipa
di Abad ke-3/4 Sampai 7 M 309
d. Dinamika Politik Kedatuan Sriwijaya 362
B. Kerajaan-Kerajaan di Nusantara
abad ke-8 sampai dengan abad ke-11 389
1. Kerajaan Mataram 389
a. Raja-raja Mataram di Pusat
Kerajaan Jawa Bagian Tengah 389
b. Raja-raja Mataram Yang Berpusat di Jawa Bagian
Timur : Perpindahan Pusat Kerajaan Mataram 392
2. Kerajaan Kanjuruhan 406
a. Kejayaan yang tidak Lama 406
b. Dari Kerajaaan menjadi Daerah Lunguh 410
3. Kerajaan di Bali Kuno 411
a. *Panglapuan* di Singhamandawa sebagai pusat
pemerintahan Sang Ratu Śri Ūgrasenā
serta cikal bakal Kerajaan Bali Kuno 413
b. Parhajyan Singhadwālapura sebagai pusat
kekuasaan
Adhipatiḥ Śrī Kesarī Varmmanama 420
e. Masa Kejayaan Kerajaan Bali Kuno 433
f. Masa Kemunduran Kerajaan Bali Kuno 446
g. Kerajaan Bali Kuno Dalam Kekuasaan Majapahit 467
4. Kerajaan di Sumatera Abad ke-11 469
a. Dinamika Politik Kerajaan Panai 469
b. Dinamika Politik Kerajaan Lamuri 488
c. Dinamika Politik Kerajaan Mandailing 493
5. Kerajaan Sunda Kuno 500
C. Kerajaan-kerajaan di Nusantara
Abad ke-12 sampai Abad ke-15 507
1. Sungai sebagai Batas Alam antara Janggala
dan Pangjalu 507
a. Janggala, Kerajaan di sebelah Utara 508
b. Pangjalu atau Kadiri, Kerajaan di Sebelah Selatan 512
2. Pencapaian Kadiri 515
a. Tata Pemerintahan 515
b. Pertahanan dan Keamanan Kerajaan 515
c. Reformasi Ekonomi 517

d. Fenomena Sosial 517
e. Berkembangnya Kesusastraan di Pusat 518
3. Singhasari: Ide awal Penyatuan Nusantara 518
a. Raja-Raja yang Memerintah Singhasari 519
4. Majapahit : Kerajaan Agro-Maritim 525
a. Awal berdirinya Majapahit dan Raja Pertama: Kertarajasa Jayawardhana/Raden Wijaya, 1293-1309 525
b. Raja-raja Majapahit 531
Raja Jayanagara (1309-1328) 531
c. Penataan Wilayah dan Wewenangnya 544
d. Hegemoni 547
e. Diplomasi 555

CATATAN PENUTUP 565
DAFTAR PUSTAKA 567

BAB IV
KEHIDUPAN KESEHARIAN MASYARAKAT NUSANTARA 587

Pengantar 587
A. Keberadaan Orang Asing di Nusantara 588
1. Orang Asing di Sumatra 590
a. Pusat Perdagangan dan Keagamaan 591
b. Keberadaan Orang Asing di Sumatra 592
c. Pengaturan Orang Asing 592
2. Orang Asing di Jawa 594
a. Kedatangan Orang Asing: India, Persia dan Arab, Tiongkok, dan lainnya 594
Orang Rmen 618
Orang Eropa 619
b. Pengaturan Orang Asing 619
3. Orang Asing di Bali 622
a. Perdagangan Internasional pada Masa Persilangan Hindu dan Buddha 623
b. Keberadaan Orang Asing 623
4. Wilayah Lain 624
B. Pendidikan dan Pengajaran di Mandala, Kadewagurwan, dan Tradisi Masyarakat 624
1. Mandala sebagai Pusat Pendidikan 627
a. Lokasi Mandala 636
Ajaran di Mandala dan Kadewaguruan: Pendeta wanita 642

C. Perempuan dan Anak-Anak
di dalam Masyarakat Nusantara 645
1. Profesi Perempuan pada Masa Jawa Kuno 649
Peran Perempuan dalam Rumah Tangga 653
2. Pola Pengasuhan Anak pada Masa Nusantara Kuno 659
a. Kehidupan Anak pada Masa Jawa Kuno 659
3. Kehidupan Perempuan dan Anak-anak di Bali Kuno 667
D. Busana dalam Prasasti, Naskah dan Relief 671
1. Busana di Sumatra 672
2. Busana di Sunda 678
3. Busana di Jawa 684
4. Busana di Bali 693
5. Busana di Wilayah Lainnya di Nusantara 698
6. Busana di Kalimantan 698
7. Busana di Nusantara Bagian Timur 699
8 Teknik Pembuatan Kain 700
a. Teknik Memukul 700
b. Teknik Menenun 701
9. Teknik Menghias Kain 705
E. Kesenian dalam Prasasti, Naskah dan Relief 706
1 Jenis Kesenian dan Fungsi Kesenian 707
a. Seni Musik ***707***
b. Seni Tari 708
c. Pertunjukan Wayang ***710***
d. Seni Suara 710
e. Lawak 710
2. Profesi Seniman 710
3. Kesenian di Bali Kuno 715
F. Pengelolaan Lingkungan 720
1. Bentuk-Bentuk Pengelolaan Lingkungan
pada Masyarakat Jawa Kuno 721
a. Pembuatan saluran air/bendungan 722
b. Perbaikan Desa yang Terkena Bencana Alam 728
c. Pelestarian Lingkungan 729
2. Pengelolaan Lingkungan di Masa Bali Kuno 734
G. Masyarakat Terpinggir
dalam Prasasti dan Naskah 738
1. Budak dan Disabilitas 738
H. Pengobatan Tradisional
pada Masyarakat Nusantara 746
1 Pengobatan Tradisional Nusantara:
Kearifan Lokal dari Sumatra 746

2. Penyakit dan Pengobatan dalam Masyarakat Jawa Kuno 749
Jenis Penyakit 750
Profesi Kesehatan 752
Ramuan Obat dan mantra 752

CATATAN PENUTUP 755
DAFTAR PUSTAKA 757

BAB V
PUNCAK PENCAPAIAN PERSILANGAN DENGAN HINDU DAN BUDDHA 771

Pengantar 771
A. Maritim sebagai Faktor Strategis Menuju Puncak 772
1. Pencapaian Maritim Nusantara 777
a. Wawasan Kemaritiman 777
b. Politik dan Diplomasi Maritim 782
c. Penguasaan Jalur Perdagangan, Kota Pelabuhan dan Infrastruktur Maritim 786
d. Teknologi Perahu dan Pelayaran Maritim ***792***
2. Akar Budaya dan Identitas Maritim 802
a. Orang Laut dan Masyarakat Pesisir: Pengetahuan Kemaritiman dan Kearifan Lokal 802
b. Pola Pemukiman dan Kehidupan Masyarakat Maritim Nusantara 808
B. Agrikultur 812
1. Kajian Awal Identitas Agrikultur 818
2. Kandungan Agrikultur di dalam Prasasti Masa Jawa Kuno 823
a. Penyebutan Bahan Pangan dan Komoditas Agrikultur dalam Prasasti 827
b. Raja-Raja Penentu Sima Wilayah Pertanian Masa Jawa Kuno 835
c. Penyebutan Pejabat dalam Prasasti Jawa Kuno 837
d. Penyebutan Profesi dalam Prasasti 837
e. Penggunaan Tanah dalam Prasasti 838
f. Peta Sebaran Prasasti berisi tentang Agrikultur 839
g. Budaya Pertanian Dalam Relief Candi Borobudur dan Candi Lainnya 840
3. Teknologi Pertanian Masa Jawa Kuno 843
4. Klasifikasi Visual 846

5. Peran Pengetahuan dan Pengalaman Pemilihan Lingkungan Alam untuk Berbagai Jenis Penggunaan Tanah Masa Jawa Kuno 848
6. Lanskap Agrikultur di Wilayah Lain di Nusantara 849
7. Komoditas Pertanian Nusantara Abad ke-8 hingga Abad ke-15 850
C. Literasi sebagai Transformasi Pengetahuan Masa Persilangan Hindu dan Buddha 853
1. Pengetahuan Agama, Kepercayaan, dan Tradisi 858
2. Pengetahuan Genealogi 873
3. Pengetahuan Hukum 875
4. Pengetahuan Politik 880
5. Pengetahuan Pendidikan 884
6. Pengetahuan Kesusastraan dan Seni Pertunjukan 889
7. Alih Wahana dari Sastra ke Pertunjukan 895
8. Peran Institusi Pendidikan dan Kerajaan dalam Pengembangan Literasi 901
a. Institusi Pendidikan dalam Pengembangan Literasi 901
b. Peran Kerajaan dalam Menggerakkan dan Mendorong Literasi 903
D. Ritual 905
1. Ritual Manusuk Sīma: Antara Sakralitas dan Struktur Sosial 905
a. Persiapan ritual 909
b. Pelaksanaan ritual 910
c. Penutup ritual 916
2. Menanam Sakralitas: Ritual Pendirian Bangunan Suci 919
a. Ritual Pembibitan 920
b. Ritual Peletakan Bata dan Batu Pertama 921
c. Ritual Peletakan Pripih 923
3. Ritual Penyucian Bangunan Suci 925
4. Ritual Pemujaan dalam relief candi Borobudur: Representasi, Simbolisme dan Materialitas Sakral 927
5. Ritual dan Alam dalam Tradisi Keagamaan Masyarakat Sumatera Kuno 940
E. Hukum dan Peraturan pada Masa Persilangan dengan Hindu dan Buddha di Nusantara 947
1. Hukum sebagai Instrumen Kekuasaan 947
2. Jenis Peraturan dalam Prasasti 947
3. Sanksi dan Penegakan Hukum 948
4. Persilangan Hukum Lokal dan India 952
a. Kuṭāra Āgama 954
b. Kitab Sārasamuccaya 956

c. Pûrwādhigama 956
d. Manawadharmasastra 956
5. Aturan yang berlaku di Masa Jawa Kuno 957
6. Aturan yang berlaku di Masa Bali Kuno 959
a. Landasan Konseptual Aturan dan Hukum di Bali Kuno 959
b. Bentuk dan Jenis Aturan yang Terekam dalam Prasasti 962
c. Struktur dan Lembaga Penegak Hukum di Bali Kuno 965
d. Hukum dan Ketertiban Sosial-Ekonomi di Bali Kuno 968
7. Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah sebagai Acuan Hukum Masyarakat Kerinci 970
F. Pajak dan Perdagangan 972
1. Dinamika Perdagangan Kerajaan Bercorak Hindu dan Buddha: Aktivitas Ekonomi, Politik, dan Budaya 972
a. Jaringan Perdagangan Sumatera Abad ke-4 – Ke-13 975
b. Hubungan Dagang Sriwijaya dengan Tiongkok, India, dan Persia 981
2. Perdagangan dan Pusat Pembelajaran 984
a. Transformasi Ekonomi dan Politik Jawa dalam Arus Perdagangan 988
b. Pola Perdagangan Bali 999
2. Dinamika Perpajakan Masa Persilangan dengan Hindu dan Buddha: Stabilitas Politik dan Ekonomi 1005
a. Sistem Perpajakan Maritim dan Integrasi Kelompok Maritim Lokal Masa Sriwijaya 1006
b. Sistem Perpajakan Masa Pemerintahan Raja Balitung di Mataram (899–910 M) 1010
c. Mekanisme Pajak Masa Majapahit 1019
d. Sistem Pajak, Iuran, dan Tantangannya di Masa Bali Kuno 1026
G. Wujud Sakralitas dalam Ragam Arsitektur Hindu di Nusantara 1035
1. Candi dan Imajinasi Kosmik: Arsitektur Sakral Hindu di Nusantara 1035
2. Dari Gunung ke Sungai: Pathirtan dalam Tradisi Hindu di Nusantara 1051
3. Ruang Sunyi dan Sakral: Jejak Arsitektur Cadas Hindu di Nusantara 1056
H. Pencapaian Seni, Ilmu, Diplomasi, dan Tata Kelola Pada Masa Persilangan dengan Buddha 1065
1. Pencapaian dalam Seni Arsitektur dan Filosofi 1065
a. Percandian Batujaya 1066
b. *Percandian Muarajambi* 1071

c. Candi Borobudur 1074
d. Percandian Muara Takus 1081
e. Percandian Padang Lawas 1082
2. Pencapaian dalam Bidang Pengetahuan 1085
3. Kebijakan Tata Kelola dan Pemeliharaan Bangunan Keagamaan 1088
4. Diplomasi Budaya dan Keagamaan dengan India dan Tiongkok 1090
I. Ide Penyatuan Nusantara 1096

CATATAN PENUTUP 1099
DAFTAR PUSTAKA 1101

BAB VI
KEMUNDURAN DAN MUNCULNYA TATANAN BARU 1129

Pengantar 1129
A. Keruntuhan Kerajaan-Kerajaan Bercorak Hindu dan Buddha 1130
A.1 Konflik Internal sebagai Pemicu Kemunduran 1130
A.1.a Kedatuan Sriwijaya 1131
A.1.b Mataram 1132
A.1.c Janggala dan Pangjalu 1133
A.1.d Singhasari 1135
A.1.e Majapahit 1137
A.1.f Bali 1137
A.2 Perubahan Orientasi Keagamaan dalam Institusi Kerajaan 1138
B. Munculnya Tatanan Baru 1149
B.1 Penggunaan Aksara Arab untuk Menulis Bahasa Lokal 1149
B.2 Munculnya Konsep Pendidikan Pesantren 1153

CATATAN PENUTUP 1165
DAFTAR PUSTAKA 1167

PENUTUP JILID 1173
EPILOG:
MENGULIK MASA LAMPAU, MENJAGA INGATAN, MENJEMPUT MASA DEPAN 1177

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.1	Sarkofagus Taman Bali.	4
Gambar 1.2	Hampatong, Patung kayu dari Suku Dayak di Kalimantan yang memperesentasikan leluhur.	8
Gambar 1.3	Subak Jatiluwih, Salah satu bentuk pengelolahan lahan subak di Bali.	15
Gambar 2.1	Naskah berisikan aksara Jangang-Jangang.	34
Gambar 2.2	Naskah berisi aksara Mbojo.	36
Gambar 2.3	Prasasti Damalung 1371 Śaka/1449, salah satu prasasti yang berasal dari Skriptoria Damalung.	38
Gambar 2.4	Replika Kitab naskahNagarakrtagama dalam aksara Bali.	40
Gambar 2.5	Prasasti Kambang Purun I, salah satu prasasti Sriwijaya yang menggunakan bahasa Melayu.	45
Gambar 2.6	Prasasti Yupa (D.2).	54
Gambar 2.7	Arca Siwa	60
Gambar 2.8	Arca Mahakala.	62
Gambar 2.9	Arca Nandiswara.	62
Gambar 2.10	Prasasti Siwagrha.	65
Gambar 2.11	Relief pada Pagar Langkan Candi Siwa Prambanan	68
Gambar 2.12	Relief pada Pagar Langkan Candi Siwa Prambanan	68
Gambar 2.13	Lingga koleksi Museum Nasional, no. inv. 6350	70
Gambar 2.14	Arca Airlangga koleksi Museum Majapahit.	77
Gambar 2.15	Kakawin Sutasoma.	82
Gambar 2.16	Arca Gramadewata.	84
Gambar 2.17	Tathagata Amogasiddhi, salah satu bentuk Buddha dalam aliran Vajrayana dan Mahayana.	88
Gambar 2.18	Arca Buddha dan Bodhisatwa.	95
Gambar 2.19	Arca - Arca Gunung Kombeng.	97

Gambar 2.20	Candi Blandongan, Kompleks Percandiaan Batujaya.	103
Gambar 2.21	Prasasti Tri Tepusan.	106
Gambar 2.22	Situs Candi Gampingan, di Dusun Gampingan, kabupaten Boyolali, DI Yogyakarta.	122
Gambar 2.23	Arca Buddha dari Jambi.	125
Gambar 2.24	Candi Gumpung, Kompleks Percandian Muarajambi.	128
Gambar 2.25	Candi Tua, Kompleks Percandian Muara Takus.	132
Gambar 2.26	Biara Si Pamutung, kompleks Percandian Padang Lawas.	134
Gambar 2.27	Arca Manjusri	140
Gambar 2.28	Candi Pulausawah II.	144
Gambar 2.29	Candi Gedingsuro.	150
Gambar 2.30	Situs Goa Gajah.	157
Gambar 2.31	Arca Amoghapasa, Koleksi Museum Nasional Indonesia.	166
Gambar 2.32	Arca Prajnaparamita di Singhasari	168
Gambar 2.33	Prasasti Lumbung Padi (D.195) berisi penanggalan angka tahun 908 Śaka/986.	172
Gambar 2.34	Prasasti Canggal, kronogram bhutasaṃkhya paling awal di Indonesia.	198
Gambar 2.35	Kronogram Pura Panataran, Tapaksiring, Bali.	208
Gambar 2.36	Inskripsi dari Desa Gaprang, Kabupaten Blitar, koleksi Museum Penataran.	210
Gambar 2.37	Inskripsi dengan kronogram dari Ngargoyoso, Karanganyar, Jawa Tengah (No.422a): tampak depan (kiri) dan belakang (kanan)	212
Gambar 2.38	Abklats Prasasti Pucangan, koleksi Laboratorium Arkeologi FIB UI.	229
Gambar 2.39	Candi Jago, sala penyebutan candi dalam Nagarakrtagama dengan sebutan Jajaghu.	234
Gambar 2.40	Suhita, penggambaran Arca seorang ratu.	245
Gambar 2.41	Prasasti Kalasan	246
Gambar 2.42	Tas Emas dari situs Wonoboyo	250
Gambar 2.43	Prasasti Kayumwungan	251
Gambar 3.1	Prasasti Yupa D2a	290
Gambar 3.2	Prasasti Tugu.	307

Gambar 3.3	Foto Arca Soloksipin, Jambi bergaya Post-Gupta (abad ke-7 M) Koleksi Museum Nasional	321
Gambar 3.4	Candi Kedaton, Kompleks Percandian Muarajambi.	337
Gambar 3.5	Makara Soloksipin dengan Inskripsi. Kini disimpan di Museum Nasional,Jakarta.	340
Gambar 3.6	Prasasti Lobu Tua	344
Gambar 3.7	Arca Amoghapasa	348
Gambar 3.8	Arca Bhairawa Buddha (Adityawarman).	352
Gambar 3.9	Prasasti Saruwasa, di Nagari Saruaso, Kabupaten Tanah Data, Sumatra Barat.	359
Gambar 3.10	Peta Ilustrasi Perkembangan Pengaruh.	361
Gambar 3.11	Prasasti Kedukan Bukit.	363
Gambar 3.12	Prasasti Jaya Siddhayatra	371
Gambar 3.13	Kompleks Candi Muara Takus.	375
Gambar 3.14	Monastery 1 Mahavihara Nalanda, India	378
Gambar 3.15	Peta Ilustrasi Perkembangan Pengaruh Politik Kedatuan Sriwijaya dari Abad ke-7 hingga 12 M.	388
Gambar 3.16	Prasasti Mantyasih E.19	390
Gambar 3.17	Prasasti Wanua Tengah III 830 Śaka/908.	391
Gambar 3.18	Prasasti Anjuk Ladang D.59	396
Gambar 3.19	Prasasti Baru 952 Śaka/1030.	401
Gambar 3.20	Prasasti Kanjuruhan	407
Gambar 3.21	Prasasti Kubu – kubu 827 Śaka/905	409
Gambar 3.22	Prasasti Munduktemu	417
Gambar 3.23	Prasasti Trunyan AII 971 Śaka/1049.	436
Gambar 3.24	Pura Puncak Penulisan.	438
Gambar 3.25	Arca Siwa Bhairawa di Pura Kebo Edan.	458
Gambar 3.27	Arca Wisnu di Pura Petapan Lembean Kintamani	470
Gambar 3.26	Arca Siwa Mahadewa di Putra Bhatara Desa, Desa Bedulu Gianyar	470
Gambar 3.28	Aliran Sungai Batang Pane	472
Gambar 3.29	Prasasti Panai. Koleksi Museum Negeri Sumatra Utara.	475
Gambar 3.30	Candi Bahal 1. Padang Lawas Utara, Sumatra Utara.	479
Gambar 3.31	Arca Lokanantha Avalokitesvara	480
Gambar 3.32	Candi Sipamutung Padang Lawas, Sumatera Utara.	484

Gambar 3.33 *Peta Ilustrasi Perkembangan Pengaruh Politik Kerajaan Panai Dari Abad ke-11 hingga 14 M.* **487**
Gambar 3.34 Situs Huta Siantar, Panyabungan, Kabupaten Mandailing Natal, Sumatra Utara. 494
Gambar 3.35 Prasasti Sorik Marapi 498
Gambar 3.36 Sungai Brantas. 509
Gambar 3.37 Prasasti Harinjing, 514
Gambar 3.38 Prasasti Mula Malurung Baris IXa berisi kata Nusantara. 522
Gambar 3.39 Arca Mahāksobhya (Joko Dolog/Wurare) sebagai perwujudan raja terakhir Singhasari (Kertanegara) di taman Apsari, Kota Surabaya. 524
Gambar 3.40 Arca Harihara, arca perwujudan dari raja Kertarajasa Jayawarddhana (Raden Wijaya). 532
Gambar 3.41 Arca Tribhuwana Tunggadewi yang digambarkan sebagai Parwati. 537
Gambar 3.42 Kakawin Nagarakretagama. 540
Gambar 3.43 Prasasti Biluluk II (Rajamudra) 546
Gambar 3.44 Situs Umpak Songo, Blambangan. 556
Gambar 3.45 Padrao, sebagai penanda penjelajahan portugis. 563
Gambar 4.1 Prasasti Lobu Tua 1010 Śaka /1088. 593
Gambar 4.2 Figurin Terakota Majapahit menggambarkan wajah-wajah orang asing. 596
Gambar 4.3 Prasasti Cane 943 Śaka/1021. 621
Gambar 4.4 Candi Kendalisodo, salah satu candi di Gunung Penanggungan (Pawitra). 626
Gambar 4.5 Relief Kaum Agamawan 629
Gambar 4.6 Relief Dewi Hariti di candi Mendut. 647
Gambar 4.7 Arca Ibu dan Anak 659
Gambar 4.8 Arca Men Brayut 661
Gambar 4.9 Dua Perempuan mengenakan songket, kemungkinan Pantai barat Sumatra. 674
Gambar 4.10 Naskah Kawih Pangeuyeukan. 680
Gambar 4.11 Relief Busana di candi Rimbi. 691
Gambar 4.12 Arca Sejoli di Pura Bukit Penulisan. 696
Gambar 4.13 Kumparan, Alat untuk memintal dan menenun. 702
Gambar 4.14 Relief Borobudur yang menggambarkan Penari dan Pemain Musik. 709

Gambar 4.15	Replika Prasasti Sukawana AI 804 Śaka.	719
Gambar 4.16	Prasasti Wulig 856 Śaka/935.	731
Gambar 4.17	Prasasti Luitan 823 Śaka/901.	741
Gambar 4.18	Prasasti Timah koleksi Yayasan Padmasana (No.Katalog 10/PADMA/Pb/VIII/2019)	748
Gambar 4.19	Prasasti Waringin Pitu 1369 Śaka/1477.	751
Gambar 4.20	Prasasti Balawi 1227 Śaka/1305.	753
Gambar 5.1	Penggambaran perahu layar pada gambar cadas di Liang Kabori, Pulau Muna, Sulawesi Selatan	774
Gambar 5.2	Wilayah Maritim Kedatuan Sriwijaya (atas), Singasari (tengah) dan Majapahit	779
Gambar 5.3	Peta jaringan perdagangan Sriwijaya	788
Gambar 5.4	Perahu pada relief Candi Borobudur	793
Gambar 5.5	Peta Jalur Pelayaran Samudra Raksa dari Indonesia ke Ghana, Afrika	794
Gambar 5.6	Perahu Punjulharjo di Rembang	797
Gambar 5.7	Peta Persebaran Kapal Karam di Perairan Indonesia	799
Gambar 5.8	Peta Persebaran komunitas Bajo di Nusantara	803
Gambar 5.9	Pemukiman Bajau Laut, Flores Timur.	813
Gambar 5.10	Relief Candi Borobudur dengan penggambaran pekerjaan membajak sawah (IBa).	822
Gambar 5.11	Prasasti Hantang 1057 Śaka/1135.	824
Gambar 5.12	Prasasti Canggal 654 Śaka/732.	836
Gambar 5.13	Sebaran Prasasti di Wilayah Kajian	839
Gambar 5.14	Peta Konseptual Flora dalam Budaya Pertanian Jawa Kuno.	843
Gambar 5.15	Relief yang menunjukan orang membawa pikulan dan gerabah.	845
Gambar 5.16	Ruang kognitif Triloka menurut ajaran Hindu dan Buddha	849
Gambar 5.17	Model Lanskap Pertanian Berkelanjutan di Wilayah Tangkapan Air Nusantara.	850
Gambar 5.18	Periodisasi Literasi	856
Gambar 5.19	Naskah Sang Hyang Kamahayanikan	861
Gambar 5.20	Kakawin Arjunawiwaha.	864
Gambar 5.21	Kakawin Nagarakrtagama.	868

Gambar 5.22	Relief Candi Sojiwan yang menggambar kisah inkarnasi Buddha dalam bentuk manusia maupun hewan (Jataka).	879
Gambar 5.23	Kakawin Bhomantaka.	888
Gambar 5.24	Bokor Emas dari Situs Wonoboyo menggambarkan adegan kakawin Ramayana	891
Gambar 5.25	Tokoh Pewayangan dalam kisah Ramayana. (kiri ke kanan) Rama, Sita dan Hanoman.	896
Gambar 5.26	Prasasti Manjusrigrha 714 Śaka/792 berisi mengenai pendirian bangunan suci bernama Wajrasana Manjusrigrha.	906
Gambar 5.27	Relief seri Ib no. 83 yang menggambarkan adegan pendirian stupa	926
Gambar 5.28	Relief O no. 131 yang menggambarkan pemujaan menggunakan genta gantung di depan bangunan candi beratap limasan.	929
Gambar 5.29	Relief O no. 124 yang menggambarkan pemujaan caitya.	930
Gambar 5.30	Relief O no. 29 yang menggambarkan bangunan suci bertingkat dua	930
Gambar 5.31	Subtipe kendi yang ditemukan di situs - situs candi.	932
Gambar 5.32	Relief II no. 96 yang menggambarkan persembahan buah dalam ritual pemujaan stupa.	933
Gambar 5.34	Relief Candi Mendut	934
Gambar 5.33	Relief O no. 33 yang menggambarkan bentuk kendi.	934
Gambar 5.35	Relief Candi Brahma Prambanan	934
Gambar 5.36	Sub tipe mangkuk yang ditemukan di situs-situs candi.	935
Gambar 5.37	Relief IV B, no.2 yang menggambarkan penggunaan wadah mangkuk.	935
Gambar 5.38	Relief di candi Brahma Prambanan.	935
Gambar 5.39	Relief Ib no. 120 yang menggambarkan' penggunaan pasu dalam ritual.	936
Gambar 5.40	Relief O no. 152 yang menggambarkan penggunaan piring dalam ritual.	937
Gambar 5.41	Relief O no. 155 yang menggambarkan tempayan di bawah pohon kalpataru	937
Gambar 5.42	Relief O no. 100 yang menggambarkan	938
Gambar 5.43	penerimaan anugerah.	938

Gambar 5.44	Relief O no. 116 yang menggambarkan pemberian persembahan kepada pendeta.	939
Gambar 5.45	Relief O no. 138 yang menggabarkan pemberian	940
Gambar 5.46	persembahan kepada pendeta	940
Gambar 5.47	Prasasti timah bergambar rajah dari sungai Musi. Koleksi Fadli Zon Library	942
Gambar 5.48	Tulisan Esa Panjalu di Lapik Arca Mahāksobya (Wurare) di Surabaya.	949
Gambar 5.49	Prasasti Telaga Batu	953
Gambar 5.50	Kakawin Kutara Manawa.	955
Gambar 5.51	Prasasti E 14.	960
Gambar 5.52	Prasasti Taji 823 Śaka/ 901.Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.	976
Gambar 5.53	Ragam temuan di situs Bongal	978
Gambar 5.54	Jalur Perdagangan Maritim Sumatera abad 4-13 M.	979
Gambar 5.55	Prasasti Canggu E. 54 Recto	993
Gambar 5.56	Prasasti Canggu E.54 Verso	993
Gambar 5.57	Mata Uang Ma sisi Verso	996
Gambar 5.58	Mata Uang Ta sisi Recto	996
Gambar 5.59	Prasasti Ayam Teas 822 Śaka/900.	1015
Gambar 5.60	Prasasti Wurudu Kidul.	1017
Gambar 5.61	Prasasti Petak 1408 Śaka/1486.	1027
Gambar 5.62	Prasasti Cempaga 1246 Śaka/1324.	1034
Gambar 5.63	Candi Borobudur.	1037
Gambar 5.64	Candi Prambanan.	1040
Gambar 5.65	Komplek Percandian Dieng.	1045
Gambar 5.66	Relief Kunjarakarna di Candi Jago .	1050
Gambar 5.67	Arca dan Relief Ganesha	1055
Gambar 5.68	Gua Rong dan Lingga di dalamnya.	1060
Gambar 5.69	Gua Selomangleng.	1063
Gambar 5.70	Candi Telagajaya (Unur Serut), Percandian Batujaya.	1069
Gambar 5.71	Stupa berterawang dan Stupa Induk Borobudur.	1076
Gambar 5.72	Naskah Nagarakrtagama	1097

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1	Perbandingan antara Musim dan Bulan India, Jawa, Modern	187
Tabel 2.2	Bulan dalam Kalender Bugis	191
Tabel 2.3	Kronogram Prasasti Asia Tenggara dengan Bhūtasaṃkhya	195
Tabel 2.4	Kronogram Prasasti di Indonesia	199
Tabel 2.5	Sistematika Standar untuk Śakala Dihyang	213
Tabel 2.6	Angka Tahun Kolofon Dharmaśūnya Perpusnas 33 L 135	214
Tabel 2.7	Daftar Permaisuri dan Istri	246
Tabel 2.8	Daftar Putri Mahkota	248
Tabel 2.9	Daftar Pejabat Perempuan	253
Tabel 5.1	Jumlah Prasasti menurut Abad pembuatannya Keterangan : prasasti abad ke-8 hingga 11 M yang dianalisis. *) prasasti pendukung.	825
Tabel 5.2	Daftar Prasasti menurut Coding (ID)	826
Tabel 5.3	Bahan Makanan dan Minuman (sumber nabati)	829
Tabel 5.4	Bahan Makanan	831
Tabel 5.5	Bahan Makanan dan Minuman (sumber hewani air payau)	831
Tabel 5.6	Bahan Makanan (sumber hewani air tawar)	831
Tabel 5.7	Bahan Makanan (sumber hewani unggas)	832
Tabel 5.8	Bahan Makanan dan Minuman (sumber hewani sedang dan besar)	832
Tabel 5.9	Makanan untuk Raja dan untuk Masyarakat	833
Tabel 5.10	Panil Relief Karmawibhangga yang Mengandung Informasi Aspek Agraris	841
Tabel 5.11	Flora dalam budaya pertanian Jawa kuno pada relief panil Karmawibhangga	842

Tabel 5.12	Nama-nama alat (teknologi) pada prasasti Jawa Kuno	843
Tabel 5.13	Prasasti - Prasasti mengenai Penetapan Sima	908
Tabel 5.14	Prasasti-prasasti yang memuat informasi tentang caru.	913
Tabel 5.15	Prasasti yang memuat informasi tentang kesenian	918
Tabel 5.16	Relief candi borobudur yang memuat adegan ritual pemujaan di stupa dan candi.	928
Tabel 5.17	Sikap yang digambarkan dalam adegan ritual pemujaan dan relief-relief yang memuatnya.	931
Tabel 5.18	Persembahan yang disajikan dalam ritual pemujaan dan relief-relief yang memuatnya.	931



BAB I

MASYARAKAT NUSANTARA DALAM PERJUMPAAN BUDAYA DENGAN INDIA, TIONGKOK, DAN PERSIA

PENGANTAR

Bab ini menelusuri fondasi kebudayaan masyarakat Nusantara sebelum masuknya pengaruh asing serta proses awal perjumpaan budaya yang membentuk arah perkembangan peradaban kepulauan ini. Pada tahap ini, masyarakat Nusantara telah memiliki sistem religi, struktur sosial, dan teknologi yang mapan, yang kemudian menjadi dasar bagi proses akulturasi dan transformasi budaya di masa berikutnya.

Bab ini juga menguraikan bagaimana keyakinan terhadap roh nenek moyang, orientasi spiritual terhadap gunung, serta tradisi penguburan dan simbol-simbol kebendaan mencerminkan pandangan kosmologis masyarakat masa awal. Selain itu, dibahas pula struktur sosial yang menunjukkan adanya organisasi desa dan federasi antardesa, serta perkembangan teknologi logam, pertanian, dan pelayaran yang memungkinkan terbentuknya jaringan perdagangan dan interaksi antarbangsa.

Bab ini menekankan bahwa peradaban Nusantara tidak berawal dari pengaruh luar, melainkan dari basis budaya lokal yang kuat dan dinamis. Ketika perjumpaan dengan budaya India, Tiongkok, dan Persia kemudian terjadi, masyarakat Nusantara telah siap menjadi pelaku aktif dalam pertukaran budaya, bukan sekadar penerima

pasif. Dengan demikian, bab ini menjadi fondasi konseptual untuk memahami proses-proses historis berikutnya yang menampilkan karakter khas peradaban Indonesia sebagai hasil dari kreativitas lokal dan interaksi global.

A. PERJUMPAAN AWAL DENGAN BUDAYA INDIA, TIONGKOK, DAN PERSIA

1. Religi

Sejumlah pencapaian budaya masyarakat masa awal di Nusantara sebelum terjadinya kontak dengan bangsa asing yang kemudian terekam dalam sejarah telah menunjukkan tingkat kemapanan, terutama dalam tiga aspek mendasar kehidupan manusia: religi, struktur sosial, dan teknologi. Jejak keagamaan masa awal terlihat dalam tradisi penghormatan dan ritual kepada leluhur atau pemimpin komunitas dalam suatu kelompok masyarakat. Keyakinan terhadap benda bertuah atau pusaka juga tampak melalui temuan bekal kubur di berbagai situs pemakaman kuno. Dalam perkembangannya, muncul pula peran khusus bagi pemimpin keagamaan di tingkat desa.[1]

Dapat diasumsikan bahwa unsur-unsur dalam sistem religi tersebut meliputi, pertama, adanya konsep tentang kekuatan adikodrati atau dunia gaib, yakni suatu alam yang berada di luar kehidupan duniawi dan mencakup dimensi baik sebelum kelahiran maupun setelah kematian. Selain itu, sistem ini juga mencakup gagasan mengenai kosmologi sebagai struktur alam semesta dan kosmogoni sebagai proses terbentuknya alam tersebut. Kedua, kaidah-kaidah tertentu mengenai perilaku keagamaan, baik yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan 'yang di atas' ataupun 'di luar' alam manusia; hubungan antara sesama manusia baik yang memiliki status sama maupun berbeda dalam

1 Edi Sedyawati and Hasan Djafar, eds., *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2012), 18-19.

urusan agama; Berikutnya, adalah hubungan manusia dengan alam. Ketiga, pembagian tugas dan kewenangan dalam masyarakat terkait dengan urusan religi. Keempat, sarana dan prasarana untuk pelaksanaan kegiatan keagamaan, yang dapat meliputi penataan tempat dan pembuatan lingkungan binaan, alat-alat dan kostum upacara, dan teks-teks (tidak harus tertulis) dan tata cara untuk digunakan dalam upacara.[2]

Berdasarkan peninggalan dari masa awal sebelum munculnya tradisi tulis, makna dan fungsi religius dari tinggalan-tinggalan tersebut hanya dapat dipahami melalui penafsiran atas posisinya terhadap benda lain, terhadap unsur alam di sekitarnya, atau orientasi arah hadapnya. Pemahaman ini juga kerap dilakukan dengan menduga melalui analogi etnografis yang menunjukkan kemiripan bentuk, fungsi, atau makna dalam kebudayaan masa kini. Berbagai fakta keagamaan dari masa awal yang tampak berlanjut ke periode-periode berikutnya dengan sejumlah penyesuaian antara lain berkaitan dengan tradisi penguburan, kepercayaan akan kehidupan setelah mati, serta pandangan tentang gunung sebagai pusat orientasi spiritual.

a. Penguburan

Tradisi penguburan pada masa awal diketahui dari ditemukannya kerangka manusia dalam posisi dan konteks tertentu. Penguburan yang dilakukan dengan tata cara khusus ini dapat dipahami melalui susunan kerangka serta berbagai benda yang ditemukan bersamanya, yang menunjukkan adanya unsur kesengajaan dalam penataan dan pelaksanaannya.

Penguburan dapat dibedakan antara penguburan tanpa wadah dan penguburan dengan menggunakan wadah tertentu. Posisi jenazah juga dapat dibedakan antara yang diletakkan terbujur biasa, dan yang posisinya diatur seperti melipat kedua lengan atau kedua tungkai sehingga posisinya seperti duduk atau meringkuk.

---

2 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha, 18–19*.



Gambar 1.1 Sarkofagus Taman Bali.
Sumber: Balai Pelestarian Kebudayaan Bali.

Adapula yang matanya atau juga 'lubang-lubang tubuh yang lain' ditutup dengan lempengan emas.[3]

Temuan kerangka manusia dalam konteks yang jelas didapatkan dari situs-situs Pasir Angin di Jawa Barat, Plawangan, dan Gunung Kidul di Jawa Tengah, Gilimanuk, serta sejumlah temuan sarkofagus batu di Bali dan Melolo di Sumba. Benda berharga yang ditemukan di dekat kerangka-kerangka ditafsirkan sebagai 'bekal kubur' untuk si mati. Bahkan adanya kerangka lain di dekat, arah bawah, bahkan ditafsirkan sebagai 'budak' atau 'korban' yang sengaja disertakan dengan si mati. Kalaupun tafsiran itu benar, tidak dapat diketahui dengan pasti apakah 'budak' yang disertakan itu dibunuh untuk itu, atau dicari orang yang meninggal pada waktu yang bersamaan.

Tradisi mengubur itu sama sekali tidak diambil alih dalam rangka perkembangan agama Hindu dan Buddha di Indonesia, kecuali dalam modus penguburan sementara untuk menunggu waktu yang tepat untuk perlakuan sesuai kaidah keagamaan yang benar menurut kedua agama tersebut, yaitu dengan membakar jenazah.[4]

b. Kepercayaan mengenai Alam Sesudah Mati

Baik penyertaan bekal kubur maupun 'kawan/pengiring' pada orang yang meninggal, ditafsirkan sebagai perwujudan kepercayaan akan adanya 'dunia lain' di alam kematian yang menyerupai dunia kehidupan. Perbandingan antara kepercayaan tradisional pada golongan-golongan etnik tertentu, ditafsirkan bahwa alam kematian itu ada 'di seberang lautan' atau 'di alam di balik dan di atas pucuk-pucuk pohon dalam rimba', dan dapat dicapai dengan (atau berkendaraan) burung atau perahu. Hal tersebut dapat dipahami, misalnya, melalui pandangan kosmologis masyarakat Dayak yang masih mempertahankan penjelasan serupa hingga kini,

---

3 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha,* 20.

4 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha,* 20.

serta melalui penggambaran burung dan perahu pada permukaan nekara perunggu dari masa awal kehidupan manusia di Nusantara. Itu berarti alam kehidupan ada dua jenjang, yaitu dunia bawah tempat manusia hidup dan dunia atas tempat arwah bermukim. Deskripsi kosmologis ini berbeda dengan kosmografi Hindu, yang mengenal adanya penjenjangan tiga tingkat alam kehidupan, yaitu dunia bawah, tengah, dan atas yang masing-masing mempunyai penghuni spesifik. Namun ada satu hal yang mempersatukan titik temu dari kedua kosmografi itu bahwa arwah orang yang telah meninggal dunia bermukim di alam tersendiri, yaitu dunia yang ada 'di atas'. Selebihnya, kepercayaan bahwa roh nenek moyang itu senantiasa dapat melindungi keturunannya menyelinap di arus bawah kepercayaan (yang berlanjut hingga sekarang), bukan dalam arus utama agama yang didukung tradisi besar dengan sarana keberaksaraannya.[5]

c. Gunung sebagai Orientasi

Pengkajian beberapa ahli atas posisi kerangka manusia menunjukkan adanya kecenderungan menggunakan posisi gunung sebagai orientasi. Kajian R.P. Soejono menunjukkan bahwa di situs Gilimanuk (Bali) muka si mati diarahkan menghadap ke gunung terdekat (Gunung Pratagung), sedangkan pada jenazah yang ada dalam sarkofagus-sarkofagus, posisi puncak kepalanya yang terarah ke gunung. Kajian Gunadi Nitihaminoto terkait situs Watu Kandang, Matesih, Jawa Tengah, menunjukkan pula orientasi ke gunung, satu kelompok ke arah Gunung Lawu dan kelompok lain ke Gunung Malang. Hal ini kemudian ditafsirkan bahwa kelompok kerangka itu berasal dari masa yang berbeda, yang juga dibedakan oleh tradisi orientasi dalam penguburan.[6] Pada masa pertemuan dengan agama Hindu dan Buddha, kepercayaan lama tentang gunung sebagai

---

5 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 21.

6 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha,* 21.

tempat suci warisan masa awal tetap berlanjut dan memperoleh makna baru dalam konteks keagamaan yang lebih terstruktur. Di dalam agama Hindu terdapat mitos dasar tentang Dewa Siwa yang dikatakan bersemayam di puncak gunung tertinggi di dunia, yaitu puncak Gauri-Sangkara di Pegunungan Himalaya. Bahkan julukannya disebut Syailendra 'raja gunung'. Faktor mitologis inilah yang memungkinkan terjadinya pertemuan dan penyesuaian antara kepercayaan lama yang telah hidup sejak masa awal dengan ajaran Hindu yang datang kemudian.

d. Arwah Nenek Moyang sebagai Pelindung

Telah dijelaskan bahwa ada kepercayaan kepada nenek moyang yang dianggap senantiasa dapat melindungi keturunannya. Pada masa awal, tempat pertemuan antara leluhur dan keturunannya diwujudkan melalui menhir atau arca menhir. Ketika pengaruh Hindu dan Buddha masuk, fungsi tersebut beralih kepada arca di dalam candi, yang menggambarkan para dewa sekaligus menjadi perwujudan raja atau permaisuri yang telah wafat. Folklor sebagian suku Jawa yang masih ada hingga sekarang adalah kepercayaan akan kapasitas 'nenek moyang' untuk melindungi keturunannya, dan sebaliknya keturunannya dengan penuh hormat 'merawat' hubungan pada waktu-waktu tertentu dengan menaburkan bunga di makam orang tua, kakek dan nenek, serta piutnya, dengan memohon sesuatu darinya, terutama perlindungan.[7]

Pasangan Cikal Bakal Desa

'Nenek moyang' yang paling pertama dalam kehidupan komunitas sepuak di desa, tentunya adalah sumber keturunan yang mengawali kehidupan di desa tersebut, yang disebut 'cikal bakal' atau 'benih kehidupan'. Sehubungan dengan kepercayaan itu, tradisi etnik tertentu membina sarana dan upacara untuk menghormati 'cikal bakal' itu, yang mengawali keturunan harus terdiri dari sepasang lelaki dan perempuan. Kepercayaan jenis inilah yang

7 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 22.



Gambar 1.2 Hampatong, Patung kayu dari Suku Dayak di Kalimantan yang memperesentasikan leluhur.
Sumber: Museum Nasional Indonesia.

kiranya melandasi kegiatan-kegiatan ritual seperti arak-arakan *Jero Gede* dan *Jero Luh* pada orang Bali, *Hoda-hoda* pada orang Batak, dan *Hudoq* pada beberapa suku Dayak. Perayaan yang saat ini merupakan sarana hiburan semata, dahulu merupakan sarana ritual untuk menghormati Bapak-Ibu awal dari suatu *puak*.[8]

e. Monumen Tegak

Menhir dan arca menhir dalam kebudayaan masa awal menunjukkan kesinambungan sekaligus perubahan bentuk pada masa pertemuan dengan agama Hindu dan Buddha, yang tampak pada arca tegak seperti lingga, simbol batu berdiri yang melambangkan keunggulan dan kekuatan api kosmik Dewa Siwa. Sudah tentu, sistem keagamaan Hindu dan Buddha yang berkembang dengan konsep, upacara, dan wujud material yang terstruktur tidak dapat dianggap sebagai pelanjutan semata dari sistem kepercayaan dari masa yang lebih awal. Namun demikian, unsur-unsur ekspresi simbolik kebendaan tertentu menampakkan pelanjutan atau transformasinya.[9]

f. Kekuatan dalam Logam

Berbagai temuan di situs-situs masa awal menunjukkan bahwa benda-benda logam menempati posisi penting dalam sistem kepercayaan pada masa itu. Lembaran emas sebagai penutup bagian-bagian tubuh yang dianggap penting pada jenazah, kapak perunggu berhias raya yang mengisyaratkan suatu fungsi seremonial yang mungkin juga terkait dengan status sosial tinggi pemiliknya, dan nekara perunggu berhias raya yang apabila dipukul mengeluarkan bunyi gema yang dalam, menunjukkan bahwa benda-benda logam tertentu mempunyai fungsi sosial dan religius yang penting.

---

8 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha,* 22.

9 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha,*22.

Dalam struktur sosial masa perjumpaan dengan agama Hindu dan Buddha didapati kelompok *pande* (pande wsi, tamwaga, emas, pirak) yang dianggap memiliki kekuatan magis yang besar, dan juga berbahaya, tetapi sekaligus termasuk golongan di luar golongan empat kasta dalam golongan masyarakat Hindu. Pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha tetap terdapat indikasi bahwa benda-benda tertentu yang terbuat dari logam dianggap mempunyai kekuatan, khususnya mungkin kekuatan kosmik, yang besar sehingga tepat untuk digunakan sebagai 'isi' bangunan suci Hindu maupun Buddha, seperti ditunjukkan oleh benda-benda logam, baik tembaga maupun emas, yang bertulisan, bergambar, ataupun dibuat berbentuk sesuatu, yang sering ditemukan di dalam sumuran candi maupun dalam posisi-posisi tertentu di dalam dinding atau sudut-sudut candi.[10]

2. Struktur Sosial

Prasasti-prasasti awal masa perjumpaan dengan Hindu dan Buddha memberikan petunjuk bahwa sebelum adanya persentuhan dengan budaya India, masyarakat di Jawa telah memiliki sistem administrasi yang cukup teratur. Struktur tersebut terdiri atas dua tingkat: pertama, tingkat desa atau dusun, dan kedua, tingkat federasi antardesa. Pola ini tampaknya merupakan warisan purba yang juga ditemukan pada suku-suku bangsa lain di Nusantara, seperti *wanua–walak* di Minahasa, *jorong–nagari* di Minangkabau, *horong–huta* pada orang Batak, maupun *wanua–watak* di Jawa Tengah Kuno dan *thãni–wisaya* di Jawa Timur Kuno.

Pada tingkat desa, kepemimpinan dijalankan oleh suatu kerapatan dewan yang diduga telah terbentuk sejak masa awal perkembangan masyarakat. Dewan pemimpin desa ini terdiri dari tokoh-tokoh yang dipilih penduduk desa karena keahliannya, misalnya seorang yang memiliki keahlian berburu maka ia akan dipilih sebagai koordinator perburuan, seorang yang memiliki

10 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 23.

keahlian mengelola pengairan di sawah maka ia akan diangkat menjadi koordinator pengairan di sawah-sawah desanya. Tokoh-tokoh atau koordinator ini menempati posisi yang lebih tinggi dari rakyat desa, sebagai dewan pimpinan desa. Hal ini ditunjukkan oleh keberadaan jabatan-jabatan lokal dan nama-nama dewan yang tidak mengandung kosakata Sanskerta, menandakan keasliannya.

Tingkat kedua adalah federasi desa yaitu ketika dewan pimpinan desa-desa yang sepakat bergabung di dalam melaksanakan beberapa kegiatan seperti melakukan ibadah bersama, bertukaran bahan makanan pokok, mengatasi permasalahan yang terkait dengan luas tanah dan sebagainya, memilih seorang dari antara pimpinan desa-desa untuk menjadi tokoh yang memimpin federasi desa-desa yang sepakat bergabung. Kepemimpinan semacam itu diperkirakan berasal dari tahap akhir perkembangan masyarakat masa praaksara. Konsep ini kemudian berpadu dengan gagasan kerajaan ketika ada persentuhan dengan Hindu dan Buddha yang selanjutnya mulai mengakar.

Ketika konsep kerajaan Hindu diperkenalkan, susunan kerapatan para *rama* dan *rakai* ditempatkan di bawah figur seorang raja. Raja tidak hanya memimpin secara politik, tetapi juga dibungkus dengan "esensi kedewataan" sebagaimana dikenal dalam ajaran Hindu. Esensi ini dihadirkan melalui sarana peribadatan berupa lingga—batu tegak dengan ciri ikonografis tertentu—yang didirikan oleh raja-raja penganut Hindu. Kemungkinan besar, konsep lingga sebagai Devaraja dapat diterima dengan mudah karena masyarakat masa awal telah mengenal tradisi menhir, yakni monumen batu tegak yang berfungsi sebagai sarana penghormatan terhadap leluhur. Perubahan besar terjadi ketika agama Hindu membawa sistem sosial berbasis kasta. Struktur baru ini membagi masyarakat ke dalam empat kasta: brahmana, ksatria, waisya, dan sudra, dengan tambahan kelompok di luar sistem kasta yang disebut *outcast*. Dalam prasasti Jawa Kuno, kelompok ini dikenal sebagai *astacandala*, yang meliputi delapan jenis pekerjaan yang dianggap rendah. Di antaranya adalah *kumbhakäraka* (pembuat periuk atau

wadah tanah liat bakar) dan *dhätudagdhã* (pelebur logam atau pandai logam). Padahal, pada masa awal, para pengrajin tanah liat dan logam menempati kedudukan sosial yang tinggi karena keahlian mereka dalam menghasilkan berbagai benda penting, termasuk yang berkaitan dengan kepercayaan dan penanda status sosial. Namun demikian, dalam sistem kasta Hindu, posisi mereka justru terpinggirkan. Perubahan status ini dapat dianalogikan dengan masa kolonial, ketika struktur pemerintahan asli ditimpa oleh susunan administrasi kolonial, menurunkan kedudukan tokoh lokal di bawah pejabat kolonial.

Jejak kesinambungan struktur sosial dari masa praaksara ke masa aksara terlihat jelas di berbagai wilayah Nusantara. Di beberapa daerah, peralihan menuju pengaruh agama Hindu dan Buddha berlangsung segera setelah masa praaksara berakhir. Namun demikian, di wilayah lain, masa tersebut justru berlanjut langsung ke masa Islam, atau bahkan ke masa kolonial yang ditandai dengan kedatangan bangsa-bangsa Eropa. Sayangnya, untuk wilayah yang mengalami peralihan langsung ke masa Islam atau kolonial, penelitian mendalam masih terbatas, sehingga banyak aspek yang belum terungkap secara komprehensif.

3. Teknologi

Perkembangan teknologi di Nusantara pada masa peralihan dari praaksara ke aksara memperlihatkan kesinambungan dari pencapaian yang telah dirintis jauh sebelumnya. Kemampuan mengolah logam, seperti perunggu, besi, emas, dan kemungkinan juga perak, menjadi salah satu warisan penting dari masa-masa awal tersebut. Kemampuan tersebut tidak hanya bertahan, tetapi juga terus berkembang hingga masa aksara. Hal ini terbukti dari Prasasti Batur Pura Abang A (933 Śaka / 1011) yang menyebut adanya *pande mas* (pandai emas), *pande wsi* (pandai besi), *pande tambra* (pandai tembaga), dan *pande kangsa* (pandai perunggu). Keberadaan para pandai ini juga tercatat dalam berbagai prasasti Jawa Kuno dari abad ke-9. Keberadaan para perajin logam ini

menunjukkan peran penting teknologi metalurgi dalam kehidupan ekonomi, sosial, dan budaya masyarakat.

Selain pengolahan logam, warisan teknologi dari masa praaksara juga tampak pada kemampuan membangun monumen batu yang menunjukkan keterampilan tinggi dalam perencanaan, pengerjaan, dan penggunaan bahan keras secara presisi. Pengalaman ini menjadi modal berharga yang kelak berkembang pesat setelah adanya persentuhan dengan budaya India, menghasilkan kemahiran membangun candi dengan teknik tumpuk dan rancangan arsitektur yang kompleks. Di bidang maritim, teknologi pembuatan kapal yang diperkirakan telah berkembang sejak masa awal terus mengalami penyempurnaan, sehingga mampu mendukung mobilitas perdagangan dan memperkuat interaksi antarpulau di Nusantara.

Teknologi pertanian juga menjadi fondasi penting kehidupan masyarakat Nusantara. Studi fitolit di situs Pacung, Bali Utara, menunjukkan bahwa padi (*Oryza sativa*) telah ditanam di wilayah tersebut sekitar 2.000 tahun lalu, menandakan praktik bercocok tanam sudah berlangsung sejak awal Masehi. Catatan tertulis dalam prasasti-prasasti Bali Kuno mengungkapkan istilah-istilah lahan pertanian seperti *huma* (sawah), *parlak* (ladang), *padang* (padang rumput), dan *mmal* (kebun) dalam prasasti Sukawana A I (804 Śaka/882). Menariknya, pada abad XI terjadi pergeseran istilah: *huma* digantikan oleh kata sawah, sementara *mmal* digantikan oleh *kebwan*. Ada pula istilah *gaga* dan *pagagan* yang merujuk pada lahan kering atau area tanam padi tanpa irigasi (sawah tadah hujan).

Pengelolaan air menjadi bagian penting dalam pertanian. Istilah *undahagi arung*, yang berarti pembuatan terowongan atau saluran irigasi, tercatat dalam prasasti abad IX. Kata *kasuwakan*, yang ditemukan dalam Prasasti Pandak Bandung (993 Śaka/ 1071) dan Prasasti Klungkung A (994 Śaka / 1072), mengingatkan pada sistem *subak* di Bali saat ini—sebuah organisasi tradisional pengelola irigasi. Menurut Setten van der Meer (1979), sistem pertanian Jawa

Kuno awalnya berkembang pada skala desa, kemudian mendapat pengaturan dan dukungan dari pemerintah pusat atau raja.

Detail teknis bercocok tanam juga terekam dalam prasasti. Prasasti Bedulu (890 Śaka / 968) berbahasa Bali Kuno menyebut aktivitas *mamula* (menanam), *majukut* (menyiangi), *mangharani* (menuai), dan *manutu* (menumbuk padi). Ungkapan serupa terdapat dalam Prasasti Tengkulak A (945 Śaka/1023) yang mencatat kegiatan membuka lahan baru, membajak, menanam, menyiangi, hingga menumbuk padi. Rangkaian kegiatan ini menunjukkan bahwa metode pengolahan lahan dan perlakuan terhadap padi pada abad IX–XI tidak berbeda jauh dari praktik pertanian di pedesaan Nusantara saat ini, menandakan adanya kesinambungan pengetahuan dan tradisi yang mengakar kuat selama berabad-abad.

Dengan demikian, kontak awal India dan Nusantara dimulai pertengahan milenium abad ke-1 SM sesuai literatur literatur India yang berasal dari abad ke-3 SM, didukung temuan artefak India semacam gerabah rolet tipe India, Arikamedu yang berasal dari 100-200 M di kompleks Buni, Jawa Barat, Plawangan Jawa Tengah sampai Sembiran di pesisir utara Bali. Temuan di ketiga situs tersebut membuktikan jalur perdagangan antara India, melewati wilayah Asia Tenggara Daratan menuju Nusantara.

Penyebaran kebudayaan India tidak didukung oleh migrasi dan pemukiman orang orang India, maupun proses invasi, namun dibawa oleh para pedagang dan pelaut Austronesia yang telah melakukan kontak dengan teratur dengan India sejak pertengahan milenium 1 SM.

Para bangsawan, Brahmana, pedagang India bermigrasi secara personal maupun berkelompok ke Nusantara sejak abad ke-4M, dengan tujuan yang berbeda-beda di antaranya menyebarkan dan memperkenalkan agama Hindu dan Buddha serta konsep raja dan kerajaan. Dengan demikian, berdagang merupakan kebutuhan paling utama dalam perjalanan bermigrasi ini.

Sebelum terjadinya perjumpaan dengan agama Hindu dan Buddha serta budaya India, masyarakat Nusantara yang mendiami



Gambar 1.3 Subak Jatiluwih, Salah satu bentuk pengelolahan lahan subak di Bali. Sumber: Balai Pelestarian Kebudayaan Bali.

wilayah Asia Tenggara Kepulauan telah mapan di dalam semua aspek kehidupan, sebagai contoh, kepercayaan asli menghormati nenek moyang dan kekuatan alam menjadi dasar ketika mempelajari agama baru. Penelitian mengenai agama-agama Hindu awal dan Buddha awal sangat dipengaruhi kepercayaan asli masyarakat Nusantara.11 Demikian pula adat istiadat, ritus keagamaan, literasi, aksara, bahasa, hukum dan peraturan, unsur penanggalan, konsep raja dan kerajaan yang dicatat dalam sumber tertulis prasasti dan naskah di masa persilangan dengan agama Hindu dan Buddha sesudah masa awal perjumpaannya, mencerminkan kearifan lokal. Masyarakat Nusantara mampu mengelola dan meramu pengaruh luar dengan kekuatan kearifan lokal yang mengakar ini hingga membawa sampai masa-masa puncak pencapaian yang diakui dunia pada masanya.

B. JARINGAN HUBUNGAN ANTARBANGSA

1. Masyarakat Nusantara sebagai Inisiator

Masyarakat Nusantara tidak hanya berperan sebagai penerima pengaruh budaya asing, tetapi juga sebagai inisiator yang aktif dalam menyerap dan menyesuaikan pengaruh luar dengan kearifan lokal. Dengan pengalaman mereka sebagai pelaut dan pedagang ulung, mereka berhasil memperkenalkan rempah-rempah, kayu gaharu, dan hasil bumi lainnya ke pasar India dan Tiongkok, sambil membawa pulang barang-barang seperti tekstil, keramik, dan logam mulia.

Selain itu, mereka memainkan peran aktif dalam menyaring dan mengadaptasi unsur-unsur budaya yang datang dari luar sesuai dengan nilai-nilai lokal. Hal ini tercermin dalam berbagai aspek kehidupan, seperti sistem pemerintahan berbasis kerajaan yang mengadopsi elemen-elemen Hindu dan Buddha tanpa meninggalkan struktur sosial yang telah ada sebelumnya.

---

11 Lihat penjelasan subbab agama Hindu dan Buddha

Sebagai inisiator dalam kontak budaya ini, pelaut dan pedagang sebagai bagian dari masyarakat Nusantara turut menyebarkan pengaruh mereka ke wilayah lain di Asia Tenggara. Konsep-konsep arsitektur, sistem kepercayaan, dan seni yang berkembang di Nusantara juga berpengaruh di wilayah seperti Champa dan Filipina. Dengan demikian, Nusantara tidak hanya menjadi titik persinggahan, tetapi juga menjadi pusat interaksi budaya yang dinamis dan kreatif.

Dengan demikian dapat dikatakan perjumpaan awal Nusantara dengan budaya India dan Tiongkok merupakan proses timbal balik yang memperkaya kedua belah pihak. Masyarakat Nusantara menunjukkan kemampuan adaptasi yang luar biasa dengan menyerap pengaruh asing, mengolahnya dalam konteks lokal, serta menyebarkannya ke wilayah lain. Inisiatif mereka dalam perdagangan dan budaya menjadikan Nusantara sebagai aktor penting dalam jaringan maritim kuno yang menghubungkan peradaban besar dunia.

2. Interaksi Budaya Asing dengan Masyarakat Nusantara

Kedudukan geografis Nusantara menjadikannya sebagai salah satu wilayah strategis dalam sejarah peradaban dunia. Terletak di antara dua samudra—Hindia dan Pasifik—serta diapit oleh dua benua—Asia dan Australia—Nusantara sejak awal telah menjadi jalur lintasan utama arus perdagangan internasional.[12] Posisi ini menjadikan wilayah Nusantara tersebut sebagai titik simpul penting bagi interaksi ekonomi, politik, dan budaya yang berlangsung lintas bangsa dan peradaban.

Sebagai komunitas maritim, masyarakat Nusantara sejak awal membangun identitasnya melalui perdagangan dan pelayaran. Kekayaan sumber daya alam, mulai dari hasil hutan, rempah-rempah, hingga mineral berharga, telah menarik bangsa-bangsa dari India, Tiongkok, hingga Asia Barat untuk menjalin interaksi dagang di

12 O. W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives* (Ithaca: Cornell Southeast Asia Program (SEAP), 1999), 23–25.

wilayah ini.[13] Keunggulan teknologi pelayaran yang dikembangkan secara lokal, ditambah dengan sistem pertanian yang produktif, memungkinkan terbentuknya jaringan perdagangan antarbangsa yang kokoh. Hal ini menempatkan Nusantara sebagai pusat kegiatan ekonomi regional sekaligus sebagai jembatan pertukaran kultural.

Dalam konteks perdagangan global, Nusantara berfungsi sebagai *cosmopolitan entrepôt*, yakni pelabuhan kosmopolitan yang menjadi pusat transit dan distribusi barang, ide, serta teknologi. Pelabuhan-pelabuhan besar seperti Sriwijaya di Sumatra, Kedah di Semenanjung Malaya, dan Banten di Jawa Barat berperan sebagai simpul utama jalur perdagangan maritim internasional.[14] Melalui pelabuhan-pelabuhan ini, tidak hanya komoditas yang berpindah tangan, melainkan juga gagasan, agama, serta pengetahuan teknis yang memperkaya khazanah budaya lokal.

Pertemuan beragam tradisi kultural melahirkan capaian budaya yang khas di Nusantara. Salah satu contohnya adalah arsitektur candi bercorak lokal yang menggabungkan pengaruh India dengan estetika Nusantara, sebagaimana terlihat pada Candi Borobudur maupun Candi Prambanan.[15] Sistem aksara pun mengalami perkembangan adaptif, di mana aksara Brahmi Akhir dari India diolah menjadi bentuk-bentuk lokal seperti Kawi dan kemudian melahirkan variasi tulisan di berbagai daerah.[16] Demikian pula, dalam ranah spiritualitas, ritus keagamaan di Nusantara sering kali bersifat sinkretik, memadukan unsur Hindu dan Buddha, animisme, dan kemudian Islam, sehingga mencerminkan dinamika interaksi kultural yang berkesinambungan.

---

13 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian 1: Batas-Batas Pembaratan* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), 45–50.

14 Pierre-Yves Manguin, "The Southeast Asian Ship: An Historical Approach," *Journal of Southeast Asian Studies* 11, no. 2 (1980): 266–76.

15 Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1988), 78–82.

16 Uli Kozok, *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak* (Jakarta: École française d'Extrême-Orient dan Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 14–19.

Dengan demikian, Nusantara bukan sekadar persimpangan jalur dagang, melainkan juga pusat peradaban yang aktif dalam menciptakan, menyerap, dan menyebarkan kebudayaan dunia. Kedudukan strategisnya dalam jejaring perdagangan internasional serta kemampuan masyarakatnya untuk mengadaptasi dan mensintesiskan unsur-unsur budaya asing menjadikan wilayah ini sebagai ruang kosmopolitan yang unik dalam sejarah Asia Tenggara.

3. Pengaruh Budaya Nusantara di Asia Tenggara

Nusantara sejak masa awal menempati posisi strategis di jalur perdagangan internasional, tepatnya di persimpangan Samudra Hindia dan Samudra Pasifik serta di antara Benua Asia dan Australia. Posisi ini menjadikan Nusantara tidak hanya sebagai penerima pengaruh budaya dari luar, tetapi juga sebagai pusat penyebaran budaya ke wilayah Asia Tenggara. Persilangan budaya yang terjadi dengan India, Tiongkok, dan Asia Barat sejak awal Masehi memperkaya tradisi lokal sekaligus menempatkan Nusantara sebagai simpul utama dalam jaringan kosmopolitan Asia.[17]

Dalam interaksi dengan India, Nusantara tidak semata menjadi penerima pengaruh agama Hindu dan Buddha dan sistem kerajaan, tetapi juga memainkan peran dalam menyebarkan adaptasi budaya tersebut ke kawasan Asia Tenggara lain. Kerajaan maritim Sriwijaya, misalnya, menampilkan model kekuasaan berbasis kendali atas jalur perdagangan laut yang kemudian memberi inspirasi bagi kerajaan-kerajaan di Semenanjung Malaya hingga Thailand bagian selatan.[18] Selain itu, bentuk arsitektur candi dan ikonografi hasil akulturasi dengan tradisi lokal Nusantara turut menyebar melalui jaringan perdagangan, ziarah, dan hubungan politik antarkerajaan.[19]

---

17 Wolters, History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives, 27–29.

18 Manguin, "The Southeast Asian Ship: An Historical Approach."

19 Jan Wisseman Christie, "State Formation in Early Maritime Southeast Asia: A Consideration of the Theories and the Data," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 151, no. 2 (1995): 235–88, https://doi.org/10.1163/22134379-90003048.

Hubungan dengan Tiongkok membawa dimensi lain yang berpengaruh pada bidang perdagangan dan kesenian. Komoditas Nusantara, seperti rempah-rempah, kapur barus, dan hasil hutan, menjadi barang dagang utama yang sangat dicari pedagang Tiongkok. Namun demikian, interaksi ini tidak berhenti pada pertukaran komoditas, melainkan menghasilkan perpaduan budaya. Keramik bergaya Tiongkok yang dipadukan dengan motif lokal Nusantara menciptakan corak baru yang kemudian menyebar ke kawasan pesisir Asia Tenggara.[20] Diplomasi maritim dan hubungan politik yang dikembangkan kerajaan-kerajaan Nusantara dengan Tiongkok juga membentuk pola hubungan serupa di kawasan, sehingga memperkuat peran Nusantara sebagai perantara budaya.

Sementara itu, pengaruh Asia Barat—melalui pedagang Arab dan Persia—mulai terasa sejak awal abad Masehi. Jalur maritim yang menghubungkan Teluk Persia, India, dan Nusantara tidak hanya membawa barang dagangan, tetapi juga ide dan praktik budaya. Unsur bahasa, gaya seni kaligrafis, serta pola perdagangan berbasis jaringan kepercayaan dan solidaritas komunitas diperkenalkan dan kemudian diserap ke dalam kehidupan pelabuhan Nusantara.[21] Dari titik inilah, berbagai inovasi budaya dari Asia Barat menyebar ke pusat-pusat perdagangan lain di Asia Tenggara, dengan Nusantara sebagai pintu penghubung utamanya.

Dengan demikian, Nusantara pada awal persilangan budaya ini tampil bukan sekadar reseptif, melainkan transformatif. Unsur budaya asing diolah dan dipadukan dengan tradisi lokal, lalu diteruskan ke kawasan lain dalam bentuk baru yang khas. Hal ini menjadikan Nusantara sebagai simpul penting pertukaran budaya di Asia Tenggara sekaligus meletakkan dasar bagi identitas kawasan yang sejak awal bercorak kosmopolitan.[22]

---

20 John Guy, Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia (New York: Metropolitan Museum of Art, 2014), 12–16.

21 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680* (New Haven: Yale University Press, 1988), 1:56–60.

22 Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian 1: Batas-Batas Pembaratan*, 15–20.

CATATAN PENUTUP

Uraian pada Bab I dengan jelas menegaskan bahwa jauh sebelum pengaruh India, Tiongkok, dan Persia hadir, masyarakat Nusantara telah memiliki fondasi kebudayaan yang kuat dan berlapis. Sistem religi yang berpusat pada penghormatan terhadap leluhur, orientasi kosmologis terhadap gunung, serta penggunaan simbol-simbol kebendaan seperti logam dan menhir menunjukkan bahwa mereka telah memiliki pandangan dunia yang kompleks dan spiritualitas yang mendalam. Struktur sosial yang berbasis komunitas desa dan federasi antardesa memperlihatkan adanya kearifan lokal dalam tata kelola sosial, sedangkan kemajuan teknologi pertanian, pelayaran, dan metalurgi menandai tingkat kemapanan yang tinggi bagi masyarakat prasejarah kepulauan ini.

Dari paparan ini tampak jelas bahwa peradaban Nusantara tidak lahir dari pengaruh luar, melainkan dari akar budaya lokal yang telah matang. Ketika arus budaya India, Tiongkok, dan Persia mulai bersentuhan dengan wilayah ini, masyarakat Nusantara tidak menerimanya secara pasif, melainkan menyeleksi, menyesuaikan, dan memadukannya ke dalam struktur sosial dan spiritual mereka. Dengan demikian, paparan pada Bab I ini menutup pemahamannya bahwa identitas kebudayaan Nusantara dibangun atas dasar daya cipta dan kemampuan adaptasi masyarakat lokal yang tinggi. Hal ini merupakan sebuah warisan historis yang kemudian menjadi pondasi bagi proses akulturasi dan pembentukan peradaban maritim yang akan dipaparkan pada bab-bab berikutnya.

DAFTAR PUSTAKA

Guy, John. *Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2014.

Kozok, Uli. *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak*. Jakarta: École française d'Extrême-Orient dan Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian 1: Batas-Batas Pembaratan*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Manguin, Pierre-Yves. "The Southeast Asian Ship: An Historical Approach." *Journal of Southeast Asian Studies* 11, no. 2 (1980): 266–76.

Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680*. Vol. 1. New Haven: Yale University Press, 1988.

Sedyawati, Edi, dan Hasan Djafar, ed. *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2012.

Soekmono. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1988.

Wisseman Christie, Jan. "State Formation in Early Maritime Southeast Asia: A Consideration of the Theories and the Data." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 151, no. 2 (1995): 235–88. https://doi.org/10.1163/22134379-90003048.

Wolters, O. W. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program (SEAP), 1999.



BAB II

PERSILANGAN BUDAYA DENGAN INDIA, TIONGKOK DAN PERSIA

PENGANTAR

Pemaparan pada bab ini menelusuri proses interaksi dan persilangan budaya antara masyarakat Nusantara dengan tiga peradaban besar dunia kuno, yaitu: India, Tiongkok, dan Persia yang membentuk dasar transformasi kebudayaan di kepulauan ini. Melalui jalur perdagangan maritim, diplomasi, dan penyebaran agama, terjadi pertukaran ide, nilai, dan teknologi yang melahirkan bentuk-bentuk budaya baru yang khas Nusantara.

Pembahasan bab ini dimulai dari aspek aksara dan bahasa, yang menandai lahirnya tradisi literasi melalui adaptasi aksara Brahmi Akhir atau Pallawa dan perkembangan bahasa Melayu Kuno sebagai *lingua franca* regional. Selanjutnya, bab ini menguraikan proses masuk dan berkembangnya agama Hindu dan Buddha, yang membawa perubahan besar dalam sistem religi, konsep kekuasaan, dan tata ruang sakral.

Selain itu, bab ini membahas sistem penanggalan *Indic* dan konsep raja-dewaraja, yang menunjukkan proses lokalisasi nilai-nilai kosmologis dan politik dari India ke dalam kerangka sosial Nusantara. Persinggungan dengan budaya Tiongkok dan Persia memperkaya lapisan budaya ini melalui seni, perdagangan, serta pola diplomasi maritim yang saling menguntungkan. Dengan demikian, bab ini memperlihatkan bahwa persilangan budaya

bukanlah proses peniruan atau dominasi, melainkan arena dialog kreatif yang melahirkan peradaban maritim dan literasi Nusantara yang merupakan sebuah hasil sintesis antara lokalitas dan globalitas yang menjadi ciri khas sejarah Indonesia.

A. AKSARA DAN BAHASA

Di dalam sejarah panjang tradisi tulis di Indonesia, sejumlah aksara dari luar pernah digunakan untuk menuliskan prasasti dan naskah masa lalu, yaitu aksara Brahmi Akhir/tipe Pallawa (ada kalanya tertulis sebagai Pallava yang berasal dari India Selatan), aksara Pre Nagari/Siddhamatrka, aksara Tamil, aksara Arab, aksara Roman, aksara Tiongkok, dan aksara Jepang.

1. Aksara Brahmi Akhir/ Pallawa dalam Sejarah Aksara Nusantara

Aksara Brahmi Akhir atau yang disebut de Casparis sebagai aksara Pallawa Tua adalah aksara yang dikenal di wilayah Nusantara pada sekitar abad ke-4. Dokumentasi pertama yang menandai masuknya Nusantara di dalam zaman sejarah ini adalah ditemukannya 7 prasasti Yupa di Kutai, Muara Kaman Kalimantan Timur. Dari lima prasasti yang masih bisa dibaca tersebut dapat dipastikan ditulis dalam aksara Brahmi Akhir, de Casparis menyebutnya aksara Pallawa Tua dan berbahasa Sanskerta, diduga berasal dari abad ke-4--5 Masehi. Aksara pada prasasti-prasasti Yupa ini kemungkinan besar dibawa oleh para pedagang dan Brahmana, yang secara tradisional bertugas sebagai pendeta, cendekiawan dan juga guru spiritual dalam kasta Hindu, yang singgah di Nusantara saat menanti pergantian angin musim yang sangat memengaruhi pelayaran mereka. Pelayaran pada waktu itu sangat dipengaruhi oleh bertiupnya angin musim. Ada dua jenis angin musim yang bertiup di kawasan Katulistiwa yaitu angin Muson Barat dan angin Muson Timur. Kedua angin tersebut bertiup secara bergantian setiap setengah tahun sekali. Pada waktu angin Muson Barat bertiup, ombak di laut sangat besar yang sangat

membahayakan pelayaran, oleh karena itu, para pedagang harus singgah di wilayah Nusantara. Nusantara merupakan wilayah strategis di jalur perdagangan antara India dan Tiongkok, dua negeri yang menjadi peradaban tertua di Asia bahkan peradaban tertua di dunia saat itu. Interaksi dengan bangsa India dan Tiongkok itu menyebabkan perjumpaan budaya lokal dan budaya asing.

Sementara itu, sejumlah 5 prasasti dengan aksara Brahmi Akhir/Pallawa Tua dan bahasa Sanskerta ditemukan pada prasasti-prasasti Kerajaan Tarumanagara di Jawa Bagian Barat, tepatnya di daerah Jakarta dan Bogor. Bentuk aksaranya mengalami sedikit modifikasi. Dugaan sementara perbedaan ini disebabkan perbedaan jalur dagang yang ditempuh oleh para pedagang dan Brahmana antara melalui Muara Kaman dan Teluk Jakarta. Teluk Jakarta diduga sebagai jalur masuknya budaya asing ke wilayah Jawa Bagian Barat setelah melalui wilayah Asia Tenggara Daratan dan Semenanjung Melayu. Terdapat lima prasasti yang menyebut Raja Purnawarman, penyebutan itu ditemukan secara terpisah di beberapa situs di Jawa Bagian Barat, bahkan ditemukan pula dua prasasti dalam bentuk piktorial berupa sulur-sulur yang belum dapat dibaca.

Pada abad ke-7 untuk pertama kali bentuk modifikasi aksara Pallawa Tua dipergunakan untuk menuliskan bahasa lokal yaitu bahasa Melayu Kuno. Aksara yang telah dimodifikasi ini disebut de Casparis sebagai Pallawa Akhir, yang digunakan untuk menulis prasasti-prasasti yang dikeluarkan Kedatuan Sriwijaya di Sumatra Bagian Selatan. Sejumlah lebih kurang 47 (empat puluh tujuh) prasasti, baik prasasti panjang dan/atau pendek dikeluarkan oleh Kedatuan Sriwijaya sejak abad ke-7 sampai dengan abad ke-11 yang tersebar luas. Sebarannya mencakup wilayah Sumatra Selatan, Lampung, Jambi, Kalimantan Selatan, Semenanjung Melayu, dan Ligor (Thailand Selatan) memperlihatkan perkembangan dari aksara tipe Pallawa Akhir menjadi tipe transisi Pra Sumatra Kuno dan menjadi aksara Sumatra Kuno.

Pada abad ke-8 mulai ditemukan perkembangan aksara Pallawa Akhir yang dipergunakan untuk menulis di dalam bahasa daerah di Nusantara. Di Jawa dipergunakan aksara turunan aksara Pallawa yang oleh beberapa ahli disebut sebagai aksara Pasca Pallawa, sedang de Casparis menyebutnya aksara Kawi. Ketika aksara itu mengalami modifikasi dan digunakan untuk menuliskan bahasa setempat yaitu bahasa Jawa Kuno, sehingga dinamai sebagai aksara Jawa Kuno. Di Bali juga dijumpai prasasti-prasasti dengan aksara yang mirip dan dipergunakan untuk menuliskan bahasa Bali Kuno, sehingga dinamai sebagai aksara Bali Kuno.[1] Di wilayah Sumatra, sebagai kelanjutan dari prasasti-prasasti masa Sriwijaya itu dijumpai juga temuan prasasti-prasasti dengan aksara yang serupa dengan aksara Jawa Kuno dan Bali Kuno namun dipergunakan untuk menuliskan bahasa Melayu Kuno, sehingga aksara tersebut dinamai aksara Sumatra Kuno.[2] Pada dasarnya aksara di ketiga wilayah tersebut sangat mirip, namun memiliki perbedaan-perbedaan kecil dalam gaya dan pungtuasi, dikarenakan bahasa yang dipergunakan berbeda.

Aksara Jawa Kuno berkembang sejak abad ke-8 M, aksara Bali Kuno berkembang sejak abad ke-9, dan aksara Sumatra Kuno berkembang sejak abad ke-10. Selain itu, aksara Sunda Kuno yaitu aksara turunan yang dipergunakan untuk menuliskan bahasa Sunda Kuno baru dijumpai di dalam prasasti-prasastinya sejak abad ke-14. Kesemua aksara tersebut mengalami perkembangan masing-masing sesuai dengan daerahnya dan pusat-pusat politiknya sehingga dapat disebut sebagai aksara masa klasik atau masa persilangan dengan agama Hindu dan Buddha di Jawa. Masa klasik berakhir pada abad ke-15 bersama dengan masuknya agama Islam di Nusantara. Perubahan orientasi keagamaan pada pusat-pusat pemerintahan dan masyarakat Nusantara tidak menghentikan

---

1 J. G. de Casparis, *Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to c. A.D. 1500*, Handbuch der Orientalistik, 3.4.1 (Leiden: Brill, 1975).

2 Ninie Susanti, Titik Pudjiastuti, dan Trigangga, ed., *Inscribing Identity: The Development of Indonesian Writing Systems* (Jakarta: The National Museum of Indonesia, 2015).

perkembangan aksara-aksara yang telah dipergunakan pada masa sebelumnya. Kondisi tersebut menginspirasi masyarakat untuk memodifikasi aksara menjadi aksara Sumatra Kuno, Jawa Kuno, Bali Kuno, dan Sunda Kuno yang dipergunakan untuk menuliskan bahasa daerah masing-masing sehingga dapat dianggap menjadi identitas daerah tersebut. Aksara daerah ini mulai berkembang sejak abad ke-16 hingga sekarang.

Sebagai contoh aksara daerah yang merupakan turunan dari aksara Brahmi Akhir/Pallawa, kemudian menjadi aksara Sumatra Kuno adalah aksara Ulu di wilayah Bengkulu dan Sumatra Selatan, aksara Kaganga di daerah Lampung, aksara Rencong di daerah Kerinci dan Jambi, aksara Batak di daerah Sumatra Utara. Sebutan aksara Kaganga, aksara Rencong, aksara Rejang, sebenarnya merujuk pada bahasa daerah setempat yang memiliki dialek dan gaya yang agak berbeda, sedangkan sebutan aksara Komering, aksara Ogan, aksara Pasemah merujuk pada sistem penamaan mengikuti aliran sungai, walaupun daerah Pasemah tidak dialiri sungai besar namun penamaannya menggunakan budaya yang sudah ada, Pasemah. Media penulisan aksara Ulu adalah batu, tanduk, rotan gelondong, bambu ruas*/gelumpai,*kulit kayu/*kaghas,* bambu gelondong, *dluwang,* dan kertas. Isi dari prasasti dan naskah Ulu adalah mantra-mantra, obat-obatan, silsilah keluarga, hingga hal yang berkaitan dengan agama Islam seperti astronomi Islam, ajaran-ajaran Islam (aqidah, syariah, dan akhlak)[3] dan bahkan berisi kehidupan keseharian seperti naskah *Caro Ngambiak Madu Sialang* (Cara mengambil madu dari pohon sialang), naskah *Rusa beranak tujuh* (cara merawat anak kembar).[4]

Aksara Ulu saat ini diteliti dan dipelajari dalam bentuk penelitian-penelitian berkesinambungan oleh para pakarnya dan

---

3 Wahyu Rizky Andhifani, "Identitas Masyarakat Sumatera Selatan: Kajian Epigrafis atas Unsur-Unsur Keislaman pada Prasasti Ulu" (Disertasi, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2018), 12–13.

4 Sarwono, Sarwit, 2015 dalam Susanti, Pudjiastuti, dan Trigangga, *Inscribing Identity: The Development of Indonesian Writing Systems*.

diajarkan oleh komunitas-komunitas budaya kepada masyarakat luas dan anak-anak sekolah. Agar kearifan yang ditulis dan diturunkan dari pendahulu dapat dipelajari dan dilestarikan untuk kesejahteraan masyarakat sekarang dan akan datang.

Aksara Batak secara khusus digunakan oleh masyarakat Batak di utara Pulau Sumatera hingga saat ini. Berbagai penelitian menyebutkan bahwa berkembang dan digunakannya aksara Batak diawali pada wilayah Angkola-Mandailing, dan kemudian menyebar di sekeliling wilayah Danau Toba dan Pulau Samosir, hingga kemudian tersebar kembali hingga wilayah sekitarnya seperti Pakpak, Simalungun, dan Karo. Awalnya, penggunaan aksara Batak dituangkan secara tradisional dalam sejumlah medium seperti bambu, tulang, dan kulit kayu Medium seperti bambu dan tulang tersebut biasanya juga dimanfaatkan masyarakat tradisional Batak sebagai perkakas rumah tangga, seperti tabung penyimpanan pinang atau kalung sebagai jimat penolak bala. Sementara dalam hal penggunaan kulit kayu khusus memanfaatkan kulit dari pohon gaharu yang dituangkan tinta menggunakan pena dan dipakai masyarakat tradisional Batak untuk menuangkan naskah-naskah *pustaha* yang dipakai para datu. *Pustaha* adalah catatan yang kemudian digunakan sebagai panduan dan catatan pribadi para *datu*, aksara Batak dituangkan dalam *pustaha* yang berisikan berbagai catatan, mulai dari resep obat-obatan, cara membuat jimat penolak bala, pembuatan hari-hari baik berdasarkan astrologi dan ramalan lainnya. Sedangkan ratapan dituangkan menggunakan aksara Batak sebagai catatan atas keluh kesah mengenai cinta dan nasib pilu yang digubah dalam prosa. Sementara aksara Batak digunakan sehari-hari oleh masyarakat Batak secara umum untuk keperluan komunikasi sehari-hari seperti surat-menyurat, baik dahulu dituangkan pada bilah bambu, hingga terakhir pada kertas.[5]

Penelitian tentang Karakteristik Aksara Pakpak yang merupakan salah satu varian aksara Batak dilakukan pada bulan

5 Simanjuntak, Edward Pesta, *Aksara Batak*, (ringkasan) tidak diterbitkan

Juni tahun 2021, menemukan 5 prasasti Batak yang dipahatkan pada batu. Kelima prasasti yang ditemukan dari dua kabupaten tersebut berada di area perladangan atau di lokasi yang agak jauh dari rumah penduduk. Warga masyarakat Pakpak menamai prasasti batu itu *batu tettal* sehingga setiap sumber tulis berbahan batu itu dinamakan Prasasti Batu Tettal. Prasasti itu dipahatkan pada dua buah tutup kubur batu,/perabuen, isi kedua prasasti itu berupa informasi mengenai jenazah yang disemayamkan di dalam kubur batu itu. Disebut Prasasti Batu Tettal Ganda Surung 1 dan Prasasti Batu Tettal Ganda Surung 2 yang ditemukan di Desa Pegagan Julu VIII, Kecamatan Sumbul, Kabupaten Dairi. Tiga prasasti lainnya berbentuk bidang datar, ketiga prasasti itu pada umumnya berisikan nasihat untuk berbuat baik dan perdamaian antarkelompok/ antarmarga. Prasasti Batu Tettal Pasi ditemukan di Dusun V Kuta Tengah, Desa Pasi, Kecamatan Berampu, Kabupaten Dairi, Prasasti Batu Tettal Sortagiri. ditemukan di Desa Siempat Rube I, Kecamatan Siempat Rube, Kabupaten Pakpak Bharat dan Prasasti Batu Tettal Lae Langge ditemukan di Desa Laelangge-Namuseng, Kecamatan Sitelu Tali Urang Jalu, Kabupaten Pakpak Bharat.[6]

Aksara Jawa di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Madura yang disebut aksara Hanacaraka adalah aksara yang secara konsisten dipelajari dan dilestarikan sejak abad ke-16, dipergunakan untuk menulis prasasti, naskah sastra dan diajarkan pada murid-murid sejak dini hingga saat ini. Aksara Sunda berkembang di wilayah Jawa Barat disebut aksara Cacarakan, Secara etimologis, istilah cacarakan berasal dari kata dasar caraka yang mengalami proses reduplikasi dan penambahan akhiran -an, sehingga bermakna "meniru-niru aksara Carakan/Jawa".[7] Penamaan tersebut mencerminkan hubungan genealogis aksara Cacarakan dengan

6 Churmatin Nasoichah dkk., "Karakteristik Aksara Pakpak menurut Sumber Tulis di Dairi dan Pakpak Bharat, Sumatera Utara," *Paradigma Jurnal Kajian Budaya* 13, no. 2 (2023): 177–97, https://doi.org/10.17509/paradigma.v13i2.53177.

7 Kalsum dan Tien Wartini, "Aksara Cacarakan," *Seminar Aksara Daerah Jawa Barat* (Bandung), 1993.

aksara Jawa sebagai induknya, yang berkembang melalui kontak budaya antara masyarakat Sunda dengan tradisi Jawa.

Penggunaan aksara Cacarakan mencakup rentang waktu sekitar empat abad, yakni dari awal abad ke-16 hingga awal abad ke-20 Masehi, dengan periode paling intens dimulai sejak abad ke-17 ketika wilayah Sunda dikuasai oleh Mataram Islam. Kontak budaya dan politik dengan Mataram Islam menyebabkan penetrasi berbagai unsur budaya Jawa ke dalam kehidupan masyarakat Sunda.

Aksara Cacarakan berfungsi sebagai sistem tulisan untuk dokumentasi administratif seperti akta jual beli tanah, surat-surat resmi kadatuan, piagam, surat tanda pembayaran pajak, korespondensi antar wilayah, silsilah, ajaran agama Islam maupun kepercayaan pra-Islam, paririmbon, autobiografi, ilmu bahasa, pertanian, obat-obatan, mantra, dan karya sastra. Media penulisannya beragam, mulai dari batu, logam, kayu, porselin, deluwang, lontar, kertas Eropa, hingga buku tulis biasa.[8]

Aksara Lontara di Sulawesi Selatan, aksara Mbojo di Bima, aksara Merapi Merbabu di Jawa, aksara Bali di Bali. Aksara-aksara daerah dengan bahasa daerah masing-masing ini masih dikenal hingga saat ini, pada umumnya prasasti atau naskah ini berisi puisi, doa, mantra, silsilah, ada pula yang berisi nasehat-nasehat terkait ajaran moral dan lainnya, dan dituliskan pada naskah-naskah sastra. Aksara daerah ini berkembang di lingkungan rakyat biasa yang hidup di scriptoria maupun pedesaan dan masih dipelajari hingga saat ini.

Wilayah Sulawesi Selatan mengenal 4 bentuk aksara yaitu: aksara Lontaraq, aksara *Jangang-jangang*, aksara bilang-bilang dan aksara Serang. Lontaraq bila ditempatkan dalam bingkai kebudayaan Bugis, mempunyai dua pengertian yaitu Lontaraq sebagai sejarah dan ilmu pengetahuan dan lontaraq sebagai aksara. Kata *lontaraq* berasal dari bahasa Bugis yang terdiri dari dua kata, yaitu *raung* yang berarti daun, dan *taq* yang berarti lontar, jadi *raung taq* berarti daun lontar.

8 Informasi disusun oleh Sinta Ridwan, 2025

Disebut demikian, karena pada awalnya tulisan tersebut dituliskan di permukaan daun lontar. Daun lontar ini bentuknya berukuran kira--kira 1 cm lebarnya, sedangkan panjangnya bergantung dari panjang cerita yang dituliskan di dalamnya. Tiap-tiap daun lontar disambung dengan memakai benang, lalu digulung pada jepitan sebuah kayu, yang bentuknya mirip pita kaset.[9] Analisis paleografi yang pernah dilakukan memperkirakan aksara Lontaraq bermula digunakan pada abad ke-10, sangat mungkin karena media yang digunakan adalah media lunak maka tinggalan berupa lontar dari abad ke-10 tidak dijumpai lagi. Para ahli sepakat menyebut bahwa aksara Lontaraq ini merupakan turunan dari aksara Brahmi Akhir atau aksara Pallawa menurut klasifikasi J.G. de Casparis.

2. Aksara *Jangang-jangang*

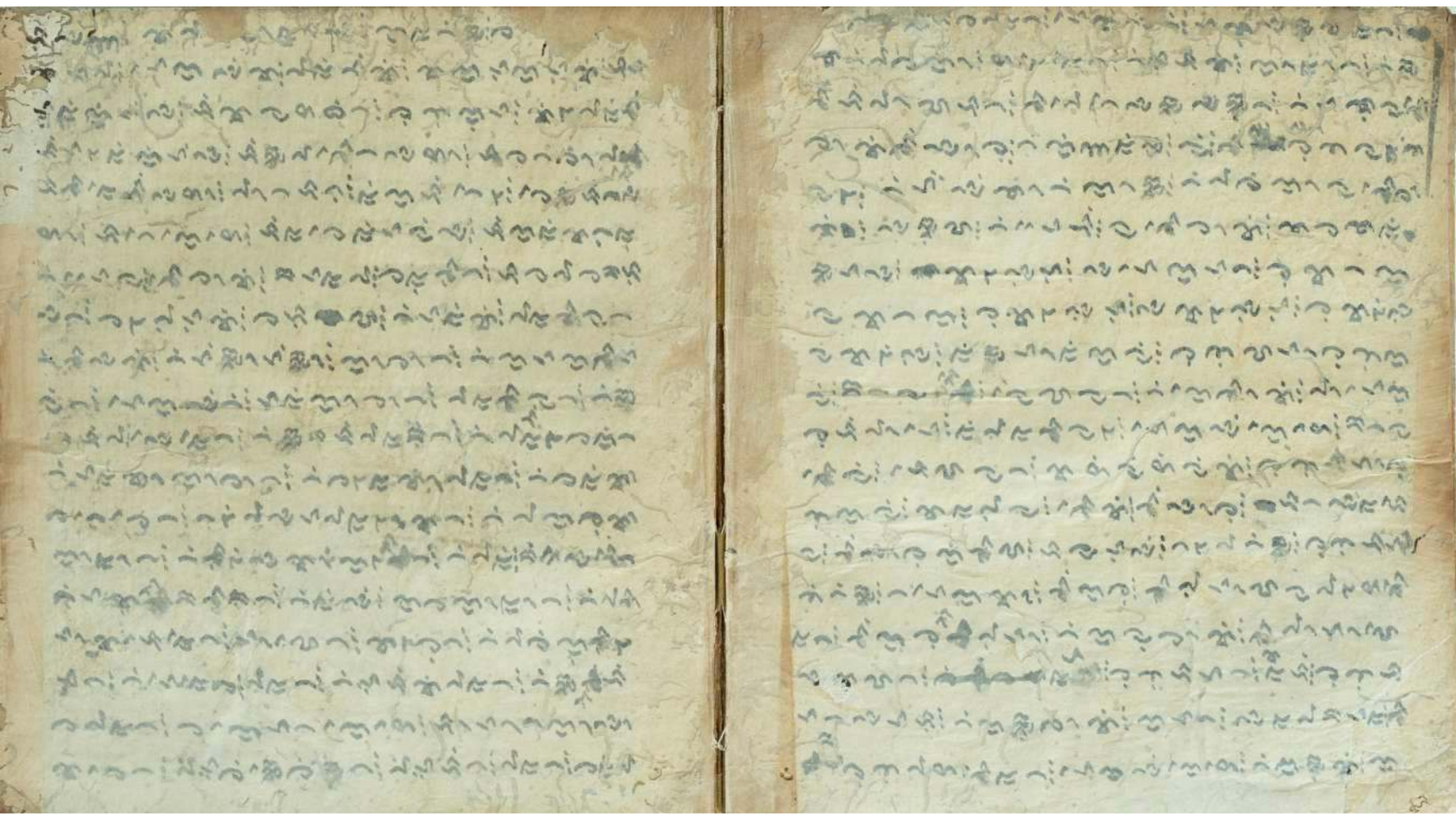
Ditinjau dari segi paleografi, aksara *jangang-jangang* bentuknya lebih dekat dengan aksara Kawi, jadi jelaslah merupakan turunan dari aksara Brahmi Akhir/Pallawa kemudian menjadi aksara Sumatra Kuno. Dipergunakan menulis dalam bahasa Bugis dan penyebarannya terbatas pada naskah-naskah Makassar, inipun hanya sebagian kecil. Sangat mungkin aksara *Jangang-jangang* merupakan varian dari aksara turunan aksara Brahmi Akhir.

3. Aksara Bilang-bilang

Huruf bilang-bilang tersebut diciptakan oleh Colliq Pujie pada Abad XIX atau Abad ke-19 dengan diinspirasi dari huruf Arab dan lontaraq. Ia adalah Retna Kencana Colliq Pujie Arung Pancana Toa seorang golongan bangsawan dan aristokrat keturunan Bugis-Melayu. Ia menjadi ratu di Pancana, salah satu kerajaan bawahan Tanété yang terletak di tepi pantai di Kabupaten Barru Sulawesi Selatan.

---

9 Nurhayati Rahman, "Sejarah dan Dinamika Perkembangan Huruf Lontaraq di Sulawesi Selatan," *International Workshop on Endangered Scripts of Island Southeast Asia* (Tokyo), 2014.



Gambar 2.1 Naskah berisikan aksara Jangang-Jangang.
Sumber: Dokumentasi Perpustakaan Nasional Indonesia

Aksara Bilang-bilang itu, di samping menjadi sarana rahasia dalam berkomunikasi dengan pengikutnya ketika ia menjalani pembuangan selama sepuluh tahun, ia juga menciptakan beberapa syair perlawanan yang sampai pertengahan abad ke-20 masih digunakan oleh para pejuang sebagai sumber inspirasi yang akan menjadi sugesti dalam melawan Belanda.

4. Aksara Serang

Aksara Arab Serang ini sebetulnya diadopsi dari aksara Arab-Malayu yang disebut Jawi tetapi menggunakan bahasa Bugis-Makassar yang digunakan dalam naskah-naskah yang berhubungan dengan ajaran Islam. Hal yang membedakan dengan aksara Jawi adalah karena aksara Arab Serang pada umumnya mempunyai baris sedangkan Jawi lebih banyak yang gundul.[10]

5. Aksara Mbojo di Bima

Di Bima, Nusa Tenggara Barat pernah berkembang dua jenis aksara, yaitu aksara Jawa Kuno dan aksara Mbojo. Temuan prasasti beraksara dan berbahasa Jawa kuno yaitu Prasasti Wadu Tunti dan Wadu Pa'a menandai kontak masyarakat Bima dengan Jawa, khususnya kerajaan Majapahit sebagaimana dicatat dalam Nagarakrtagama. Daerah-daerah yang berkontak dengan Majapahit disebut Dompu dan Bima. Kedua prasasti tersebut diduga berasal dari abad ke-14, namun dari sudut paleografi, prasasti Wadu Tunti kelihatan lebih tua daripada prasasti Wadu Pa'a.[11]

Aksara Mbojo yang berkembang di Bima, Nusa Tenggara Barat disebut berasal dari aksara Lontaraq yang digunakan menulis dalam bahasa Bima. Aksara ini dikatakan telah dikenal sejak abad ke-14 dan masih digunakan pada masa Kesultanan Bima sebelum

---

10 Rahman, "Sejarah dan Dinamika Perkembangan Huruf Lontaraq di Sulawesi Selatan."

11 Churmatin Nasoichah dkk., "External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia," *ISVS E-Journal* 12, no. 3 (Mei 2025): 80–96, https://doi.org/10.61275/ISVSej-2025-12-03-05.

Gambar 2.2 Naskah berisi aksara Mbojo. Sumber: Balai Pelestarian Kebudayaan Nusa Tenggara Barat.

beralih ke aksara Jawi Bima yaitu aksara Arab yang digunakan untuk menulis dalam bahasa Bima.

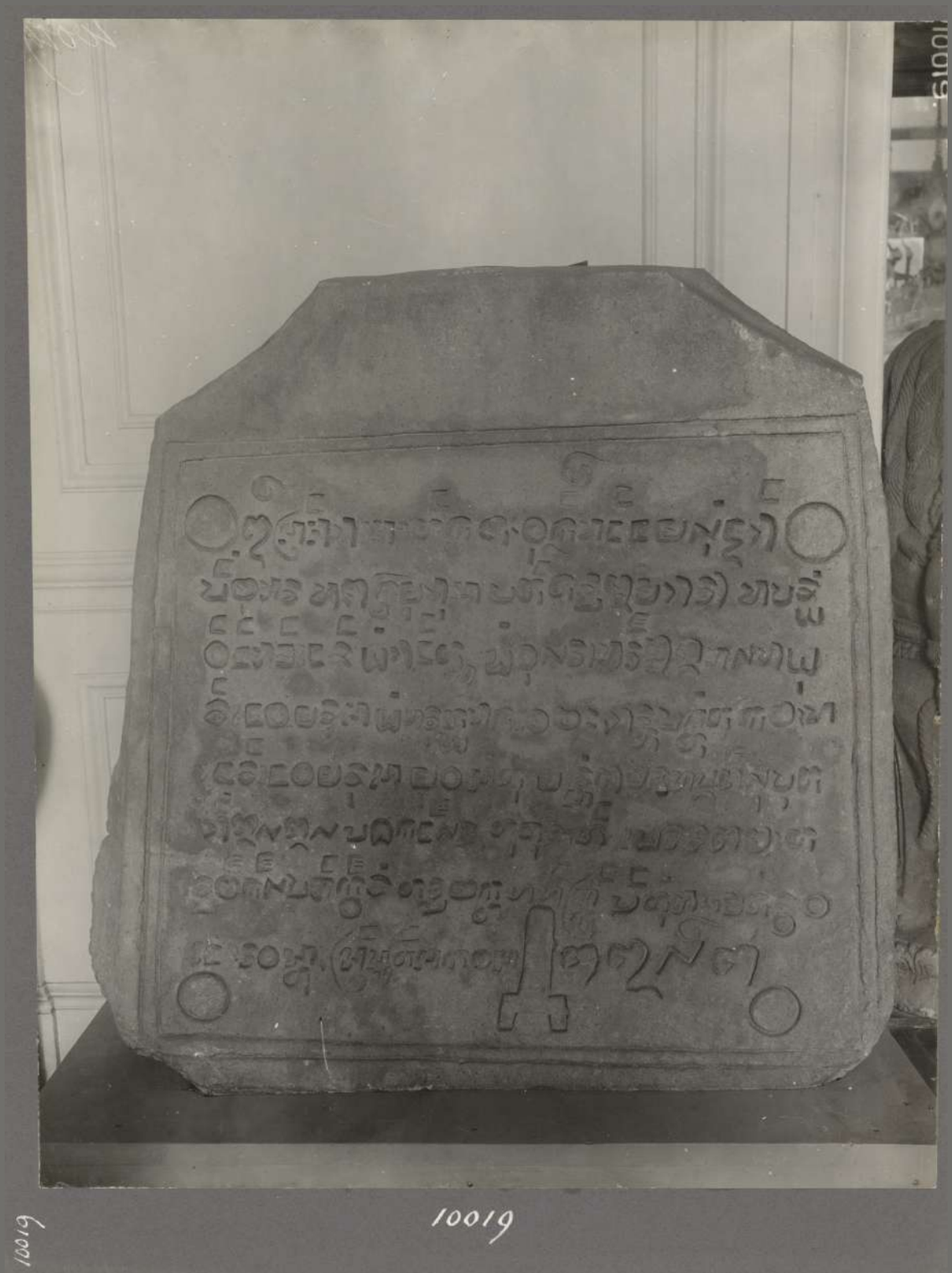
Selain kedua aksara yang merupakan turunan aksara Brahmi akhir itu, masyarakat Bima juga mengenal aksara Jawi Bima, yaitu aksara Arab yang digunakan menulis dalam bahasa Bima, aksara Jawi Bima digunakan untuk menulis di banyak manuskrip berasal dari Bima.

6. Aksara Merapi-Merbabu di Skriptoria Damalung

Aksara Merapi-Merbabu disebut juga aksara Buda (Pigeaud) atau Aksara Jawa Bercorak Khusus[12] adalah varian dari aksara Jawa Kuno yang dijumpai dipergunakan untuk menulis naskah/manuskrip yang ditemukan di skriptoria Merapi Merbabu dalam jumlah ratusan. Manuskrip ini ditulis dalam berbagai bahasa di antaranya bahasa Jawa Kuno dialek tengahan, ada beberapa dalam bahasa Sanskerta, Arab. Pada awal 2000 dikenali prasasti-prasasti batu beraksara mirip aksara Merapi-Merbabu dengan penanda ornamen tertentu yang tersebar di daerah Lumajang, Ponorogo, Candi Sukuh, lereng Gunung Merbabu dan daerah lainnya. Setelah dikaji lebih jauh, maka bentuk aksara Merapi-Merbabu dengan berbagai variasi yang digunakan untuk menulis prasasti batu ternyata ditemukan di daerah-daerah yang disebut oleh Bujangga Manik, seorang pendeta Hindu Sunda sebagai mandala atau pusat pembelajaran.[13] Mandala dan skriptoria keberadaannya berkembang pada masa Majapahit akhir. Ciri utama dari prasasti dari mandala ini, selain menandai tempat pengajaran keagamaan, baik agama lokal maupun agama Hindu dan Buddha dengan bermacam mazhabnya, juga isinya sarat dengan ajaran

12 Edi Sedyawati, *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2001), https://books.google.co.id/books?id=NVxkAAAAMAAJ.

13 Ninie Susanti, "Variety of Distinct Style Scripts in Inscriptions Found in Mandalas of Late Majapahit Era: A Palaeography Overview to Mark Religious Dynamics," dalam *Cultural Dynamics in a Globalized World: Proceedings of the Asia-Pacific Research in Social Sciences and Humanities, Depok, Indonesia, November 7–9, 2016. Topics in Arts and Humanities*, ed. oleh Melani Budianta dkk. (London: Routledge, 2017), 175–84.



Gambar 2.3 Prasasti Damalung 1371 Śaka/1449, salah satu prasasti yang berasal dari Skriptoria Damalung.
Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden (OD-10019).

moral, seperti misalnya, jangan berjudi, jangan bertaruh, bentuklah keluarga yang baik, dan nasihat moral lainnya.

Salah satu prasasti berbahan batu yang berasal dari skriptoria Damalung adalah Prasasti Damalung, nama ini disebut di dalam baris prasastinya. Prasasti ini bertarikh 1371 Śaka/1449, berisi tentang ajaran moral. Prasasti Damalung adalah prasasti terpanjang dibanding prasasti-prasasti lain yang berasal dari skriptoria sekaligus memiliki arti penting yang mengangkat keunggulan literasi dan kedalaman moral penghuni skriptoria yang terdiri atas pendeta dan para cerdik cendikiawan.

Pada akhirnya dapat dipahami bahwa aksara Merapi-Merbabu sudah ada sejak Masa Majapahit Akhir, yang digunakan untuk menulis pada prasasti-prasasti batu. Ketika masa orientasi keagamaan pada kerajaan-kerajaan bernuansa Hindu dan Buddha berakhir dan berganti dengan agama Islam sebagai agama negara, dapat dipastikan bahwa skriptoria Merapi-Merbabu atau gunung Damalung yang berjumlah puluhan, tetap berkembang menghasilkan saduran karya-karya sastra yang ditulis dalam media lunak, lontar sampai zaman Kartasura, abad ke-18.

7. Aksara Bali

Aksara Bali adalah perkembangan dari aksara Bali Kuno yang berakar dari aksara Brahmi Akhir. Aksara Bali dipergunakan secara aktif oleh masyarakat Bali sejak pertengahan abad ke-15 untuk menulis karya sastra baik berupa saduran maupun gubahan para pujangga Bali dan komunikasi sehari-hari, bahasa yang digunakan adalah bahasa Bali, Sanskerta dan Jawa Kuno. Di kemudian hari aksara Bali juga dipergunakan untuk menulis dalam bahasa Sasak, Melayu dengan mengalami modifikasi terutama pada pungtuasi. Aksara Bali juga digunakan untuk menulis surat dan mencatat berbagai kegiatan sehari-hari, misalnya catatan pengaturan dalam organisasi subak di daerahnya hingga bukti pembayaran pajak. Masyarakat Bali adalah masyarakat yang melestarikan aksaranya,



Gambar 2.4 Replika Kitab naskah Nagarakrtagama dalam aksara Bali.
Sumber: Balai Pelestarian Kebudayaan Bali.

terindentifikasi dari pengajaran aksara dan bahasa Bali sebagai muatan lokal di sekolah-sekolah hingga saat ini.

8. Aksara Arab dalam Sejarah Aksara Nusantara

Perubahan orientasi keagamaan di wilayah Nusantara tidak hanya meliputi penyebaran dan perkembangan agama Islam, tetapi juga menyebabkan pula munculnya peradaban Islam, di antaranya adalah dipergunakannya aksara Arab. Kontak yang intens antara masyarakat Nusantara dengan tokoh penyebar agama Islam ini tidak dapat dilepaskan dari lalulintas kegiatan perdagangan yang makin lama semakin ramai di wilayah Asia Tenggara dan dunia. Rempah-rempah Nusantara telah menjadi komoditas unggulan dalam perdagangan dunia, dengan jejak asal yang dapat ditelusuri sejak masa awal. Perdagangan ini berlanjut pada masa pertemuan dengan budaya Hindu dan Buddha dan berkembang pesat seiring masuknya pengaruh Islam di kepulauan Nusantara. Dalam rantai perdagangan Nusantara, ada beberapa jalur yang digunakan para saudagar untuk menjangkau wilayah Nusantara. Pertama, para pedagang masuk melalui Selat Malaka kemudian menyusuri sepanjang pantai timur Sumatra sebelum menuju Jawa, bagian tengah dan timur Nusantara. Kedua, menyusuri pantai barat Sumatra lalu melewati Selat Sunda untuk menuju kota-kota lain di Jawa atau bagian selatan Kalimantan hingga bagian tengah dan timur Nusantara. Para pedagang juga menggunakan jalur utara dengan berlayar menyusuri sisi barat dan utara Kalimantan, bagian utara Sulawesi lalu menuju kepulauan Maluku dan Banda. Jalur-jalur pelayaran dan perniagaan ini dahulu telah membentuk suatu jaringan antarbangsa di wilayah Nusantara.

Kelompok-kelompok sosial baru terbentuk, dengan modal kekayaan berupa modal bergerak. Semangat mereka dalam banyak hal berbeda dengan semangat bangsawan lama. Elite-elite baru ini bermukim di pelabuhan-pelabuhan strategis yang menjadi sumber kehidupan mereka, dan pusat-pusat perdagangan yang akan menjadi pusat peradaban baru. Pusat peradaban baru ini

adalah jenis negara baru yang berkembang, yaitu kesultanan, yang berlandaskan agama Islam. Kesultanan Samudra Pasai, Brunei, Lamreh, Jolo, Semenanjung Melayu, Banjar, Makassar, Palembang, Jambi, Banten, Cirebon, Demak, Sumenep, Ternate, Tidore dan lainnya adalah imperium-imperium Islam di kawasan Nusantara yang terbentuk karena jalur perniagaan rempah tersebut, yang mencapai puncaknya pada abad ke-16-17.

Jaringan antarbangsa di Nusantara yang terbentuk ini telah memungkinkan kesultanan-kesultanan di Nusantara berkomunikasi satu sama lain, dan aksara Arab yang mereka pelajari bersamaan dengan masuknya peradaban Islam di Nusantara menjadi alat komunikasi di antara mereka. Aksara Arab yang dipelajari masyarakat Nusantara di berbagai wilayah telah diadopsi dan dipergunakan untuk menuliskan pesan di dalam bahasa daerah masing-masing sebagaimana aksara dari India pada masa sebelumnya. Maka munculah nama aksara Jawi yaitu aksara Arab yang dipergunakan untuk menyampaikan pesan dalam bahasa Melayu, aksara Jawi terdiri dari banyak dialek ketika bahasa Melayu yang dipakai adalah bahasa Melayu yang merupakan ciri kedaerahan, misalnya aksara Jawi Aceh, Jawi Jambi, Jawi Palembang, Jawi Bima, Jawi Ambon, Jawi Ternate Tidore, Jawi Banjar. Apabila aksara Arab dipergunakan untuk menuliskan pesan dalam bahasa Bugis maka disebut aksara Serang, dan aksara Arab dipergunakan untuk menuliskan pesan dalam bahasa Jawa disebut aksara Pegon dan bila pesan tersebut adalah dalam bahasa Jawa pesisiran bernama aksara Rambang. Bila aksara Arab dipergunakan untuk menuliskan di dalam bahasa Wolio maka disebut aksara Buri Wolio. Demikianlah aksara Arab yang dikenal di seluruh pelosok Nusantara dan dipergunakan untuk menuliskan pesan di dalam bahasa daerahnya masing-masing, maka aksara tersebut telah menjadi identitas yang melekat pada masyarakat penggunanya.

Aksara yang merupakan turunan dari aksara yang berasal dari India (yaitu Brahmi Akhir atau yang disebut J.G. de Casparis sebagai Pallawa) tetap mengalami perkembangan di hampir

seluruh daerah di Nusantara ini. Pada masa perkembangan agama Islam di Nusantara, aksara daerah ini dituliskan di prasasti dan naskah-naskah sastra dalam bentuk puisi, syair, ajaran moral dan lagu-lagu dan silsilah keluarga, mantra, obat-obatan, ratapan, kehidupan keseharian dan lainnya, masyarakat pendukungnya tetap memanfaatkan sebagai narasi maupun ungkapan perasaannya. Aksara daerah ini dipakai dan dikembangkan di pusat-pusat seni dan budaya daerah, serta skriptoria.

Sementara itu, aksara Jawi, Pegon, Serang yang merupakan turunan dari aksara Arab dipergunakan untuk komunikasi antarkesultanan, menuliskan surat-surat perjanjian, surat keputusan, surat perintah dari sultan kepada bawahan, dan lainnya, yang lebih bersifat tatanan birokrasi pemerintahan dan ajaran agama Islam. Selain dipergunakan di pusat pemerintahan, aksara Jawi, Pegon dan lainnya juga lazim digunakan di pusat keagamaan, seperti pesantren.

Perkembangan aksara di Nusantara, baik aksara turunan dari aksara Brahmi Akhir/Pallawa maupun turunan dari aksara Arab menjadi aksara-aksara Nusantara karena digunakan untuk menuliskan bahasa daerah masing-masing yang tersebar di Nusantara ini, merupakan bukti kecerdasan masyarakat Nusantara dalam membentuk identitasnya.

9. Bahasa Melayu Kuno yang Mendunia

Bahasa merupakan alat komunikasi. Melalui bahasa, kita dapat menyampaikan pikiran, gagasan, pengalaman, perasaan dan emosi. Bahasa adalah identitas satu bangsa, melalui bahasa seseorang bisa mengidentifikasi satu kelompok masyarakat, suatu komunitas, bahkan dapat mengenali perilaku, karakter, serta kepribadian masyarakat penuturnya.

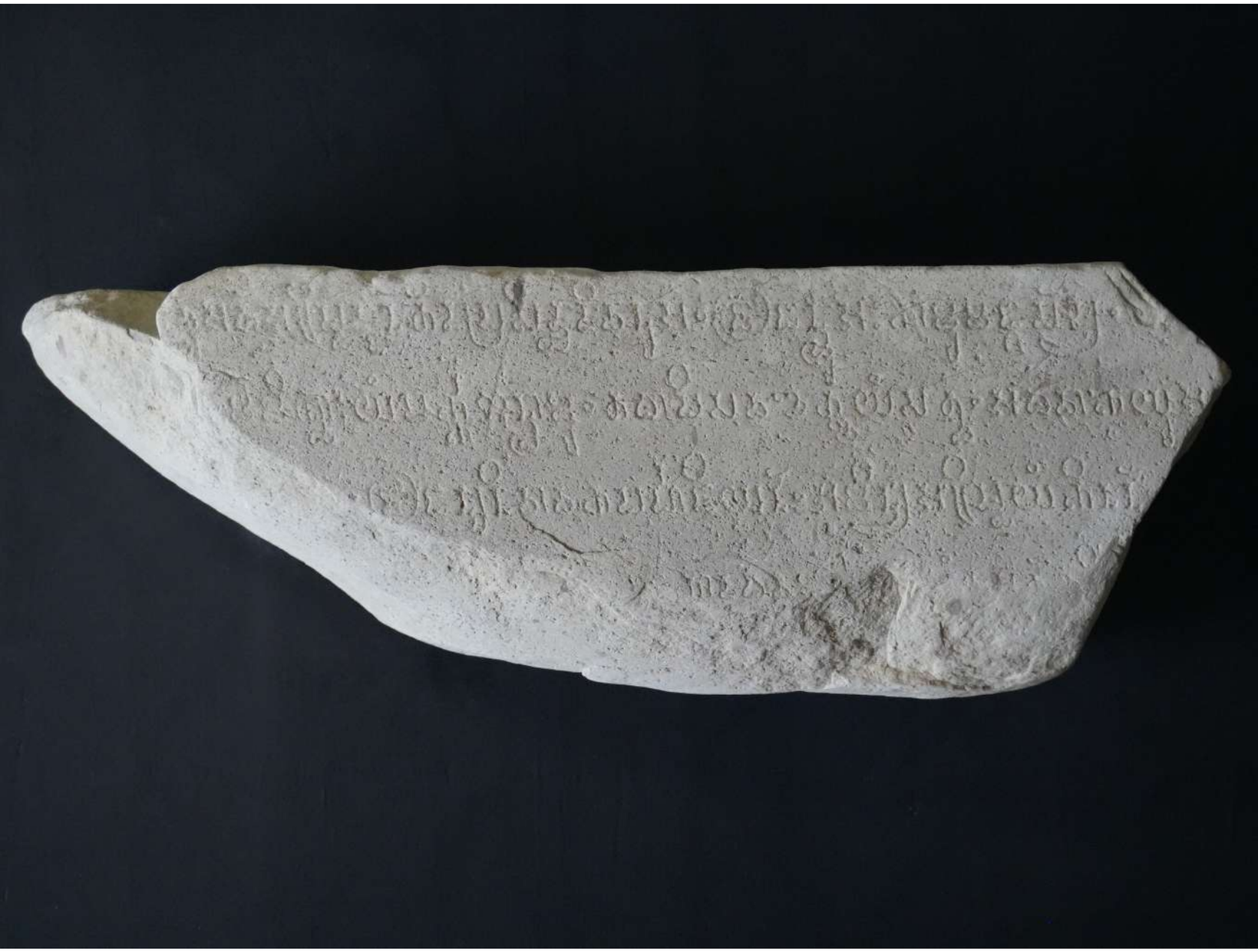
Saat ini Negara kesatuan Republik Indonesia adalah sebuah Negara besar yang berpenduduk lebih dari 267 juta jiwa, yang terdiri dari 1300 suku bangsa sebagaimana tercatat di Badan Pusat Statistik, dengan bahasa daerah sebanyak lebih dari 700.

Bahasa Melayu adalah anggota terpenting dari kerabat bahasa Austronesia yang memiliki batasan yang luas, yang diluncurkan dari peradaban Asia Timur pada sepuluh ribu tahun yang lalu. Bahasa Austronesia Purba terbentuk di pulau asalnya di Taiwan. Penutur petani, pengarung samudranya bermigrasi ke arah selatan menuju Filipina, beberapa di antaranya ke timur untuk membangun kebudayaan manusia di pulau-pulau yang masih kosong dan tersebar di Kepulauan Pasifik. Sebagian ke arah selatan dan ke arah barat untuk bertemu dengan manusia purba lain dan mendiami sepuluh ribu pulau di Kepulauan Asia Tenggara.[14]

Bahasa Melayu Kuno diyakini oleh para ahli linguistik berasal dari bahasa Proto Austronesia yaitu bahasa tua yang menurunkan bahasa sekerabatnya dan memiliki persebaran jumlah penutur terbesar di dunia, mulai dari Samudra Pasifik, Samudra Hindia, Pantai Afrika, Vietnam, Taiwan, Hawaii, Pulau Ester, sampai ke Selandia Baru.

Pulau Sumatra merupakan subrumpun Austronesia Barat dalam perkembangan awal telah mengalami perubahan karena pengaruh dari India bersama dengan dikenalnya agama Hindu dan Buddha, demikian yang tercermin dari bukti tertulis tertua berupa prasasti. Dokumen bertulis tertua bahasa Melayu Kuno adalah sejumlah prasasti dari Kedatuan Sriwijaya yang bertarikh dari abad ke-7. Pada abad-abad berikutnya, bahasa Melayu Kuno masih dipergunakan di dalam prasasti-prasasti yang ditemukan di Padang Lawas (Kerajaan Panai) sampai dengan prasasti-prasasti timah yang diperkirakan dari abad ke-10-16 berdasarkan analisis paleografinya. Menurut berita Tiongkok, bahasa yang dipergunakan dalam perdagangan di Kawasan Asia Tenggara pada awal abad Masehi ini disebut dengan bahasa Kun-Lun. Para ahli sepakat bahwa bahasa Kun Lun adalah bahasa Melayu Kuno yang menjadi *lingua franca* pada masa itu, karena bukti tertulis berupa prasasti

14 James T. Collins, *Bahasa Melayu Bahasa Dunia: Sejarah Singkat* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2011), 1.



Gambar 2.5 Prasasti Kambang Purun I, salah satu prasasti Sriwijaya yang menggunakan bahasa Melayu.
Sumber: Dokumentasi Museum Negeri Sumatera Selatan (Balputradewa).

berbahasa Melayu Kuno ditemukan juga di beberapa daerah di luar Nusantara, misalnya di Thailand, Filipina, Malaysia, dan Kamboja.

Pada abad ke-16 telah tumbuh dan berkembang dengan pesat kerajaan-kerajaan Islam sebagai dampak dari berkembangnya perdagangan rempah, khususnya jalur yang menghubungkan Malaka sebagai pelabuhan terpusat menuju ke Maluku sebagai pusat rempah yang menjadi primadona komoditi yang dibutuhkan dunia saat itu. Pantai Timur Sumatra menjadi rute perdagangan rempah yang sangat signifikan, di samping pantai barat. Kesultanan Riau, Kesultanan Jambi, Kesultanan Palembang dan lainnya adalah beberapa contoh kerajaan besar yang berjaya karena perdagangan rempah. Kesultanan ini menjalin hubungan dengan berbagai kesultanan di Jawa, Nusa Tenggara, Ambon, Ternate, Tidore,. Komunikasi dilakukan dengan surat dan perjanjian yang ditulis dalam aksara Arab dan bahasa Melayu. Oleh sebab itu, bahasa Melayu dipergunakan di daerah-daerah tersebut dengan berbagai varian yang dipengaruhi oleh bahasa daerah masing-masing.

Semasa persilangan dengan agama Hindu dan Buddha di Indonesia, yaitu abad ke-7-16, bahasa Melayu Kuno adalah bahasa yang dipergunakan untuk menyampaikan pesan di wilayah Sumatra khususnya dan Asia Tenggara pada umumnya.[15] Bahasa Melayu Kuno ini kemudian berkembang menjadi bahasa Melayu Klasik dan Melayu modern.

Di wilayah Nusantara hingga saat ini terdapat 28 dialek bahasa Melayu yaitu bahasa yang di kemudian hari menjadi bahasa nasional pemersatu bangsa Indonesia, dideklarasikan pada tanggal 28 Oktober 1928 yang ditandai sebagai Hari Sumpah Pemuda. Lebih dari 700 bahasa daerah di Indonesia sebagai bahasa komunikasi suku bangsa menyandang identitas baru yaitu mengakui Bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional, di samping bahasa daerah masing-masing sebagai identitas komunitas yang berlanjut. Bahasa

15 Di Jawa terdapat enam prasasti berbahasa Melayu Kuno, yang isinya berkaitan dengan tokoh Melayu.

Indonesia yang menjadi bahasa kesatuan sekaligus menjadi bahasa pengantar dalam semua aspek kehidupan berbangsa di wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Bahasa Indonesia merekatkan seluruh suku bangsa yang berada di bawah naungan NKRI, berakar dari bahasa Melayu Kuno yang digunakan untuk mencatat pesan-pesan dari Kedatuan Sriwijaya kepada para datu di bawah hegemoninya dan sekaligus menjadi dokumentasi pertama di dunia sejak dibawa penuturnya dari tempat asalnya Taiwan sebagai salah satu kerabat bahasa Austronesia.[16]

B. AGAMA HINDU DI NUSANTARA

Istilah "Hindu" dalam tulisan ini digunakan untuk merujuk pada tradisi keagamaan yang berkembang di Nusantara, meskipun secara historis ia bukanlah istilah emik dari India pramodern. Secara etimologis, kata ini merupakan sebuah *exonym* dari bahasa Persia Kuno yang menunjuk pada wilayah di seberang Sungai Indus (*Sindhu*) beserta penduduknya, tanpa konotasi religius yang jelas pada awal penggunaannya. Sebagaimana ditegaskan David Lorenzen, "*The word 'Hindu' is a Persian term applied to the people living beyond the Indus River, and it had no fixed religious connotation in early usage*."[17] Meski demikian, sejak abad ke-15 dan ke-16 istilah tersebut mulai muncul dalam karya sastra berbahasa Sanskerta maupun vernakular untuk membedakan komunitas "Hindu" dari kelompok Muslim (*Turuksha* atau *Musalman*), sehingga secara bertahap memperoleh makna identitas religio-politik dalam konteks prakolonial.[18] Makna ini kemudian dipertegas pada abad ke-19, ketika kolonialisme Inggris memopulerkan istilah tersebut sebagai kategori resmi dalam upaya untuk menghomogenitaskan

16 Ninie Susanti, "Keberagaman Bahasa dan Aksara yang Merekatkan Bangsa," dalam *Identitas, Tradisi, dan Keberagaman Penelitian Naskah Nusantara*, ed. oleh Mu'jizah dan dkk. (Jakarta: Manassa, 2021), 50–65.

17 David N. Lorenzen, "Who Invented Hinduism?," *Comparative Studies in Society and History* 41, no. 4 (1999): 635, JSTOR.

18 Lorenzen, "Who Invented Hinduism?," 653–54.

keragaman praktik keagamaan anak benua India yang sebenarnya beragam, baik dalam aspek praktis, didaktis, maupun eskatologis.[19]

Dalam perkembangannya di Nusantara, kedatangan "Hindu" turut diperkenalkan dengan kerangka konsep seperti "Indianisasi" yang memandang interaksi antara India dengan Asia Tenggara secara umum didominasi oleh penyebaran peradaban India ke wilayah periferi-nya. Georges Cœdès (1944) sebagai salah satu pelopor dari konsep tersebut menguraikannya sebagai konsep untuk menggambarkan fenomena "*l'expansion de l'Inde au-delà des mers*" berarti "ekspansi india ke wilayah luar" dengan membawa tradisi mereka seperti bahasa Sanskerta, agama Hindu dan Buddha, dan bentuk pemerintahan dewa-raja.[20] Meskipun memberikan kerangka awal yang berpengaruh, konsep tersebut tidak luput dari kritik di kemudian hari karena meminjam gagasan tentang "India" seakan-akan merupakan entitas homogen yang sudah mapan sebagai suatu kesatuan sejak masa awal masehi.[21]

Mengacu pada komentar seperti P.J. Zoetmulder akan adanya upaya aktif dalam bahasa Jawa Kuno untuk mengadopsi Bahasa Sanskerta ketika sebelumnya sudah ada kemapanan untuk berekspresi dalam bahasa "lokal", serta pandangan Robert L. Brown bahwa bahwa perkembangan seni Asia Tenggara tidak dapat dipahami sebagai kelanjutan langsung proses Sanskritisasi di India, melainkan sebagai transformasi yang bersifat selektif, terputus, dan dibentuk oleh kondisi lokal, dapat menjadi acuan. Kedua pendapat tersebut menunjukkan ketidakmapanan kerangka yang

19 Lorenzen, "Who Invented Hinduism?," 638.

20 George Cœdès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (Paris: de Boccard, 1964), 33–36.

21 Oliver William Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, Revised (Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program Publications, 1999), 55.; Kritik perihal ini juga datang dari Michael Aung-Thwin, "The 'Classical' in Southeast Asia: The Present in the Past," *Journal of Southeast Asian Studies* 26, no. 1 (1995): 75–91., yang menilai konsep Indianisasi problematis karena bersifat anakronistik serta menyiratkan bias kolonial yang mereduksi Asia Tenggara menjadi sekadar derivasi dari India.

ditawarkan sebelumnya.[22] Kerangka lain diperlukan untuk melihat perkembangan interaksi antara Asia Selatan dan Asia Tenggara secara lebih hermeneutik dan bersifat dua arah.

Kritik terhadap model *Indianisasi* banyak muncul sejak paruh kedua abad ke-20. Oliver Wolters, misalnya, mengusulkan konsep *localization* untuk menjelaskan bagaimana unsur asing tidak sekadar diserap, tetapi ditransformasikan agar menyatu dengan tradisi lokal.[5] Dalam konteks Nusantara, hal ini menjelaskan mengapa Hindu-Jawa menampilkan ciri khas berbeda dengan Hindu di India. Wolters menekankan mosaik budaya Asia Tenggara, di mana elemen asing dan lokal berinteraksi menghasilkan konfigurasi baru. Konsep ini sangat membantu untuk menekankan agensi lokal dalam pembentukan tradisi keagamaan, tetapi pada saat yang sama berisiko dipahami secara ahistoris apabila "lokal" dianggap kategori yang jelas dan tertutup.

Sheldon Pollock menawarkan pendekatan berbeda melalui kerangka *Sanskrit Cosmopolis*, yang menekankan peran bahasa dan literasi dalam membentuk jaringan budaya lintas kawasan pada kurun 300–1300 M. Menurut Pollock, "*Sanskrit was not merely a vehicle of religious expression but a medium of political imagination and cultural integration across vast regions*."[23] Penggunaan Sanskerta di Nusantara dipahami bukan sebagai penyerapan pasif, melainkan strategi elit untuk meneguhkan kekuasaan dan legitimasi dalam horizon kosmologis yang transregional. Prasasti dan karya sastra Sanskerta di Jawa dan Bali dengan demikian tidak hanya menunjukkan pengaruh India, tetapi juga artikulasi politik yang mengaitkan kekuasaan lokal dengan kosmologi universal.

---

22 P. J. Zoetmulder, *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series 16 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 12; Robert L. Brown, "`Rules' for Change in the Transfer of Indian Art to Southeast Asia," dalam *Ancient Indonesian Sculpture*, ed. oleh Marijke J. Klokke dan Pauline Lunsingh Scheurleer (Leiden: KITLV Press, 1994), 10–32.

23 Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India* (Berkeley: University of California Press, 2006), 13.

Dalam kerangka ini, praktik religius di Nusantara dapat dipahami sebagai bagian dari kosmopolis religio-politik yang luas, sekaligus sebagai produk adaptasi kreatif yang menghasilkan bentuk baru.

Andrea Acri kemudian melanjutkan diskursus ini dengan menyoroti problem penggunaan istilah "lokal" dalam studi agama Asia Tenggara pra-modern. Ia menekankan bahwa teks-teks keagamaan di Bali seperti korpus *tattva* dan *tutur* bukanlah produk yang murni lokal, melainkan bagian dari jaringan intra-regional dan transregional.[24] Sirkulasi naskah antara Jawa dan Bali hingga abad ke-16 serta keterhubungan dengan tradisi Śaiva Sanskerta menunjukkan bahwa yang disebut "lokal" sebenarnya selalu berada dalam orbit trans-lokal. Acri menekankan bahwa "*a fuzzy-edged 'localist' approach makes it difficult to do justice to the wider cultural dynamics at stake*," sehingga peradaban pra-modern tidak bisa dipahami hanya dari dinamika internal, tetapi harus dilihat sebagai hasil dari proses sirkulasi panjang dan interaksi trans-lokal.[25]

Implikasi dari tiga kerangka tersebut terhadap studi agama Hindu di Nusantara cukup jelas. Dengan Wolters, dapat dipahami mengapa Hindu-Jawa atau Hindu-Bali berbeda dari Hindu di India, karena terjadi proses lokalisasi dan transformasi yang menekankan agensi budaya setempat. Dengan Pollock, dapat dijelaskan mengapa elit Jawa-Bali memilih Sanskerta untuk prasasti, ritus, dan kosmologi kerajaan, karena hal tersebut merupakan strategi untuk berpartisipasi dalam horizon kosmopolis yang lebih luas. Dengan Acri, terlihat bahwa agensi yang berperan tidak terbatas pada elit atau penguasa, melainkan juga interaksi intra-regional,

---

24 Andrea Acri, *Dharma Pātañjala: Kitab Śaiva dari Jawa Zaman Kuno, Kajian dan Perbandingan dengan Sumber Jawa Kuno dan Sansekerta Terkait*, trans. oleh Arif Bagus Prasetyo, Naskah dan Dokumen Nusantara 36 (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; École française d'Extrême-Orient, 2018), 8–12.; Selain korpus tutur, ada baiknya juga untuk melihat naskah kakawin yang terkesan "lokal" namun teranya juga memiliki akar tradisi tertulis di India, seperti Siwaratrikalpa dengan Padmapurana, lihat pada sub-bab mengenai transisi menuju Islam.

25 Andrea Acri, "Local vs. Cosmopolitan in the Study of Premodern Southeast Asian Religions," *Suvannabhumi* 9, no. 1 (2017): 44.

seperti hubungan tekstual dan religius Jawa-Bali, serta koneksi transregional dengan Asia Tenggara lainnya, yang bersama-sama membentuk praktik Hindu di Nusantara.

Model-model religi dan pemikiran intelektual di Nusantara, baik dalam ekspresi visual, model politik, maupun struktur masyarakat, memang memiliki resonansi dengan praktik di India, namun tidak dapat direduksi sebagai penjiplakan. Perkembangan tersebut merupakan hasil dari proses paralel dalam ruang kosmopolis transregional, di mana interaksi, negosiasi, dan adaptasi lokal membentuk ekspresi yang khas. Acri menegaskan perlunya melampaui fenomena top-down ala Pollock menuju "convergence" dan "cultural affinities" sebagaimana dikemukakan Hermann Kulke, serta memperluas gagasan Wolters tentang *shared cultural matrix* melampaui batas geografis, sosial, dan linguistik Asia Tenggara yang dikonstruksikan secara modern.[26] Oleh karena itu, pembahasan mengenai Nusantara tidak boleh terjebak dalam kerangka Indonesia modern, melainkan harus ditempatkan dalam konteks Asia Tenggara dan anak benua India secara luas[27]. Relasi antar-pulau di Nusantara pun harus dipahami secara paralel dengan dinamika lintas kawasan, karena hanya melalui perspektif komparatif, transregional, dan intraregional, kompleksitas perkembangan agama Hindu di Nusantara dapat dipahami secara lebih utuh.

---

26 Andrea Acri (2014: 19-20) menekankan untuk mendekati pendekatan Herman Kulke (1990), bahwa Nusantara, sebelum mendapatkan pengaruh India sudah memiliki kebudayaan yang matang, sebab itu proses yang seringkali disebut sebagai "Indianisasi" merupakan proses untuk menambah status melalui proses appropiasi kebudayaan lain agar lebih maju., Acri. hal. 44

27 Ini menjadi alasan kami akan menggunakan istilah 'Nusantara' untuk merujuk pada wilayah yang kini dikenal sebagai Indonesia, karena istilah terakhir baru merupakan hasil dari perkembangan serta digunakan pada abad ke-20. Meskipun istilah itu sendiri memiliki sedikit problematika, karena merujuk pada entitas politik spasial yang berkembang pada masa Singhasari-Majapahit, namun setidaknya konsep tersebut mencakup wilayah yang kelak menjadi Indonesia dan fokus wilayah dalam pembahasan.

1. Perkembangan Agama Hindu di Nusantara

Pemahaman terhadap perkembangan agama-agama India pada masa klasik di Nusantara, memerlukan pengenalan terlebih dahulu akan pentingnya letak geografis Indonesia dalam jaringan perdagangan global. Indonesia yang terletak pada sisi selatan dari Asia Daratan diuntungkan dengan posisi strategis yang menghubungkan wilayah India dan Tiongkok melalui jalur perdagangan laut. Posisi geografis tersebut menjadi salah satu faktor dari munculnya kontak antara masyarakat asli pra-klasik dengan masyarakat pendatang yang membawa kebudayaan, termasuk religi seperti Hindu dan Buddha, untuk diperkenalkan kepada komunitas yang sudah ada sebelumnya. Hubungan antara India dengan wilayah kawasan Asia Tenggara, termasuk Indonesia dapat ditelusuri salah satunya melalui keberadan temuan manik kaca yang dikenal dengan istilah *Indo-Pacific monochrome bead*.[28] Pembuatan manik tersebut dikembangkan pertama kali di Arikamedu, India Selatan pada abad 3-2 SM sebelum praktik tersebut menyebar ke wilayah lain seperti India Utara, Sri Lanka, Malaysia, Thailand, dan Vietnam. Perdagangan manik tersebut namun mencakup wilayah yang lebih banyak karena dapat ditemukan di Indonesia hingga Jepang dan Korea.[29] Beberapa situs yang didapati temuan tersebut seringkali turut menemukan keramik/tembikar berasal dari India Selatan yang dikenal dengan gerabah arikamedu. Situs-situs tersebut di antaranya merupakan situs-situs dari masa paleometalik atau awal perjumpaan dengan Hindu dan Buddha seperti di Situs Gilimanuk, Bali dan Situs Uner Lempeng, Kawasan Batujaya.[30]

---

28 Terminologi ini salah satu disebut pertama kali sebagai Indo-Pacific Bead; lihat Peter Francis Jr., *Beads and Bead Trade in Southeast Asia* (New York: The Center for Bead Research, 1989), 4.

29 O. Katsuhiko dan S. Gupta, "The Far East, Southeast and South Asia: Indo-Pacific Beads from Yayoi Tombs as Indicators of Early Maritime Exchange," *South Asian Studies* 16, no. 1 (2000): 76.

30 I. Wayan Ardika, "Archaeological Research in Northeastern Bali Indonesia" (Disertasi, Australian National University, 1991), 71; Hasan Djafar, *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat* (Bandung: Kiblat Buku Utama bekerja sama dengan

Bersamaan dengan jaringan perdagangan yang terbentuk antara India Selatan dengan Nusantara, kedua ajaran/religi kemudian diperkenalkan, yakni Buddha dan Hindu yang terjadi secara paralel, Keberadaan dua keagamaan tersebut turut juga membawa dinamika baru antara dua agama yang berbeda pada setiap wilayah dan masanya. Cara pandang tersebut seyogya juga harus dipahami dalam melihat proses perkembangan dari ajaran Hindu di masa lampau, bahwa perkembangan dari ajaran tersebut tidak terjadi secara serentak serta dengan anasir aliran, golongan, ataupun sekte keagamaan yang sama. Sebab itu, pembahasan mengenai perkembangan dari setiap ajaran Hindu di Indonesia harus dipandang dalam perspektif pada ruang (wilayah) dan waktu (periode) tertentu yang terkadang bersifat paralel.

2. Perjumpaan Awal Agama Hindu di Nusantara

Bukti tertua mengenai kedatangan ajaran Hindu di Indonesia dapat ditemukan pada dua wilayah, yakni Jawa Barat dan Kalimantan Timur. Bukti awal pengaruh Hindu juga diiringi dengan awal penggunaan aksara, khususnya pada kala itu adalah aksara *brāhmī* selatan yang berasal dari India Selatan (Tamil Nadu), pada setiap prasasti-prasasti pada saat itu. Prasasti yang dimaksud di antaranya adalah Prasasti Yupa pada wilayah Kalimantan Timur dengan brahmi selatan *(box script)*. Wilayah Jawa Barat sedangkan mengembangkan aksara brahmi akhir selatan seperti Prasasti Ciaruteun, Prasasti Kebon Kopi, Prasasti Jambu, Prasasti Cidanghiyang, dan Prasasti Tugu.[31] Beberapa di antaranya, yaitu Prasasti Ciaruteun, Prasasti

Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, École française d'Extrême-Orient, dan KITLV, 2010), 47.

31 Aksara tersebut juga dikenal dengan istilah 'pallava' namun menurut Arlo Griffiths, "Early Indic Inscriptions of Southeast Asia," dalam *Lost kingdoms: Hindu-Buddhist sculpture of early Southeast Asia*, oleh John Guy (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2014), 53–57. akan lebih netral untuk disebut sebagai aksara brahmi selatan untuk aksara yang masih memiliki kunciran berbentuk kotak, dan brahmi selatan akhir untuk perkembangan selanjutnya karena tidak hanya dikembangkan oleh Dinasti Pallava.; Untuk daftar prasasti dari kedua kerajaan dapat dibaca salah satunya pada Agus Aris Munandar dkk., *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kerajaan Hindu - Buddha*,



Gambar 2.6 Prasasti Yupa (D.2). Sumber: Nasional Indonesia, 2022

Pasir Awi, dan Prasasti Pasir Muara juga disertai dengan baris tulis menggunakan aksara yang dikenal dengan *śaṅkhalipi*.[32]

Prasasti Yupa (D.2a) menyebutkan informasi penting perihal genealogi dari Raja Mulawarman yang memiliki ayah bernama Aswawarman dan kakek bernama Kundungga. Nama "Kundungga" dalam hal ini perlu digaris bawahi karena memiliki ciri kebahasaan yang tidak lazim melalui perspektif kultur India. Tentu penamaan dari penerus tokoh "Kundungga" sangat mungkin menunjukkan awalnya perubahan dalam keagamaan di antara para penguasa lokal di kala itu.[33] Penggunaan aksara *brāhmī* beserta penggunaan unsur gelar -*warmman* pada nama raja kala itu menghubungkan wilayah Nusantara dengan tren perkembangan yang terjadi di kawasan India Selatan, khususnya Pallava yang berkuasa di wilayah India Selatan dari abad 3-9 masehi.[34]

---

ed. oleh Edi Sedyawati (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve ; Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012), 41–43, 51–52.

32 Elizabeth A. Cecil, "Pūr□avarman's Prints: Environment and Inscription in Early West Java," *Textual Cultures* 17, no. 2 (Desember 2024): 52–57, https://doi.org/10.14434/tc.v17i2.40318.52; Terminologi lokal yang digunakan untuk merujuk kepada jenis aksara tersebut belum diketahui meskipun ahli menduga bahwa aksara ini merupakan simbol identitas penguasa (seperti tanda tangan). Variasi serupa dapat ditemukan di India seperti dalam penelitian Richard Salomon, *Shell Inscriptions* (Calcutta: Center for Advanced Study in Indian Ancient History and Culture, University of Calcutta, 1980); Richard Salomon, "A Recent Claim to Decipherment of the 'Shell Script,'" *Journal of the American Oriental Society* 107, no. 2 (1987): 313–15.. Di Asia Tenggara daratan, variasi serupa ditemukan juga pada pilar batu dari kota kuno Si Thep di Thailand tengah, untuk diskusi lebih lanjut dapat membaca Richard Salomon dan Nicolas Revire, "A unique Śa□khalipi (Shell-script) inscription from Si Thep, Thailand," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 76, no. 3 (2023): 355–71.

33 Pendapat awal mengenai latar belakang dari tokoh Kundungga dikemukakan pertama kali oleh Poerbatjaraka, *Riwajat Indonesia Jilid I* (Jakarta: Yayasan Pembangunan, 1951), 10.; Pandangan ini berbeda dengan pendapat yang mengemukakan Kundungga merupakan nama dari orang tamil seperti yang dikemukakan oleh Bahadur Chand Chhabra, "Three more Yūpa Inscriptions of King Mūlavarman from Kutei (East Borneo)," *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 83 (1949): 370–74 ; Ragam pandangan seputar pembahasan tersebut dari beberapa peneliti terdahulu sudah dikumpulkan dalam Agus Aris Munandar, *Kaladesa: Awal Sejarah Nusantara* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2019), 48.

34 Penggunaan gelar Varmman dalam raja Pallava beserta kesamaannya di Asia Tenggara Daratan yang sangat mungkin implikasi dari pengadopsian

Dengan mengasumsikan bahwa teks-teks ini ditulis pada periode abad ke-4 hingga ke-5, kita perlu memahami bahwa abad keempat hingga keenam merupakan masa yang krusial dalam Dinasti Pallava, karena menandai munculnya praktik keagamaan yang berpusat pada kuil dan figur pahat, yang kemudian menjadi ciri khas dari Hinduisme Brahmanikal (Brahmanisme) di India.[35] Informasi perihal isi dari Korpus Kutai dan Tarumanegara menjadi penting dalam mengidentifikasi keagamaan awal yang masuk ke nusantara.

Isi prasasti mengindikasikan adanya perubahan orientasi agama penguasa kala itu melalui pelaksanaan ritual dengan mengorbankan 10.000 ekor sapi kepada Brahmana setelah menyelesaikan pembuatan Sungai Gomati dan Candrabhaga oleh Purnawarmman. Di Kalimantan, pelaksanaan ritual serupa juga dilaksanakan oleh Mulawarmman dengan mempersembahkan 20.000 ekor sapi kepada Brahmana, sebagai penerima dari persembahan raja pada Prasasti Yupa (D.2b). Melalui prasasti-prasasti tersebut sangat mungkin bahwa keagamaan yang pertama kali masuk ke Indonesia berasal dari suatu aliran yang masih memraktikkan tradisi Veda, yang mungkin diprakarsai dari tradisi Hindu Brahmanikal. Asumsi tersebut bisa diperkuat dengan meninjau penggunaan istilah "Yūpo" dan pilar batu yang menjadi media pahat dari Prasasti Yupa, mengingat "Yūpa" yang berarti pilar persembahan erat dengan ritual veda di India.[36]

Dengan demikian, isi prasasti memang memberikan bukti lebih bahwa keagamaan kerajaan kala itu merupakan merupakan

---

tradisi India Selatan, sebagai dampak dari intensitas perdagangan dan kedudukan wilayah Dinasti Pallava dalam memegang jalur perdagangan maritim di anak benua India; lihat pada Sangaralingam Ramesh, *The Political Economy of India's Economic Development: 5000BC to 2024AD, Volume II: The Gupta Empire to an Independent India and Beyond*, Palgrave Studies in Economic History (Cham: Springer Nature Switzerland, 2024), 2:89.

35 Peter C. Bisschop dan Elizabeth Cecil, "Primary Sources and Asian Pasts: Beyond the Boundaries of the 'Gupta Period,'" dalam *Primary Sources and Asian Pasts*, ed. oleh Peter C. Bisschop dan Elizabeth Cecil (Berlin/Boston: De Gruyter, 2020), 2.

36 Hariani Santiko, "The Vedic Religion in Nusantara," *Amerta: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 31, no. 2 (2013): 143–45.

adopsi dari perkembangan di wilayah India Selatan, termasuk Dinasti Satavahana (3 M), Ikshvaku (3-4 M), hingga Pallawa (3-9 M). Meskipun setiap dinasti memiliki kecenderungan untuk mengadopsi sekte tertentu, terdapat kesamaan pola kala itu yang memiliki kecenderungan untuk memberikan hadiah berupa tanah kepada para dewa dan Brahmana. Sejalan dengan tradisi yang berlaku, beberapa penguasa memiliki kecenderungan untuk melakukan Aswamedha (Pengorbanan Kuda dengan melepasliarkan kuda dan menguasai kerajaan yang dilewatinya) dan pengorbanan Weda lainnya. [37]

Periode Kutai dan Tarumanegara sedangkan berkembang paralel dengan periode penting dalam Pallava, terutama terkait kemunculan "Hindu Awal", yakni transisi menuju bentuk "Hindu Trimurti", yang ditandai dengan dialog keagamaan akibat dari perkembangan awal dua tradisi besar, yakni Waisnawa dan Saiwa.[38] Sebab itu, pemujaan yang nampak dalam konteks Tarumanegara memang memiliki anasir yang mengarah kepada pentingnya kedudukan Wisnu, seperti yang tersirat dalam Prasasti Ciaruteun melalui pahatan sepasang tapak kaki dan narasi perihal kisah dari trivikrama Wisnu, yang mungkin dikaitkan dengan simbolisasi *Viṣṇupāda* (jejak kaki Wisnu).[39] Popularitas daripada wisnu juga ditandai dengan kehadiran arca-arca Wisnu bergaya Pallava yang

---

37 Keagamaan Dinasti Pallava dapat dibaca pada S. K. Aiyangar dan K. A. Nilakanta Sastri, *A History of India* ([n.p.]: [n.p.], 1960). Keagamaan Satavahana dapat membaca Carla M. Sinopoli, "On the Edge of Empire: Form and Substance in the Satavahana Dynasty," *Empires: Perspectives from archaeology and history* 122 (2001): 155. Keagamaan Dinasti Iksvaku dapat membaca Himanshu Prabha Ray, *The Archaeology of Seafaring in Ancient South Asia* (Cambridge University Press, 2003).

38 Strategi visual Pallava kala itu merumuskan relasi antara Waisnawa dan Saiwa melalui prinsip komplementaritas namun juga rivalitas, salah satu contohnya dalam pengolahan mitos Gangā, mencerminkan bukti awal patronase dan negosiasi kedua tradisi besar yang membentuk Hindu yang berorientasi pada Trimurti, lihat Emmanuel Francis, Valérie Gillet, dan Charlotte Schmid, "L'eau et Le Feu : Chronique Des Études Pallava," *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 92 (2005): 605.

39 Paul Andrew Lavy, "Vi□□u and Harihara in the art and politics of early historic Southeast Asia" (Dissertation, University of California, 2004), 193–94.

diketemukan di Nusantara ataupun di Asia Tenggara yang tersebar mengikuti peranan perdagangan.[40]

Meskipun perdagangan memainkan peranan penting, kenaikan kedudukan Wisnu dalam struktur hierarki pantheon Weda serta kaitannya dengan legitimasi seorang penguasa merupakan tren yang diadopsi secara aktif oleh penguasa lokal, bersama dengan pola yang berkembang di India, baik sebelum atau setelahnya. Seiring pesatnya perkembangan ajaran Waisnawa, konsep avatāra Wisnu turut mengalami transformasi, di mana figur seperti Matsya, Kūrma, dan Varāha yang awalnya diasosiasikan dengan Brahma, kemudian diintegrasikan dalam skema Daśāvatāra Wisnu. Perubahan ini beriringan dengan patronase raja-raja India, baik di Utara maupun Selatan, yang memanfaatkan narasi *avatāra* untuk membuat legitimasi religius terhadap kekuasaan mereka.[41]

Dinasti Gupta, yang berkembang secara paralel dengan Pallava pada abad 4-6 M di India Utara dan turut melihat perkembangan Hindu Brahmanikal, menempatkan *Varāha* dan *Vamana* (avatara Trivikrama Wisnu), dalam posisi penting karena kecocokan ide dan gagasan yang tertuang dalam tokoh-tokoh tersebut dengan ide seorang raja ideal yang merebut atau melindungi kerajaan.[42] Di India Selatan, seperti di Tamilnadu, Dinasti Pallava juga menunjukkan pola asosiasi antara raja dengan dewa tertentu yang sama. Pada fase awal dinasti tersebut, gua sebagai kuil pemujaan didirikan untuk memuja kepada sosok Wisnnu dalam wujud Vamana (trivikrama) dan Varāha seperti pada gua *Varaha* dan Gua *Adivaraha* di Mamallapuram. Kepopuleran figur Narasiṃha yang melambangkan kekuatan

40 John Guy, "Shiva's Land: Understanding the Religious Landscape of Early Southeast Asia: Historical and Contemporary Dimensions," dalam *Cultural and Civilisational Links between India and Southeast Asia*, ed. oleh Shyam Saran (Singapore: Palgrave Macmillan, 2018), 263.

41 Rangachari Champakalakshmi, *Vaishnava Iconography in the Tamil Country* (New Delhi: Orient Longman, 1981), 80–81.

42 Frederick Asher, "Historical and Political Allegory," dalam *Essays on Gupta Culture*, ed. oleh Bardwell Smith (New Delhi: Motilal Banarsidaas, 1983), 53–66; Champakalakshmi, *Vaishnava Iconography in the Tamil Country*, 81.

untuk memberikan perlindungan kepada kerajaan juga banyak ditemukan melalui kehadiran arca-arca hingga fase dinasti selanjutnya.[43]

Popularitas Wisnu juga umum ditemukan berasosiasi dengan raja-raja dari kerajaan awal yang terpengaruh dengan India di wilayah Asia Tenggara lainnya. Di Funan, konteks Vaishnava yang berkembang dapat ditelusuri hingga bentuk yang lebih spesifik, yakni *Bhāgavatism* yang mengedepankan bhakti (pemujaan). Dalam Prasasti Tháp Mười (K.5) dari Vietnam selatan, yang bertanggal paruh kedua abad ke-5. Prasasti tersebut menyebutkan Guṇavarman, putra seorang raja yang diduga dari Funan, mendirikan sebuah tempat suci bernama *Chakratīrthasvāmin* yang ditujukan kepada *Bhāgavat* (Wisnu) dengan memuat telapak kaki dewa tersebut.[44] Lebih lanjut, Prasasti K.875 dari Provinsi Takéo di Kamboja juga menunjukkan dedikasi kepada Wisnu, melalui peran seorang ratu bernama Kulaprabhāvatī yang mendirikan sebuah pertapaan suci untuk pemujaan dewa tersebut.[45]

3. Hubungan Awal Hindu dengan Buddha di Nusantara

Beberapa temuan terbaru seperti candi berbahan bata pada wilayah Weleri di Utara Pulau Jawa menunjukkan keberadaan kehidupan dan keagamaan pada periode abad pra-8 masehi di wilayah Jawa Tengah.[46] Candi tersebut namun belum dapat

---

43 Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain* (New York: Weatherhill, 1985), 298.

44 Pierre-Yves Manguin, "The Transmission of Vai□□avism Across the Bay of Bengal: Trade Networks and State Formation in Early Historic Southeast Asia," dalam *Early Global Interconnectivity across the Indian Ocean World, Volume II*, ed. oleh Angela Schottenhammer (Cham: Springer International Publishing, 2019), 59, https://doi.org/10.1007/978-3-319-97801-7_3.

45 Paul Andrew Lavy, "As in Heaven, So on Earth: The Politics of Visnu, Siva and Harihara Images in Preangkorian Khmer Civilisation," *Journal of Southeast Asian Studies* 34, no. 1 (2003): 24–25.

46 Hasil penanggalan didapatkan melalui *radiocarbon dating* beserta kemiripan metode penyusunan bata dengan di Situs Batujaya; lihat penelitian Agustijanto Indrajaya, Sukawati Susetyo, dan Véronique Degroot, "Note on Two Pre-Mataram Sites Recently Discovered near Weleri, North Central Java, Indonesia," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 105 (2019):



Gambar 2.7 Arca Siwa
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

teridentifikasi perihal latar belakang keagamaan yang diyakininya. Sebaliknya temuan-temuan lain ditemukan pada wilayah utara Pulau Jawa seperti di Batang yang diduga dari awal masuknya pengaruh Hindu, seperti Ganesha Batang, belum dapat secara spesifik menunjukkan orientasi keagamaan dari masyarakat pada kala itu.[47] Namun demikian, wilayah utara dari Jawa Tengah tetap menjadi areal paling banyak yang ditemukan dengan temuan arkeologis yang secara umum bernafaskan dengan ajaran Saiwa dari abad ke-8 hingga ke-9 M.

Kompleks Candi seperti di Dieng, turut diduga dibangun sejak periode yang tidak jauh berbeda dan menjadi bukti dari meluasnya nafas keagamaan Saiwa pada kala itu hingga ke wilayah pedalaman gunung. Prasasti Mangulihi menceritakan adanya donasi kepada lembaga keagamaan di wilayah Dieng yang berfungsi sebagai tempat pengajaran agama. Adapun keagamaan yang menjadi latar belakang masyarakat tersebut memiliki nuansa Siwaisme yang kental, seperti penyebutan nama-nama Śivanārāyaṇa, Sadāśiva, dan Īśvaradeva sebagai tokoh yang menjadi saksi dalam perayaan tersebut.[48]

Pada wilayah Ungaran, temuan sebaran candi yang tercatat dalam laporan sejak masa Hindia-Belanda seperti Argokusumo, Gedong Songo, dan Candi Ngempon seringkali ditemukan bersamaan dengan arca-arca yang bernafaskan Saiwa seperti arca Siwa dalam variasi wujudnya seperti Trisirah, Mahadewa, ataupun Mahaguru, serta figur penting dalam tradisi Saiwa seperti Arca Nandi hingga kelompok parswadewata dari Siwa seperti Arca Agastya, Arca Durga, Arca Ganesha, Arca Nandiswara, dan Arca Mahakala.[49]

323–30.

47 Sugeng Riyanto, "Dinamika Kebudayaan dan Peradaban Batang Kuna: Gambaran Awal berdasarkan Hasil Eksplorasi Arkeologi," *Berkala Arkeologi* 34, no. 2 (2014): 145–60.

48 Titi Surti Nastiti dkk., *Survei prasasti zaman Hindu-Buddha di Daerah Istimewa Yogyakarta dan Provinsi Jawa Tengah, tahun 2023* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia); Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa dan Sastra; École française d'Extrême-Orient, 2024), 143.

49 Lihat pada gambaran data dari karya Tri Subekso, "Landskap Religi

Temuan-temuan tersebut mengekspresikan bagaimana kehidupan keagamaan Saiwa juga tumbuh berkembang di luar wilayah pusat pemerintahan melalui keberadaan pusat keagamaan di wilayah periferal seperti yang diekspresikan dalam Prasasti Pabaikan.[50]



Gambar 2.8 Arca Mahakala.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.



Gambar 2.9 Arca Nandiswara.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Kuatnya anasir Saiwa pada wilayah utara-tengah (Ungaran dan Dieng) dari Jawa Tengah berbalik dengan wilayah selatan seperti Magelang dan Yogyakarta, yang menggambarkan adanya perkembangan secara paralel yang lebih dinamis dengan keagamaan Buddha (Buddha Esoteris). Keberadaan Prasasti

Periode Hindu-Buddha (Abad ke-8-10 masehi) di Gunung Ungaran" (Tesis, Universitas Indonesia, 2019)

50 Jan Wisseman Christie, "Register of the Inscription of Java (from 732 to 1060 AD)," Naskah Konsultasi, 2002.; Pembahasan singkat dari prasasti juga dapat dibaca pada Véronique Degroot, *Candi, space and landscape: A study on the distribution, orientation and spatial organization of Central Javanese temple remains*, Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden 38 (Leiden: Sidestone Press, 2009), 119.

Canggal (654 Śaka/732), yang diyakini juga menandai perubahan pusat pemerintahan menuju pedalaman (sisi selatan Jawa Tengah) beserta bukti awal yang secara eksplisit bernafaskan tradisi Saiwa. Hal tersebut diekspresikan melalui isi prasasti yang memuji kepada Siwa, Wisnu dan Brahma, serta mendirikan lingga dan kuil untuk memuja Dewa Siwa (diduga Candi Gunung Wukir) di masa kekuasaan Sanjaya.[51] Para patron penguasa dari Syailendra, sejak Rakai Panangkaran, nampak memiliki kecenderungan untuk memeluk dan mengembangkan keagamaan Buddha melalui kontak dengan jaringan ajar Buddha dari wilayah luar seperti kedatangan Pendeta Srilangka menurut prasasti Abhayagirivihara pada Abhayagirivihara (Ratu Boko), Pendeta Bangladesh menurut Prasasti Kelurak pada Sewu (Manjusrigrha), dan kedatangan pendeta *Gujarat-Pratihara* (Gurjaradeca) menurut Prasasti Pranagari dari Plaosan Lor.[52]

Realita keberadaan lebih banyak temuan candi yang lebih monumental (lebih besar) dengan bernafaskan ajaran Buddha pada Gugusan Kedu (wilayah Borobudur) dan Gugusan Prambanan (wilayah Prambanan), beserta asosiasinya dengan kelompok biksu dari wilayah luar, menunjukkan bahwa kelompok Buddha kala itu berhasil mendapatkan dukungan dari kerajaan. *State protection* ritual yang dikembangkan oleh Abhayagiri vihara, melalui peranan pendeta abhayagiri bagi Raja Mānavarman dan peran pendeta Amoghavajra yang terakhir diinisiasikan di Sri Lanka bagi kalangan istana Dinasti T'ang, menjadi perbandingan yang menggambarkan popularitas mereka untuk memahami pemberian wilayah khusus oleh Penguasa Syailendra.[53]

---

51 Arlo Griffiths, "The Stela of Canggal or Gunung Wukir (654 Śaka)," Dharma Database, 21 Mei 2024, https://dharmalekha.info/texts/INSIDENKCanggal.

52 Himansu Bhusan Sarkar, *Corpus of the inscriptions of Java (Corpus inscriptionum Javanicarum), up to 928 A. D*, Vol. 1 (Calcutta: K.L. Mukhopadhyay, 1971), 41–48, 48viii–448xiv, 48i–48vii.

53 Jeffrey Sundberg, "Mid-9th-Century Adversity for Sinhalese Esoteric Buddhist Exemplars in Java: Lord Kumbhayoni and the 'Rag-wearer' Pa□sukūlika Monks of the Abhayagirivihāra," dalam *Esoteric Buddhism In Mediaeval Maritime Asia, Networks of Masters, Texts, Icons* (Singapore:

Keberadaan para pendeta Buddha tentu memengaruhi dinamika religi-politik di kerajaan sebagai kelompok-kelompok lain yang mencoba mencari pengaruh dan dukungan dari kerajaan. Terlebih, tradisi keagamaan mereka menawarkan ritual kompleks seperti praktik yang tidak hanya bersifat spiritual, melainkan juga politis dengan menawarkan ritual seperti ritual untuk konsekrasi kekuasaan (legitimasi) atau perlindungan kerajaan. Keberadaan mereka menjadi pemain baru dalam kontestasi perebutan patronase dari penguasa kala itu dan tercermin salah satunya melalui banyaknya temuan arca *Trailokyavijaya*. Dewa tersebut merupakan dewa esoterik dalam bentuk ganas (*wrathful deity*) yang dikenal sebagai penakluk tiga dunia dan penghancur rintangan, yang dikisahkan muncul sebagai salah satu bentuk Vajrapani untuk menundukkan Siwa. Kisah tersebut tentu dalam konteks kontestasi masa itu tidak hanya merepresentasikan kemenangan spiritual, melainkan juga politis. [54]

Ekspresi lain yang dapat diasosiasikan dengan tokoh dewa tersebut juga muncul melalui penggunaan mantra 'taki hūṃ jaḥ' dalam beberapa prasasti di Jawa Tengah, salah satunya pada inskripsi emas dari Ratu Boko. Prasasti emas berbentuk dua wajik tersebut bertuliskan mantra tersebut bersamaan dengan nama tokoh yang diduga terkait dengan penguasa Mataram, yaitu Rakai Panaraban. Mantra yang terukir dilatarbelakangi oleh praktik perlindungan yang diduga sebagai strategi religius-magis dari komunitas Buddha di Ratu Boko untuk memperkuat posisi politik mereka dalam perebutan patronase kerajaan, khususnya bersaing dengan Kelompok Saiwa yang kelak dominan dan terekspresikan pada masa-masa selanjutnya. [55]

ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2016), 357–58.

54 Michel Gauvain, "The Conqueror of the Three Worlds: The Cult of Trailokyavijaya in Java Studied Through the Lens of Epigraphical and Sculptural Remains," dalam *The Creative South: Buddhist and Hindu Art in Mediaeval Maritime Asia*, Vol. 2 (Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2022), 94–112.

55 Andrea Acri, "Once More on the 'Ratu Boko Mantra': Magic, Realpolitik, and



Gambar 2.10
Prasasti Siwagrha.
Sumber: Dokumentasi
Museum Nasional
Indonesia

Periode Rakai Pikatan dan Rakai Kayuwangi, yang dalam beberapa pandangan ahli merupakan titik dari penyatuan antar dua kubu kerajaan yang berbeda agama, menjadi tonggak transisi dari orientasi kebijakan pemerintah. Hal ini turut tercermin pada pembangunan candi-candi yang bernafaskan Saiwa di sekitar wilayah percandian Buddha seperti Candi Prambanan menurut Prasasti Siwagrhha (778 Śaka/856) di dekat kelompok Sewu dan Candi Asu, Pendem, dan Lumbung dalam Prasasti Kurambitan 1 dan 2 (869 Śaka/791) serta Sri Manggala I dan II (796 Śaka/874 dan 798 Śaka/876 M) di dekat kelompok Borobudur.[56]

Beberapa sekte keagamaan dari tradisi Saiwa diduga berkembang pada masa awal periode Klasik Nusantara. Pertama adalah tradisi Atimarga seperti Pasupata, sekte tertua dari tradisi Saiwa yang diyakini berkembang pada abad ke-2. Aliran ini memiliki karakteristik yang unik, dengan mengikuti praktik asketis yang ketat, berbeda dengan sekte-sekte lain yang muncul kemudian. Dipercaya bahwa gerakan asketis ini didirikan oleh Lakulisa, seorang tokoh yang dianggap sebagai penjelmaan dari Dewa Siwa sendiri.[57] Berdasarkan catatan epigrafi, Pancakusika yang sering disebutkan dalam prasasti merupakan figur-figur yang dapat ditelusuri pada kepercayaan tersebut, khususnya karena figur Kusika, Gargga, Mitra, dan Kaurasya merupakan empat murid awal dari Lakulisa.[58] Patanjala, tokoh yang

---

Bauddha-Śaiva Dynamics in Ancient Nusantara," dalam *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons* (Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2016), 323–48.

56 Pembacaan Prasasti Siwagrhha, Kurambitan, dan Sri Manggala salah satunya dapat dilihat pada Sarkar, *Corpus of the inscriptions of Java (Corpus inscriptionum Javanicarum), up to 928 A. D*, Vol. 1, 128–30, 181–82, 194–96.), hal. 128-130, 181-182, 194-196; Kronologi Candi Asu, Candi Pendem, dan Candi Lumbung, berdasarkan kesamaan bentuk ornamen dengan Ijo-Plaosan dan Pramaban, dapat ditempatkan relatif berdekatan, dengan Candi Pendem yang lebih tua di antara ketiganya, lihat Tyasanti Kusumo Dewanti dan others, "Upkeeping a Religious Foundation from Time to Time; A Case Study of `Dharma i Salingsingan' (Ninth–Tenth Century CE)," *Wacana* 26, no. 3 (2025): 438–86.

57 Peter Bisschop, "Śaivism in the Gupta-Vākā□aka Age," *Journal of the Royal Asiatic Society* 20, no. 4 (2010): 483.

58 Himansu Bhusan Sarkar, "The Evolution of Siva-Buddha Cult in Java,"

menjadi sentral dalam kelompok tersebut, sedangkan merupakan bentuk distorsi dari pitanjala yang berasi "dia yang meminum perairan", suatu hal yang identik dengan figur Agastya.[59]

Kakawin Rāmāyaṇa, yang diduga berasal dari abad ke-9 M, memuat penggambaran unik terhadap kehadiran praktik dari tradisi Atimarga secara umum, seperti Pasupata atau Kapalika yang kelak akan menjadi Bhairava. Dalam bagian sarga 24-25, teks ramayana memberikan alegori dari burung-burung yang merefleksikan denominasi keagamaan pada kala itu untuk saling berkicau (berkritik). Beberapa burung seperti *kuvoṅ*, misalnya, digambarkan menggali lubang dan menjadikannya tempat tinggal. Keduanya merupakan suatu ciri yang identik dengan praktik dalam tradisi Atimarga secara umum yang dikenal berkelana serta mendiami tempat pembakaran mayat dan melumuri tubuh dengan abu (bhasma) sebagai bentuk pelepasan dari dunia material.[60]

Meskipun lebih mudah untuk mengidentifikasi jejak sekte ini melalui data tertulis, sebaliknya sulit untuk membedakan jejak mereka dari sekte-sekte lain berdasarkan tinggalan arkeologis, meskipun keberadaan mereka secara samar tetap dapat ditemukan, terutama setelah masa pemerintahan Rakai Pikatan dalam korpus-korpus data tertentu.

Hubungan antara aliran Pasupata dengan aliran-aliran lainnya masih menjadi perdebatan akibat keterbatasan data yang tersedia, namun keberadaan aliran Saiwa baik yang menerapkan praktik anti-normatif seperti Pasupata atau Kapalika disebutkan dalam puisi tersebut dan diperkuat oleh sejumlah bukti arkeologis. Pada

---

Journal of Indian History 45, no. 3 (1969): 641.

59 Alexis Sanderson, "Saivism among Khmers: Part 1," *Bulletin de l' École Française d'Extrême-Orient* 90–91 (2003): 374–75.

60 Lihat dalam Andrea Acri, "On Birds, Ascetics, and Kings in Central Java," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 166, no. 4 (2010): 494.; Elaborasi lebih lanjut dijelaskan lihat Andrea Acri, "More on Birds, Ascetics, and Kings in Central Java," dalam *From La□kā Eastwards: The Rāmāyaṇa in the Literature and Visual Arts of Indonesia*, ed. oleh Andrea Acri, Helen Creese, dan Arlo Griffiths, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (Leiden: KITLV Press, 2011), 79–84.

dinding-dinding candi di bagian selatan Jawa, kita dapat menemukan ekspresi unik seorang *rsi* atau "pendeta" yang sedang menari atau memainkan seruling yang terbuat dari cangkang. Figur-figur unik ini dipahat pada dinding Candi Prambanan dan Candi Sewu.[61] Ekspresi penggambaran para 'pendeta' ini memiliki kesamaan dengan figur-figur 'biksu' yang ditemukan di Candi My Son, Vietnam. Pada abad ke-6 di Kamboja, aliran Pasupata diketahui berkembang pesat dan dianggap sebagai aktor utama di balik pembangunan kuil My Son.[62]



Gambar 2.11 Relief pada Pagar Langkan Candi Siwa Prambanan
Sumber: Dokumentasi Tim Penulis



Gambar 2.12 Relief pada Pagar Langkan Candi Siwa Prambanan
Sumber: Dokumentasi Tim Penulis

61 Kasus Candi Prambanan memiliki beberapa ekspresi yang tidak umum seperti adanya penemuan temuan berupa kerangka manusia yang mencerminkan kemungkinan adanya pengaruh gagasan tantris yang berperan dalam pembangunan tersebut. Perkembangan pandangan tersebut dapat dilihat pada tulisan Roy E. Jordaan dan R. Wessing, "Human sacrifice at Prambanan," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 152, no. 1 (1996): 45–73. dan karya Roy E. Jordaan, "Candi Prambanan; An updated introduction," dalam *In praise of Prambanan: Dutch essays on the Loro Jonggrang temple complex*, ed. oleh Roy E. Jordaan (Leiden: KITLV Press, 1996), 1–116.

62 Swati Chemburkar dan Shivani Kapoor, "The Pāśupata Sect in Ancient Cambodia and Champa," dalam *Vibrancy in Stone: Masterpieces of the Đà Nẵng Museum of Cham Sculpture* (Bangkok: River Books, 2018), 45–56.

Persamaan ini juga dapat menjelaskan kemiripan yang terlihat pada data arkeologis lainnya, seperti ikonografi Ganesha tanpa mahkota di Jawa serupa dengan yang ditemukan di My Son.[63] Ada juga jenis lingga tertentu, yaitu *ekamukhalingga* dari Kalimantan dan Jawa, yang memiliki kesamaan dengan yang berasal dari Champa.[64] Namun demikian, berbeda dengan penyebutan eksplisit yang ditemukan dalam catatan sejarah mengenai aliran Pasupata di Kamboja, Catatan Epigrafi di Jawa pada periode ini hanya merujuk pada aliran tersebut secara tidak langsung, yakni dalam prasasti sima melalui penyebutan kelompok figur yang mereka sembah, yang dikenal sebagai *Pancakusika*.[65]

Ekspresi tersebut linear mengikuti hilangnya popularitas Vihara Abhayagiri di Srilangka akibat gagal dalam melindungi Srilangka dari invasi Pandya, di wilayah Ratu Boko juga ditemukan korpus epigrafi yang dikaitkan dengan tokoh Kumbhayoni (nama lain Agastya). Dirinya mengasosiasikan dengan Siva dalam bentuk Rudra (istilah yang digunakan saat melakukan tarian agung yang dihiasi mahkota berlumuran darah raja-raja yang dikalahkan di tempat pembakaran mayat) serta sebagai perusak kota iblis Tripura yang berjaya melalui ilustrasi verbal dalam prasasti serta visual pada relief yang kini hilang. Suatu praktik yang mungkin dilatari sebagai upaya kontra-magis untuk meredam pengaruh Buddha yang ada sebelumnya di Ratu Baka.[66] Tokoh tersebut juga yang mengubah Abhayagirivihara

63 Penelitian perihal ikonografi ganesha tidak bermahkota dilakukan oleh Ashar Murdihastomo, "Ganesha Tanpa Mahkota dalam Pusaran Religi Masyarakat Jawa Kuna (Sebuah Kajian Permulaan)," *Kalpataru, Majalah Arkeologi* 29, no. 1 (2020): 1–14.; Temuan lain yang juga memiliki ciri tersebut dapat ditemukan juga dapat ditemukan pada wilayah Batang, Ungaran, dan Pulau Panaitan namun belum dilakukan kajian lebih lanjut.

64 Lihat Imam Hindarto, "Analisis Struktural Pada Mukhalingga di Nanga Sepauk, Kabupaten Sintang, Kalimantan Barat (Structural Analysis of Mukhalingga In Sepauk, Kabupaten Sintang, West Kalimantan)," *Naditira Widya, 13 (1)*, 2019, 1–12. Temuan *ekamukhalingga* dari Jawa Tengah (OD-12797) kini dipindahkan dengan Museum Nasional dengan nomor inv.6350.

65 Lihat Sarkar, "The Evolution of Siva-Buddha Cult in Java," 641.

66 Jeffrey Sundberg, "Mid-9th-Century Adversity for Sinhalese Esoteric Buddhist Exemplars in Java: Lord Kumbhayoni and the 'Rag-wearer' Pa□sukūlika Monks of the Abhayagirivihāra," 367–72.

(Ratu boko) secara fisik melalui pembangunan sehingga menggeser orientasi nafas Buddha menjadi bernafaskan Saiwa.[67] Suatu praktik yang mungkin dilatari sebagai upaya kontra-magis untuk meredam pengaruh Buddha yang ada sebelumnya di Ratu Baka.[68]



Gambar 2.13 Lingga koleksi Museum Nasional, no. inv. 6350
Sumber: Sumber: Leiden University Libraries.

Sekte lain yang turut berkembang adalah sekte Siddhanta, yang lebih umum ditemukan di kalangan masyarakat kerajaan dan dalam konteks perkotaan. Berbeda dengan Pasupata, para penganut tradisi Saiwa tersebut sangat menekankan *bhakti*, seperti liberasi melalui ritual keseharian, yang dikenal *Mantramarga* atau Siddhanta.[69]

---

67 Véronique Degroot, "The Archaeological Remains of Ratu Boko: From Sri Lankan Buddhism to Hinduism," *Indonesia and the Malay World* 34, no. 98 (2006): 55–74.

68 Jeffrey Sundberg, "Mid-9th-Century Adversity for Sinhalese Esoteric Buddhist Exemplars in Java: Lord Kumbhayoni and the 'Rag-wearer' Pa□sukūlika Monks of the Abhayagirivihāra," 367–72.

69 Untuk membaca perihal Atimarga dan Mantramarga dapat dimulai dari Sanderson Alexis, "Śaivism and the Tantric Traditions," *The World's Religions, London, Routledge & Kegan Paul*, 1988, 660–704; Diwakar Acharya, "How to behave like a bull? New Insight into the Origin and Religious Practices of

Alegori dalam Kakawin Ramayana memperlihatkan adanya ketegangan antara dua bentuk tradisi Saiwa pada masa itu, antara Pasupata atau Kapalika yang bersifat anti-normatif, marjinal, serta asketis dengan tradisi Mantramarga seperti Siddhanta yang lebih moderat sehingga lebih dekat dengan struktur kerajaan. Golongan pertama, sebagaimana dianalogikan dengan burung kuntul, tidak dapat dilepaskan dari gambaran ritual yang dipandang menyimpang dari sisi pengarang teks tersebut. Dalam lain hal, mereka juga digambarkan sebagai burung kuntul, yang menjadi perbandingan metaforis untuk mereka sebagai golongan petapa yang licik dan palsu, serupa dengan yang terjadi dengan di Anak Benua India.[70]

Golongan yang sama namun juga digambarkan sebagai agen sosial yang tetap mencoba memberikan pengaruh pada wacana keagamaan dan politik kala itu. Dalam konteks ini, mereka dikaitkan dengan tokoh seperti *vidu* atau *pirus,* yaitu petapa-performer yang memiliki peran sebagai penari dalam aktivitas keagamaan.[71] Keseluruhan representasi ini tidak dapat dipandang sebagai suatu sindiran ringan, tetapi merupakan kritik terhadap bentuk asketisme ekstrem yang justru dipertanyakan ketulusannya oleh kelompok-kelompok lainnya, termasuk kerajaan. Melalui kakawin tersebut, keberadaan mereka dan pengarang kakawin tersebut merefleksikan bahwa dunia spiritual dan politik pada periode tersebut tidak dapat dilepaskan dari adanya juga kontestasi religius, baik antar agama seperti Hindu dan Buddha atau antara tradisi dalam Hindu yang mencoba mencari patronase dibawah payung penguasa kala itu.

Pāśupatas," *Indo-Iranian Journal* 56, no. 2 (2013): 101–31.

70 Lihat dalam Andrea Acri, "On Birds, Ascetics, and Kings in Central Java," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 166, no. 4 (2010): 486–501.

71 Tokoh *vidu* atau *pirus* dalam teks dan relief menunjukkan posisi sosial ambivalen dari para pertapa-*performer* ini bisa sebagai pelawak istana, penghibur, hingga saluran kritik religius. Lihat lebih dalam Andrea Acri, "Birds, Bards, Buffoons and Brahmans," *Archipel* 88, no. 88 (2014): 16–18.

4. Puncak Dinamika Hindu dan Buddha di Nusantara

Perkembangan tradisi Saiwa mengikuti perpindahan pusat kerajaan dari Jawa bagian Tengah ke Jawa bagian Timur. Meskipun benar bahwa pada masa pemerintahan Rakai Pikatan merupakan titik awal Hindu mulai berkembang di wilayah pusat kerajaan, kita tahu dengan pasti bahwa Buddha masih tetap ada dan memegang peranan penting di dalam istana kerajaan. Prasasti Kancana (782 Śaka/860), yang juga dikenal sebagai Prasasti Gedangan, memuat informasi penting tentang hubungan antara agama Buddha dan Hindu di dalam lingkungan kerajaan. Pada prasasti dijelaskan bahwa raja kala itu memberikan sima kepada kedua anak dari Guru raja yang beragama Buddha, bernama Boddhinimba, karena telah memberikan perlindungan kerajaan melalui doa dan pelaksanaan ritual.[72] Isi prasasti tersebut juga turut memberikan kesan kesamaan dengan sistem kependetaan yang menyerupai *vajra-accarya* dari India Utara.[73] Prasasti ini pertama dibuat pada masa pemerintahan Raja Kayuwangi (kerajaan Mataram) dan disalin(*tinulad*) pada masa pemerintahan raja Hayam Wuruk.

Kita dapat lebih mudah membedakan bagaimana agama terbagi ke dalam dua sisi praktik, yaitu sisi yang lebih religius dan sisi yang lebih bersifat politis serta pragmatis. Pada abad ke-10, tercatat ada tiga raja yang memiliki nama penobatan yang serupa dan mengandung aspek Dewa Wisnu, yaitu Lokapala, Airlangga, dan seorang raja Sunda, Jayabhupati.[74] Prasasti dari contoh raja pertama yang diberikan, yakni Raja Lokapala (*Śrī*

---

72 Lihat Sarkar, *Corpus of the inscriptions of Java (Corpus inscriptionum Javanicarum), up to 928 A. D*, Vol. 1, 133. Pembahasan terbaru perihal asal periodisasi prasasti dapat dibaca pada Arlo Griffiths, "Rediscovering an Old Javanese Inscription: Mpu Mano's Donation in Favor of a Buddhist Dignitary in 888 Śaka," *Archipel: Études interdisciplinaires sur le monde insulindien* 99 (2020): 107–41.

73 Max Weber, *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, trans. oleh Hans H. Gerth dan Don Martindale (Tübbingen: The Free Press, 1958), 362, 387.

74 Lihat Saleh Danasasmita, *Melacak Sejarah Pakuan Pajajaran dan Prabu Siliwangi* (Bogor: Kiblat Buku Utama, 2014), 93–94.

Bhuvaneśvara Viṣṇusakalātmakadigvijayaparākramottuṅgadeva Lokapālalāñchana) yang juga turut merupakan Kakek Airlangga, sudah dijelaskan sebelumnya namun melalui gelarnya perlu digarisbawahi bagaimana unsur nama beliau sangat kuat menunjukkan anasir Hindu.[75] Hal ini tentu penting dari kedekatannya dengan Boddhinimba sebagai pendeta raja yang beragama Buddha Tantra dan peranan tokoh tersebut dalam kemenangan raja. Pola nama Wisnu pada nama abhiseka raja, suasana konflik dalam kerajaan, beserta kedekatan pendeta buddha dengan raja juga turut ditemui pada masa selanjutnya. Masa pemerintahan Airlangga merupakan periode saat penggunaan istilah yang kelak dikenal sebagai *tripakṣa*, yaitu Saiwa (penganut Siwa), Buddha (Sogata), dan Rsi mulai muncul dalam prasasti-prasasti dalam konteks keagamaan kelompok-kelompok penting dalam legitimasi raja. Prasasti yang menyebutkan kehadiran tiga sekte tersebut di antaranya adalah Prasasti Pucangan, Prasasti Gandhakuti, dan Prasasti Simpang.[76] Hal ini membuktikan bahwa pada masa pemerintahan raja Hindu, praktik ritual Buddha tidak serta-merta ditinggalkan demi alasan politik.

Raja yang disebut terakhir, Jayabhupati (*Śrī Jayabhūpati Jayamanahən Wiṣṇumŭrtti Samarawijaya Śakalabhuvaṇa Maṇḍaleśvarānindita Harogovārdanavikramotuṁgadeva*), hanya dikenal melalui satu prasasti.[77] Jawa saat itu memang merupakan periode yang penuh dengan konflik.[78] Penggunaan nama Wisnu dalam nama penobatannya, secara umum baik di Jawa dan di Sunda, menggambarkan asosiasi peran sebagai raja dengan peran Wisnu sebagai pemelihara dan pelindung dunia pada masa krisis. Gaya narasi semacam ini merupakan tema yang umum, karena juga

---

75 Lihat Griffiths, "Rediscovering an Old Javanese Inscription: Mpu Mano's Donation in Favor of a Buddhist Dignitary in 888 Śaka," 134.

76 Lihat Ninie Susanti, "Airlangga: Raja Pembaharu Jawa pada abad ke-11 Masehi" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2003), 127.

77 Lihat Arlo Griffiths, "Sang Hyang Tapak Charter of Jayabhūpati (952 Śaka)," Dharma Database, Mei 2025, https://dharmalekha.info/texts/INSIDENKSangHyangTapak.

78 Susanti, "Airlangga: Raja Pembaharu Jawa pada abad ke-11 Masehi," 11.

ditemukan dalam catatan epigrafis di wilayah daratan Asia Tenggara sejak milenium awal, baik pada tahap awal periode Hindu-Buddha maupun pada masa pemerintahan Sūryavarman II. [79]

Sementara era klasik akhir di Jawa kaya akan sumber yang menunjukkan keberagaman aliran dalam tradisi Saiwa, sumber epigrafis dari wilayah lain seperti Sumatra menunjukkan fenomena yang berbeda. Dalam kurun waktu yang sejajar dengan masa pemerintahan Airlangga, bangsa Tamil diketahui membentuk permukiman dagang di wilayah Sumatra utara dan pesisir barat Sumatra. Permukiman dagang ini dibentuk oleh para pedagang yang tergabung dalam kelompok '*Disai-Ayirattu-Ainnurruvar*' (Lima Ratus Tuan dari *Ayyavole*), sebagaimana tertulis dalam Prasasti Lobu Tuo (abad ke-11).[80] Para pedagang ini datang karena tertarik pada perdagangan kapur barus dan kemenyan, yang pada masa itu merupakan komoditas bernilai tinggi tidak hanya bagi Asia Barat, tetapi juga bagi Tiongkok dan Eropa.[81]

Situs yang diduga sebagai pusat perdagangan ditemukan tahun 2021 di Bongal, desa Jago-Jago, Sumatera Utara kira-kira berjarak 60 km sebelah utara situs Lobu Tua. Tahun 2021 – 2024 situs ini diteliti, temuan-temuan mencerminkan adanya jaringan internasional pernah ada di situs tersebut, antara lain koin dinasti Tang (abad VII), koin India (abad VII – X), koin dinasti Sasanid (abad VII – VIII), Koin Islam Dinasti Umayyah dan Abbasiyah (abad VII – X), dirham bergambar raja Persia dengan kalimat Bismillah, Dinar Romawi bergambar raja romawi dan salib, serta temuan lain berupa prasasti, kayu bekas kapal, manik-manik dan lainnya.

---

79 Robert Heine-Geldern, "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia," *The Far Eastern Quarterly* 2 (1942): 22–23. Lihat bagian "Awal Perkembangan Hindu pada masa Pra-Islam di Indonesia"

80 K. A. Nilakanta Sastri, "A Tamil merchant-guild in Sumatra," *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 72 (1932): 314–27.

81 Robin Donkin, *Dragon's brain perfume; An historical geography of camphor* (Leiden: Brill, 1999); O. W. Wolters, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969), 111.

Permukiman mereka cenderung berkembang di dekat pusat-pusat perdagangan seperti Barus dan Kota Cina, Medan. Salah satu jejak keagamaan yang turut mengekspresikan keberadaan mereka adalah arca-arca yang ditemukan di Situs Kota Cina, bergaya *Tamil Provisional,* yang berdasarkan dimensi model arca yang cenderung datar merefleksikan sebagai buatan lokal yang didasarkan pada sampel contoh gambar dua dimensi.[82] Keberadaan masyarakat Tamil juga membawa dinamika baru dengan membawa pengaruh kepada masyarakat di wilayah lebih dalam, seperti Masyarakat Batak Toba. Interaksi keduanya terjalin melalui jalur perdagangan kamper dan kemenyan beserta peranan masyarakat Batak dalam distribusi komoditas tersebut dari wilayah pedalaman hingga ke pesisir.[83] Relasi tersebut menghasilkan perpaduan antara ajaran lokal dengan ekspresi Hindu. Misalnya pada Gerga nengger yang dimiliki Raja Johan Berutu di Desa Ulu Merah, Kecamatan Sitelu Talin Urang Julu memiliki karakteristik mahkota menyerupai *kiritamukuta* dari Arca Wisnu dari Tanjore beserta ciri sulut yang menyerupai dengan Arca Siwa Nataraja dari Tanjore.[84] Keberadaan *bintu matoga*, yakni ornamen yang muncul pada awal pustaha laklak (pustaka tradisional dari masyarakat Toba) dan pada lesung

82 Salah satu bentuk pengaruh yang dapat dilihat adalah keberadaan arca-arca bergaya Tamil di Situs Kota Cina, lihat E. Edwards McKinnon, "Arca-arca Tamil di Kota Cina," *Kalpataru: Majalah Arkeologi* 10, no. Saraswati: Esai-esai Arkeologi 2 (1994): 53–79; Yuko Fukuroi, "A Corpus of Kota Cina: Images," dalam *Kota Cina: A Settlement in the Strait of Malacca (Late Eleventh-Early Fourteenth Centuries CE)*, vol. 1, ed. oleh Daniel Perret dan Heddy Surachman (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN); École française d'Extrême-Orient, 2024), 359–83.

83 E. Edwards McKinnon, "Mediaeval Tamil Involvement in Northern Sumatra, c11-c14 (The Gold and Resin Trade)," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 69, no. 1 (270) (1996): 85–99; Jan Wisseman Christie, "The Medieval Tamil-Language Inscriptions in Southeast Asia and China.," *Journal of Southeast Asian Studies* 29, no. 2 (1998): 239–68; Leonard Y. Andaya, "The Trans-Sumatra Trade and the Ethnicization of the 'Batak,'" *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 158, no. 3 (2002): 367–409, https://doi.org/10.1163/22134379-90003770.

84 Ery Soedewo, "Jejak Keindiaan (Hindu-Buddha) dalam Kebudayaan Pakpa," *Berkala Arkeologi SANGKHAKALA* 11, no. 21 (2008): 47.

kayu di Tomok, Pulau Samosir, mengingatkan kepada kultur tantra bernafaskan Saiva yang dikembangkan oleh masyarakat Tamil.[85]

Periode pasca-Airlangga, yang masih termasuk dalam era klasik akhir (abad ke-12 hingga ke-15), juga merupakan masa penting bagi berkembangnya ajaran tantrisme ekstrem, seperti kultus Bhairawa (Kala-Bhairawa) dari aliran Saiwa dan kultus Heruka (*Hevajra Tantra*) dari Vajrayana Buddhisme.[86] Jejak-jejak kultus Bhairawa dapat ditemukan dari abad ke-12 awal, pada masa pemerintahan Jayabaya melalui Prasasti Hantang(1057 Śaka/1135) dan Talan (1058 Śaka/1136). Meskipun kedua prasasti ini pada dasarnya membahas tentang pemberian tanah (sima), secara unik keduanya menyebutkan tentang guru Sang Maharaja, 'pendukung ajaran Nyāya, yang menjabat sebagai pemimpin para yogi pengikut jalan Bhairawa'(*naiyāyikadarśana-saṁṛddhi-kāraṇabhairava-mārgānugamana-yogīśvarādhikāra*) sebagai salah satu perantara antara raja dan rakyat pada masa itu.[87]

Keberadaan versi tantrik ekstrem dari aliran Saiwa ini juga dapat dibuktikan melalui perkembangan gaya ikonografi tertentu yang terkait dengan pendemonisasian representasi visual sosok-sosok ilahi dalam agama Hindu. Beberapa sosok tertentu, seperti Ganesha dan Dwarapala, cenderung mengalami pendemonisasian tersebut.[88]

---

85 Ery Soedewo dan Andri Restiyadi, "Pengaruh Kebudayaan India terhadap Kepurbakalaan di Kawasan Pegunungan Bukit Barisan, Sumatera Utara," dalam *Sumatera Silang Budaya: Kontestasi Nilai-Nilai Historis, Arkeologis, dan Antropologis serta Upaya Pelestarian Cagar Budaya*, Cetakan Kedua, ed. oleh Sri Sugiharta (Batusangkar: Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi Sumatera Barat, 2021), 171–72.

86 J. L. Moens, *Buddhisme di Jawa dan Sumatera dalam Masa Kejayaannya Akhir* (Jakarta: Bhatara, 1974); Andrea Acri, "Revisiting the Cult of '"Śiva-Buddha"' in Java and Bali," dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, ed. oleh Christian Lammerts (Singapore: ISEAS Publishing, 2015), 272.

87 Eko Bastiawan, Titi Surti Nastiti, dan Arlo Griffiths, "The Talan Charter of Jayabhaya: A Kadiri-period Inscription Casting New Light on Airlangga's Kingdom," *Archipel* 106 (2023): 52.

88 Dapat dilihat melalui banyaknya temuan dwarapala dan ganesha di wilayah Jawa Timur yang memiliki asana (dudukan arca) berbentuk tengkorak seperti beberapa Dwarapala dari Museum Tulungagung, Totok Kerot, Ganesha Boro dari Blitar hingga Ganesha.



Gambar 2.14
Arca Airlangga koleksi Museum Majapahit. Sumber: Dokumentasi Adhi Hendrana. Jayawardhana - Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Timur.

Sebaliknya, Durga digambarkan dalam wujud dewi meskipun dalam sumber-sumber teks terkadang ia juga digambarkan dalam bentuk yang menyeramkan. Meskipun jumlahnya sedikit, beberapa pengecualian dapat ditemukan yang menggambarkan kisah dari Sudamala, seperti pada Candi Jago, Sukuh, dan Tegowangi, serta patung berdiri bebas seperti yang berasal dari Candi Rimbi dan satu lagi yang kini disimpan di *Rijksmuseum Amsterdam*.[89] Gaya narasi ini juga tidak hanya ditemukan di Jawa, karena jejak tema serupa dapat dijumpai di wilayah yang dipengaruhi oleh kekuasaan Kertanagara, seperti di Bali pada Candi Kebo Edan, maupun Bhairawa yang terkenal dari Sumatera, yang sebenarnya adalah Mahakala dari pantheon Buddha.[90]

Masa pemerintahan Kertanagara dari Kerajaan Singhasari diyakini sebagai periode berkembangnya praktik tantrik ekstrem, baik dalam ajaran Buddha maupun Hindu. Periode ini lebih baik dipahami melalui lensa geopolitik, karena terdapat faktor asing yang mendorong praktik tantrik ekstrem menjadi tren. Kertanagara naik tahta pada waktu yang bersamaan dengan masa pemerintahan Kubilai Khan.[91] Keduanya memiliki visi politik yang serupa untuk memperluas kerajaan melalui diplomasi dan dalam beberapa kasus melalui kampanye militer. Ritual perang mungkin dipraktikkan karena berbagai penguasa tampak antusias untuk memulai sistem tantrik, karena dianggap bermanfaat untuk perlindungan negara.

---

89 Lihat OD-7233bis

90 Kadek Dedy Prawirajaya R, Heri Purwanto, dan Coleta Palupi Titasari, "Menggali Makna Ikonografis pada Arca Bersifat Tantris di Pura Kebo Edan, Kabupaten Gianyar, Bali," *AMERTA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 40, no. 2 (2022): 128–41; Andrea Acri dan Aleksandra Wenta, "A Buddhist Bhairava? K□tanagara's Tantric Buddhism in Transregional Perspective," *Entangled Religions* 13, no. 7 (2022): 7–22.

91 Thomas Hunter, "The Body of the King: Reappraising Singhasari Period Syncretism," *Journal of Southeast Asian Studies* 38, no. 1 (2007): 27–53; Kadek Dedy Prawirajaya R, Heri Purwanto, dan Coleta Palupi Titasari, "Menggali makna ikonografis pada arca bersifat tantris di Pura Kebo Edan, Kabupaten Gianyar, Bali," *AMERTA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 40, no. 2 (2022): 125–44; Andrea Acri dan Aleksandra Wenta, "A Buddhist Bhairava? K□tanagara's Tantric Buddhism in Transregional Perspective," *Entangled Religions* 13, no. 7 (2022).

Dalam sejarah Nusantara, penggunaan sistem tantrik dalam ritual perang bukanlah hal yang tabu karena kemungkinan sudah dipraktikkan sebelumnya pada masa pemerintahan Lokapala.[92] Kebutuhan Kertanagara akan praktik tantrik ekstrem tersirat dalam beberapa bagian Desawarnana karya Mpu Prapanca, disitu penguasa Kertanagara dipuji karena energinya dalam menjaga negara 'melindungi dunia pada zaman Kali'.[93]

Perkembangan paralel antara aliran Saiwa dalam Hindu dan Buddhisme Tantrik tampaknya telah berakar sejak masa Mataram, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Namun demikian, pada masa Kertanagara, kemungkinan terjadi perubahan besar dalam hubungan antara kedua agama besar tersebut. Salah satu pencapaian terbesar Kertanagara selama pemerintahannya mungkin terletak pada kemampuannya menjadi pusat utama yang mempersatukan kedua agama besar tersebut untuk mendukung kebutuhan politiknya melalui cara-cara metafisik.[94] Hal ini tentu saja tidak hanya tergambar dalam catatan sejarah, tetapi juga dalam data arkeologis atau fisik. Dalam teks yang sama seperti sebelumnya, diceritakan bahwa ia membangun sebuah candi dengan karakteristik yang unik. Pada candi tersebut, bagian bawahnya didedikasikan untuk sosok-sosok Saiwa, sementara bagian atasnya didedikasikan untuk sosok-sosok Buddha.[95] Selain itu, tercermin juga pada saat kematiannya, terdapat tradisi memperingati wafatnya raja dengan

92 Lihat penjelasan sebelumnya perihal Prasasti Gedangan/Kancana

93 Theodore Gautier Thomas Pigeaud, *Java in the fourteenth century: A study in cultural history. The Nāgara-Kĕrtāgama by rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D. Third edition, revised and enlarged by some contemporaneous texts, with notes, translations, commentaries and a glossary*, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series (The Hague: Nijhoff, 1960), 3:48.

94 Agustijanto Indrajaya, Sukawati Susetyo, dan Véronique Degroot, "Note on Two Pre-Mataram Sites Recently Discovered near Weleri, North Central Java, Indonesia," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 105 (2019): 41.

95 Pigeaud, *Java in the fourteenth century: A study in cultural history. The Nāgara-Kĕrtāgama by rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D. Third edition, revised and enlarged by some contemporaneous texts, with notes, translations, commentaries and a glossary*, 3:56.

membuat patung dewa sebagai perwujudan dirinya, yang dikenal sebagai *pendharmaan*. Dalam kasus Kertanagara, dibuatlah patung Ardhaneswara dan patung Jina untuk memperingati kematiannya.[96]

Terlepas dari kemampuan Kertanagara, dalam tingkat tertentu, mempersatukan dua agama yang berbeda, hal ini tidak boleh dipahami sebagai praktik sinkretisme. Seperti yang lebih umum terjadi pada masa Majapahit, kedua agama tersebut tetap terbagi menjadi dua tradisi/agama yang berbeda, karena terdapat tiga kelompok agama yang masing-masing diatur oleh pejabat pemerintahan yang berbeda (dharmadyaksa), yaitu kasaiwan (Siddhanta), karsian (Pasupata), dan kasogatan (Buddha).[97] Hal ini menunjukkan bahwa secara administrasi, kedua agama tetap tidak dipandang sebagai satu entitas yang sama, terlebih aliran yang berkembang di dalamnya. Dengan demikian hubungan antara Hindu dan Buddha pada masa itu lebih pantas dipandang sebagai suatu fenomena "koalisi".[98] Mungkin kata yang tepat untuk menggambarkan hubungan antara Hindu dan Buddha pada masa itu adalah paralelisme atau koalisi sebagaimana yang digunakan oleh Sanderson atau Haryati Soebadio. Interelasi semacam itu juga dapat diamati pada periode sebelumnya di wilayah asalnya, seperti di India dan Kamboja.[99] Kajian terbaru oleh Deni Y.Wahyudi(2021), relasi ini disebut transformasi, dalam arti sesuatu yang berubah

---

96 Pigeaud, *Java in the fourteenth century: A study in cultural history. The Nāgara-Kĕrtāgama by rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D. Third edition, revised and enlarged by some contemporaneous texts, with notes, translations, commentaries and a glossary*, 3:50.

97 *Istana dan Kaum Agamawan dalam Masa Majapahit*, Dies Natalis FIB UI ke-73 (2013).

98 Haryati Soebadio, *Jñānasiddhânta*, Bibliotheca Indonesica 7 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), 55.

99 Lawrence Palmer Briggs, "The Syncretism of Religions in Southeast Asia, Especially in the Khmer Empire," *Journal of the American Oriental Society* 71, no. 4 (1951): 230–49; Alexis Sanderson, "Vajrayana: Origin and Function," 1995, 87–102; Alexis Sanderson, "History through Textual Critism in the Study of Saivism, the Pancaratra and the Buddhist Yoginitantras," dalam *Les sources et le temps = Sources and time : a colloquium, Pondicherry, 11-13 January 1997*, ed. oleh François Grimal, Publications du Département d'Indologie 91 (Pondicherry: Institut Français de Pondichéry, 2001), 1–47.

karena dibutuhkan. Hal ini terlihat dalam sistem pendidikan, penggabungan karya arsitektur,

Kakawin Sutasoma, sebuah teks Buddha yang ditulis pada masa Majapahit, membahas tentang bagaimana yoga yang dipraktikkan memiliki esensi yang berbeda karena keduanya memiliki tujuan yang berbeda. Mpu Tantular sendiri menyatakan bahwa jalan Buddha lebih maju dan efektif dibandingkan jalan Saiwa. Meskipun terkesan keras, komentar ini harus dipahami sebagai produk dari sudut pandang Buddhis.[100] Tema seperti ini umumnya banyak ditemukan dalam teks-teks yang dihasilkan pada masa tersebut. Bubuksah Gagangaking misalnya, pada bagian akhir tetap menggambarkan superioritas dari Jalan Buddha dibandingkan Hindu.[101] Kunjakarna pun demikian, menggambarkan kesamaan Wairocana dengan entitas lain seperti Siwa dan Pancakusika.[102]

Masa Majapahit juga menyaksikan pergeseran dari dominasi pengaruh India dalam keagamaan dan karya sastra. Ragam sempalan dari tradisi umum yang berkembang di masa sebelumnya menampak dalam tinggalan yang dihasilkan mereka. Gejala penting dari lokalisasi tersebut adalah kemunculan pemujaan terhadap dewa-dewa lokal yang ditandai dengan banyaknya temuan arca dengan atribut kedewataan yang tidak sesuai dengan ciri ikonografis dewa Hindu.[103]

Paralel dengan perkembangan tersebut, tokoh epos seperti Bima dari Mahabharata sedang mengalami transformasi simbolik, bergeser dari seorang ksatria menjadi figur spiritual yang diasosiasikan dengan kekuatan pelindung dan aspek murka Dewa

---

100 Soewito Santoso, *Sutasoma: A Study in Javanese Wajrayana*, Śata-Pi□aka Series 213 (New Delhi: Internation Academy of Indian Culture, 1975), 42.

101 J. Ensink, "Siva-Buddhism in Java and Bali," dalam *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Sycretism in Buddhist Countries: Report on a Symposium in Göttingen* (Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht, 1978), 192–93.

102 Willem van der Molen, *Kritik Teks Jawa: Sebuah Pemandangan Umum dan Pendekatan Baru yang Diterapkan kepada Kunjarakarna* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011), 267–69.

103 Agus Aris Munandar, *Tuha Kalang: Orang Kalang dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2018), 94–95.



Gambar 2.15 Kakawin Sutasoma.
Sumber: Perpustakaan Nasional Indonesia.

Siwa, yakni Bhairawa.[104] Asosiasi kedua figur tersebut ditampilkan dalam beberapa arca dan penggambaran Bima mengenakan atribut ikonografis yang identik dengan penggambaran tantri, khusus sosok Bhairawa seperti ular sebagai upawita dan areal kemaluan yang menonjol.[105] Transformasi tersebut menunjukkan proses perpaduan antara tokoh epos India yang diolah kembali oleh masyarakat kala itu dalam suatu kerangka nilai spiritual lokal. Melepasnya aspirasi masyarakat dari dominasi pengaruh India juga ditampakkan melalui perubahan dalam karya arsitektur bangunan yang mengarah kepada bentuk-bentuk punden berundak dari pra-Hindu seperti pada Candi Sukuh dan Candi Cetho di Gunung Lawu, dan candi-candi serta altar persajian di Gunung Penanggungan.[106]

Dengan demikian, baik pemujaan terhadap gramadewata maupun kultus Bima menunjukkan bahwa masyarakat Nusantara hingga akhir masa persilangan dengan Hindu dan Buddha telah bergeser menuju bentuk ekspresi keagamaan yang bersifat lokal dan kontekstual. Hal tersebut mungkin didasari pada revivalisme dalam nilai-nilai budaya setempat yang disebabkan oleh faktor-faktor yang masih perlu ditelisik kembali hingga sekarang.

---

104 Andrea Acri, "Horror, Transgression, and Power: The 'Demonic Numinous' in the Tantra-Influenced Literatures and Visual Arts of Java and Bali," *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 107 (2021): 177.

105 Hipotesa awal dikemukakan dalam Willem Frederik Stutterheim, *An Ancient Javanese Bhima Cultus, Studies In Indonesian Archaeology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1956).Hipotesa lain yang dikemukakan adalah arca-arca tersebut sebagai perwujudan dari tokoh Gajah Mada, lihat Agus Aris Munandar, *Gajah Mada: Biografi Politik* (Depok: Komunitas Bambu, 2010).

106 Lihat Edi Sedyawati dkk., *Candi Indonesia: Seri Jawa: Indonesian-English*, vol. 1 (Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 2013); V. R. Van Romondt, *Peninggalan-peninggalan purbakala di Gunung Penanggungan* (Jakarta: Dinas Purbakala Republik Indonesia, 1951).



Gambar 2.16 Arca Gramadewata.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

C. PERADABAN BUDDHA DI NUSANTARA

Perkembangan agama Buddha di Nusantara merupakan fenomena sejarah dan kebudayaan yang terbentang luas dari sekitar abad ke-5 hingga ke-15 Masehi. Jejak peninggalan kebudayaan ini

terungkap melalui beragam jenis sumber data seperti bangunan candi dan stupa, beragam artefak termasuk arca, prasasti, naskah kuno, dan kronik asing. Semua peninggalan material dan tekstual ini secara kolektif menegaskan bahwa kebudayaan Buddha telah menjadi bagian integral dan mengakar dalam struktur kebudayaan masyarakat Nusantara.

1. Konsep Dasar Ajaran Buddha

Buddha mengawali ajarannya dengan penjelasan bahwa pencarian jawaban atas pertanyaan kehidupan sering kali terperangkap dalam dua jalan buntu. Sebagai contoh, ketidakbisaan meraih kebahagiaan melalui kesenangan indrawi membuat seseorang mengambil jalan berlawanan, seperti penyiksaan diri atau penolakan kesenangan. Selanjutnya, beliau menerangkan tentang Empat Kenyataan Arya, yaitu empat kenyataan (*satya*) yang dilihat oleh para Arya. Kenyataan pertama perlu diketahui secara saksama yaitu tentang *duḥkha* yang meliputi ketidakpasan, ketidaknyamanan, kesukaran, ketidakmampuan memberikan kepuasan selamanya, rasa sakit, dan penderitaan. Fakta kenyataan mengenai *duḥkha* adalah kelahiran, penuaan, kematian, kesedihan, ratapan, kepedihan, keputusasaan, mengalami hal yang tidak disukai, kehilangan yang dicintai, dan tidak tercapainya keinginan. Kenyataan kedua, sumber atau penyebab *duḥkha*, perlu ditanggulangi, ditinggalkan, dihilangkan, dan dilepaskan, yaitu rasa tidak pernah cukup atau "kehausan." "Rasa haus" ini diwarnai oleh ketertarikan yang meskipun terpenuhi, menimbulkan kesenangan dan harapan untuk mengulanginya, mencari kenyamanan dalam berbagai bentuk, baik keinginan untuk mendapatkan kesenangan indrawi, keinginan untuk menjadi sosok tertentu, maupun penolakan terhadap identitas diri yang tidak diinginkan. Kenyataan ketiga, berhentinya *duḥkha*, perlu dirasakan dan dialami secara pribadi melalui pemudaran, penghentian, dan pelepasan secara menyeluruh terhadap "rasa kehausan" (Sanskerta: *tṛṣṇā*; Pali: *taṇhā*) itu. Kenyataan keempat, jalan penghentian *duḥkha,*

perlu ditumbuhkembangkan secara pribadi, yaitu Jalan Tengah yang memiliki delapan aspek keselarasan (Sanskerta: *samyak*; Pali: *sammā*). Delapan aspek tersebut meliputi pandangan, pikiran, ucapan, tindakan, interaksi dan penghidupan, usaha, perhatian, dan konsentrasi yang selaras. Pemahaman dan pengamalan langsung Jalan Tengah yang sepenuhnya dipahami oleh para Arya, membawa ketenangan dan pembebasan dari kedua jalan buntu tersebut.[107] Dengan diungkapkannya kenyataan-kenyataan ini beserta jalan untuk menavigasinya, ajaran Dharma mulai berputar.

Pendidikan ajaran Buddha mencakup tiga aspek yang dikenal dengan istilah tiga aspek pendidikan (*triśikṣā*), yaitu disiplin moral (*śīla*), "pikiran yang fokus dan terintegrasi" (*samādhi*), dan ketajaman pandangan (*prajñā*). Disiplin moral (*śīla*) yaitu kompas moral yang esensinya adalah menjalani kehidupan tanpa kekerasan, bermanfaat bagi sesama, atau paling tidak, menghindari untuk mencelakai atau merugikan pihak lain. "Pikiran yang fokus dan terintegrasi" (*samādhi*) meliputi keadaan mental terarah yang mencakup pengembangan perhatian penuh, kewaspadaan, dan kemampuan untuk hadir di setiap momen dengan pikiran yang tenang, hening, jernih, awas, dan eling. Ketajaman pandangan (*prajñā*) memungkinkan seseorang terbebas dari penolakan (*dveṣa*), keterikatan (*rāga*/*lobha*), dan ketidaktahuan (*moha*).[108] Ketiga aspek tersebut bertujuan untuk mencapai pembebasan dari *duḥkha* dan menjalani kehidupan yang tergugah.

Berhubung berbagai orang memiliki kecenderungan beragam dan membutuhkan pendekatan yang berbeda-beda, maka berbagai tradisi Buddhis tumbuh dan berkembang seiring waktu. Tradisi-tradisi Buddhis dengan pembagian yang paling umum adalah Theravada, Mahayana, dan Vajrayana. Tradisi Theravada (arti

---

107 Bhikkhu Thanissaro, "Setting the Wheel of Dhamma in Motion (Dhammacakkappavattana Sutta, SN 56:11)," Dhammatalks.org, t.t., https://www.dhammatalks.org/suttas/SN/SN56_11.html.

108 Dharmasāgara Translation Group, "The Sūtra on the Threefold Training (Śik□ātrayasūtra, Toh 282)," versi 1.3, 84000: Translating the Words of the Buddha, 2024, https://84000.co/translation/toh282.

harfiah: "ajaran para Sesepuh") terutama menggunakan kitab-kitab berbahasa Pali. Ditinjau dari "wahana" (*yāna*), tradisi ini biasanya disebut "wahana kecil/pribadi". Istilah "wahana pribadi" (*personal vehicle*) digunakan untuk pengikut atau praktisi yang mengikuti cara-cara pembebasan pribadi dengan tujuan pencapaian nirwana. "Wahana besar" (Mahayana) bertujuan mencapai Kebuddhaan dengan dua pembagian: *Pāramitāyana* (*Prajñāpāramitāyana*) dan Vajrayana. *Prajñāpāramitāyana* ("Wahana Kesempurnaan Pengetahuan") adalah jalur yang bersifat esoteris (terbuka) yang juga dikenal sebagai *Sutrayana*. Di sisi lain, Vajrayana ("Wahana Bajra") adalah jalur yang bersifat esoteris. Vajrayana juga disebut *Guhyamantrayana* ("Wahana Mantra Rahasia") atau Tantrayana. Dalam Tantrayana, praktisi menggunakan penyatuan (yoga) antara upaya dan *prajñā* yang nondual yang diyakini dapat mempercepat pencapaian penggugahan.[109]

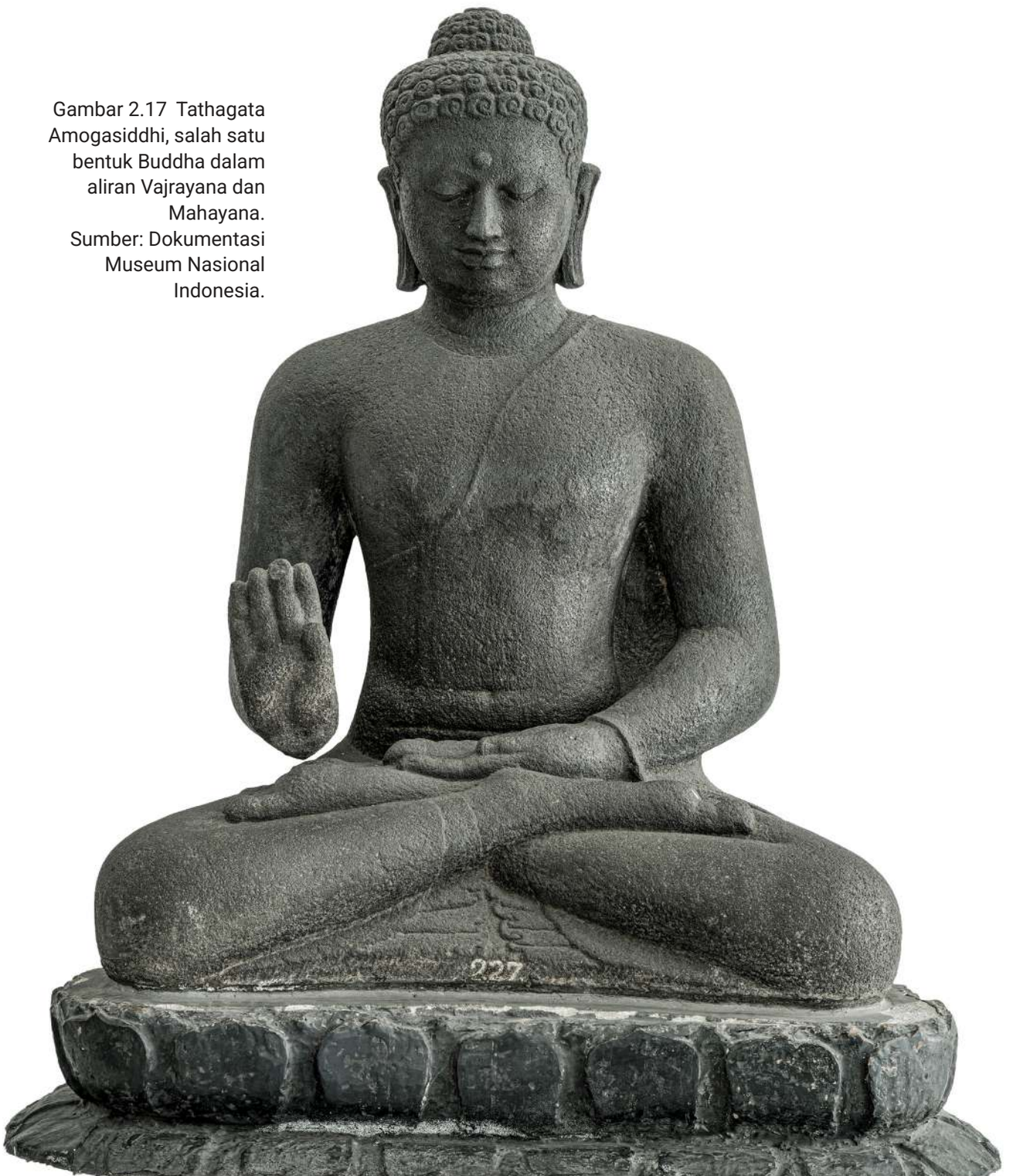
Meskipun berbeda dalam pendekatan, tidak ada perbedaan esensial antara *Prajñāpāramitāyana* yang eksoteris dengan Vajrayana yang esoteris jika ditinjau dari tiga hal: (1) hasil yang ingin dicapai: keduanya bertujuan mencapai Kebuddhaan; (2) motivasi dasar: keduanya dilandasi *bodhicitta*—aspirasi dan komitmen untuk mencapai penggugahan demi memberikan manfaat maksimal bagi semua makhluk: (3) cara pandang berlandaskan pemahaman akan "kekosongan" atau ketiadaan sifat hakiki (*śūnyatā*) bahwa tidak ada sesuatu yang eksis secara hakiki dari sisinya sendiri.[110] Dua syarat dasar untuk mengikuti praktik Tantra adalah memiliki *bodhicitta* (landasan welas asih) dan pemahaman mengenai ketiadaan sifat hakiki. Inilah yang membedakan Tantra Buddhis dari Tantra lainnya.

Tradisi Theravada terutama diikuti di negara-negara daratan Asia Tenggara seperti Thailand, Myanmar, Laos, dan Kamboja (pada

---

109 Glenn H. Mullin, *The Dalai Lamas on Tantra* (New York: Snow Lion Publications, 2006), 28–29. Istilah "penggugahan" ("*awakening*") adalah terjemahan yang lebih mendekati istilah "*bodhi*" (Sanskerta/Pali) daripada "pencerahan" (*enlightenment*).

110 Mullin, *The Dalai Lamas on Tantra*, 29.



Gambar 2.17 Tathagata Amogasiddhi, salah satu bentuk Buddha dalam aliran Vajrayana dan Mahayana.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

periode tertentu). Sebaliknya di wilayah kepulauan seperti di Nusantara (Indonesia) dan Malaya, tradisi Mahayana ("Wahana Besar") baik nonesoteris maupun esoteris, tumbuh subur dan berkembang. Posisi strategis Nusantara dalam jalur maritim utama memungkinkannya terhubung dengan wilayah-wilayah tempat ajaran Mahayana tumbuh pesat. Hal ini memungkinkan tradisi Mahayana menyebar luas di Nusantara terutama pada kurun waktu abad ke-5 hingga 15 Masehi.

2. Pendirian Candi, Stupa, Wihara serta Pembuatan Stupika dan Dharani

Setelah wafatnya Buddha, stupa didirikan di berbagai penjuru India baik stupa untuk menyimpan sarira (sisa relik) beliau maupun stupa untuk memperingati peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan Buddha. Di tanah kelahiran Buddha sendiri (India), bangunan keagamaan Buddhis pada awalnya kebanyakan berwujud stupa. Seiring berjalannya waktu, arsitektur Buddhis pun berkembang. Selain stupa, muncul juga bangunan lain seperti wihara (tempat tinggal), *arama*, gua pertapaan, dan sebagainya. Di Nusantara, bangunan Buddhis kebanyakan berbentuk candi, stupa, *caitya*,[111] dan wihara. Di wilayah seperti Tiongkok, Jepang, dan Korea, banyak ditemukan pagoda dan kuil. Pembangunan stupa, candi, wihara maupun pembuatan arca dan representasi lainnya mengingatkan pada Triratna (Tiga Permata): Buddha, Dharma, dan Sangha serta mengumpulkan atau menumbuhkan kebajikan dan pengetahuan.

Selain berupa bangunan dan arca, peninggalan lain yang banyak ditemukan dalam lanskap Buddhis adalah tulisan berisi mantra atau *dhāraṇī* yang digores pada lempengan (emas, perak, perunggu, timah), meterai (tablet) dan stupika (replika stupa berukuran

111 *Caitya* (Pali: *cetiya*) dapat diartikan sebagai "sanggar pemujaan" atau tempat untuk memberi persembahan atau penghormatan. Pengertian *caitya* lebih luas daripada stupa karena *caitya* dapat mencakup suatu tempat atau area dengan penempatan arca, stupa atau objek-objek suci lainnya sebagai landasan untuk memberi penghormatan.

kecil) dari tanah liat, atau digoreskan pada batu. Inskripsi-inskripsi ini tidak hanya membantu penentuan kronologi tetapi sering kali mengungkapkan aliran pemikiran atau tradisi Buddhis tertentu yang berkembang di wilayah dan periode tersebut.

Istilah 'mantra' dan '*dhāraṇī*' seringkali digunakan secara paralel dan penggunaannya dapat dipertukarkan. Meskipun demikian, secara historis istilah 'mantra' digunakan secara luas sejak zaman Weda dalam berbagai tradisi keagamaan di India, sedangkan istilah '*dhāraṇī*' digunakan khusus dalam agama Buddha sebagai alat bantu untuk "menahan", "memegang", dan "mengingat."[112] Melafalkan *dhāraṇī* diyakini dapat menjaga Dharma yang bajik (*kuśaladharma*) supaya tidak hilang dan menahan akar perbuatan tidak bajik (*akuśalamūla*) supaya tidak muncul. *Dhāraṇī* berfungsi untuk mencapai keawasan (*smṛti*), kekuatan (*bala*), dan pengetahuan (*prajñā*). Selain fungsi mnemoniknya, formula *dhāraṇī* juga memiliki tujuan perlindungan dan keselamatan.[113] Pelafalan *dhāraṇī* tidak selalu berasosiasi dengan praktik Tantra atau Vajrayana. Banyak *dhāraṇī* yang isinya lebih mendekati standar teks Mahayana untuk tujuan pragmatis seperti kesehatan atau perlindungan. *Dhāraṇī* demikian terbuka untuk dipraktikkan oleh siapa saja dan tidak mensyaratkan abiseka. *Dhāraṇī* bahkan ditemukan dalam Vinaya (aturan kebiksuan) seperti *Mūlasarvāstivāda-vinayavastu* yang menyebut *dhāraṇī Mahāmāyūrī* sebagai penawar gigitan ular beracun.[114] *Dhāraṇī* juga diajarkan dalam sutra-sutra nonesoteris seperti Kesempurnaan Pengetahuan (*Prajñāpāramitā)* dan *Gaṇḍavyūha*, bahkan ditemukan dalam Kanon Pali.

Terdapat dua jenis *dhāraṇī* yang ditemukan di berbagai lanskap peninggalan Buddhis yang ditulis dalam bentuk stanza.

---

112 Jan Nattier, "The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1992, 202.

113 Dylan Esler, "The Dhāra□ī for Secret Relics (Guhyadhātudhhāra□ī, Toh 507)," 2025, https://84000.co/translation/toh507.

114 Dharmachakra Translation Committee, "The Queen of Incantations: The Great Peahen (Mahāmāyūrīvidyārājñī, Toh 559)," 2025, https://84000.co/translation/toh559.

Dhāraṇī pertama adalah "*ye dharmā*" yang mengandung ringkasan ajaran Buddha mengenai "kemunculan bergantungan" atau "kesalingterkaitan" (Sanskerta: *pratītyasamutpāda*; Pali: *paṭiccasamuppāda*). Dalam sutra-sutra formulanya berbunyi: "*ye dharmā hetuprabhavā hetuṃ teṣāṃ tathāgato hy avadat | teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādī mahāśramaṇaḥ*"[115] (Semua keberadaan mempunyai sebab; Tathagata telah menjelaskan sebab-sebabnya; berhentinya sebab-sebab tersebut; juga telah diterangkan oleh Maha *Śramaṇa*). Formula ini dianggap sebagai "relik *dharma*" dari Buddha karena berisi ajaran tentang sebab dan berhentinya sebab dari semua keberadaan. *Dhāraṇī* kedua disingkat menjadi "*ajñānāc cīyate karma,*" mengingatkan ajaran tentang karma dan pembebasan dari ikatan karma. Stanzanya berbunyi: "Melalui ketidaktahuan (*ajñāna*), karma terakumulasi; karma adalah penyebab kelahiran kembali; melalui pengetahuan (*jñāna*), karma tidak terakumulasi; tanpa karma, seseorang tidak terlahir kembali."[116] Dikarenakan keduanya ditulis sebagai formula untuk dilafalkan dan berfungsi mengingatkan pada ajaran, maka keduanya dapat disebut *dhāraṇī* atau mantra.

Dhāraṇī "*ye dharmā*" maupun "*ajñānāc cīyate karma*" dikenal dalam semua tradisi Buddhis karena prinsip "kemunculan bergantungan" dan pemahaman karma adalah basis dari seluruh ajaran Buddha. *Sutra Tunas Padi* (*Śālistamba*) menggarisbawahi bahwa "Barang siapa melihat kemunculan yang saling bergantungan, ia melihat Dharma. Barang siapa melihat Dharma, ia melihat Buddha."[117] Oleh karena itu, *dhāraṇī* tersebut dibuat

---

115 Bruno Galasek-Hul dan Ryan Damron, "The Essence of Dependent Arising (\protect\textslPratītyasamutpādah□daya, Toh 521)," versi 1.1–1.2, 84000: Translating the Words of the Buddha, 2025, https://84000.co/translation/toh521; Buddhavacana Translation Group, "The Sūtra on Dependent Arising (Pratītyasamutpādasūtra, Toh 212)," versi 1.5, 84000: Translating the Words of the Buddha, 2025, https://84000.co/translation/toh212.

116 Peter Skilling, "An Untraced Buddhist Verse Inscription from (Pen)insular Southeast Asia," dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia,* ed. oleh D. Christian Lammerts (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2015), 18.

117 Dharmasagara Translation Group, "The Noble Mahāyāna Sūtra 'The Rice Seedling' (Ārya Śālistambanāmamahāyānasūtra, Toh 210)," 2025,

dengan maksud agar siapa pun yang membacanya, dapat mengerti prinsip kesalingterkaitan dan cara kerja karma. Dengan mengerti itu, mereka memahami Dharma dan dengan memahami Dharma, mereka "melihat" Buddha. Di Nusantara, stanza "*ye dharmā*" ditemukan di Kalimantan, Sumatra, Jawa, dan Bali sedangkan "*ajñānāc cīyate karma*" ditemukan di Tekarek, Kalimantan Barat dan Batujaya, Jawa Barat.

3. Jalur Perdagangan dan Peran Biksu Peziarah

Posisi geografis Nusantara yang berada di persimpangan jalur pelayaran dan perdagangan menjadikannya sebagai penghubung sentral dalam jaringan regional. Letak ini memfasilitasi pertukaran langsung antara Asia Timur, Asia Selatan, hingga Asia Tengah dan Asia Barat. Catatan dari biksu Tiongkok abad ke-7 Masehi, Yijing, mengonfirmasi peran strategis Nusantara sebagai pelabuhan utama yang menghubungkan Tiongkok dan India dengan adanya pelayaran rutin di antara kedua wilayah tersebut.[118]

Jalur laut tersebut tidak hanya berfungsi sebagai koridor perdagangan tetapi juga memfasilitasi mobilitas para biksu dan cendekiawan Buddhis yang melakukan perjalanan ziarah dan studi. Jaringan maritim ini memungkinkan terjalinnya hubungan antar pusat-pusat pembelajaran Dharma. Interaksi tersebut menjadi sarana efektif untuk transmisi pengetahuan keagamaan yang memicu pertukaran gagasan dan budaya di Asia.

4. Perkembangan dan Peninggalan Buddha di Nusantara

Interaksi dengan India memfasilitasi masuk dan berkembangnya agama Hindu dan Buddha di Nusantara. Kedua agama ini yang kehadirannya diketahui sejak abad ke-5 Masehi, tumbuh berdampingan selama berabad-abad terutama di Pulau Sumatra, Jawa, Bali, dan Kalimantan. Meskipun perjumpaan dengan

https://84000.co/translation/toh210\#UT22084-062-010-113.

118 Junjiro Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago* (Oxford: Clarendon Press, 1896), xl–xli.

Hindu dan Buddha berfluktuasi pada periode dan wilayah tertentu, keduanya tetap berkembang secara simultan. Sesuai dengan fokus pembahasan, subbab ini meninjau peninggalan-peninggalan Buddha. Pembahasan dimulai dari peninggalan-peninggalan yang tersebar di berbagai wilayah, sebelum berlanjut pada kompleks-kompleks percandian besar yang mencerminkan *Buddhadharma* sudah diterima secara luas dan didukung oleh otoritas kerajaan.

a. Jejak Peninggalan Tersebar di Berbagai Wilayah Nusantara

Subbagian ini membahas peninggalan-peninggalan selain percandian yang tersebar di Kalimantan, Sulawesi, Lampung, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur, dan Pulau Bawean. Meskipun perkembangan awal agama Buddha di Pulau Kalimantan dan Sulawesi belum banyak diketahui tetapi sejumlah temuan memberikan petunjuk penting tentang keberadaan dan praktik *Buddhadharma* di kedua pulau besar ini.

Salah satu warisan awal di Kalimantan terungkap dengan adanya Prasasti Batu Pahat[119] di Kalimantan Barat. Prasasti Batu Pahat ini berupa sebongkah batu besar berukuran 4 x 7 meter dengan inskripsi yang ditulis di antara kelompok stupa berjumlah tiga buah (kiri) dan kelompok stupa berjumlah empat buah (kanan).[120] Inskripsi pada batu tersebut memuat bait-bait "*ye dharmā*" dan "*ajñānāc cīyate karma*" secara selang-seling. Menurut Bahadur Chand Chhabra,[121] paleografi dari tulisan tersebut berasal dari pertengahan hingga akhir abad ke-5 Masehi. Sementara itu, Quaritch Wales dan Nicolaas Johannes Krom[122] berpandangan tulisan tersebut berasal dari abad ke-6 dan ke-7 Masehi.

---

119 Berada di Situs Batu Pait di Desa Batupahat, tepi Sungai Tekarek (cabang Sungai Kapuas), Kabupaten Sanggau, Kalimantan Barat.

120 Bambang Budi Utomo, Nik Hassan Nik Abd. Rahman Shuhaimi, dan Zuliskandar Ramli, "Kalimantan during the Coming of Indian Culture: A Regional Study," *International Seminar on Bornean Archaeology: The Past, Present & Future Prospects* (Sarawak), 2010, 23–24.

121 Skilling, "An Untraced Buddhist Verse Inscription from (Pen)insular Southeast Asia," 35.

122 Utomo, Rahman Shuhaimi, dan Ramli, "Kalimantan during the Coming of

Di wilayah Kalimantan Barat lainnya, yaitu di Sambas, ditemukan kelompok arca-arca yang terbuat dari perunggu, emas, dan perak yang terdiri dari arca Buddha (dua duduk dan dua berdiri) dan lima arca Bodhisatwa di antaranya Bodhisatwa Padmapani/ Awalokiteswara serta sebuah pedupaan perunggu berbentuk rumah. Gugus peninggalan berkarya seni tinggi yang dikenal dengan sebutan "*Sambas Treasure*" tersebut berasal dari Situs Sabong Pelangi[123] yang menurut Tan Yeok Seong dan Wales[124] berasal dari sekitar abad ke-8-9 Masehi. Di Sambas juga ditemukan inskripsi lembaran perak dari sebuah kapal karam di lepas pantai utara Jawa. Di dalam sebuah tempayan tanah liat dari kapal karam tersebut, ditemukan 18 arca kecil Buddha dan Bodhisatwa (8 arca emas, sisanya perak dan perunggu) serta sebuah pedupaan perunggu.[125] Pada bagian dasar salah satu arca, terdapat gulungan lembaran perak. Menurut bacaan Arlo Griffiths, salah satu sisi inskripsi berisi penghormatan kepada Bodhisatwa Samantabhadra, diikuti stanza *Bhadracaryā-praṇidhāna* khususnya stanza ke-1 dan ke-48, sedangkan sisi lainnya memuat syair "*ye dharmā*" yang dilanjutkan dengan stanza *Mahāpratisarāmahāvidyārājñī*.[126] Lembaran perak itu berasal dari abad ke-9 Masehi berdasarkan analisis paleografinya, sedangkan gaya artistik arca tempat inskripsi disimpan diperkirakan dari abad ke-8 Masehi.[127] Lebih lanjut menurut Griffiths, lembaran perak itu mungkin saja berasal dari abad ke-8, bahkan paruh pertama abad ke-8, jika Raja Zhandabo yang pernah mengirim utusan ke Tiongkok di masa Dinasti Tang

---

Indian Culture: A Regional Study," 23.

123 Terletak di Desa Sabong Pelangi, Sambas, Kalimantan Barat.

124 Dalam Utomo, Rahman Shuhaimi, dan Ramli, "Kalimantan during the Coming of Indian Culture: A Regional Study," 24–25, 27.

125 Arlo Griffiths, "Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāra□īs in Indonesian Inscriptions," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77, no. 1 (2014): 141–42.

126 Griffiths, "Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāra□īs in Indonesian Inscriptions," 143–48.

127 Griffiths, "Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāra□īs in Indonesian Inscriptions," 148.

pada tahun 669 Masehi adalah Candravarman dari negeri Boluo yang oleh beberapa peneliti diduga terletak di Kalimantan.[128]



Gambar 2.18 Arca Buddha dan Bodhisatwa.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Sementara itu di Kalimantan Timur, di Kota Bangun, Kabupaten Kutai Kartanegara, ditemukan arca Buddha dari perunggu setinggi 58 sentimeter yang merupakan suatu karya seni dan antikuitas yang langka.[129] Awalnya, arca perunggu dari

128 Griffiths, "Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāra□īs in Indonesian Inscriptions," 149–50. Akan tetapi, Oliver William Wolters berpandangan lokasi Boluo terletak di Sumatra bagian utara atau timur laut, bukan di Kalimantan (Griffiths, "Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāra□īs in Indonesian Inscriptions," 150.)

129 A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art* (Amsterdam: N.V. Boekhandel Antiquariaat en Uitgeverij C. P. J. van der Peet, 1959), 49. plate 97. Sayangnya, arca ini mengalami kerusakan parah akibat kebakaran pada Pameran Kolonial di Paris tahun 1931. Sisa-sisa arca yang rusak tersebut disimpan di Museum Nasional Indonesia, Jakarta (Bernet Kempers, *Ancient*

Kota Bangun ini diperkirakan berasal dari abad ke-2 hingga ke-3 Masehi karena penggambaran roda dengan jari-jari (*cakra*) dalam dua lingkaran konsentris di telapak tangan kanan Buddha lazim ditemukan pada seni arca periode Gandhara.[130] Namun demikian, E. Edwards McKinnon mengklasifikasikan arca ini berlanggam pasca-Gupta abad ke-7 atau ke-8 Masehi.[131] Tangan kanan Buddha terangkat dalam mudra "menyidik" (*vitarka*), sementara tangan kiri memegang sebuah mangkuk untuk menerima pemberian makanan. Di daerah lainnya di Kalimantan Timur di dekat mulut Gua Gunung Kombeng,[132] ditemukan sejumlah arca batu putih yang tersusun berjajar. Arca-arca ini meliputi Bodhisatwa Wajrapani, Mahakala, Siwa Mahadewa, Siwa Mahaguru, Ganesa, Nandiswara, dan Kartikeya.[133] Di samping itu, di beberapa tempat di Kabupaten Kutai seperti Muara Kaman, Desa Long Lalang, dan Sangatta (pesisir lebih jauh ke utara dari Samarinda), McKinnon menemukan sejumlah benda perunggu yang menjadi bukti awal keberadaan agama Buddha di kepulauan Indonesia. Ia merinci setidaknya 23 benda perunggu (kebanyakan arca) yang tersebar di wilayah Kalimantan Timur, di antaranya arca Buddha, fragmen-fragmen tubuh Buddha, Bodhisatwa Awalokiteswara, Bodhisatwa yang tidak teridentifikasi, dan fragmen tongkat biksu (*khakkhara*).[134]

Indonesian Art, 59.

130 Utomo, Rahman Shuhaimi, dan Ramli, "Kalimantan during the Coming of Indian Culture: A Regional Study," 11.

131 E. Edwards McKinnon, "A Bronze Hoard from Muara Kaman, Kutei," dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, ed. oleh Christian Lammerts (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2018), 145.

132 Terletak di Desa Kombeng, Muara Wahau, Kabupaten Kutai Timur.

133 W. D. S. Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa* (Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 194–95.

134 McKinnon, "A Bronze Hoard from Muara Kaman, Kutei," 143–68.



Gambar 2.19 Arca - Arca Gunung Kombeng.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

Di Kalimantan Selatan di dekat aliran Sungai Negara yaitu di Situs Candi Agung dan Candi Laras, masing-masing ditemukan satu bangunan candi dari bahan bata. Situs Candi Laras[135] tidak lagi berupa bangunan utuh, melainkan sisa-sisa bangunan bata yang terkonsentrasi dengan tata letak melingkar sehingga kemungkinan besar dulunya berbentuk stupa.[136] Sebuah fragmen prasasti yang ditemukan di dasar Sungai Amas memuat frasa "(*ja*)*ya siddha*" yang mirip dengan prasasti *siddhayātra* dari Sumatra dengan perkiraan abad ke-7 Masehi.[137] Sekitar 750 meter ke tenggara Candi Laras, ditemukan sebuah arca Buddha perunggu yang gaya seninya berasal dari abad ke-8-9 Masehi.[138] Candi Agung[139] merupakan bangunan bata dengan hanya bagian dasar bangunan yang tersisa. Meskipun latar belakang keagamaan dan pertanggalan Candi Agung sendiri belum diketahui, uji karbon terhadap tiang-tiang kayu yang ditemukan di sekitar situs menunjukkan periodisasi sekitar abad ke-8 Masehi.[140]

---

135 Terletak di Desa Candi Laras, Kecamatan Candi Laras Selatan, Kabupaten Tapin, Provinsi Kalimantan Selatan.

136 Utomo, Rahman Shuhaimi, dan Ramli, "Kalimantan during the Coming of Indian Culture: A Regional Study," 20.

137 Utomo, Rahman Shuhaimi, dan Ramli, "Kalimantan during the Coming of Indian Culture: A Regional Study," 20.

138 Utomo, Rahman Shuhaimi, dan Ramli, "Kalimantan during the Coming of Indian Culture: A Regional Study," 20.

139 Berada di Desa Sungai Malang, Kecamatan Amuntai Tengah, Kabupaten Hulu Sungai Utara, Provinsi Kalimantan Selatan.

140 Utomo, Rahman Shuhaimi, dan Ramli, "Kalimantan during the Coming of

Di Sulawesi Barat yang posisinya berhadapan dengan Kalimantan Timur, tepatnya di Desa Sembaga, sebelah utara Kota Mamuju, ditemukan sebuah arca Buddha perunggu (tinggi 75 sentimeter) yang dikenal dengan Buddha Sempaga atau Buddha Sikendeng. Arca ini tangan kanannya dalam mudra *abhaya*, gestur yang melambangkan ketidakgentaran atau perlindungan. Arca Sempaga ini merupakan salah satu arca perunggu yang tertua dan terbesar yang ditemukan di Nusantara. Masyarakat Indonesia mengenal arca ini sebagai Buddha Dipangkara yang secara harfiah berarti "Pembawa Suluh."

Di suatu pulau kecil di Laut Jawa yaitu Pulau Bawean,[141] sekitar tahun 1980-an ditemukan stupika dan tablet tanah liat bertulis *dhāraṇī* "*ye dharmā*."[142] Ekskavasi yang dilakukan oleh tim peneliti Balai Arkeologi Yogyakarta pada tahun 2018 di Situs Batu Sendi[143] menemukan sebuah arca Buddha perunggu dan beberapa stupika. Selain itu, di Desa Sawahmulya, Kecamatan Sangkapura, ditemukan arca batu yang menggambarkan sosok bersenjatakan gada dalam posisi berdiri.[144] Arca batu ini yang diidentifikasi sebagai Mahakala, kemungkinan adalah Dwarapala. Semua temuan tersebut kini disimpan di Museum Sunan Giri, Gresik, Jawa Timur.

Nusa Tenggara Barat menyimpan peninggalan pahatan relief pada tebing sementara Nusa Tenggara Timur berupa stupa. Situs Wadu Pa'a[145] di Sumbawa, Nusa Tenggara Barat merupakan situs dengan relief pada dinding batu vulkanis yang terbagi dalam

---

Indian Culture: A Regional Study," 19–20.

141 Pulau kecil di Laut Jawa yang berjarak kurang lebih 120 kilometer sebelah utara Surabaya yang secara administratif berada di Kabupaten Gresik, Provinsi Jawa Timur.

142 Machi Suhadi, "Mantra Buddha dari Negara ASEAN," dalam *Proceedings Pertemuan Ilmiah Arkeologi V (Yogyakarta, 4–7 Juli 1989), Part I: Studi Regional/Regional Studies* (Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 1989), 116.

143 Terletak di Dusun Batusendi, Desa Sidogedongbatu, Kecamatan Sangkapura, Pulau Bawean.

144 Hery Priswanto, "Pulau Bawean pada Poros Maritim Nusantara," dalam *Kuasa Kala: Bawean dalam Lintas Narasi*, ed. oleh Bambang Budi Utomo (Yogyakarta: Balai Arkeologi D.I. Yogyakarta, 2020), 46–47.

145 Terletak di Desa Kananta, Kecamatan Donggo, Kabupaten Bima.

dua kelompok. Kelompok pertama mempunyai setidaknya 21 pahatan relief, terdiri dari Buddha bermudra "menyentuh bumi" (*bhūmisparśa*) diapit stupa dalam ceruk, stupa dengan berbagai lapis catra, arca Agastya, Ganesa, dan makhluk gana,[146] serta prasasti, lapik, lingga, yoni, dan lingga-yoni. Sekitar 500 meter ke selatan adalah kelompok kedua yang menampilkan tiga lapik dan 16 relief stupa yang mengapit sebuah ceruk arca. Pada bagian bawah relief arca Agastya, terdapat prasasti singkat yang menunjukkan pertanggalan situs: 631 Śaka /709.[147] Selanjutnya, di Nusa Tenggara Timur (NTT) di Situs Aimoli,[148] ditemukan peninggalan Buddha berupa stupa batu kapur.[149]

Masa kejayaan agama Buddha di Nusantara ditandai dengan pendirian bangunan-bangunan monumental yang diprakarsai oleh para raja maupun pemimpin wilayah di masa Kedatuan Sriwijaya, Mataram, hingga Majapahit. Peninggalan arsitektur keagamaan ini tersebar di Jawa Barat, Jawa Tengah, Daerah Istimewa Yogyakarta, Jambi, Sumatra Selatan, Riau, Sumatra Utara, Sumatra Barat, Bali, dan Jawa Timur.

b. Peninggalan Percandian Buddha di Nusantara

Istilah candi secara umum merujuk pada peninggalan bangunan keagamaan Buddha dan Hindu. Selain itu, masyarakat lokal mengenal istilah yang berbeda-beda untuk reruntuhan bangunan yang sudah tertimbun tanah. Di Sumatra Utara, peninggalan candi Buddha disebut biaro atau biara yang berasal dari kata wihara (secara harfiah: "tempat tinggal"). Masyarakat

146 Makhluk setengah dewa berwajah raksasa dan bertubuh kerdil yang pada relief candi biasanya digambarkan menyangga beban.

147 W. D. S. Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa* (Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 302–3.

148 Terletak di Desa Aimoli, Kecamatan Alor Barat Laut, Kabupaten Alor.

149 Hedwi Prihatmoko, *Tinggalan Struktur di Desa Aimoli* (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Arkeologi Bali, 2017), 15–18.

Muara Jambi mengenal istilah *manapo* untuk gundukan tanah berisi reruntuhan. Masyarakat Sumatra Barat menyebutnya *munggu*. Di Jawa Barat, seperti di Karawang, reruntuhan bangunan bata disebut *unur*.

Provinsi Jawa Barat

Kompleks percandian Buddha tertua di Indonesia adalah Batujaya di Karawang, Jawa Barat yang diperkirakan bermasa abad ke-5-10 Masehi. Di kawasan cagar budaya ini terdapat dua lapisan kebudayaan, yakni lapisan budaya masa awal dan lapisan budaya Buddha yang berkaitan dengan peninggalan Kerajaan Tarumanagara. Kerajaan ini (berdiri pada abad ke-5 hingga ke-7 Masehi) meninggalkan setidaknya dua kompleks percandian di Jawa Barat, yaitu Cibuaya yang bercirikan Hindu dan Batujaya yang bercirikan Buddha.

Percandian Batujaya diperkirakan mulai dibangun pada abad ke-5 dan berlangsung bertahap hingga abad ke-10 Masehi. Fase pertama berlangsung antara abad ke-5 dan ke-8 dengan aktivitas dan pembangunan yang intensif sekitar abad ke-6-7 Masehi,[150] dilanjutkan fase kedua yang berlangsung dari abad ke-8 hingga abad ke-10 Masehi.[151] Kompleks Percandian Batujaya diduga pernah dikunjungi oleh Faxian (Fa-Hien/Fa-Hsien) (masa hidup 337–422 Masehi), biksu dari Tiongkok yang berziarah ke India pada awal tahun 400-an. Faxian pergi ke India melalui jalan darat tetapi kembali dari India melalui jalur laut untuk kembali ke Tiongkok. Perjalanan selama lebih kurang 15 tahun itu dicatatnya dalam tulisan berjudul *Fóguó jì* (*A Record of Buddhist Kingdoms*,

150 Pierre-Yves Manguin dan Agustijanto Indradjaja, "The Batujaya Site: New Evidence of Early Indian Influence in West Java..," dalam *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Exchange*, ed. oleh Pierre-Yves Manguin, A. Mani, dan Geoff Wade (Singapore/New Delhi: Institute of Southeast Asian Studies (Nalanda-Sriwijaya Centre); Manohar, 2004), 115.

151 Truman Simanjuntak, Retno Handini, dan Sugeng Riyanto, *Karawang dalam Lintasan Peradaban*, Seri Pertama Monografi Workshop Penelitian 2015 (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), 166.

Taisho Tripitaka no. 1521) dan *Gāosēng Fǎxiǎn chuán* (*The Biography of the Eminent Monk Faxian*, Taisho Tripitaka no. 2085). Dalam perjalanan pulang sekembalinya dari India melalui jalur laut itulah, Faxian singgah dan tinggal di negeri yang disebutnya dengan istilah "Yepoti" selama lima bulan. Faxian menulis: "Setelah berlayar selama 90 hari, [kami] tiba di suatu negeri yang dinamakan Yepoti. Di negeri ini, yang berkembang adalah ajaran para Brahmana non-Buddhis, sedangkan pengikut *Buddhadharma* tidaklah banyak. [Faxian] tinggal di negeri ini selama lima bulan."[152] W.P. Groeneveldt menerjemahkan "Yepoti" sebagai Ya-va-di.[153] J.L. Moens menerjemahkannya sebagai Yavadi(pa) atau Pulau Jawa dan menghubungkan tempat yang dikunjungi Faxian ini dengan To-lo-mo (Taruma) yang disebut dalam berita Tiongkok pada masa Dinasti Sui dan Dinasti Tang.[154]

Di areal percandian Batujaya seluas 5 kilometer persegi ini ditemukan lebih kurang 39 lokasi potensi situs arkeologi; 20 lokasi di antaranya merupakan situs percandian dengan total

---

152 Faxian, "Gāosēng F□xi□n chuán (The Biography of the Eminent Monk Faxian, Taisho Tripitaka no. 2085)," Chinese Buddhist Electronic Texts Association, t.t.. Faxian mengatakan yang berkembang adalah "waidao" yang artinya "penganut pandangan non-Buddhis." Sebenarnya W.P. Groeneveldt pun menggunakan istilah yang cukup mendekati yaitu "heretics" (Komunitas Bambu, Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources, 2 ed. (Depok: Komunitas Bambu, buruk" atau "agama kotor," yang sebenarnya bukan istilah yang dimaksud oleh Faxian. Lihat R. P. Soejono dan R. Z. Leirissa, Sejarah Nasional Indonesia II: Zaman Kuno, Pemutakhiran, Cetakan Keempat (Jakarta: Balai Pustaka, 2010), 55, 62, 64.

153 W. P. Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources* (Jakarta: Bharata, 1960), 39:8.

154 Hasan Djafar, *Kompleks percandian Batujaya: rekonstruksi sejarah kebudayaan daerah Pantai Utara Jawa Barat* (Bandung: Kiblat Buku Utama, ÉCole Française D'Extrême-Orient, Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, And KITLV Jakarta, 2010), 25–26, catatan kaki no. 10. Percandian Batujaya ditetapkan sebagai Kawasan Cagar Budaya peringkat nasional berdasarkan Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 76/M/2019 dengan potensi tinggalan arkeologis ditetapkan seluas 337 hektar. Candi ini terletak di Desa Segaran dan Desa Telukbuyung (termasuk eks-Desa Telagajaya), meliputi dua kecamatan yaitu Kecamatan Batujaya dan Kecamatan Pakisjaya, Kabupaten Karawang, Provinsi Jawa Barat.

lebih dari 30 bangunan candi.[155] Dikarenakan banyak candi kuno di Nusantara tidak diketahui nama aslinya, maka dalam arkeologi disepakati penamaan situs atau candi didasarkan pada nama desa atau lokasi tempat penemuannya. Dengan demikian, situs-situs di Batujaya terbagi dalam dua kelompok berdasarkan nama desanya yaitu kelompok Situs Segaran (SEG) yang terdiri dari 14 situs dan kelompok Situs Telagajaya (TLJ) yang terdiri dari 18 situs.[156]

Di antara situs-situs tersebut, setidaknya terdapat 8 candi atau struktur yang mempunyai unsur stupa, yaitu: (1) Candi/ Unur Jiwa (Segaran I), (2) Candi/Unur Blandongan (Segaran V), (3) Unur Lingga (Telagajaya II), (4) Unur Asem (Telagajaya V), (5) Unur Slinder (Telagajaya VI), (6) Sawah Kramat (Telagajaya XI), (7) Telagajaya XII, dan (8) Sawah Debut (Telagajaya XIII).[157]

Selain peninggalan berupa candi dan bangunan, Batujaya juga menyimpan bukti material Buddhis yang penting. Di Candi Blandongan (Segaran V) ditemukan dua inskripsi pada lempengan emas, satu inskripsi pada bagian bawah meterai terakota, satu inskripsi pada lempengan terakota; satu inskripsi pada bata; sejumlah meterai terakota bergambar relief Buddha dan Bodhisatwa serta fragmen-fragmen kepala dan kaki arca Buddha dari batu dan perunggu. Sementara itu, di Unur Lempeng (Segaran II) ditemukan satu lempengan emas, dan di Segaran X ditemukan satu inskripsi pada bata.[158] Inskripsi-inskripsi pada lempengan emas dan meterai

---

155 Wiwin Djuwita Ramelan, dkk., *Laporan Kajian Zonasi Kawasan Cagar Budaya Nasional Batujaya*, Laporan Teknis (Jakarta: Direktorat Pelindungan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2020), 3, 15.

156 Ramelan dan dkk., *Laporan Kajian Zonasi Kawasan Cagar Budaya Nasional Batujaya,* 15.

157 Ramelan dan dkk., *Laporan Kajian Zonasi Kawasan Cagar Budaya Nasional Batujaya*, 41–64; Endang Widyastuti dan Nanang Saptono, "Divisions of Space of Batujaya Temple Complex in Karawang, West Java," dalam *Proceedings of the 4th International Conference of Local Wisdom (Incolwis 2022)*, ed. oleh P. A. W. Wibowo dan dkk., Advances in Social Science, Education and Humanities Research 833 (Atlantis Press, 2024), 259–61, https://doi.org/10.2991/978-2-38476-224-8_22.

158 Djafar, *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*, 85, 89–93, 118–21, 129.



Gambar 2.20 Candi Blandongan, Kompleks Percandiaan Batujaya. Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

terakota berisi "*ajñānāc cīyate karma*" dan "*ye dharmā*." Selain itu, di Museum Nasional Indonesia, Jakarta disimpan 11 lempengan emas (inventaris no. 786, lempengan a-k). Tiga di antaranya yaitu lempengan c, i, dan j diduga berasal dari Percandian Batujaya karena memuat isi yang mirip tetapi diperkirakan berasal dari masa belakangan sekitar 650 dan 800 Masehi.[159]

Beranjak dari jejak peradaban di Jawa Barat, fokus kini beralih ke Jawa Tengah, wilayah dengan konsentrasi candi yang sangat tinggi. Transisi ini menandai perubahan penting dan era baru dalam sejarah pembangunan candi di Jawa.

Provinsi Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta

Subbab ini berfokus pada peninggalan candi di empat wilayah utama: Kabupaten Magelang, Klaten, Sleman, dan Bantul. Sebagai permulaan, pembahasan diawali dari Candi Borobudur di Magelang, mahakarya yang paling ikonik.

Candi Borobudur[160] dibangun oleh Wangsa Sailendra[161] antara kuarter ketiga atau keempat abad ke-8 Masehi dan selesai sekitar kuarter pertama atau kedua abad ke-9 Masehi.[162] Dikarenakan pembangunan Borobudur membutuhkan waktu 60-80 tahun, maka prakarsa pembangunannya kemungkinan dimulai di masa Rakai Panangkaran, dilanjutkan oleh putranya

159 J. G. de Casparis, *Prasasti Indonesia II (Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D.)* (Bandung: Masa Baru, 1956), 47–167; Djafar, *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*, 118–20; Skilling, "An Untraced Buddhist Verse Inscription from (Pen)insular Southeast Asia," 32–33.

160 Candi Borobudur secara administratif terletak di Desa Borobudur, Kecamatan Borobudur, Kabupaten Magelang, Provinsi Jawa Tengah. Candi Borobudur didirikan di atas bukit undukan di Dataran Kedu, dikelilingi pegunungan dan dekat aliran sungai, yaitu Gunung Merapi dan Merbabu di sebelah timur, Gunung Sindoro dan Sumbing di sebelah utara serta Pegunungan Menoreh di sebelah selatan serta terletak di dekat aliran Sungai Progo dan Elo.

161 Candi Borobudur tidak dibangun oleh Nabi Sulaiman seperti yang ditafsirkan oleh K.H. Fahmi Basya.

162 Jacques Dumarçay, *Borobudur*, ed. & penerj. oleh Michael Smithies (Oxford: Oxford University Press, 1978), 22–28.

Sanggramadhananjaya, kemudian Samaratungga, dan diresmikan oleh Putri Pramodhawardhani.

Candi Borobudur dibangun sebagai "bumi pengumpulan" (*bhūmisambhāra*) yaitu tempat untuk mengumpulkan kebajikan (*puṇya*) dan pengetahuan (*jñāna*). Berdasarkan analisis Johannes Gijsbertus de Casparis,[163] frasa "*kamūlān i bhūmisambhāra*" dalam Prasasti Tri Tepusan I/II (842 Masehi) merujuk pada bangunan Borobudur. Asosiasi ini beralasan karena Borobudur mempunyai representasi yang lengkap berupa arca, relief, dan stupa dalam jumlah yang signifikan. Arca merepresentasikan tubuh Buddha, relief merepresentasikan wacana atau ucapan Buddha, dan stupa merepresentasikan cita tergugah Buddha. Dengan representasi yang lengkap, Borobudur berfungsi sebagai sarana yang sangat mendukung untuk menumbuhkembangkan serta menyempurnakan pengumpulan kebajikan dan pengetahuan. Borobudur adalah satu-satunya monumen di dunia yang menghadirkan kumpulan *sutra-sutra* dalam media batu yang disajikan secara naratif dan sistematis dalam kerangka bertahap. Dalam konteks ini, Candi Borobudur dapat dipandang sebagai suatu peta yang membimbing manusia pencapaian potensi tertinggi keberadaan manusia.[164]

---

163 J. G. de Casparis, *Inscripties uit de Çailendra-tijd, Prasasti Indonesia I* (Bandung: A. C. NIX & Co., 1950), 202–3; J. G. de Casparis, "The Dual Nature of Barabudur," dalam *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument*, ed. oleh L. O. Gómez dan Jr. Woodward H. W. (Berkeley: University of California, 1981), 61–62, 65.

164 Salim Lee, *Borobudur Bersemburat: Peninggalan Leluhur, Kini Warisan Dunia* (Jakarta: Yayasan Dharmamega Bumi Borobudur, 2020), 126, 141, 192, 235.



Gambar 2.21 Prasasti Tri Tepusan.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Selama ini terdapat interpretasi Candi Borobudur dibagi menjadi alam keinginan (*kāmadhātu*), alam berwujud (*rūpadhātu*), dan alam tidak berwujud (*arūpadhātu*)—tafsiran yang diajukan W.F. Stutterheim (1929/1956) hampir 100 tahun lalu yang sebenarnya sudah disanggah oleh sejumlah pakar.[165] Studi terbaru tahun 2025 kembali menyanggah pembagian Borobudur menjadi tiga *dhatu* dengan argumen: (1) Tidak ada korelasi antara isi relief naratif, stupa-stupa berterawang pada tiga teras bundar dan stupa induk dengan ciri-ciri *kāmadhātu*, *rūpadhātu*, dan *arūpadhātu*; (2) Tujuan/

165 Mengenai para peneliti yang menyanggah pembagian Borobudur menjadi *kāmadhātu*, *rūpadhātu*, dan *arūpadhātu*, lihat So Tju Shinta Lee, Agus Aris Munandar, dan Lilawati Kurnia, "Re-examining the Division of Candi Borobudur into Kāmadhātu, Rūpadhātu, and Arūpadhātu," *SPAFA Journal* 9 (2025): 3, https://doi.org/10.26721/spafajournal.bo2frueq93.

hasil dalam penggambaran Candi Borobudur adalah Penggugahan Tertinggi yang Lengkap & Sempurna (Kebuddhaan), bukan *arūpadhātu*; (3) Stupa induk Borobudur tidak merepresentasikan *arūpadhātu* tetapi *Dharmākaya* Buddha.[166]

Borobudur juga sering dikaitkan dengan mandala Vajrayana[167] misalnya Mandala *Garbhadhātu* maupun Mandala *Vajradhātu*. Namun demikian, sutra yang dipahat secara ekstensif di Candi Borobudur adalah *Gaṇḍavyūha-Bhadracarī*. Istilah lain untuk *Gaṇḍavyūha* adalah "Memasuki Alam Dharma (*Dharmadhātu*)." Pada tingkat filosofis, *Gaṇḍavyūha* tidak membicarakan *Garbhadhātu* maupun *Vajradhātu* tetapi *Dharmadhātu*. Selain itu, karakteristik Borobudur sebagai stupa lebih menonjol daripada sebagai mandala karena banyaknya stupa pada setiap lantainya. Hal ini juga dikemukakan oleh A.J. Bernet Kempers bahwa meskipun Borobudur memiliki ciri yang berbeda dari stupa Buddha lainnya, secara esensial Borobudur merupakan sebuah stupa.[168] Dalam konteks Buddhis, untuk dapat disebut sebagai mandala Vajrayana membutuhkan karakteristik tertentu, misalnya kehadiran kluster-kluster panteon atau Istadewa yang membentuk mandala tersebut disertai atributnya masing-masing.[169] Borobudur juga didominasi

166 Lee, Munandar, dan Kurnia, "Re-examining the Division of Candi Borobudur into Kāmadhātu, Rūpadhātu, and Arūpadhātu," 14–15.

167 Mengenai para peneliti yang mengusung Borobudur sebagai mandala Tantrayana dan mereka yang menyanggahnya, lihat So Tju Shinta Lee, "Lima Marga dalam Narasi Visual Relief Gandawyuha-Bhadracari di Candi Borobudur: Kajian Fenomenologi Transendental" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2024), 6, 31–32; Lee, Munandar, dan Kurnia, "Re-examining the Division of Candi Borobudur into Kāmadhātu, Rūpadhātu, and Arūpadhātu," 3.

168 A. J. Bernet Kempers, *Ageless Borobudur: Buddhist Mystery in Stone, Decay and Restoration, Mendut and Pawon, Folklife in Ancient Java* (Wassenaar: Servire, 1976), 142.

169 Sebagai contoh, Mandala *Vajradhātu* menurut teks *Ni□pannayogavali* tersusun dari formasi 53 panteon yang terbagi dalam beberapa kluster, yaitu 5 Buddha utama dengan Buddha Wairocana sebagai figur sentral, 4 pendamping, 16 Mahabodhisatwa, 4 dewi persembahan dalam, 4 dewi persembahan luar, 4 penjaga gerbang, dan 16 Bodhisatwa dari kalpa kebajikan. Lihat Musashi Tachikawa, "A Study of the Vajradhātu-ma□□ala (1): Modern Line-drawings Depicted According to the Ni□pannayogāvalī," *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 15, no. 4 (2010): 1074–76.)

oleh ciri nonesoteris, seperti relief-relief *Karmavibhaṅga*, *Jātaka-Avadāna*, *Lalitavistara*, dan *Gaṇḍavyūha-Bhadracarī*. Sutra-sutra ini tidak berisi ajaran esoteris dan penyajian relief-relief dirancang untuk dibaca umum. Perihal bagian tertentu dari *Gaṇḍavyūha* khususnya pada kunjungan ke beberapa mitra bajik yang dianggap mengandung unsur esoteris, Douglas Edward Osto menyebutnya "proto-tantra" tetapi belum Tantra.[170]

Candi Borobudur bukanlah bangunan tunggal di kawasannya. Ekskavasi dan pemugaran besar kedua pada tahun 1973-1983 mengungkap sejumlah temuan tambahan di sekitar candi. Di antaranya adalah bekas wihara sekitar 600 meter di barat laut candi, sisa-sisa struktur pendopo, tembok keliling candi, dan gapura.[171] Sebelumnya pada tahun 1911, semasa pemugaran oleh Van Erp, sebuah platform bata ditemukan di sisi timur kaki candi. Platform berukuran 2,60 x 7 meter tersebut merupakan fondasi untuk tiga stupa dengan lubang lingkaran berdiameter 1,80 meter dan di salah satu lubang tersebut, ditemukan guci perunggu berisi abu kremasi.[172] Semua temuan ini menunjukkan fungsi kawasan Borobudur mungkin jauh lebih luas dari yang diketahui sekarang ini.

Terkait masa berfungsinya Candi Borobudur, R. Soekmono[173] dan John N. Miksic[174] membantah pandangan umum bahwa Borobudur ditinggalkan sepenuhnya pada abad ke-10 Masehi setelah pusat kerajaan Mataram pindah ke Jawa Bagian Timur.

---

170 Douglas Edward Osto, "Proto-tantric Elements in the Ga□□avyūha-sūtra," *Journal of Religious History* 33, no. 2 (2009): 176, https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.2009.00780.x.

171 Bernet Kempers, *Ageless Borobudur: Buddhist Mystery in Stone, Decay and Restoration, Mendut and Pawon, Folklife in Ancient Java*, 8–9.

172 N. J. Krom, *Barabudur: Archaeological Description* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1927), 1:11–12; Bernet Kempers, *Ageless Borobudur: Buddhist Mystery in Stone, Decay and Restoration, Mendut and Pawon, Folklife in Ancient Java*, 17.

173 Soekmono, *Candi Borobudur: A Monument of Mankind* (Paris: UNESCO, 1976), 4–5.

174 John N. Miksic, *Borobudur: Golden Tales of the Buddhas* (Singapore: Periplus, 1990), 28.

Argumen tersebut didukung oleh naskah lokal *Deśawarṇana* atau yang lebih dikenal dengan *Kakawin Nāgarakṛtāgama*[175] yang ditulis tahun 1365 oleh Mpu Prapanca, seorang *dharmādhyakṣa kasogatan.* Naskah tersebut menyebutkan "Budur" sebagai salah satu dari 50 tempat yang menganut ajaran "*kasugatan*" atau "*kasogatan*."[176] Istilah *kasugatan* sendiri berasal dari kata *Sugata*, salah satu gelar untuk Buddha. Dengan demikian, agama Buddha kemungkinan masih dianut di Jawa Tengah hingga abad ke-14 dan Borobudur masih memiliki fungsi pada masa itu.

Sejarah Candi Borobudur mencatat sebuah peristiwa tragis yang terjadi pada abad ke-19 ketika upaya penyelamatan candi sedang gencar dilakukan. Di tengah kesibukan tersebut, Borobudur menerima kunjungan Raja Rama V Chulalongkorn dari Siam (sekarang Thailand) pada tahun 1896. Ketika Raja Chulalongkorn meminta artefak-artefak dari Candi Borobudur dan candi lainnya, Isaac Groneman, ketua Masyarakat Arkeologi di Yogyakarta, meyakinkan residen setempat bahwa tidak ada ruginya untuk memenuhi permintaan tersebut. Berdasarkan rekomendasi ini, Gubernur Jenderal C.H.A. van der Wijck memberikan izin. Raja Chulalongkorn dengan saksama memilih sendiri benda-benda bersejarah dan kembali ke Thailand dengan membawa delapan muatan kereta pedati penuh dengan artefak pilihan dari Borobudur, Prambanan, dan Singhasari.[177] Dalam rincian Soekmono, benda-benda bersejarah yang diambil

---

175 Kakawin ini diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Theodoor Gautier Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960). dan Stuart Robson, *Deśawar□ana (Nāgarak□tāgama) by Mpu Prapañca*, ed. oleh Mpu Prapañca (Leiden: KITLV Press, 1995).

176 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 88–89.

177 J. E. van Lohuizen-de Leeuw, "The Dvārapāla of Borobudur: New Evidence for the Date of the Foundation of the Monument," dalam *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument*, ed. oleh L. O. Gómez dan Jr. Woodward H. W. (Berkeley: University of California, 1981), 15–16.

tersebut antara lain[178]: 30 batu relief, 5 arca Buddha, 2 arca singa, 1 pancuran makara, sejumlah kepala kala dari pangkal tangga dan gapura serta sebuah arca Dwarapala (penjaga pintu gerbang) dari Bukit Dagi di sisi barat laut candi yang merupakan satu-satunya Dwarapala Borobudur. Menurut Krom,[179] lima arca Buddha yang dipilih itu adalah spesimen terbaik dan tiga di antaranya diambil dari relung (ceruk) yang masih utuh; begitu pula dua arca singa yang dibawa adalah yang masih utuh.

Candi-candi Buddhis yang dibangun oleh raja-raja Sailendra pada abad ke-8 hingga ke-10 Masehi sebagian besar berlokasi di kawasan Prambanan, Jawa Tengah. Berbeda dengan Candi Borobudur yang berbentuk melebar dan tanpa bilik, candi-candi ini memiliki karakteristik yang khas: bangunannya meninggi ke atas, ukuran bangunan tidak terlalu besar, memiliki bilik atau ruang dalam yang dapat dimasuki pengunjung, dan kemungkinan besar dilengkapi dengan altar untuk meletakkan sesaji.

Candi Mendut memiliki satu bilik utama yang berdiri di atas dasar yang lebar berpagar langkan (*vedika*). Di dalam bilik Candi Mendut terdapat tiga arca monolit yang besar: Buddha duduk di tengah dalam *mudra* memutar Roda Dharma diapit oleh dua Bodhisatwa yaitu Awalokiteswara/Padmapani di sebelah kanan Buddha dan Wajrapani di sebelah kiri Buddha. Delapan Mahabodhisatwa dipahat pada dinding eksterior Candi Mendut. Delapan Mahabodhisatwa tersebut adalah Sarvanivaranaviskambhin, Maitreya, Samantabhadra, Ksitigarbha, Wajrapani, Manjusri, Akasagarbha, dan Padmapani. Kedelapan Bodhisatwa ini sering digambarkan mengiringi Buddha, merepresentasikan murid-muridnya dengan kualitas menonjol: Awalokiteswara/Padmapani melambangkan welas asih (*karuṇā*), Maitreya melambangkan cinta kasih (*maitrī*), Samantabhadra melambangkan tata laku

178 R. Soekmono, *Pelita Borobudur Seri A No. 1: Laporan Kegiatan Projek Restorasi Tjandi Borobudur" Riwajat Usaha Penyelematan Tjandi Borobudur Sampai Akhir 1971*, 1972, 8.

179 Krom, *Barabudur: Archaeological Description*, 1:42–43.

(*carya*), Manjusri melambangkan ketajaman pandangan (*prajñā*), dan Ksitigarbha melambangkan ketegaran seperti bumi.[180] Delapan Mahabodhisatwa tersebut juga digambarkan pada sejumlah candi di Jawa Tengah seperti Candi Plaosan dan relief *Bhadracarī* di Candi Borobudur.

Penggambaran figur lain yang menonjol pada Candi Mendut adalah Hariti dan pasangannya, Pancika[181] atau kadang-kadang diidentifikasi sebagai Vaisravana, salah satu pemimpin para yaksa sekaligus pelindung Dharma dan salah satu dari empat maharaja dewa di penjuru utara.[182] Candi Mendut memiliki 51 panel relief yang mencakup relief cerita dari naskah *Jātaka, Pancatantra* serta *Hitopadesa* dan relief hias.[183]

Berada di antara Candi Borobudur dan Candi Mendut dalam satu garis lurus adalah Candi Pawon yang juga disebut Candi Brajanalan. Ketiga candi tersebut mempunyai gaya seni yang sama sehingga diperkirakan dibangun pada masa yang sama.[184] Candi Pawon yang kecil ini bagian atasnya berhias stupa. Pada dinding luar candi terdapat relief Bodhisatwa dan dewi, relief pohon kalpataru (pohon kehidupan; juga disebut "pohon pengabul keinginan") dengan pundi-pundi uang di bawah pohon, diapit oleh *kinara* dan apsara, dan relief Kuwera (Jambhala) atau dewa kekayaan.[185]

Di sebelah timur dalam satu garis lurus dengan Candi Mendut adalah Kompleks Candi Ngawen, terdiri dari lima candi yang berjejer dari utara ke selatan dan semuanya menghadap ke timur. Di antara kelima candi tersebut, Candi Ngawen II (kedua dari utara) dan Candi

---

180 Amoghavajra, "P□xián púsà xíng yuàn zàn (Pujian Terhadap Tata Laku dari Tekad Bodhisatwa Samantabhadra, Taisho Tripitaka no. 297)," Chinese Buddhist Electronic Texts Association, 763.

181 Dharmachakra Translation Committee, "The Play in Full (Lalitavistara, Toh 95)," 84000: Translating the Words of the Buddha, 2025, 15.23.

182 Mark E. Long, *Candi Mendut: Womb of the Tathagata* (New Delhi: Aditya Prakashan, 2009), 173–75.

183 Long, *Candi Mendut: Womb of the Tathagata*, 1–9, 97.

184 Dumarçay, *Borobudur*, 37.

185 Bernet Kempers, *Ageless Borobudur: Buddhist Mystery in Stone, Decay and Restoration, Mendut and Pawon, Folklife in Ancient Java*, 233–34.

Ngawen IV (keempat dari utara) berukuran lebih besar dan memiliki gaya arsitektur serupa. Sementara itu, Candi Ngawen I, III, dan V berukuran lebih kecil dengan ciri arsitektur yang berbeda. Candi Ngawen kemungkinan besar didirikan untuk menghormati Panca Tathagata. Arca Tathagata Ratnasambhava tanpa kepala ditemukan di bilik Candi Ngawen II, sedangkan arca Tathagata Amitabha yang kepalanya juga terpenggal ditemukan di reruntuhan Candi Ngawen IV.[186] Setiap bilik candi diduga sebelumnya berisi arca Tathagata.

Gaya dan arsitektur Candi Ngawen II (candi yang paling utuh sekarang) menunjukkan kemiripan dengan Candi Borobudur, Pawon, dan Mendut. Persamaan ini terlihat dari adanya pagar langkan di tepian jalur pradaksina dan pelipit bergerigi yang dijumpai di Candi Mendut dan Borobudur. Berdasarkan hal ini, Candi Ngawen mungkin merupakan satu-kesatuan dengan Candi Borobudur, Pawon, dan Mendut. Para ahli menafsirkan pembangunan candi-candi Buddha Mahayana untuk menghormati Panca Buddha ini terjadi antara akhir abad ke-8 hingga pertengahan abad ke-9 Masehi.[187]

Kompleks percandian Buddhis yang berukuran signifikan di kawasan Prambanan adalah Sewu. Candi Sewu berarti "seribu candi," yang bermakna "banyak." Berdasarkan Prasasti Manjusrigrha (714 Śaka/792), nama asli kompleks ini adalah Wajrasana Manjusri. Prasasti ini ditemukan di Kompleks Percandian Sewu, di candi perwara deret 4, no. 37 yang ditulis dalam aksara Kawi dan bahasa Melayu Kuno.[188] Isi prasasti menyebutkan selesainya bangunan Wajrasana Manjusrigrha yang

---

186 Agus Aris Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M* (Indramayu: Rumah Pustaka, 2023), 67.

187 Dalam Agus Aris Munandar, *Kalpalata: Data dan Interpretasi Arkeologi* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2019), 180–90.

188 Titi Surti Nastiti dkk., *Survei Prasasti Zaman Hindu–Buddha di Daerah Istimewa Yogyakarta dan Provinsi Jawa Tengah, Tahun 2023* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia); Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa dan Sastra; École française d'Extrême-Orient, 2024), 99.

disambut dengan sukacita yang pembangunannya dilakukan secara gotong-royong oleh banyak pihak.[189]

Percandian Sewu terdiri dari 249 bangunan, mencakup satu candi utama, 240 candi perwara yang mengelilinginya, dan 8 candi apit.[190] Di dalam bilik candi induk Sewu ditemukan kerukan lapik berukuran besar yang disediakan untuk arca setinggi 5,30 meter. Sementara itu, di sekitar kompleks candi pernah ditemukan potongan kepala arca Buddha yang tinggi arcanya diperkirakan 3,60 meter.[191]

Terdapat prasasti lainnya, Prasasti Kelurak (704 Śaka/782) yang ditemukan di Desa Kelurak tetapi lokasi persis penemuannya tidak diketahui. Sebagian peneliti menghubungkan Prasasti Kelurak dengan Candi Sewu dan sebagian lainnya mengasosiasikannya dengan Candi Lumbung.[192] Isi Prasasti Kelurak adalah tentang penempatan arca Manjusri dan konsekrasi oleh seorang guru bernama Kumaraghosa dari Benggala (Gaudidwipa) atas undangan Pangeran Sri Sanggramadhananjaya.[193]

Percandian Sewu, Percandian Lumbung, dan Candi Bubrah, membentuk satu kesatuan kompleks. Percandian Lumbung dengan pola yang mirip Percandian Sewu terdiri dari satu candi induk dikelilingi 16 candi perwara yang dihubungkan oleh jalanan balok batu. Candi induk Lumbung memiliki satu bilik utama berhias ornamen relung ganda yang digarap cermat serta tiga bilik tambahan

189 Kusen dalam Agus Aris Munandar, Andriyati Rahayu, dan Deny Yudo Wahyudi, *Candi Abang: Konflik dan Kuasa dalam Masyarakat Jawa Kuna antara Abad ke-9–10* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2020), 90–92.

190 Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 71.

191 Jacques Dumarçay, *Candi Sewu dan Arsitektur Bangunan Agama Buddha di Jawa Tengah: Candi Sewu and Buddhist Architecture of Central Java* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2007), 44.

192 Lihat Mark E. Long, *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula* (New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 2014), 86; Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 69.

193 Long, *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula*, 87–96.

berukuran lebih kecil di selatan, barat, dan utara.[194] Setiap dinding candi induk memiliki relung: satu di selatan, barat, dan utara, sementara dinding timur mempunyai dua relung mengapit pintu masuk.[195] Candi Bubrah, sekitar 100 meter di sebelah utara Percandian Lumbung, memiliki bilik tunggal yang menghadap ke timur. Ketika ditemukan, yang terlihat hanya pondasi dan sebagian kecil dinding bilik dengan jejak garis sumbu dinding yang masih terlihat jelas di permukaannya.[196] Setelah direstorasi, Candi Bubrah sekarang menampilkan bagian kaki, tubuh, dan atapnya. Beberapa arca Buddha yang diidentifikasi sebagai kelompok Panca Tathagata masih dapat ditemukan di lokasi meskipun tidak lagi utuh.[197]

Candi Gana (dikenal juga dengan Candi Asu Prambanan), berjarak sekitar 300 meter sebelah timur Percandian Sewu, sekarang menyisakan struktur dasar candi, tangga masuk candi, dan beberapa relief seperti relief kalpataru pada pipi tangga. Struktur stupa dan reruntuhan batu candi beserta relief Bodhisatwa dan relief singa masih terlihat di sekitar candi.[198] Di Candi Gana pernah ditemukan fragmen arca Syamatara (Tara Hijau) tetapi kepalanya terpenggal.[199]

Percandian Plaosan terdiri dari dua kompleks: Plaosan Lor di utara dan Plaosan Kidul di selatan. Sayangnya, kedua kelompok candi ini kini terpisah oleh jalan beraspal dan bangunan baru. Padahal, pagar keliling berbentuk persegi empat yang menghubungkan Plaosan Lor dan Plaosan Kidul menunjukkan keduanya dulunya

194 Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 68–69.

195 Dumarçay, *Borobudur*, 47.

196 Dumarçay, *Borobudur*, 47.

197 Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 70–71.

198 F. X. Sardjono, *Bunga Rampai Warisan Leluhur: Candi di Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta* (Yogyakarta: Yayasan Saworo Tino Triatmo, 2023), 162.

199 Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 75–76.

adalah satu kesatuan.[200] Gugusan candi-candinya dikelilingi oleh tembok pagar dan parit yang membujur dari utara ke selatan dan barat ke timur.[201] Percandian Plaosan Lor terdiri dari dua bangunan induk yang dikelilingi oleh 194 stupa perwara dan 58 candi perwara.[202] Candi dan stupa perwara tersebut tersusun dalam tiga deret memusat: deretan paling dalam adalah candi perwara, sedangkan dua deret terluar adalah stupa perwara. Di luar pagar halaman terdapat dua pasang arca Dwarapala yang saling berhadapan dalam posisi berlutut dengan satu kaki, masing-masing sepasang di pintu masuk utara dan selatan.

Plaosan Lor juga memiliki dua candi utama yang letaknya berdampingan, bertingkat dua dengan tiga bilik pada setiap tingkatnya. Bilik-bilik ini saling terhubung oleh pintu dan dilengkapi dengan jendela.[203] Dahulu, setiap bilik di lantai bawah kedua candi induk berisi tiga arca: Buddha di tengah, diapit oleh dua Bodhisatwa. Arca Buddha kini sudah tidak ada tetapi arca Bodhisatwa yang dipahat dengan sempurna dan artistik masih berada di tempatnya. Mereka adalah delapan Mahabodhisatwa: Manjusri, Sarvanivaranaviskambhin, Wajrapani, Padmapani, Samantabhadra, Maitreya, Awalokiteswara, dan Ksitigarbha.

Plaosan Lor juga mempunyai satu bangunan mendapa (pendapa) di sisi paling utara. Mendapa berupa teras terbuka ini terletak di sisi utara candi induk di tengah halaman dengan lantai datar yang sedikit ditinggikan. Diperkirakan mendapa ini dulunya adalah paviliun terbuka yang terbuat dari kayu karena ditemukan 24

---

200 Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi Jawa Tengah, *Laporan Ekskavasi Penyelamatan Parit Sisi Timur Candi Plaosan Lor Situs Candi Plaosan* (2021), 6–7.

201 Sardjono, *Bunga Rampai Warisan Leluhur: Candi di Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta*, 163.

202 Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi Jawa Tengah, Laporan Ekskavasi, 6. Pada laporan tahun 1978, Dumarçay, *Borobudur*, 48–49. menyebut 116 stupa dan 58 candi perwara. Sementara itu, Munandar, Rahayu, dan Wahyudi, *Candi Abang: Konflik dan Kuasa dalam Masyarakat Jawa Kuna antara Abad ke-9–10*, 59–60. mencatat 126 stupa.

203 Sardjono, *Bunga Rampai Warisan Leluhur: Candi di Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta*, 167.

umpak (batu sendi penyangga tiang bangunan) persegi di sekeliling mendapa dan 16 balok batu segi delapan di bagian tengah yang berfungsi sebagai penyangga.[204] Di mendapa ini terdapat tiga altar tempat bersemayam 21 arca Buddha dan Bodhisatwa seukuran manusia dewasa. Sebagian besar arca tersebut dapat diidentifikasi, antara lain Buddha Amitabha, Ratnasambhava, Wairocana, dan Aksobhya serta Bodhisatwa Sarvanivaranaviskambhin, Maitreya, Samantabhadra, Manjusri, dan Jambhala (Kuwera).[205]

Kompleks Plaosan Kidul, berjarak sekitar 300 m di selatan Plaosan Lor, terdiri dari satu candi induk yang dikelilingi oleh 60 stupa perwara dan 14 candi perwara.[206] Candi perwara terletak pada deretan depan di sisi barat yang terbagi menjadi dua deret, sedangkan stupa perwara dibangun di sekitar candi induk. Arca-arca yang ditemukan di Plaosan Kidul antara lain Bodhisatwa, Tara, dan arca biksu.[207] Bangunan Plaosan Kidul diperkirakan sezaman dengan Percandian Sewu karena analisis paleografi pada prasasti-prasasti pendek dari Plaosan Kidul, misalnya Prasasti Pendek Plaosan no. 943 dan no. 1672, memiliki kemiripan dengan beberapa prasasti dari Candi Sewu yang menggunakan huruf Kawi yang lebih arkais.[208]

Candi Sojiwan ketika berfungsi penuh, merupakan kompleks percandian yang terdiri dari beberapa bangunan dengan candi induk yang dikelilingi stupa-stupa. Candi ini memiliki satu ruang

---

204 R. Soekmono, "Chandi Gumpung of Muara Jambi: A Platform Instead of a Conventional Chandi?," *Bulletin of the National Research Centre of Archaeology of Indonesia* (Jakarta), no. 17 (1987): 3–5; Sardjono, *Bunga Rampai Warisan Leluhur: Candi di Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta*, 173.

205 Sardjono, *Bunga Rampai Warisan Leluhur: Candi di Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta*, 176–77.

206 Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi Jawa Tengah, *Laporan Ekskavasi Penyelamatan Parit Sisi Timur Candi Plaosan Lor Situs Candi Plaosan* (2021), 6. Sementara itu, Sardjono menyebutkan 45 stupa dan 16 candi perwara (*Bunga Rampai Warisan Leluhur: Candi di Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta*, 177.)

207 Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 75.

208 De Casparis dalam Nastiti dkk., *Survei Prasasti Zaman Hindu–Buddha di Daerah Istimewa Yogyakarta dan Provinsi Jawa Tengah, Tahun 2023*, 89, 92.

utama yang kini kosong tanpa arca. Di belakang dindingnya terdapat tempat penyimpanan arca, sedangkan dinding tubuh candi di sisi utara dan selatan dilengkapi jendela terbuka. Bagian dasar candi dihiasi relief cerita *Avadāna* atau *Tantri Kamandaka*, sementara relief di sisi tangga mungkin menggambarkan Yama, Kuwera, Waruna, dan makhluk surgawi lainnya. Pembangunan Candi Sojiwan ditaksir berasal dari paruh kedua abad ke-9 Masehi.[209]

Candi Kalasan atau Candi Kalibening yang dikenal juga sebagai "Persemayaman Tara" (*Tārābhavanam*) merupakan candi Buddha pertama yang didirikan oleh Wangsa Sailendra pada tahun 700 Śaka/778. Candi ini didedikasikan untuk pemujaan Tara yang merepresentasikan aktivitas tergugah para Buddha. Awalnya, terdapat 52 stupa yang mengelilingi Candi Kalasan tetapi kini hanya tersisa alasnya saja.[210] Di dalam bilik utama dulunya terdapat arca perunggu besar. Hal ini didukung oleh temuan potongan rambut arca dari perunggu. Berdasarkan ukuran potongan rambut tersebut, tinggi arca diperkirakan mencapai 6 meter.[211] Jejak oksida logam pada dudukan arca utama juga mengindikasikan arca tersebut terbuat dari perunggu.[212]

Pembangunan Candi Kalasan tercatat dalam Prasasti Kalasan (700 Śaka/778) yang ditemukan di dekat lokasi candi. Prasasti berbahasa Sanskerta dengan aksara Pranagari tersebut menjelaskan bahwa atas anjuran para guru, Maharaja Dyah Pancapana Kariyana Panamkarana, "Mustika Keluarga Sailendra," membangun candi untuk menghormati Dewi Tara dan mendirikan wihara untuk tempat tinggal para biksu. Raja Panamkarana (Rakai Panangkaran) kemudian menghibahkan Desa Kalasan sebagai

209 Bernet Kempers dan Soekmono dalam Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 76–77.

210 Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 67–68.

211 A. J. Bernet Kempers, *Tjandi Sari dan Kalasan*, trans. oleh R. Soekmono (Djakarta: Dinas Purbakala Republik Indonesia/Penerbitan dan Balai Buku Indonesia, 1954), 28.

212 Dumarçay, *Borobudur*, 45.

lokasi pembangunan candi dan wihara. Isi prasasti juga memuat doa peruntukan yang berbunyi: melalui kebajikan dari pembangunan wihara ini, semoga muncul para ahli yang dapat menjelaskan makna mendalam "kesalingterkaitan" dan semoga semua makhluk dalam tiga alam keberadaan menjadi mahir dalam ajaran Jina (secara harfiah: "Penakluk", suatu gelar untuk Buddha). Pada akhir prasasti, Raja Kariyana Panamkarana meminta raja-raja pelindung di masa depan untuk menjaga dan memelihara wihara ini serta lainnya sesuai peraturan.[213] Wihara yang dimaksud kemungkinan besar adalah Candi Sari, terletak tidak jauh dari Candi Kalasan.

Candi Sari atau Candi Bendan memiliki bagian dasar yang sangat mirip dengan Candi Kalasan. Candi Sari terdiri dari dua lantai, masing-masing lantai mempunyai tiga bilik sehingga total ada enam bilik pada kedua lantainya. Uniknya, pada dinding lantai satu dan dua terdapat jendela tembus pandang yang memungkinkan cahaya matahari dan udara masuk ke dalam ruangan.[214] Candi Sari mempunyai dekorasi eksterior yang sangat indah. Relief-reliefnya menampilkan Bodhisatwa atau dewi perempuan yang membawa bunga dan berbagai alat musik seperti kecapi dan simbal.[215]

Tidak jauh dari Candi Kalasan, yaitu di Dusun Cupuwatu, Kalasan, ditemukan Stupa Cupuwatu. Stupa setinggi 3,5 meter ini terbuat dari batu andesit disertai ciri khas bagian *anda* yang ramping menyerupai tugu. Keunikan stupa ini terletak pada struktur dasar berdenah segi delapan (oktagonal), bagian *anda* yang ramping serta yasti di puncak yang bentuknya menyerupai nyala api lilin: kecil di dasar, menggelembung di tengah, dan meruncing ke atas.[216] Stupa Cupuwatu kini sudah tidak berada di dusun tempat penemuannya melainkan di halaman Gedung Negara Yogyakarta.

---

213 Long, *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula*, 61–68.

214 Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 68.

215 Dumarçay, *Borobudur*, 47, 50.

216 Munandar, Rahayu, dan Wahyudi, *Candi Abang: Konflik dan Kuasa dalam Masyarakat Jawa Kuna antara Abad ke-9–10*, 57–59.

Di Kompleks Candi Palgading ditemukan empat bangunan (diberi nama Bangunan A, B, C, D) dan struktur pagar sisi timur. Candi Palgading A merupakan bangunan yang paling lengkap kondisinya dibandingkan bangunan lainnya. Pada Candi Palgading A terdapat struktur stupa yang bagian dasarnya tersusun dari batu monolit berbentuk silinder.[217] Dalam laporan penelitian F.D.K. Bosch dan P.J. Perquin tahun 1925 disebutkan kompleks ini terdiri dari sebuah candi utama dan dua stupa yang tersusun utara-selatan dengan relief figuratif pada bagian dasar candi utama yang kemungkinan berisi kisah *Jātaka*.[218] Di sekitar situs ditemukan arca Buddha Aksobhya dan Amitabha serta arca Bodhisatwa Awalokiteswara.[219]

Situs Keraton Ratu Boko berbeda dari bangunan lain pada masa klasik Jawa Tengah yang umumnya berupa candi keagamaan. Ratu Boko adalah sebuah kompleks keraton yang mencakup bangunan hunian dan bangunan keagamaan. Bangunan keagamaan terdiri dari wihara, stupa, candi pembakaran, gua-gua pertapaan, dan candi-candi kecil. Bangunan dan struktur lainnya adalah gapura monumental berpintu lima dan berpintu tiga, alun-alun, *paseban*, pendopo, keputren, dan kolam pemandian. Temuan yang bersifat agama Buddha dari situs ini berupa Prasasti Abhayagirivihara, wihara, reruntuhan stupa, arca Buddha, stupika, dan prasasti lempengan emas.[220]

Prasasti yang mencatat keberadaan wihara di Situs Ratu Boko adalah Prasasti Abhayagirivihara (714 Śaka/792) yang fragmen-fragmen prasastinya kebanyakan ditemukan di sebelah

---

217 Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi D.I. Yogyakarta, "Situs Palgading," 2020, https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcbyogyakarta/situs-palgading/.

218 Dalam Véronique Myriam Yvonne Degroot, *Candi Space and Landscape: A Study on the Distribution, Orientation and Spatial Organization of Central Javanese Temple Remains* (Charleroi: Leiden University, 1972), 228.

219 Balai Pelestarian Cagar Budaya Yogyakarta, *Katalog Koleksi Arca Batu* (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, 2014), 194–96.

220 Sardjono, *Bunga Rampai Warisan Leluhur: Candi di Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta*, 237–48.

timur bangunan pendopo yang terletak di bagian tenggara dari Kompleks Ratu Boko.[221] Isi Prasasti Abhayagiri diawali dengan penghormatan kepada Buddha yang memiliki kualitas luhur yang tidak tergoyahkan oleh delapan "angin keduniaan"[222] serta mampu membimbing pada berhentinya penderitaan dan dihilangkannya pandangan-pandangan keliru. Selain itu, prasasti ini menyebut pembangunan Wihara Abhayagiri yang didedikasikan untuk para petapa dari Sri Lanka yang peresmiannya dilakukan tahun 714 Śaka /792).[223]

Tidak jauh dari Situs Ratu Boko terdapat Candi/Stupa Dawangsari yang terletak di Dusun Dawangsari. Stupa ini merupakan stupa terbesar yang ditemukan di Jawa Tengah dengan garis tengah mencapai 11 meter dan tinggi sekitar 5-6 meter.[224] Stupa ini memiliki alas berteras tiga tingkat dengan teras tingkat pertama berukuran 17 x 17 meter. Sebagian besar komponen stupa masih berupa kumpulan batu lepas di lokasi.

Candi Banyunibo memiliki puncak yang berhias sebuah stupa. Candi ini terdiri dari sebuah bangunan induk berbilik tunggal disertai 6 stupa perwara: tiga stupa di sisi timur candi dan sisa-sisa tiga stupa di sisi selatan.[225] Keunikan Candi Banyunibo (setelah rekonstruksi) terletak pada bagian atapnya yang menyerupai atap limasan bersudut lengkung seperti profil sisi genta. Pada Candi

---

221 Long, *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula*, 42.

222 Delapan "angin keduniaan" terdiri dari empat pasang yaitu: memperoleh keuntungan versus kerugian, termashyur versus tidak mempunyai reputasi, dipuji versus dicela, dan mengalami kebahagiaan versus penderitaan. Ini disebut pada baris pertama Prasasti Abhayagirivihara (Long, *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula*, 143–44.)

223 Long, *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula*, 142–50.

224 Wiwin Djuwita Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Jawa* (Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013), 169.

225 Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 77.

Banyunibo terdapat penggambaran Bodhisatwa, Hariti, dan Kuwera seperti yang terdapat di Candi Mendut.

Di Kabupaten Wonosobo terdapat candi berkronologi tua yaitu Candi Bogang di Desa Selomerto yang diperkirakan sezaman dengan Candi Mendut. Di candi ini ditemukan dua arca monolit yang sangat besar yang pengerjaannya belum selesai. Salah satunya adalah arca Buddha dalam posisi duduk dan satunya lagi adalah Bodhisatwa Awalokiteswara.[226] Di Kabupaten Bantul terdapat Candi Gampingan di Dusun Gampingan, tempat ditemukannya arca logam Wairocana dan Jambhala. Situs ini dulunya diduga memiliki tujuh bangunan tetapi sekarang hanya tersisa reruntuhan kaki candi dan fondasi.[227]

Penelitian di pesisir utara Jawa Tengah mengungkap banyak peninggalan dari periode pra-Mataram, yaitu masa sebelum berdirinya Kerajaan Mataram di pedalaman Jawa Tengah.[228] Wilayah pesisir Jawa Tengah patut ditelusuri karena di sana pernah berdiri Kerajaan Heling (juga dikenal sebagai Shepo). Heling tercatat mengirim utusan ke Tiongkok beberapa kali,[229] yaitu pada tahun 640, 649, 666, 676, 768-770, 813, 815, dan 818. Selain itu, Biksu Yijing dalam kunjungannya ke Nusantara pada abad ke-7 Masehi menyebut sejumlah biksu Tiongkok yang tinggal atau singgah di Heling.[230]

Beberapa tahun terakhir ini, kajian di pantai utara Jawa Tengah menghasilkan sejumlah penemuan unsur Buddha seperti di Situs Boto Tumpang, Situs Sumur Pitu, dan Situs Tamansari.

---

226 Agus Aris Munandar, Antarala Arkeologi Hindu-Buddha (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2018), 77.

227 Munandar, *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*, 77–78.

228 Lihat Agustijanto Indradjaja dan Véronique Degroot, "Early Traces of Hindu-Buddhist Influence Along the North Coast of Central Java: Archaeological Survey of the District of Batanghari," *Amerta: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 32, no. 1 (2014): 11–28.

229 Long, *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula*, 41.

230 Lihat Latika Lahiri, *Chinese Monks in India: Biography of Eminent Monks Who Went to the Western World in Search of the Law During the Great T'ang Dynasty* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2015).



Gambar 2.22 Situs Candi Gampingan, di Dusun Gampingan, kabupaten Boyolali, DI Yogyakarta. Sumber: Arsip Balai Pelestarian Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta, 2012.

Candi Boto Tumpang[231] memperlihatkan susunan bata melingkar disertai temuan bata-bata yang memiliki bentuk membulat.[232] Menurut Agustijanto Indradjaja, denah maupun profil Candi Boto Tumpang—bentuk pelipit rata yang menonjol keluar dan bentuk *kumuda*, memiliki kemiripan dengan Candi Blandongan (Segaran V) di Percandian Batujaya, Karawang.[233]

Di Situs Sumur Pitu[234] di Kendal, di antaranya ditemukan tujuh meterai tanah liat berisi *dhāraṇī* Buddha, tiga di antaranya bergambar relief Bodhisatwa dan satu bergambar Buddha, empat buah stupika, enam genta, dan satu lembaran emas berbentuk persegi.[235] Salah satu meterai tablet bertuliskan *dhāraṇī* "*ye dharmā*."[236] Tempat lain yang memiliki peninggalan Buddha adalah Situs Tamansari[237] yang dalam laporan tahun 1914 menyebut sebuah arca Dewi Tara berukuran kecil dari perunggu.[238]

Pulau Sumatra

Candi-candi Buddha di Sumatra merupakan peninggalan dari masa Kedatuan Sriwijaya (termasuk konfederasi-konfederasi di bawahnya) serta Kerajaan Melayu dan Panai. Peninggalan berupa kompleks-kompleks percandian tersebar di beberapa wilayah,

---

231 Terletak di Dusun Boto Tumpang, Desa Karangsari, Kecamatan Rowosari, Kabupaten Kendal, berjarak sekitar empat kilometer dari Pantai Utara Jawa Tengah.

232 Agustijanto Indradjaja, "Awal Pengaruh Hindu-Buddha di Pantai Utara Jawa Tengah," *Purbawidya: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 9, no. 1 (2020): 88–90.

233 Indradjaja, "Awal Pengaruh Hindu-Buddha di Pantai Utara Jawa Tengah," 90–92.

234 Berada di areal perbukitan di Desa Surokonto Wetan, Kecamatan Pagerruyung, Kabupaten Kendal, Semarang.

235 Baskoro D. Tjahjono, Agustijanto Indrajaya, dan Véronique Degroot, "Prospection archéologique de la côte nord de Java Centre: le district de Kendal," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 101 (2015): 341.

236 Susanti, Pudjiastuti, dan Trigangga, *Inscribing Identity: The Development of Indonesian Writing Systems*, 18.

237 Berlokasi di Desa Tamanrejo, Kecamatan Sukarejo, Kabupaten Kendal.

238 Krom dalam Tjahjono, Indrajaya, dan Degroot, "Prospection archéologique de la côte nord de Java Centre: le district de Kendal," 341.

di antaranya: Percandian Muara Jambi di Jambi; Percandian Muara Takus di Riau; Percandian Padang Lawas di Sumatra Utara; Percandian Padangroco, Pulausawah, dan Tanjungmedan di Sumatra Barat serta Percandian Bumiayu di Sumatra Selatan.

Provinsi Jambi

Kompleks Percandian Muarajambi yang terletak di Daerah Aliran Sungai (DAS) Batanghari, Kabupaten Muaro Jambi, Provinsi Jambi, Sumatra, merupakan peninggalan Sriwijaya dan Kerajaan Melayu Kuno. Kawasan Cagar Budaya Nasional Muarajambi yang memiliki satuan ruang geografis seluas 3.981 hektar (39,81 kilometer persegi) merupakan kawasan percandian terluas di Indonesia dan Asia Tenggara. Melalui Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 259/M/2013, Kawasan Cagar Budaya Nasional ini mencakup dua kecamatan dan delapan desa.[239]

Di kawasan ini teridentifikasi 105 Cagar Budaya (CB) maupun Objek yang Diduga Cagar Budaya **(**ODCB), terdiri dari: 16 kompleks candi, 75 *menapo*, 10 kolam, 2 pemukiman kuno, 1 struktur bata, dan 1 bukit buatan.[240] Empat belas kompleks candi di antaranya telah dipugar yaitu Kompleks Teluk, Sialang, Astano, Kembarbatu, Tinggi, Tinggi I, Stupa Gumpung, Gumpung, Gedong I, Gedong II, Parit Duku, Alun-Alun, Kedaton, dan Kotomahligai.[241]

Kompleks Percandian Muarajambi mengungkapkan berbagai temuan arca, lapik arca, lempengan emas berisi *dhāraṇī* ajaran Buddha serta bata bergambar, bergores, dan bertulis. Arca Bodhisatwa Prajnaparamita yang melambangkan "Kesempurnaan

239 Yaitu Kecamatan Maro Sebo yang meliputi Desa Danau Lamo, Desa Muaro Jambi, dan Desa Baru serta Kecamatan Taman Rajo yang meliputi Desa Tebat Patah, Desa Kemingking Dalam, Desa Dusun Mudo, Desa Teluk Jambu, dan Desa Kemingking Luar.

240 Supratikno Rahardjo dkk., *Rencana Induk Pengelolaan Kawasan Cagar Budaya Nasional Muarajambi* (Jakarta: Direktorat Pengembangan dan Pemanfaatan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2022), 2:7–16.

241 Pembahasan mengenai arsitektur bangunan candi dijelaskan lebih rinci dalam Bab 5, sementara bagian ini berfokus pada beberapa temuan utama.



Gambar 2.23 Arca Buddha dari Jambi. Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Pengetahuan" terdapat di Kompleks Gumpung, sedangkan arca Dwarapala (Penjaga Gerbang) didapati di reruntuhan gapura Kompleks Gedong II. Lapik teratai (*padmasana*) berukuran besar di antaranya ditemukan di Kompleks Gumpung dan Astano. Arca Buddha dari perunggu ditemukan di Kompleks Kotomahligai, fragmen kepala arca Buddha ditemukan di sekitar Kompleks Gedong, dan beberapa fragmen arca batu terdapat di Kompleks Gedong dan Kotomahligai.

Beberapa data inskripsi yang ditemukan sejauh ini memberi gambaran tentang pertanggalan sementara Percandian Muarajambi. Namun demikian, batas awal pertanggalan belum dapat ditentukan karena masih diperlukan penelitian lebih lanjut dengan menggunakan berbagai jenis data. Di antara data inskripsi yang tersedia bersumber dari lempengan berisi *dhāraṇī* dan inskripsi pada makara. Lempengan emas maupun gabungan emas dan perak bertuliskan *dhāraṇī* ajaran Buddha dijumpai di Kompleks Tinggi, Gedong I, dan Gumpung. Pada Kompleks Tinggi di candi perwara I, ditemukan sebuah lempengan emas berinskripsi "*ye dharmā*" yang dihiasi simbol-simbol bajra di kedua ujungnya, diperkirakan berasal dari abad ke-11 Masehi; sementara itu, di Kompleks Gedong I ditemukan lempengan separuh emas dan separuh perak yang berisi *dhāraṇī Mahāpratisarā*.[242] Di Kompleks Gumpung ditemukan sebuah kotak berisi lempengan-lempengan emas kecil berinskripsi maupun tanpa inskripsi, cawan emas, perak, dan perunggu, bunga lotus emas serta batu semi mulia. Boechari[243] mengidentifikasi setidaknya 22 lempengan emas bertulis nama-nama panteon esoteris, yang 17 nama atau fragmen nama di antaranya dikenali sebagai Istadewa dalam Mandala *Vajradhātu*. Namun demikian, di antara lempengan-lempengan itu tidak terdapat lima Tathagata yang merupakan kluster

242 Arlo Griffiths, "Inscriptions of Sumatra: Further Data on the Epigraphy of the Musi and Batang Hari River Basins," *Archipel* 81 (2011): 159–64.

243 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, ketiga (Jakarta: École française d'Extrême-Orient; Kepustakaan Populer Gramedia, 2019), 453–64.

penting dalam Mandala *Vajradhātu*. Menurut Boechari,[244] paleografi dari tulisan-tulisan tersebut mengindikasikan Kompleks Gumpung dibangun antara pertengahan abad ke-9 hingga awal abad ke-10, dan setidaknya diperbesar satu kali pada abad ke-11 atau ke-12 Masehi.

Pertanggalan inskripsi pada makara didapat dari Kompleks Kedaton berdasarkan tiga dari empat makara yang masih berada di posisi aslinya. Prasasti pada makara di sisi barat daya tangga selatan berbunyi "*pamurṣitanira mpu kusuma*," yang artinya "hadiah dari Empu Kusuma." Menurut analisis Griffiths,[245] gaya tulisan timbul pada kedua makara di tangga selatan ini menunjukkan ciri khas tulisan Jawa pada akhir abad ke-10 hingga awal abad ke-11 Masehi dengan perkiraan waktu pembuatannya antara tahun 950–1050 Masehi.

Batas awal penanggalan Muarajambi yang diperkirakan abad ke-9 masih bersifat sementara, karena sejumlah data menunjukkan rentang waktu yang lebih luas. Seperti yang dicatat dalam laporan terdahulu, Candi Tinggi dan Candi Gumpung memiliki struktur yang lebih tua. Selain itu, penemuan keramik Tiongkok seawal Dinasti Tang juga mendukung penanggalan yang lebih awal. Oleh karena itu, diperlukan penelitian lebih lanjut dengan menggunakan berbagai jenis data untuk memperoleh gambaran yang lebih lengkap.

Di tepi Sungai Batanghari juga terdapat Situs Solok Sipin[246] dengan luas sekitar 10 kilometer persegi. Situs ini setidaknya mempunyai empat kelompok bangunan bata serta sebuah arca Buddha yang besar, sebuah stupa, dan empat makara yang semuanya dari batu pasir. Arca Buddha setinggi 1,72 meter ditemukan di antara reruntuhan Candi Sekarabah dan Candi Kuto.[247] Arca ini dinilai mirip dengan arca-arca Buddha dari periode Gupta dan pasca-Gupta sekitar

244 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 465.

245 Arlo Griffiths, "Inscriptions of Sumatra, II: Short Epigraphs in Old Javanese," *Wacana: Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya* 14, no. 2 (2012): 201–6.

246 Terletak di Kelurahan Legok, Kecamatan Jambi Kota, Provinsi Jambi.

247 Ramelan dkk., Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa, 148.



Gambar 2.24 Candi Gumpung, Kompleks Percandian Muarajambi. Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

abad ke-6-7 Masehi[248] atau lebih mendekati abad ke-7 Masehi.[249] Di situs ini juga ditemukan empat makara bergaya seni tinggi dan berukuran besar yang mengindikasikan berasal dari bangunan besar. Salah satu makara memiliki inskripsi angka tahun 986 Śaka/1064 disertai tulisan "mpu Dharmmawira."[250] Selain itu, juga ditemukan stupa batu setinggi 1,4 meter dan bagian belakang dari arca (tinggi 1,48 meter).[251]

Provinsi Riau

Sebelum membahas candi, perlu disinggung peninggalan dua prasasti di lokasi yang berbeda di Provinsi Riau. Prasasti pertama adalah Prasasti Pasir Panjang[252] yang ditemukan di Pulau Karimun Besar. Prasasti ini dipahatkan pada dinding bukit batu granit yang menghadap ke laut lepas. Prasasti ini mempunyai tulisan berukuran sangat besar, terdiri dari tiga baris yang artinya: "Jejak kaki suci Yang Mulia [Buddha] Gautama, [dihormati oleh] seorang cendekiawan dari Benggala."[253] Mengenai periodisasinya, J.L.A. Brandes memperkirakan prasasti ini berasal dari abad ke-9 hingga ke-10 Masehi, sementara de Casparis dan J. Wisseman Christie,[254] berdasarkan prasasti serupa dari Benggala dan Jawa, memberikan penanggalan abad ke-11 atau ke-12 Masehi. Prasasti kedua adalah Prasasti Candi yang berisi dhāraṇī "*ye dharmā*." Prasasti ini ditemukan sekitar 100 meter di sebelah timur Lubuk Omeh,

248 Nik Hassan Shuhaimi, "Art, Archaeology and the Early Kingdom in the Malay Peninsula and Sumatra: C. 400–1400 A.D." (Disertasi, University of London, 1984), 264–65.

249 F. M. Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra* (Leiden: E. J. Brill, 1937), 7.

250 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 149.

251 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 7.

252 Terletak di Desa Meral Kecamatan Tanjung Balai Karimun, Kabupaten Karimun, Kepulauan Riau.

253 Ian Caldwell dan Ann Appleby Hazlewood, "The Holy Footprints of the Venerable Gautama: A New Translation of the Pasir Panjang Inscription," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150, no. 3 (1994): 474.

254 Dalam Caldwell dan Hazlewood, "The Holy Footprints of the Venerable Gautama: A New Translation of the Pasir Panjang Inscription," 460, 478.

lokasi yang tidak jauh dari kawasan Padang Candi di Kabupaten Kuantan Singingi, Riau. Kawasan Padang Candi memiliki sisa-sisa bangunan bata yang diperkirakan berasal dari abad ke-9 hingga ke-10 Masehi.[255]

Kompleks Percandian Muara Takus[256] meliputi area seluas 1,25 kilometer persegi yang dikelilingi oleh pagar keliling. Kawasan Percandian Muara Takus ditetapkan sebagai Cagar Budaya Nasional melalui Keputusan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia Nomor KM.9/PW.007/MKP/2003. Pertanggalan Muara Takus dalam telaah awal diperkirakan berasal dari abad ke-11-12 Masehi.[257] Namun demikian, uji pertanggalan radiokarbon yang dilakukan tahun 2013-2015 oleh Balai Arkeologi Medan memberikan periodisasi lebih awal seabad. Hasil uji tersebut dilakukan terhadap Candi Vajra, salah satu candi di dalam kompleks dengan perolehan data pemanfaatan candi tersebut setidaknya berasal dari awal abad ke-10 hingga awal abad ke-15 Masehi.[258] Penanggalan ini bersesuaian dengan temuan keramik Dinasti Sung (abad ke-10-13 Masehi) hingga Dinasti Yuan (abad ke-13-14 Masehi) pada kompleks ini.[259]

Gugusan Muara Takus terdiri dari Candi Tua (bangunan terbesar), Candi Bungsu, Stupa Mahligai, Candi Palangka serta beberapa bangunan lain yang berada di luar pagar keliling maupun di luar tanggul kuno.[260] Karakteristik sebagai candi Buddha terlihat

---

255 Ery Soedewo, "Prasasti Padang Candi: Tinjauan Epigrafis Temuan Data Tertulis dari Situs Padang Candi, Kabupaten Kuantan Singingi, Provinsi Riau," *Berkala Arkeologi Sangkhakala* 16, no. 1 (2013): 27–28.

256 Terletak di wilayah Desa Muara Takus, Kecamatan XIII Koto Kampar, Kabupaten Kampar, Provinsi Riau.

257 Dalam Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 11–12.

258 Ery Soedewo, *Berita Penelitian Arkeologi: Jejak Peradaban Hindu-Buddha di Kawasan Kompleks Percandian Muara Takus Kabupaten Kampar, Provinsi Riau* (Medan: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Arkeologi Medan, 2015), 62.

259 Soedewo, *Berita Penelitian Arkeologi: Jejak Peradaban Hindu-Buddha di Kawasan Kompleks Percandian Muara Takus Kabupaten Kampar, Provinsi Riau*, 52–66.

260 Ali Amran Ujas, Akhriani Lili, dan A. Z. Syahrul, *Gugusan Candi Muara Takus*

dari bentuk stupa yang ditemukan pada Candi Tua, Candi Bungsu, dan Stupa Mahligai.

Catatan awal J.W. Yzerman[261] menyebutkan di Candi Bungsu, pada alas candi bersisi 20, tergeletak sebuah batu bertulisan sembilan huruf dan di tengah setiap sisinya menurutnya terdapat "trisula." Adapun yang disebut "trisula" oleh Yzerman sebenarnya adalah ujung-ujung yang menonjol dari suatu bajra. Di atas alas 20 sisi ini, pada sebuah teratai yang bertumpu pada alas rendah bersisi 36, ditemukan rongga berisi tanah dan abu. Di dalamnya, terdapat sebuah lempengan emas dan tiga keping emas.

Inskripsi-inskripsi dari Muara Takus memuat simbol bajra bersilang (*viśvavajra*)[262] disertai aksara *bija* yang digoreskan pada batu, batu pasir, batu bata, dan dua lempengan emas. Sebuah batu yang dihiasi bajra bersilang mempunyai aksara *hūm* di tengah, dikelilingi delapan aksara *bija* lainnya, membentuk diagram aksara.[263] Sebuah batu pasir menampilkan bajra bersilang dengan aksara *bija* yang tersusun melingkar meskipun polanya menyerupai kisi-kisi sembilan. Menurut Griffiths, aksaranya merupakan campuran Nagari dan Kawi dengan empat aksara yang masih dapat dibaca berbunyi: *gam hrīh ... śam om ... .*[264] Selain itu, sebuah batu bata berinskripsi ditemukan pada struktur pagar keliling Kompleks Muara Takus.[265] Isi prasasti berdasarkan pembacaan

---

(Pekanbaru: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Riau, 1992), 4–9, 14–17.

261 Dalam Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 11.

262 Bajra bersilang adalah dua bajra yang diletakkan bersilangan sehingga membentuk tanda silang dengan empat ujung.

263 Arlo Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," dalam *History of Padang Lawas North Sumatera II: Societies of Padang Lawas (Mid-Ninth–Thirteenth Century CE)*, ed. oleh D. Perret (Paris: Cahier d'Archipel, 2014), 236.

264 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 236.

265 Soedewo, *Berita Penelitian Arkeologi: Jejak Peradaban Hindu-Buddha di Kawasan Kompleks Percandian Muara Takus Kabupaten Kampar, Provinsi Riau*, 51.



Gambar 2.25 Candi Tua, Kompleks Percandian Muara Takus.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

terkini oleh Griffiths: "*om āḥ bighnantakṛ hum phaṭ svahā*," suatu varian dari mantra Amṛtakuṇḍali(n), salah satu Istadewa pelindung yang berasosiasi dengan Kuwera dan Vinayaka (Ganesa),[266] ditulis dalam aksara Palaeo-Sumatra dari abad ke-11 hingga ke-13 Masehi. Sementara itu, inskripsi beraksara Nagari pada lempengan emas bergambar jari-jari bajra di bagian atas dan bawah berbunyi: *raṃ hraṃ khaṃ*.[267]

Pada penelitian tahun 2013 ditemukan sebuah bangunan lagi di luar pagar keliling yang dinamai Candi Vajra, sekitar 200 meter di timur laut gugusan Percandian Muara Takus. Di Candi Vajra ditemukan konsentrasi benda berbahan perunggu seperti vajra, arca Locana, lempengan perunggu berbentuk Ganapati/Ganesa, meja miniatur, cermin berlapis emas, lapik arca padma, lapik arca dan kaki arca, fragmen pelita (celupak) serta angkusa (*sangku*).[268]

Provinsi Sumatra Utara

Kawasan Percandian Padang Lawas adalah kompleks percandian Buddha yang membentang di Kabupaten Padang Lawas dan Kabupaten Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatra Utara. Di area seluas 1.500 kilometer persegi ini, setidaknya ditemukan 26 biara bata.[269] Berdasarkan telaah Schnitger,[270] pembangunan candi di Padang Lawas dimulai akhir abad ke-10, mencapai puncaknya pada abad ke-11-12 dengan beberapa candi yang lebih baru

---

266 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 237.

267 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 236–37.

268 Soedewo, *Berita Penelitian Arkeologi: Jejak Peradaban Hindu-Buddha di Kawasan Kompleks Percandian Muara Takus Kabupaten Kampar, Provinsi Riau*, 31–41, 73.

269 Sukawati Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan" (Tesis, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, 2010), 6, 223.

270 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 37.



Gambar 2.26 Biara Si Pamutung, kompleks Percandian Padang Lawas.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

dibangun pada abad ke-13-14 Masehi. Satyawati Suleiman[271] juga memberi penanggalan serupa bahwa biara-biara di Padang Lawas berasal dari abad ke-11-14 Masehi. Berdasarkan penelitian yang lebih terkini, sejumlah temuan arkeologis mengindikasikan Biara Si Pamutung, biara terbesar, mulai dibangun pada permulaan abad ke-10 Masehi, dilanjutkan dengan perluasan dan perbaikan hingga abad ke-13 Masehi.[272]

Biara-biara terbesar di Kawasan Padang Lawas adalah Si Pamutung, Biara Bahal I, II, dan III serta Biara Aek Sangkilon. Kondisi Percandian Padang Lawas bervariasi: sebagian masih relatif terlihat jelas, beberapa hanya tampak sebagian, sisanya berupa tumpukan puing, gundukan tanah, bahkan ada biara yang hanya menyisakan beberapa bata sebagai penanda lokasinya.

Di Biara Si Pamutung di dekat biara induknya ditemukan arca Amitabha dari perunggu dalam mudra bersemadi (*dhyāna*). Temuan lainnya adalah arca Arapacana dari logam dalam posisi bersila.[273] Selain itu, Si Pamutung meninggalkan sebuah lempengan emas (abad ke-13 Masehi) berisi satu aksara *bija* "*yaṁ*" yang mungkin merupakan bagian dari rangkaian aksara *bija* yang formasinya merepresentasikan kosmos.[274]

Kompleks Biara Bahal I merupakan salah satu biara terbesar dengan desain unik dan temuan yang sangat banyak.[275] Di halaman Biara Bahal I ditemukan arca-arca Dwarapala berwajah raksasa,

---

271 Satyawati Suleiman, "Peninggalan-peninggalan Purbakala di Padang Lawas," *Amerta* 2 (1985): 24–25.

272 Daniel Perret dan Hasan Surachman, *History of Padang Lawas: The Site of Si Pamutung, 9th–13th Century*, Cahier d'Archipel 42 (2014), 455–58.

273 Andri Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara," *Medan: Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Museum Negeri Provinsi Sumatera Utara*, 2011, 70–79.

274 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 231. Situs Cagar Budaya Percandian Sipamutung telah ditetapkan sebagai Situs Cagar Budaya Peringkat Nasional tahun 2025

275 Pembahasan mengenai arsitektur candi disajikan dalam Bab V terkait pencapaian-pencapaian.

kepala arca penjaga, fragmen arca bagian badan dan paha, fragmen arca bagian badan hingga lutut, fragmen kaki di atas lapik, dan lapik padma ganda.[276] Prasasti Panai (abad ke-11 Masehi) yang ditemukan di Percandian Padang Lawas menyebutkan istilah "*kuṭi* haji" (*kuṭi* raja) yang menurut Griffiths,[277] kemungkinan bermakna serupa dengan "*gandhakuṭī*" (secara harfiah: "ruang wangi"), yaitu ruangan atau biara yang didirikan oleh seorang raja. Lebih lanjut, Griffiths[278] menduga istilah "*kuṭi* haji" dalam Prasasti Panai dapat berarti "biara yang didirikan raja," yang tampaknya berkaitan dengan Prasasti Si Topayan II yang berbunyi "biara Paduka Sri Maharaja."

Tradisi Buddhis yang berkembang di Padang Lawas adalah Tantra Anuttarayoga Hevajra, suatu cabang dari sistem Heruka. Di Biara Bahal II, sekitar 500 meter arah tenggara Biara Bahal I, ditemukan arca Hevajra tunggal tanpa pasangan (*ekavira*) setinggi 1,18 meter yang berdiri di atas altar dalam bilik candi dengan Buddha Aksobhya di mahkotanya.[279] Meskipun arca itu sudah hancur berkeping-keping tetapi setelah disatukan, bagian-bagiannya masih dapat dikenali. Arca Hevajra digambarkan dengan satu wajah dan dua tangan, sedang menari di atas mayat dengan tangan kanan mengangkat bajra, tangan kiri memegang mangkuk tengkorak (*kapāla*), dan lengan kiri mengempit sebatang tongkat (*khaṭvāṅga*) dan tubuhnya berselempang tengkorak.[280] Selain itu, juga ditemukan fragmen tangan kanan yang memegang mangkuk *kapāla*

276 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 67–70.

277 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 215–17.

278 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 217.

279 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 26.

280 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 198–99; Claudine Bautze-Picron, "Buddhist Images from Padang Lawas Region," dalam *History of Padang Lawas, North Sumatra, II: Society of Padang Lawas (Mid-Ninth – Thirteenth Century CE)*, ed. oleh Daniel Perret (Paris: Association Archipel, 2014), 111.

yang diduga merupakan bagian dari arca Hevajra.[281] Di dalam bilik candi induk juga ditemukan arca Bhairawi kecil yang berdiri di atas mayat, mengenakan selempang untaian tengkorak, tangan kiri memegang mangkuk tengkorak dan tangan kanan membawa bajra dan pisau.[282] Temuan di Kompleks Biara Bahal III, sekitar 400 meter arah timur dari Biara Bahal II, antara lain arca Buddha Wairocana dari perunggu dalam sikap duduk bersila dan mudra tangan "memutar Roda Dharma" (*dharmacakra*).[283] Situs Cagar Budaya Percandian Bahal I, Percandian Bahal II dan Percandian Bahal III telah ditetapkan sebagai Cagar Budaya peringkat Nasional pada tahun 2025.

Di Biara Pulo pada kaki biara induknya ditemukan sekitar 11 panel relief. Di antara relief tersebut, terdapat sosok berbadan manusia berkepala banteng atau kerbau; sosok berbadan manusia berkepala gajah dengan belalai dan gading serta sosok Istadewa berwajah raksasa dengan kaki terangkat tinggi.[284] F.M. Schnitger meragukan relief-relief ini sebagai Nandi dan Ganesa yang umumnya berkonteks Hindu.[285] Hal ini masuk akal karena Tantra Buddhis mengenal Yamantaka berkepala kerbau (yang mungkin mirip dengan Nandi) dan Ganapati (pemimpin para gana, aspek lain dari Ganesa) yang berwujud gajah.

Pada Biara Si Topayan ditemukan dua inskripsi, masing-masing disebut Inskripsi Si Topayan I dan II, berpenanggalan abad ke-14 atau ke-15 Masehi yang dipahatkan pada dua lapik batu tufa. Inskripsi

---

281 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 75.

282 Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara," 65–66.

283 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 84.

284 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 59–60; Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara," 41–51.

285 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 29–30.

Si Topayan I menyebutkan Hang Tahi dan Si Rangit bersama-sama membangun sebuah rumah beratap untuk menempatkan arca-arca. Inskripsi Si Topayan II mencatat Pu Sapta, Hang Buddhi, dan Hang Langgar bersama-sama membangun biara milik raja.[286]

Di Biara Tandihat I (Si Joreng Belangah) antara lain ditemukan suatu inskripsi pada lempengan batu yang menceritakan sebuah peristiwa pada tahun 1101 Śaka/1179 terkait dengan Hulun Kambang dan sebuah inskripsi pada fragmen arca singa (abad ke-12 Masehi) yang berbunyi "(*kuṇḍu*) [*bi*-] *śvakarmma*."[287] Selain itu, ditemukan arca perunggu Bodhisatwa yang teridentifikasi sebagai Padmapani; lapik batu segi delapan berhias bajra pada keempat sisi permukaan atas; dan arca Ganesa dari batu.[288] Suatu inskripsi lainnya pada kaki kiri depan arca singa berasal dari Tandihat II telah dibaca ulang oleh Griffiths dan bunyinya direvisi sebagai "Buddha *biśvakarmma*" yang berarti "*Buddha as Performing all acts*" dengan perkiraan abad ke-12 Masehi.[289] Lebih lanjut menurut Griffiths, dikarenakan arca singa di Biara Tandihat I dan II memiliki tulisan yang sama, yaitu terdapat istilah "*biśvakarmma,*" maka kedua arca singa tersebut mungkin dimaksudkan untuk menempati posisi serupa dalam dua denah candi yang berbeda.[290] Di Biara Tandihat II ditemukan juga arca Awalokiteswara/Padmapani dari perunggu, bermahkotakan Amitabha dengan tangan kanan dalam mudra "memberi" (*vara/varada*); arca Bodhisatwa Manjusri dari perunggu

---

286 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 226–28.

287 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 224–26, 232–33.

288 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 84–92, 110.

289 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 231–33.

290 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 233.

yang duduk di atas lapik teratai ganda; dan arca Buddha berdiri dari perunggu dengan tangan kanan dalam mudra "menyidik" (*vitarka*).[291] Kemudian, temuan penting dari Biara Tandihat III adalah stupa batu miniatur yang pada bagian atasnya terdapat empat relung berisi relief Tathagata yang sedang duduk. Dua Tathagata dapat diidentifikasi dari mudra tangannya, yaitu Amitabha dalam mudra bersemadi" (*dhyāna*) dan Amoghasiddhi dalam mudra "ketidakgentaran" (*abhaya*).[292] Lempengan emas bergambar bajra bersilang disertai tulisan mantra yang berasosiasi dengan Tantra Hevajra ditemukan di Biara Tandihat II dan Biara Sangkilon.[293]

Di Situs Gunung Tua ditemukan arca tembaga Bhatara Lokanatha berpenanggalan 1039 Masehi yang pada lapiknya terdapat tulisan bahwa pembuatnya bernama Mpu Surya yang mendedikasikan pembuatan arca ini dengan harapan "Segala kebajikan ini saya peruntukan untuk semua makhluk dan saya dedikasikan demi tercapainya Penggugahan Sempurna yang Tiada Tara!"[294] Pada tahun-tahun awal penemuan Situs Gunung Tua, Schnitger[295] mencatat adanya reruntuhan biara kecil yang mempunyai teras, di halamannya terdapat dua singa, makara, stupa batu miniatur, dan arca perunggu Lokanatha Awalokiteswara (berlengan empat dan berdiri di antara dua Tara) yang disimpan oleh raja dari wilayah Gunung Tua.

Di luar Kompleks Padang Lawas, sekitar 50 kilometer (garis lurus) dari Situs Porlak Dolok, terdapat Situs Sorik Merapi.[296] Di

---

291 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 41–46.

292 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 47–48.

293 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 228–30.

294 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 217–19.

295 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 32.

296 Terletak di puncak Gunung Sorik Merapi, Kabupaten Mandailing Natal, Sumatra Utara.



Gambar 2.27 Arca Manjusri
Sumber: Dokumentasi
Museum Nasional
Indonesia

situs ini ditemukan empat inskripsi berbahasa Melayu Kuno pada stupa-stupa kecil, diperkirakan berasal dari abad ke-12 hingga 13 Masehi. Isi masing-masing inskripsi tersebut adalah: (1) Persembahan dari Mahasenapati Pamanan untuk ibunya, Dara Panu, istri dari Kalus Hang Jayasu yang terkemuka; (2) Persembahan dari Mahasenapati Pamanan Ekalabira untuk putrinya, Prajnavardhani; (3) Pembangunan sebuah *caitya* pada tahun 1164 Śaka (1242 Masehi); (4) pendirian sebuah *caitya* yang didedikasikan untuk Dara Nayana agar tercapai Penggugahan Sempurna.[297]

Provinsi Sumatra Barat

Beberapa percandian Buddha di Sumatra Barat antara lain Kompleks Candi Padangroco dan Candi Pulausawah di Kabupaten Dharmasraya serta Candi Tanjungmedan di Kabupaten Pasaman. Candi-candi ini terbuat dari bahan bata dan umumnya hanya tersisa sebagian bangunan atau fondasinya saja.

Kompleks Candi Padangroco terdiri dari empat candi yang tiga di antaranya telah selesai dipugar, yaitu Candi Padangroco I sebagai candi terbesar, Candi Padangroco II sebagai candi perwara dari Candi Padangroco I, dan Candi Padangroco III.[298] Pada salah satu bangunan candi tersebut, ditemukan sebuah celupak perunggu, sebuah arca perunggu berbentuk garuda, dan dua cawan perunggu.[299] Kompleks Candi Padangroco sudah ditetapkan sebagai Situs Cagar Budaya Peringkat Nasional melalui Keputusan Menteri Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi Nomor 77/M/2023.

Peninggalan terkenal dari daerah Padangroco adalah arca besar Mahakala[300] setinggi 4,41 meter yang berdiri megah di Museum

297 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 233–34.

298 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 91–92.

299 Bambang Budi Utomo, *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari* (Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Provinsi Jambi, 2011), 93–94.

300 Acri dan Wenta, "A Buddhist Bhairava? K□tanagara's Tantric Buddhism in Transregional Perspective," 2022, 69. berargumen arca dari Padang Roco

Nasional Indonesia, Jakarta. Selain itu, di daerah Padangroco pada tahun 1911 ditemukan lapik bertulisan dari arca Amoghapasa[301] yang dikirim Raja Kertanagara, sedangkan arcanya sendiri ditemukan di Rambahan. Lapik arca tersebut memiliki tulisan pada keempat sisinya dan dikenal sebagai Prasasti Dharmasraya. Isinya menyebutkan pengiriman arca Amoghapasa Lokeswara pada tahun 1208 Śaka/1286 oleh Sri Maharajadhiraja Kertanagara, Raja Singhasari untuk ditempatkan di Dharmasraya yang disambut dengan sukacita oleh Raja Srimat Tribhuwanaraja Mauliwarmadewa dan seluruh rakyat Melayu.[302]

Selang 61 tahun kemudian, beberapa baris tulisan diinskripsikan pada bagian belakang sandaran arca Amoghapasa. Prasasti berangka tahun 1269 Śaka/1347 ini disebut Prasasti Amoghapasa yang dikeluarkan oleh Raja Adityawarman. Isi prasasti antara lain: Adityawarman menyebut dirinya dengan nama Srimat Sri Udayadityawarman, pendirian arca Buddha dengan nama Gaganaganja, dan penghormatan kepada Jina.[303] Kini arca Amoghapasa dan lapiknya yang ditemukan di tempat terpisah, telah disatukan kembali dan disimpan di Museum Nasional Indonesia, Jakarta.

Kompleks Percandian Pulausawah terletak di sisi utara daerah aliran Sungai Batang Hari, mencakup area seluas 15 hektar di Jorong Siguntur. Di kompleks ini, semula terdapat sembilan sisa reruntuhan bangunan candi. Beberapa di antaranya sudah dipugar, seperti Candi Pulausawah I; Candi Pulausawah II yang terdiri atas

---

tersebut menggabungkan aspek Mahakala dan Bhairawa, atau secara khusus, lebih tepat disebut Mahakala daripada Bhairawa.

301 Amoghapasa adalah salah satu perwujudan Awalokiteswara yang muncul dalam bentuk damai maupun galak.

302 Hasan Djafar dalam Budi Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno* (Batusangkar: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Batusangkar, Wilayah Kerja Provinsi Sumatera Barat, Riau, dan Kepulauan Riau, 2006), 45–46.

303 Hasan Djafar dalam Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 43–44; Uli Kozok dan Eric van Reijn, "Ādityawarman: Three Inscriptions of the Sumatran 'King of All Supreme Kings,'" *Indonesia and the Malay World* 38, no. 110 (2010): 144–53.

sebuah candi induk dengan beberapa candi perwara serta tembok keliling; dan Candi Pulausawah III yang menyisakan bagian kaki candi dan hamparan lantai bata pada halaman di sisi timurnya.[304]

Di Kompleks Percandian Pulau Sawah pada tahun 2008 ditemukan sebuah fragmen tablet kecil berisi inskripsi yang berdasarkan paleografinya diperkirakan berasal dari abad ke-9 hingga ke-10 Masehi. Inskripsi tersebut berbunyi, "Melalui perbuatan baik ini, semoga saya segera menjadi seorang Buddha di dunia. Semoga saya mengajarkan Dharma demi kebaikan dunia. Semoga saya membebaskan makhluk-makhluk yang tersiksa oleh berbagai penderitaan."[305] Inskripsi berisi doa peruntukan seperti ini sangat berwawasan Mahayana yang sarat dengan ajaran *bodhicitta*.

Kompleks Percandian Tanjungmedan yang oleh masyarakat setempat dikenal sebagai Candi Puti Sangkar Bulan, memiliki enam sisa reruntuhan candi yang tersebar di area seluas 15.477 meter persegi. Beberapa di antaranya telah dipugar, yaitu Candi Tanjungmedan I, II, V, dan VI. Di halaman depan dekat sudut selatan kaki Candi Tanjungmedan V, ditemukan sebuah batu puncak berbentuk stupa yang diperkirakan merupakan bagian dari atap candi.[306] Laporan awal Schnitger[307] tahun 1937 menyebut Kompleks Tanjungmedan pernah terdapat sebuah candi dengan menara tinggi disertai tangga pada keempat sisinya.

Penggalian di reruntuhan Candi Tanjungmedan berhasil menemukan sebuah prasasti berupa lempengan emas yang ditulis dengan aksara Nagari.[308] Schnitger memberikan gambaran detail bahwa lempengan berukuran 7 x 22 sentimeter ini merupakan

---

304 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 94–97.

305 Griffiths, "Inscriptions of Sumatra: Further Data on the Epigraphy of the Musi and Batang Hari River Basins," 169–71.

306 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 100–103.

307 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 14.

308 Groeneveldt dalam Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa,* 101.



Gambar 2.28 Candi Pulausawah II.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan.

bagian tengah dari lempengan yang lebih besar. Di permukaannya terukir teratai berdaun delapan yang bertumpu pada bajra bersilang. Bagian tengah teratai bertuliskan: *hum Aksobhya... phat* (Aksobhya sebagai tokoh sentral), sementara daun teratai di kanan bertuliskan: *hum Amoghasiddhi... phat*, dan ujung wajra beserta daun teratai di kiri bertuliskan: *hum Ratnasambhava... phat*.[309] Daun teratai yang seharusnya memuat nama-nama Buddha dari timur dan barat telah terpotong. Bosch memperkirakan tulisan pada lempengan ini berasal dari abad ke-12 Masehi.[310]

Peninggalan kompleks percandian Buddha di Sumatra Barat sebelumnya diperkirakan berasal dari abad ke-13 hingga ke-14 Masehi.[311] Namun demikian, indikasi lebih awal terbukti melalui temuan inskripsi pada lempengan emas dari Candi Tanjungmedan yang bermasa abad ke-12 Masehi serta inskripsi pada tablet dari Percandian Pulau Sawah yang diperkirakan abad ke-9-10 Masehi. Temuan ini juga menunjukkan *Buddhadharma* sudah ada di Sumatra Barat sekitar empat abad sebelum masa Raja Adityawarman.

Peninggalan prasasti abad ke-13-14 Masehi di Sumatra Barat kebanyakan berlokasi di Kabupaten Tanah Datar. Setidaknya 22 buah prasasti ditemukan di daerah sekitar Tanah Datar yang tersebar di Kecamatan Pariangan, Kecamatan Rambatan, Kecamatan Tanjung Emas, dan Kecamatan Lima Kaum.[312] Prasasti Pagarruyung I (Prasasti Bukit Gombak I)[313] berangka tahun 1278 Śaka/1356 menyebutkan Raja Adityawarman membangun sebuah wihara untuk keperluan semua orang dengan kota berhiaskan kala

309 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 14.

310 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 14.

311 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 89.

312 Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 1.

313 Berada di Kompleks Prasasti Adityawarman yang terletak di pinggir jalan raya Pagarruyung-Batusangkar, tepatnya di Jorong Gudam, Nagari Pagarruyung, Kecamatan Tanjung Emas, Kabupaten Tanah Datar (Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 1.)

dari bahan tembaga. Isinya juga memuat peringatan bagi mereka yang merusak wihara tersebut dilanjutkan doa keselamatan untuk mereka yang menjaganya dan berbuat kebaikan.[314]

Prasasti Kuburajo I bertahun sekitar 1300 Śaka/1378[315] antara lain menyebut Adwayawarman (ayah Adityawarman) mempunyai seorang putra bergelar "Kanakamedinindra" atau "Penguasa Bumi Emas" (Kanakamedini mempunyai makna yang sama dengan Suwarnadwipa atau "pulau emas"). Prasasti ini juga menyebut Adityawarman sebagai sosok yang berhati pemurah yang kedermawanannya diibaratkan seperti kalpataru (pohon pengabul keinginan) yang memenuhi aspirasi banyak orang; penyebutan Adityawarman sebagai seorang raja keturunan Indra (*kulisadharavaṅśa*) dan diyakini sebagai perwujudan nyata dari Lokeswara (Awalokiteswara), Bodhisatwa yang penuh welas kasih.[316] Prasasti Rambatan berpenanggalan 1291 Śaka /1369[317] memberitakan Adityawarman menyediakan sanggar pemujaan untuk menghormati jejak kaki Buddha dan mantrinya membuatkan atap pelindung.[318]

Prasasti lain yang agaknya masih berkaitan dengan Adityawarman tetapi ditemukan di Pasaman, Riau[319] adalah

---

314 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 13; Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 3–8.

315 Berlokasi di Nagari Lima Kaum, Kecamatan Lima Kaum, Kabupaten Tanah Datar, terletak di pinggir jalan Batusangkar-Padang (Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 33.)

316 Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 33–34; Kozok dan van Reijn, "Ādityawarman: Three Inscriptions of the Sumatran 'King of All Supreme Kings,'" 154–57.

317 Berada di Nagari Empat Suku Kapalo Koto, Kecamatan Rambatan, Kabupaten Tanah Datar, terletak di pinggir jalan, sekitar 6 kilometer dari Kota Batusangkar (Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 37.)

318 Machi Suhadi dalam Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 37–38. Prasasti lain yang berisi penghormatan terhadap jejak kaki Buddha adalah Pasir Panjang yang ditemukan di Riau.

319 Berada di Nagari Pancahan, Kecamatan Rao Mapatunggul, Kabupaten Pasaman.

Prasasti Lubuk Layang (Kubu Sutan).[320] Menurut analisis Griffiths,[321] keberadaan kata "Sugata" dalam prasasti ini menunjukkan konteks keagamaan bersifat Buddha dan bahwa tema utama mengenai bakti pada orang tua dan leluhur sebagaimana tertera dalam prasasti ini, sering ditemukan dalam prasasti peninggalan Adityawarman. Sisi timur Prasasti Lubuk Layang menyebutkan seseorang bernama Jayendravarman yang masih berusia muda tetapi unggul kepribadiannya karena ketaatannya melakukan lima persembahan; dikenal jujur, sangat berbakti kepada orang tuanya, dan menjadi sahabat yang membawa kebahagiaan bagi rakyatnya. Sisi barat menyebutkan seorang raja bernama Jayavarman yang merupakan permata dan penerus tahta yang mulia, orang yang berbakti yang melakukan pemberian persembahan kepada orang tuanya di kota Sri Indrakilaparvata.[322]

Provinsi Sumatra Selatan

Penelitian di Sumatra Selatan menguak sejumlah temuan penting yang berawal abad ke-7 Masehi. Salah satu lokasi dengan konsentrasi benda-benda bersejarah yang signifikan adalah Bukit Seguntang yang berjarak sekitar 5 kilometer di sebelah barat pusat Kota Palembang. Di lokasi ini ditemukan berbagai peninggalan, seperti Prasasti Talangtuo, arca Buddha raksasa dari granit (3,60 meter),[323] dua stupa kecil dari batu pasir, lempengan emas berisikan *dhāraṇī* "*ye dharmā,*" sejumlah bata berhias dan bata berinskripsi, bagian bawah

320 Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 30–31.

321 Arlo Griffiths, "Inscriptions of Sumatra, IV: An Epitaph from Pananggahan (Barus, North Sumatra) and a Poem from Lubuk Layang (Pasaman, West Sumatra)," *Archipel* 100 (2020): 66.

322 Griffiths, "Inscriptions of Sumatra, IV: An Epitaph from Pananggahan (Barus, North Sumatra) and a Poem from Lubuk Layang (Pasaman, West Sumatra)," 63–66.

323 Terkait arca Buddha raksasa, Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 2–3. memperkirakan arca tersebut berasal dari abad ke-5-6 Masehi atau kemungkinan besar abad ke-6 Masehi. Di sisi lain, Shuhaimi, "Art, Archaeology and the Early Kingdom in the Malay Peninsula and Sumatra: C. 400–1400 A.D.," 265–66. mengusulkan abad ke-7 Masehi berdasarkan gaya pakaiannya yang menunjukkan pengaruh seni Gupta dan pasca-Gupta dari India Utara.

tubuh Bodhisatwa seukuran orang dewasa, lapik teratai besar untuk menopang arca seukuran orang dewasa, kepala Buddha dari perunggu yang unik karena berhias *jamang* untaian bunga, arca Buddha Sakyamuni berdiri dari perunggu serta dua arca Awalokiteswara dan arca Kuwera dari perunggu.[324]

Peninggalan penting dari Bukit Seguntang yang mengungkap aliran pemikiran ajaran Buddha di wilayah Sumatra Selatan adalah Prasasti Talangtuo berpenanggalan 606 Śaka /684. Berbeda dengan prasasti keagamaan Sriwijaya lainnya yang umumnya berkaitan dengan *siddhayātra*, prasasti ini memuat banyak istilah kunci ajaran Buddha terutama pada bagian akhir yaitu baris ke-9 hingga ke-14.[325] Di antara kata-kata kunci tersebut adalah aspirasi untuk bertemu dan belajar dengan sahabat luhur yang handal (*kalyāṇamitra*), pembangkitan tekad untuk merealisasi penggugahan (*bodhicitta*); pengandalan Tiga Permata (Buddha, Dharma, dan Sangha); praktik "kesempurnaan" (*pāramitā*) yang meliputi kemurahan hati, etika moral, ketahanan, semangat melakukan kebajikan, kestabilan mental serta wawasan tajam dan mendalam; memiliki keyakinan teguh dan sikap makhluk agung (*mahāsattva*); memiliki tubuh bajra (*vajraçarīra*); menjadi permata pengabul keinginan serta mengatasi kelahiran, karma, dan kelesah hingga mencapai Penggugahan Tertinggi yang Lengkap dan Sempurna (*anuttarābhisamyaksaṃbodhi*).[326]

Secara keseluruhan, Prasasti Talangtuo berisi doa, harapan, dan dedikasi Raja Punta Hyang Sri Jayanasa disertai penganugerahan Taman Sriksetra berikut isinya demi kesejahteraan rakyatnya. Aspirasi yang terkandung di dalamnya meliputi kesejahteraan materiil, kebahagiaan duniawi, hingga pencapaian

---

324 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 3–4; Shuhaimi, "Art, Archaeology and the Early Kingdom in the Malay Peninsula and Sumatra: C. 400–1400 A.D.," 65.

325 Prasasti Talang Tuo terdiri dari 14 baris beraksara Pallawa dalam dua bahasa, Melayu Kuno dan Sanskerta.

326 G. Codes, "Les Inscriptions Malaises de Crivijaya," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 30, no. 1 (1930): 39–40.

pembebasan dan Kebuddhaan Sempurna. Frase "memiliki tubuh seperti bajra" (*vajraçarīra*") dalam prasasti ini tidak serta-merta berarti Vajrayana atau Tantrayana. Ini dikarena kata "bajra" juga mempunyai arti generik "tidak terhancurkan," suatu ungkapan yang juga digunakan dalam sutra-sutra Mahayana nonesoteris misalnya sutra-sutra mengenai Kesempurnaan Pengetahuan (*Prajñāpāramitā)*. Kata-kata kunci pada prasasti tersebut mengemukakan praktik Bodhisatwa dengan tujuan ultima tertinggi dalam cara pandang Mahayana yaitu Kebuddhaan.

Peninggalan berupa percandian di Sumatra Selatan di antaranya adalah Kompleks Candi Gedingsuro dan Kompleks Candi Bumiayu. Kompleks Candi Gedingsuro[327] yang kini juga dikenal sebagai Kompleks Makam Gede Ing Suro, terdiri dari tujuh bangunan yang dinamai Bangunan A hingga Bangunan G.[328] Pada 1935, Schnitger[329] mencatat enam bangunan di kompleks ini (Candi I hingga Candi VI) dan menemukan arca (kemungkinan Bodhisatwa) setinggi 1,18 meter bermasa abad ke-8–10 Masehi serta lapik teratai di antara Candi II dan Candi VI. Di antara reruntuhan bangunan Gedingsuro ditemukan fragmen arca Buddha berbahan batu (perkiraan abad ke-8–9 Masehi) dan tiga arca perunggu—Brahma, Wisnu, dan Siwa—berlanggam Majapahit Akhir (abad ke-15 Masehi).[330] Di Kompleks Geding Suro juga ditemukan tablet bersama ratusan stupika dari tanah liat yang di antaranya berisi *dhāraṇī* "*ye dharmā*."[331]

---

327 Terletak di Kelurahan 2 Ilir, Kecamatan Ilir Timur II, Palembang, Provinsi Sumatra Selatan.

328 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 162.

329 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 1–2.

330 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 164.

331 Haris Susanto, Lelyana, dan Zulbiati, *Prasasti-prasasti Koleksi Museum Negeri Provinsi Sumatera Selatan "Balaputra Dewa"* (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Sumatera Selatan, 1994), 15–16.



Gambar 2.29 Candi Gedingsuro.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

Kompleks Candi Bumiayu[332] yang terletak di tepi Sungai Lematang, berlahan seluas kurang lebih 75 hektar berisi 10 struktur, meliputi empat bangunan candi (Candi Bumiayu I, II, III, dan VIII), satu struktur bangunan (disebut Candi Bumiayu VII), lima gundukan tanah (disebut Candi Bumiayu IV, V, VI, IX, dan X), dan satu danau candi.[333]

Arsitektur candi-candi dalam Kompleks Bumiayu menunjukkan beberapa perbedaan. Candi Bumiayu I, III, dan VIII memiliki kemiripan dengan candi Hindu di Jawa Tengah, sedangkan Candi Bumiayu II (tanpa hiasan nonarsitektural) lebih mirip dengan candi Buddha di Sumatra seperti di Muara Jambi, Muara Takus, dan Padang Lawas.[334] Secara spesifik, Candi Bumiayu II memiliki tangga naik yang serupa dengan salah satu bangunan di Kompleks Padanglawas (Sumatra Utara), yaitu Biara Bahal II.[335] Pada Candi Bumiayu II ditemukan dua arca perunggu: sebuah arca Buddha dalam posisi duduk bersila dan sebuah arca Bodhisatwa Awalokiteswara dalam posisi berdiri.[336]

Candi Bumiayu III terdiri dari candi induk berdenah segi delapan tanpa bilik serta tiga candi perwara di sisi utara, timur, dan selatan.[337] Arca-arca yang ditemukan di sini dikaitkan dengan

---

332 Situs Bumiayu terletak di Desa Bumiayu, Kecamatan Tanahabang, Kabupaten Muara Enim, Provinsi Sumatra Selatan.

333 Sukawati Susetyo, "Permukiman di Lingkungan Percandian Bumiayu," dalam *Tabir Peradaban Sungai Lematang: Kajian Sriwijaya di Kawasan Percandian Bumiayu*, ed. oleh Agus Aris Munandar (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Badan Penelitian dan Pengembangan, Balai Arkeologi Sumatra Selatan, 2019), 127–28.

334 Tri Marhaeni S. Budisantosa, "Karya Seni Bangun Candi Hindu di Bumiayu (Tanah Abang)," dalam *Tabir Peradaban Sungai Lematang: Kajian Sriwijaya di Kawasan Percandian Bumiayu*, 2 ed., ed. oleh Agus Aris Munandar (Palembang: Balai Arkeologi Sumatera Selatan, 2019), 53–54.

335 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 168.

336 Sondang M. Siregar, "Akulturasi Seni di Percandian Bumiayu (Tinjauan Terhadap Arca-Arca dari Percandian Bumiayu)," dalam *Tabir Peradaban Sungai Lematang: Kajian Sriwijaya di Kawasan Percandian Bumiayu*, 2 ed., ed. oleh Agus Aris Munandar (Palembang: Balai Arkeologi Sumatera Selatan, 2019), 65.

337 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*,

praktik Tantra karena penggambarannya berekspresi galak (*krodha/ugra*), seperti arca kepala dengan mata melotot dan hiasan kepala tengkorak, torso berhias selempang tengkorak,[338] Dwarapala berkepala raksasa dan binatang, arca singa, makhluk gana, arca kepala kecil menyerupai topeng, dan relief berbentuk kepala binatang.[339]

Kompleks Candi Bumiayu diperkirakan berasal dari abad ke-9 hingga ke-14 Masehi. Penentuan kronologi ini didasari analisis arsitektur, ikonografi, keramik, dan uji radiocarbon.[340] Batas awal ditetapkan pada abad ke-9-10 Masehi karena profil Candi Bumiayu I, bentuk kala dan makara Candi Bumiayu III serta ikonografi arca Agastya dan Nandi mempunyai kemiripan dengan candi-candi dan arca Jawa Tengah pada masa Mataram Kuno.[341]

Di Kabupaten Musi Rawas di Situs Tingkip[342] di antara reruntuhan bangunan bata, pada tahun 1980 ditemukan arca Buddha setinggi 1,72 meter dengan mudra tangan *vitarka*.[343] Selain itu, di Candi Bingin Jungut[344] ditemukan arca Awalokiteswara setinggi 1,92 meter dan arca Buddha setinggi 1,48 meter yang juga dalam mudra *vitarka*.[345] Arca Awalokiteswara itu digambarkan berdiri, bertangan empat, dan mempunyai tulisan singkat di bagian punggungnya yang berbunyi //*daμ ăcăryya syuta*//.[346]

169–72.

338 Torso arca ini diidentifikasi sebagai Bhairawi (Siregar, "Akulturasi Seni di Percandian Bumiayu (Tinjauan Terhadap Arca-Arca dari Percandian Bumiayu)," 66, 68. Arca Bhairawi yang mengenakan untaian tengkorak juga ditemukan di Padang Lawas.

339 Siregar, "Akulturasi Seni di Percandian Bumiayu (Tinjauan Terhadap Arca-Arca dari Percandian Bumiayu)," 65–71.

340 Susetyo, "Permukiman di Lingkungan Percandian Bumiayu," 131.

341 Susetyo, "Permukiman di Lingkungan Percandian Bumiayu," 131–32.

342 Situs Singkip terletak di Desa Sungai Jauh, Kecamatan Rawas Ulu, Kabupaten Musi Rawas, Provinsi Sumatra Selatan.

343 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 152–53.

344 Candi Bingin Jungut terletak di Desa Binginjungut, Kecamatan Muara Kelingi, Kabupaten Musi Rawas, Provinsi Sumatra Selatan.

345 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 4.

346 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*,

Di wilayah Sumatra Selatan ini terdapat sebuah candi yang berbeda dengan candi di Sumatra pada umumnya. Candi itu adalah Candi Jepara[347] yang terbuat dari batu andesit dan berarsitektur Jawa Tengah. Dengan profil kaki bangunan berpelipit sisi genta dan setengah lingkaran, candi ini diperkirakan berasal dari abad ke-9 hingga 10 Masehi.[348] Berdasarkan catatan Schnitger,[349] di sebelah tenggara Candi Jepara ditemukan suatu prasasti berisi 18 baris. Agaknya prasasti yang dimaksud adalah Prasasti Hujung Langit[350] (919 Śaka/997) yang mencatat hibah dari raja atau putra mahkota yang melibatkan staf Nandavihara.[351] Perlu dilakukan kajian lebih mendalam mengenai kemungkinan Nandavihara yang disebutkan dalam Prasasti Hujung Langit adalah Candi Jepara, mengingat kedekatannya dengan lokasi penemuan prasasti tersebut.

Provinsi Lampung

Batu Bedil, Lampung yang dikenal sebagai situs megalitik juga menyimpan batu berinskripsi yang berisi penghormatan pada Buddha Aparimitayur atau Amitabha ("Cahaya Tanpa Batas") atau Amitayus ("Rentang Usia Tanpa Batas"). Inskripsi yang diperkirakan Griffiths berasal dari akhir abad ke-9 atau awal ke-10 Masehi tersebut, terdiri dari 10 baris yang isinya bersumber dari *Apāramitāyuhsutra*,[352] sutra yang sering dilafalkan untuk mendoakan panjang umur. Peninggalan

155–56.

347 Terletak di Desa Jepara, Kecamatan Banding Agung, Kabupaten Ogan Komering Ulu, Provinsi Sumatra Selatan, di daerah hulu Sungai Komering, sekitar 700 meter dari tepi Danau Ranau.

348 Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*, 177.

349 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 4.

350 Prasasti Hujung Langit ditemukan di kebun kopi Dusun Harakuning, Desa Hanakau, Kecamatan Sukau, Kabupaten Lampung Barat.

351 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 240.

352 Griffiths, "Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāra□īs in Indonesian Inscriptions," 150–53.

lain di Lampung juga tercatat dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 80: 2 bahwa pada tahun 1338 Masehi, sebuah bangunan Buddha bernama Tathagatapura Grhasthadhara didirikan di Bukit Sulang Lemah, Lampung, dan keberadaannya dikukuhkan melalui sebuah prasasti.[353] .Prasasti Batu Bedil sudah ditetapkan sebagai cagar budaya peringkat nasional. Hal menarik, prasasti Batu Bedil berada di situs megalitik.

Provinsi Bali

Peninggalan Buddha di Bali terutama ditemukan di Kabupaten Gianyar dan Kabupaten Buleleng dengan persebaran di beberapa lokasi, seperti Situs Kalibukbuk (Kecamatan Buleleng), Pura Pegulingan (Kecamatan Tampaksiring), Situs Goa Gajah (Kecamatan Blahbatuh), dan Desa Pejeng (Kecamatan Tampaksiring).

Pada ekskavasi oleh Balai Arkeologi Bali tahun 1995 di Situs Kalibukbuk ditemukan sebuah candi induk berdenah oktagonal, dua candi perwara masing-masing di sebelah timur laut dan barat daya, dan tembok keliling.[354] Di atas struktur bata yang diperkirakan landasan stupa, berdiri bangunan induk bersegi delapan[355] dengan bata-bata pembentuk stupa yang masih dapat ditemukan di lokasi.[356]

Sementara itu, di Pura Pegulingan terdapat stupa dari batu padas dengan lapik berdenah segi delapan. Pada tingkat terakhir lapik, berdiri *anda* stupa berbentuk genta. Terdapat empat relung

---

353 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 93.

354 A. A. Gede Oka Astawa, *Laporan Penelitian Arkeologi No. 4: Penelitian Situs Kalibukbuk, Kecamatan Buleleng, Kabupaten Buleleng* (Pusat Penelitian Arkeologi Nasional; Balai Arkeologi Denpasar, 1999), 11.

355 A. A. Gede Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali* (Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Balai Arkeologi Denpasar, 2007), 67.

356 I. Wayan Suantika, I. Nyoman Sunarya, dan Putu Rony Nova Hermawan, *Situs Candi Buddha Kalibukbuk dalam Khasanah Peradaban Bali* (Denpasar: Balai Arkeologi Bali, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2018), 6–7.

pada dasar *anda* stupa di empat penjuru mata angin utama yang sebelumnya mungkin berisi arca Tathagata sesuai arahnya dengan ditemukannya arca Wairocana, Aksobhya, Amoghasiddhi, dan satu fragmen arca Buddha yang tidak teridentifikasi.[357] Di pusat candi Pura Pegulingan ditemukan sebuah miniatur stupa disertai relief bergambar yang menunjukkan sengkalan angka tahun Śaka 898 atau 976 Masehi yang mengindikasikan tahun pendirian candi ini.[358]

Di Situs Goa Gajah ditemukan struktur peninggalan Buddha berupa relief stupa berukuran besar yang kini berupa puing-puing di dasar Sungai Petanu. Pada tebing bekas lokasi relief terlihat sisa lapik arca dan reruntuhan 13 susunan *catra*.[359] Mengenai pertanggalan, gua buatan di Situs Goa Gajah diperkirakan berasal dari akhir abad ke-11 Masehi berdasarkan paleografinya.[360] Di sebuah ceruk di sebelah selatan Goa Gajah terdapat arca Buddha Amitabha dan Amoghasiddhi.[361] Penemuan lainnya adalah arca Hariti yang selain terdapat di Situs/Pura Goa Gajah, juga ada di Pura Penataran Panglan, Desa Pejeng. Di Bali, Hariti dikenal sebagai "Men Brayut" atau "ibu beranak banyak."[362] Relief bergambar Hariti juga ditemukan di Candi Mendut dan Candi Banyunibo, Jawa Tengah.

Di beberapa lokasi di Bali, stupika dan meterai tanah liat merupakan budaya materi yang paling signifikan. Temuan

---

357 Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 43–46; A. A. Gede Oka Astawa, "Arca dan Relief Dhyani Budha di Kabupaten Gianyar," *Forum Arkeologi* 27, no. 1 (2014): 19–20.

358 Sutaba dan dkk., *Pura Pegulingan: Temuan Baru tentang Persebaran Agama Budha di Bali* (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Bali–NTB–NTT–TIMTIM, 1992), 14; Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 66.

359 Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 63–64.

360 John N. Miksic, "The Civilizations of Central and East Java and Bali," dalam *The Oxford Handbook of Early Southeast Asia*, ed. oleh Charles F. W. Higham dan Nam C. Kim (2020), 762, https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199355358.013.35.

361 Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 40–41; Oka Astawa, "Arca dan Relief Dhyani Budha di Kabupaten Gianyar," 18.

362 Suleiman dalam Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 59–63.





Gambar 2.30 Situs Goa Gajah.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan.

ini tersebar di Tatiapi, Pejeng; Pura Pegulingan, Tampaksiring serta Situs Kalibukbuk dan sekitarnya. Di Tatiapi, Desa Pejeng ditemukan stupika, meterai tanah liat berisi *dhāraṇī* serta meterai berhias relief Buddha dan Bodhisatwa.[363] Isi dari meterai-meterai tanah liat tersebut mencakup formula "*ye dharmā,*" formula yang diawali "*namaḥ traya*(*va*)" yang diidentifikasi sebagai *Dhāraṇī Vimaloṣṇīṣa,*[364] dan syair "mengingat" Buddha (Sanskerta: *Buddhānusmṛti*: Pali. *Buddhānussati*).[365] Di Pura Pegulingan, pada fondasi candi ditemukan kotak peripih berisi dua lempengan emas, satu lempengan perak, meterai tanah liat, mangkuk perunggu, dan arca-arca Buddha.[366] Lempengan emas pertama berisi *dhāraṇī* "*ye dharmā*," lempengan emas kedua berisi *dhāraṇī* penghormatan pada Trailokyavijaya-amoghapasa,[367] sedangkan lempengan perak berisi beberapa aksara. Di Situs Kalibukbuk pada bagian tengah struktur bawah lantai candi dan di sekitar situs, ditemukan stupika dan meterai tanah liat bergambar relief Buddha diapit dua Bodhisatwa, relief Bodhisatwa serta *dhāraṇī* "*ye dharmā*."[368]

Kegiatan pendidikan agama Buddha tercatat dalam prasasti berpenanggalan abad ke-11 Masehi, salah satu prasasti peninggalan Raja Marakata. Prasasti ini menyebutkan jabatan "*mpungkwing mahaguru ing çri nattha*" yang diemban oleh Dang Upadhyaya Bhasya, seorang tokoh dari kelompok Kasogatan (Buddhis).[369]

C.4.b.5 Provinsi Jawa Timur

363 Suleiman dalam Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 28–29.

364 Griffiths, "Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāra□īs in Indonesian Inscriptions," 181–83.

365 Suhadi, "Mantra Buddha dari Negara ASEAN," 117–19.

366 Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 43–46.

367 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 526–28; Griffiths, "Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāra□īs in Indonesian Inscriptions," 183–84.

368 Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 30–34.

369 R. Goris, *Prasasti Bali* (Bandung: N. V. Masa Baru, 1954), 2:103; Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 20.

Pada 1913 di sebuah persawahan di Nganjuk, Jawa Timur, tidak jauh dari Candi Lor yang terletak di Desa Candirejo, Kecamatan Loceret, ditemukan seperangkat arca perunggu berukuran kecil. Arca-arca ini berjumlah 90 buah[370] dan diperkirakan berasal dari abad ke-10 Masehi, semasa pemerintahan Mpu Sindok. Sekarang ini 23 arca di antaranya disimpan di Museum Nasional Indonesia, Jakarta. Namun demikian, sebagian besar arca lainnya telah dijual oleh penemunya kepada para kolektor. Oleh karena banyak yang sudah berpindah tangan, keberadaan pastinya sulit dilacak dan memerlukan kajian tersendiri.

Arca-arca perunggu ini meskipun berukuran kecil tetapi mempunyai nilai seni yang tinggi. Berdasarkan kajian terhadap 23 arca yang tersisa, arca-arca perunggu ini memiliki tinggi rata-rata 8,6–16,7 sentimeter, kecuali arca Wairocana yang berukuran 30 sentimeter.[371] Kumpulan arca dengan ukuran bervariasi ini, figur sentral berukuran lebih besar dan panteon-panteon lainnya berukuran lebih kecil, mengindikasikan suatu formasi mandala. Ke-23 arca tersebut, meskipun jumlahnya tidak lengkap, telah diidentifikasi sebagai sebagian panteon dalam Mandala *Vajradhātu* dengan Buddha Wairocana sebagai figur sentralnya.[372]

Sebelum membahas peninggalan candi, patut disebut temuan penting di Banyuwangi di Gumuk Klinting yang terletak di Kecamatan Muncar berupa ratusan stupika tanah liat bermeterai, puluhan gumpalan tanah liat berisi relief Buddha dan Bodhisatwa serta dua lempengan emas berisi *dhāraṇī*. Area ini dinamakan Gumuk Klinting karena bentuk stupika tanah liat yang ditemukan menyerupai genta yang dalam bahasa setempat dikenal sebagai "klinting."[373] Dua

370 F. D. K. Bosch, *Selected Studies in Indonesian Archaeology* (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 1961), 121–22.

371 Seno Joko Suyono, "Arca Perunggu dan Mandala: Telaah 23 Arca Perunggu Nganjuk Koleksi Museum Nasional Berdasar Konsep Vajradhatu Mandala Shingon Buddhism" (Tesis, Universitas Indonesia, 2022), 5, 37.

372 Suyono, "Arca Perunggu dan Mandala: Telaah 23 Arca Perunggu Nganjuk Koleksi Museum Nasional Berdasar Konsep Vajradhatu Mandala Shingon Buddhism," 239–93.

373 Issatriadi, *Stupika Tanah Liat Bermaterai Gumuk Klinting* (Surabaya: Proyek

lembaran kertas emas tersebut diperkirakan berasal dari abad ke-11, mengandung aksara *bija*, keduanya berisi mantra yang diawali "*hung*" dengan satu diakhiri "*swah*" dan satunya lain diakhiri "*ah*".[374]

Perpindahan pusat kerajaan Mataram dari Jawa bagian tengah ke Jawa bagian timur (sekitar abad ke-10) mengiringi perkembangan signifikan ajaran Buddha di wilayah timur. Meskipun beberapa candi di Jawa Timur didirikan pada masa Mpu Sindok atau tidak lama setelahnya, mayoritas candi-candi Buddhis di Jawa Timur berasal dari periode selanjutnya, yakni Kadiri, Singhasari, dan Majapahit.

Suatu transisi kesenian arsitektur antara Jawa Tengah dan Jawa Timur, menurut pengamatan Soekmono,[375] terlihat pada Candi Gurah (abad ke-11 atau ke-12 Masehi) yang berperan sebagai penghubungnya. Struktur Candi Gurah menampilkan elemen khas candi-candi Mataram, seperti pipi tangga berbentuk sisi genta atau ikal lemah dengan ujung makara, sedangkan arca-arcanya yaitu Brahma, Candra, Surya, dan Nandi, menunjukkan gaya seni arca zaman Singhasari.[376]

Beberapa candi di Jawa Timur yang mengandung unsur Buddha adalah Candi Brahu, Candi Gentong, Candi Adan-Adan, Candi Sanggrahan, Stupa Sumberawan, dan Candi Jabung. Candi Brahu di Trowulan adalah kompleks percandian yang dikelilingi oleh Candi Muteran, Candi Tengah, Candi Gedong, dan Candi Gentong. Bagian atap Candi Brahu diperkirakan berbentuk stupa karena sekarang masih menyisakan dasar kaki stupa berbentuk lingkaran dan satu stupa di salah satu sudut atap. Di sisi barat daya candi, ditemukan Prasasti Alasantan yang dikeluarkan oleh Raja Pu Sindok berpenanggalan tahun 861 Śaka/939. Prasasti tersebut menyebutkan

---

Rehabilitasi dan Perluasan Museum Jawa Timur, 1976), 3, 6.

374 Issatriadi, *Stupika Tanah Liat Bermaterai Gumuk Klinting*, 1, 14–15.

375 R. Soekmono, *Gurah, the Link Between the Central and the East-Javanese Arts*, Bulletin of the Archaeological Institute of the Republic of Indonesia 6 (Djakarta: Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1969), 14–16.

376 Agus Aris Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2015), 164.

adanya bangunan suci *waharu* atau *warahu* yang diyakini sebagai nama asli Candi Brahu.[377] Di area candi juga ditemukan enam arca Buddha dari logam dan piring perak beraksara. Menurut Agus Aris Munandar,[378] Candi Brahu kemungkinan besar telah dibangun pada abad ke-10 Masehi dan mengalami perbaikan pada abad ke-14-15 di masa Majapahit. Candi ini juga diduga berkaitan dengan Lemah Tulis (Lemah Citra), tempat pertapaan para biksu yang pada abad ke-11 pernah dihuni oleh Mpu Bharadah.[379] Di dekat Candi Brahu di Muteran, ditemukan benda-benda logam, termasuk arca Wairocana emas, arca Kuwera, dan bejana perunggu.[380]

Candi Gentong di Trowulan terdiri dari Candi Gentong I dan Candi Gentong II. Pada kedua candi ini, ditemukan sejumlah stupika dan satu meterai beraksara Jawa Kuno. Pada stupika terukir mantra "*oṃ ye te svāhā*," sedangkan pada meterai, bagian belakang bertuliskan "*oṃ ye te svāhā*" dan bagian depan menggambarkan Buddha sedang duduk didampingi Bodhisatwa Awalokiteswara dan Wajrapani yang berdiri.[381] Menurut kajian Titi Surti Nastiti, stupika dan meterai tanah liat tersebut mempunyai tulisan yang mirip dengan Prasasti Alasantan (861 Śaka/939) dari era Mpu Sindok.[382] Dengan demikian, inskripsi pada stupika dan meterai tanah liat menunjukkan pertanggalan yang lebih tua dari usia bangunan itu sendiri. Artinya, ada kemungkinan Candi Gentong, seperti halnya Candi Brahu, dibangun pada periode lebih awal dan direnovasi kembali pada masa Majapahit.

---

377 Anom dkk dalam Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 98.

378 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 98.

379 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 3.

380 Titi Surti Nastiti, "Miniature Stūpas and a Buddhist Sealing from Candi Gentong, Trowulan, Mojokerto, East Java," dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, ed. oleh D. Christian Lammerts (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2015), 122.

381 Nastiti, "Miniature Stūpas and a Buddhist Sealing from Candi Gentong, Trowulan, Mojokerto, East Java," 122–29.

382 Nastiti, "Miniature Stūpas and a Buddhist Sealing from Candi Gentong, Trowulan, Mojokerto, East Java," 133.

Peninggalan masa Kadiri yang bersifat kompleks di Jawa Timur adalah Situs Adan-Adan (Candi Gempur) di Kabupaten Kediri. Bangunan Candi Adan-Adan memadukan material dengan struktur luar terbuat dari batu andesit dan bagian dalamnya dari bata.[383] Meskipun penelitian masih dalam tahap awal, situs ini telah menghasilkan penemuan penting seperti empat makara dan arca Dwarapala berukuran besar, kepala arca Bodhisatwa, arca Buddha Amitabha, lapik teratai ganda, kala, fragmen stupa, fragmen arca serta berbagai batu candi.[384] Salah satu makaranya memiliki tinggi 2,3 meter, merupakan makara terbesar yang pernah ditemukan di Indonesia,[385] sementara arca Dwarapala memiliki tinggi 2 meter.[386] Penelitian lebih lanjut sangat dibutuhkan untuk mengungkap lebih banyak tentang Adan-Adan, peninggalan berupa kompleks percandian yang relatif langka yang masih tersisa di wilayah Jawa Timur.

Candi-candi masa Kadiri, Singhasari, dan Majapahit dapat dikenali dan dipahami konteksnya berkat *Kitab Deśawarṇana* atau *Kakawin Nāgarakṛtāgama* yang ditulis di masa Majapahit pada abad ke-14 Masehi. Candi Sanggrahan di Tulungagung Selatan, dahulu bernama Candi Prutung adalah *Kuṭi* Sanggraha yang disebut dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 76: 1.[387] Kata "*kuṭi*" umumnya merujuk pada tempat tinggal biksu sehingga diperkirakan candi ini merupakan tempat tinggal para biksu Buddha. Di Candi Sanggrahan ditemukan arca Panca Tathagata dengan kualitas penggarapan yang halus dan sempurna, setara dengan arca Tathagata dari Candi Borobudur tetapi sayangnya kepala arca-arca tersebut sudah

383 Sukawati Susetyo, "Makara Candi Adan-Adan: Gaya Seni Masa Kadiri," *Berkala Arkeologi* 40, no. 1 (2020): 116.

384 Susetyo, "Makara Candi Adan-Adan: Gaya Seni Masa Kadiri," 108.

385 Susetyo, "Makara Candi Adan-Adan: Gaya Seni Masa Kadiri," 122.

386 Sukawati Susetyo, "Penelitian Situs Candi Adan-Adan, Kediri," 2019, https://www.youtube.com/watch?v=nAPP90RO6_0.

387 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 88.

terpenggal.[388] Di halaman Candi Sanggrahan dahulu terdapat pagar keliling dan gugusan bangunan dari bahan yang mudah lapuk, terbukti ditemukannya sejumlah batu umpak dalam berbagai ukuran.[389] Meskipun analisis seni bangunan menunjukkan paruh kedua abad ke-14, adanya arca Panca Tathagata dengan gaya seni mirip Borobudur mengindikasikan kemungkinan Candi Sanggrahan dibangun lebih awal sebelum mengalami renovasi.[390]

Peninggalan berbentuk bangunan stupa di Jawa Timur adalah Stupa Sumberawan yang terletak di tepi mata air di utara Malang. Stupa ini diperkirakan berasal dari abad ke-14, peninggalan Kerajaan Singhasari.[391] Stupa Sumberawan dikenal dengan nama asli Kasurangganan yang menurut *Nāgarakṛtāgama* pupuh 35: 4, pernah dikunjungi Hayam Wuruk pada 1359 dalam rangkaian perjalanannya.[392] Secara arsitektur stupa ini berbentuk genta yang ditopang oleh dasar persegi dan teras persegi.

Candi Jabung (Bajrajinaparimitapura) di Probolinggo adalah candi Majapahit yang tubuhnya berbentuk silindris, menjulang tinggi dan ramping dengan jejak puncak candi berbentuk lingkaran yang diperkirakan merupakan dasar stupa. Reliefnya menggambarkan kisah Sri Tanjung.[393] Candi Jabung diduga berhubungan dengan penyebutan dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 31: 2 bahwa di Kalayu terdapat *dharma-sima* (lahan perdikan keagamaan) untuk memelihara sebuah "kediaman" Sugata (*Sugatapratistha*).[394]

Keberlangsungan tempat-tempat agama Buddha pada masa Majapahit juga tercatat dalam *Nāgarakṛtāgama*. Dalam

---

388 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 112–14.

389 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 136.

390 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 31.

391 Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 81.

392 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 39.

393 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 60.

394 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 33. Sugata adalah salah satu gelar untuk Buddha.

menjelaskan tempat-tempat para pengikut Sugata (*kasugatan*), Mpu Prapanca membedakan dua kelompok: para rohaniawan yang menjalankan Vinaya (aturan disiplin kebiksuan) dan penganut Buddha yang hidup berumah tangga. Kelompok pertama disebut "*dharma kasogatan kawinaya lĕpas*" (wilayah bebas bagi pengikut Sugata yang menjalankan Vinaya) yang tercatat lebih dari 40 tempat (pupuh 76: 3-4). Kelompok kedua disebut "*kasugatan kabajradharan akrama*" (tempat-tempat para pengikut ajaran bajra dari Sugata yang hidup berumah tangga sesuai aturan) tercatat sekitar 50 tempat atau nama (pupuh 77: 1-3).[395]

c. Koeksistensi dan Paralelisme Siwa dan Buddha

Fenomena koeksistensi dan paralelisme Siwa dan Buddha dapat dijumpai pada candi-candi dengan atribut Siwa dan Buddha dalam satu bangunan. Arsitektur dan desain candi demikian terutama berasal dari peninggalan abad ke-13 hingga akhir abad ke-15 dari masa Kediri hingga Majapahit. Fenomena tersebut juga tercatat dalam karya sastra Jawa Kuno seperti *Nāgarakṛtāgama* yang menyebut raja-raja yang didarmakan sebagai pengikut Siwa dan Buddha.

Di Candi Jago (Jajaghu), Malang, terdapat arca Manjusri yang dibuat oleh Adityawarman ketika ia menjabat sebagai abdi negara dengan peringkat tertinggi di istana Majapahit, sebelum ia kembali ke Sumatra dan menjadi raja di sana. Pada arca Manjusri tersebut terdapat prasasti yang berbunyi: "pada tahun 1265 Śaka/1343, Adityawarman menempatkan arca Manjusri pada candi Buddha, membangun sebuah candi yang luar biasa indahnya di Jinalayapura untuk pengembangan Dharma serta membimbing orang tua dan kerabatnya mencapai kebahagiaan nirwana".[396] Arca Manjusri ini

395 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 88–89.

396 Kozok dan van Reijn, "Ādityawarman: Three Inscriptions of the Sumatran 'King of All Supreme Kings,'" 139.

pernah disimpan di Berlin Museum of Anthropology[397] dan belum kembali ke tanah air. Arca utama lainnya di Candi Jago adalah Amoghapasa yang berdasarkan deskripsi Brandes[398] memiliki penggambaran yang sama dengan arca Amoghapasa yang dikirim oleh Raja Kertanagara untuk raja di Dharmasraya (Sumatra Barat) sekitar 60-an tahun sebelumnya (tahun 1286 Masehi). Menurut *Nāgarakṛtāgama* pupuh 41: 2-4*,* Candi Jago adalah salah satu di antara dua tempat pendarmaan bagi Raja Wisnuwardhana (ayah Kertanagara), selain di Weleri/Waleri sebagai Siwa.[399]

Pada Candi Jago terdapat relief cerita Kunjarakarna yang memuat ajaran Buddha serta relief-relief yang mengisahkan cerita-cerita Hindu, seperti Tantri Kamandaka, Parthayajna, Arjunawiwaha, dan Krsnayana.[400] Ringkasan cerita Kunjarakarna adalah sebagai berikut[401]: Setelah mendengarkan ajaran dari Buddha Wairocana, raksasa Kunjarakarna pergi ke neraka atas anjuran Wairocana dan ia mengetahui adiknya, Purnawijaya akan segera masuk neraka. Kunjarakarna pun memperingatkan Purnawijaya yang kemudian bertobat bersama kakaknya di hadapan Wairocana. Meskipun Purnawijaya harus mengalami siksaan singkat di neraka, ia menjalaninya dengan pikiran jernih hingga neraka berubah indah. Sekembalinya dari neraka, Purnawijaya memutuskan untuk bertapa bersama Kunjarakarna di Gunung Mahameru, dan setelah 12 tahun, keduanya mencapai pembebasan dari samsara.

---

397 Kozok dan van Reijn, "Ādityawarman: Three Inscriptions of the Sumatran 'King of All Supreme Kings,'" 139, 144.

398 Dalam Bambang Soelistyanto, "Pengaruh Tantrayana di Kawasan Nusantara," *Berkala Arkeologi* 6, no. 2 (September 1985): 53, https://doi.org/10.30883/jba.v6i2.443.

399 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 46–47; Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 165, 183.

400 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 55–56.

401 Molen, *Kritik Teks Jawa: Sebuah Pemandangan Umum dan Pendekatan Baru yang Diterapkan kepada Kunjarakarna*, 168–355.



Gambar 2.31 Arca Amoghapasa, Koleksi Museum Nasional Indonesia.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

Candi Jawi (Jajawi) di Kabupaten Pasuruan mempunyai ciri khas kemuncak berbentuk kubus dengan sebuah stupa di atasnya dan relung-relung tubuh candi berisi arca-arca Hindu-Siwa.[402] *Kakawin Nāgarakṛtāgama* pupuh 42: 3 dan 43: 2-3 mencatat Raja Kertanagara, raja terakhir Singhasari (1268-1292) sebagai pengikut ajaran Buddha Tantra dengan nama abiseka: Jnanabajreswara; ia menganut ajaran Aksobhya dan mendalami berbagai ritual esoteris, khususnya Tantra Subhuti dan Ganacakra.[403] *Kakawin* ini juga menyebutkan Kertanagara mendirikan bangunan suci di Jajawa di kaki Gunung Kumukus (pupuh 55: 3) dan candi tersebut memiliki arca Siwa di bagian bawah, sementara bagian atasnya berbentuk stupa dengan arca Aksobhya di puncaknya (pupuh 56: 1-2).[404] Setelah wafat Kertanagara didarmakan sebagai arca Jina di Sagala dan sebagai *ardhanareswari* bersama permaisurinya, Sri Bajradewi, bagaikan Wairocana dan Locana dalam satu arca (pupuh 43: 5-6).[405]

Candi Singhasari (Singosari) di Malang memiliki struktur yang terdiri dari teras persegi dengan alas dan penampil di empat arah yang menopang tubuh dan bagian atas candi. Pintu masuknya berada di sisi barat dan diapit oleh relung-relung kecil. Relung utama kaki candi berisi yoni, dikelilingi oleh arca-arca lainnya di relung-relung lainnya yaitu: Durga di utara, Ganesa di timur, Agastya di selatan serta Mahakala dan Nandiswara di kanan dan kiri pintu masuk.[406] Empat arca yaitu Durgamahisasuramardini, Ganesa, Mahakala, dan Nandiswara pernah dibawa ke Belanda selama tiga abad. Pada 2023, keempatnya telah direpatriasi

---

402 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 47.

403 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 48–49.

404 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 64.

405 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 49–50.

406 Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 78–79.



Gambar 2.32 Arca Prajnaparamita di Singhasari
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

kembali ke Indonesia dan kini disimpan di Museum Nasional Indonesia, Jakarta. Arca Mahakala dari Singhasari juga dikenal sebagai Chakrachakra[407] atau sering disebut Bhairawa.[408] Di sebelah timur candi, pada area yang dikenal sebagai alun-alun, berdiri sepasang arca penjaga raksasa, yaitu Dwarapala yang tingginya mencapai 3,70 meter.[409] Salah satu karya seni paling terkenal dari masa Singhasari adalah arca Prajnaparamita yang diperkirakan berasal dari salah satu candi di kawasan Singhasari.[410] Dewi Prajnaparamita melambangkan Kesempurnaan Pengetahuan dengan sikap tangan memutar Roda Dharma.

Candi Sumberjati (Simping) di Kabupaten Blitar terdapat arca Hari-Hara (perwujudan setengah Siwa dan setengah Wisnu) yang juga dianggap arca perwujudan Raja Kertarajasa Jayawardhana (Raden Wijaya),[411] pendiri Majapahit yang memerintah antara 1293-1309. Dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 47: 3 disebutkan Raja Kertarajasa diabadikan dalam dua wujud: sebagai Jina di dalam istana, di sebuah bangunan suci bernama Antahpura, dan sebagai Siwa di Simping.[412] Lebih lanjut, raja kedua Majapahit, Jayanegara (bergelar Sri Sundarapandyadewanama Maharajabiseka Sri Wisnuwangsa) diabadikan di Bubat sebagai perwujudan Wisnu dan di Sukhalila sebagai perwujudan Amoghasiddhi (pupuh 48: 3).[413]

Candi Boyolangu (Prajnaparamitapuri atau Wisesapura) di Kabupaten Tulungagung dengan arca utama Dewi Prajnaparamita,

---

407 Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 79.

408 Arca dari Candi Singosari ini secara ikonografis yaitu bertangan empat dengan masing-masing tangan membawa mangkuk tengkorak, pisau melengkung, trisula (tombak bermata tiga), dan damaru, lebih mendekati figur Mahakala. Mahakala merupakan aspek galak dari Awalokiteswara.

409 Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 80–81.

410 Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 75.

411 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 50–52, 165–66.

412 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 53.

413 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 53–54.

didedikasikan untuk memperingati Rajapatni Gayatri,[414] putri Raja Kertanagara, ibunda Tribhuwana Wijayottunggadewi yang kemudian menjadi biksuni, dan nenek Hayam Wuruk dari pihak ibu. Candi Rimbi di Kabupaten Jombang dengan arca utama Dewi Parwati yang bergaya seni sama dengan arca Hari-Hara di Candi Sumberjati,[415] merupakan candi pendarmaan untuk Ratu Majapahit Tribhuwanottunggadewi Jayawisnuwarddhani, ibunda Hayam Wuruk.[416]

Pada masa Kadiri, Singhasari, dan Majapahit, terdapat tradisi mendirikan candi pendarmaan yang didedikasikan untuk para raja, ratu, atau tokoh penting yang telah mangkat. Selain itu, pada candi-candi tersebut disemayamkan arca Istadewa yang dipuja oleh raja atau ratu tersebut. Dalam beberapa kasus, arca-arca dewa-dewi, Buddha, Bodhisatwa maupun Siwa dan panteon Hindu dianggap sebagai perwujudan dari penguasa yang telah mangkat.

Di Bali, koeksistensi antara Siwa dan Buddha diduga sudah terwujud sejak awal periode persilangan yang ditandai dengan adanya unsur-unsur perpaduan di antara kedua ajaran tersebut pada tingkatan tertentu.[417] Koeksistensi ini didukung oleh temuan pada sejumlah prasasti di Bali yang mencatat kehadiran pendeta Siwa dan Buddha secara bersamaan dalam upacara-upacara. Beberapa di antaranya adalah Prasasti Serai A II (915 Śaka/993), Prasasti Bwahan A (916 Śaka/994), Prasasti Batur Pura Abang A/Tulukbiyu A (933 Śaka/1011), Prasasti Tengkulak A (945 Śaka/1023), Prasasti Dawan (975 Śaka/1053), Prasasti Pandak Bandung (993 Śaka/1071), Prasasti Sawan C/Blantih C (1020 Śaka/1098), dan Prasasti Sukawana D (1222 Śaka/1300).[418] Sebagai contoh, dalam Prasasti Serai A II, pendeta dari kedua agama yang

414 Munandar, *Kalpalata: Data dan Interpretasi Arkeologi*, 160–61, 166.

415 Suleiman dalam Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 88.

416 Munandar, *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*, 89–90, 154–55.

417 Oka Astawa, *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*, 10.

418 Ni Ketut Puji Astiti Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2017), 384–405.

disebut dengan istilah "*mpungku çaiwa sogata*" dan "*mpungku sogata māheçwara*" sama-sama berperan sebagai penasihat raja.[419]

Gagasan koeksistensi dan harmoni dalam keberagaman telah memiliki landasan historis yang kuat di Nusantara yang juga tercatat dalam Prasasti Pucangan (juga dikenal sebagai Batu Kalkuta) berangka tahun 963 Śaka/1041 Masehi, peninggalan Raja Airlangga. Prasasti tersebut secara spesifik menyebutkan sebuah peraturan yang dikeluarkan oleh Raja Airlangga untuk memastikan koeksistensi dan harmoni di antara kelompok-kelompok penting dalam masyarakat, yakni para pemuka agama Saiwa, Buddha, resi, Mahabrahmana, dan serikat pedagang. Semua kelompok ini berada di bawah perlindungan dan melalui peraturan raja, mereka diharapkan hidup berdampingan secara damai dan harmonis.[420]

D. PENANGGALAN

Indonesia memiliki sejarah yang panjang dalam penerapan sistem penanggalan. Sebelum sistem penanggalan Gregorian, atau yang lazim disebut sebagai Masehi, menjadi dominan dan berlaku umum seperti sekarang, masyarakat Indonesia memiliki sistem penanggalan yang sangat bervariasi. Ada sejumlah sistem kalender yang pernah diterapkan di Indonesia, antara lain: (1) kalender pertanian tradisional yang digunakan di lingkungan etnis-etnis seperti Nias, Batak, Dayak, Toraja, dll., (2) kalender Hindu-Jawa sebagaimana yang digunakan oleh masyarakat Bali dan Tengger, (3) kalender Muslim yang menggunakan tarikh Hijriah, dan (4) kalender Muslim-Hindu-Jawa yang digunakan secara umum di Jawa.[421] Mungkin masih banyak lagi sistem kalender yang pernah berlaku di Indonesia. Belum lagi variasi-variasi penghitungan yang bersifat

---

419 Goris, *Prasasti Bali,* 2:81–82.

420 Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan, dan Arlo Griffiths, "Towards a Corpus of Inscriptions Issued during Airlangga's Reign in Eastern Java: A Provisional Inventory and Four New Inscriptions," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 108 (2022): 169–70.

421 S. Soebardi, "Calendrical Traditions in Indonesia," *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra* 3, no. 1 (Maret 1965): 49.



Gambar 2.33 Prasasti Lumbung Padi (D.195) berisi penanggalan angka tahun 908 Śaka/986.
Sumber: Museum Nasional Indonesia.

lokal untuk masing-masing sistem kalender. Misalnya, ada selisih penghitungan antara sistem kalender di kawasan pegunungan Tengger bagian barat (*brang kulon*) dan timur (*brang wetan*). Hal itu menyebabkan terjadinya perbedaan hari penyelenggaraan ritual-ritual besar masyarakat Tengger.[422]

Ada kalanya sistem penanggalan itu terlihat rumit dan luar biasa dalam hal detail. Selain itu, sistem penanggalan yang berlaku juga menjadi jejak yang menandai kontak antara Indonesia dengan dunia luar, seperti India, Arab, dan Eropa. Walaupun demikian, sistem penanggalan dari luar tersebut tidak begitu saja diterapkan secara *an sich*. Sistem tersebut dipadukan dengan sistem lokal hingga menghasilkan sistem "hibrida" yang khas. Fenomena itu menemukan contohnya di Jawa sejak periode klasik abad ke-9 ketika sistem penanggalan Śaka diterapkan, bahkan berlanjut setelah Islam masuk dan memberi pengaruh yang luas terhadap kebudayaan Jawa. Tulisan ini berfokus kepada sistem penanggalan yang berkembang di Indonesia pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha, antara abad ke-4 hingga abad ke-15. Sumber data tentang sistem penanggalan pada periode ini berasal dari sejumlah prasasti yang menyertakan penanggalan. Satu hal yang perlu menjadi catatan adalah wilayah persebaran prasasti-prasasti tersebut. Sebagian besar prasasti-prasasti itu berasal dari kawasan Sumatra, Jawa, dan Bali. Lantas, bagaimana dengan wilayah Indonesia yang lain? Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, ada sejumlah etnis di Indonesia yang menerapkan kalender pertanian secara tradisional. Pengetahuan itu telah menjadi folklor turun-temurun di masyarakat etnis tertentu. Oleh karena inti tulisan ini berfokus pada peran dan agensi masyarakat Indonesia di masa silam dalam kontak budaya dengan dunia global, maka pembahasan akan dimulai dari sumber-sumber tertulis khususnya prasasti.

---

422 Ian Proudfoot, "Reconstructing the Tengger Calendar," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 163, no. 1 (2007): 125.

1. Penanggalan Indic

Sistem penanggalan paling awal di Indonesia yang ditemukan dalam peninggalan tertulis menerapkan apa yang disebut sebagai tahun regnal. Istilah "regnal" berasal dari kosakata kata Latin *regnūm* 'kedaulatan'. Sistem tahun regnal dihitung berdasarkan masa berkuasanya seorang raja. Tahun satu dalam sistem penanggalan regnal ditentukan pada saat seorang raja naik tahta. Satu tahun regnal dihitung bersadarkan ulang tahun naik tahtanya raja tersebut. Oleh karena itu, dalam sistem tahun regnal tidak ditemukan angka nol. Sistem penanggalan regnal umumnya tidak mengenal angka kardinal (1, 2, 3, dan seterusnya) melainkan angka ordinal (pertama, kedua, ketiga, dan seterusnya). Petunjuk paling awal penggunaan sistem tahun regnal di Indonesia terdapat dalam prasasti Tugu yang menandai pembangunan saluran Gomati. Perintah pembangunan saluran tersebut turun pada tahun ke-22 masa pemerintahan Raja Pūrṇawarman. Pekerjaannya dimulai pada hari ke-8 paro gelap bulan Phalguna (*phālguṇemāsekhātākṛṣṇa*) dan selesai pada hari ke-13 paro terang bulan Caitra (*caitraśuklatrayodaśyām*). Jadi, pembangunan saluran itu hanya berlangsung selama 21 hari. Apabila disimak lebih lanjut, pergantian bulan dalam sistem tersebut terjadi pada fase bulan mati (*amānta*). Penghitungan semacam itu lazim digunakan dalam sistem penanggalan di India Selatan.[423] Model penghitungan tahun regnal sebenarnya digunakan juga dalam penghitungan tahun Śaka. Hanya saja penulisan tahun Śaka tidak menggunakan angka ordinal, melainkan angka kardinal. Contoh lainnya yang menerapkan sistem regnal namun merepresentasikan bilangan tahun dengan angka kardinal adalah tahun Sañjaya (*Sañjayawarṣa*) yang pernah berlaku di Jawa masa Mataram abad ke-8 dalam prasasti-prasasti keluaran Raja Dakṣa. Penghitungan tahun Sañjaya pun sebenarnya juga masih berlandaskan hitungan tahun Śaka. Dalam prasasti Tihang disebutkan bahwa tahun Sañjaya 198 bertepatan dengan

423 D. C. Sircar, *Indian Epigraphy* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1965), 224.

tahun 836 Śaka. Artinya, tahun pertama tarikh Sañjaya bersamaan dengan tahun 638 Śaka atau sekitar 716—717 Masehi.[424]

Di kawasan Anak Benua sendiri, informasi terkait siapa yang meletakkan fondasi penggunaan tahun Śaka masih belum jelas. Folklor yang berkembang di masyarakat India kawasan Barat dan Selatan memosisikan raja Śāliwāhana adalah sosok yang pertama kali menetapkan tahun Śaka berdasarkan kemenangannya atas raja Wikramāditya. Menurut D.C. Sircar, narasi ini tidak memiliki dasar historis sama sekali.[425] Akan tetapi, persaingan antara kedua raja tersebut secara simbolis menandai dua tradisi penanggalan besar yang berlaku di India Utara dan India Selatan. Tahun Wikrama (*Vikrama-saṃvat*) diterapkan di kawasan India Utara, sedangkan penanggalan Śaka digunakan secara populer di India Selatan. Selain di India Selatan, kalender Śaka nantinya juga digunakan di kawasan Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Angka tahun Śaka sejajar dengan angka tahun Masehi ditambah 78 atau 79 tahun. Berbeda dari kalender Masehi maupun Hijriah, penghitungan kalender Śaka mengkombinasikan masa peredaran bulan mengelilingi bumi dan masa peredaran bumi mengelilingi matahari. Oleh karena itu, kalender Śaka termasuk kalender *luni-solar*.[426] Penghitungan kalender Śaka dimulai pada ekuinoks Maret atau ketika matahari berada tepat di atas garis khatulistiwa pada bulan Maret.[427] Peristiwa tersebut berlangsung sekitar 19 hingga 21 Maret. Peristiwa ekuinoks Maret ini menandai awal musim semi di belahan bumi utara, sehingga disebut juga sebagai ekuinoks veral—ekuinoks musim semi.[428]

---

424 Prasasti Tihang, simak Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 492.

425 Sircar, *Indian Epigraphy*, 266.

426 Selain kalender Śaka yang termasuk ke dalam rumpun kalender Hindu, sistem *luni-solar* juga diterapkan dalam rumpun kalender Babilonia dan Cina.

427 Istilah "ekuinoks" (*equinox*) berasal dari bahasa Latin *aeqūs* yang berarti 'sama' dan *nox* yang berarti 'malam', karena selama periode ekuinoks ini durasi antara siang dan malam adalah sama.

428 Sebaliknya ada pula ekuinoks September, yakni ketika matahari berada di

Petunjuk paling awal penggunaan kalender Śaka di Indonesia ditemukan dalam prasasti-prasasti Śrīwijaya abad ke-7 Masehi. Salah satu yang paling tua adalah prasasti berbahasa Melayu Kuno dari situs Kĕdukan Bukit, Sumatera Selatan. Prasasti Kĕdukan Bukit berisi informasi seputar perjalanan suci (*siddhayātra*) seseorang yang berjuluk Ḍapunta Hiyang. Ada beberapa penanggalan dalam prasasti Kĕdukan Bukit yang diposisikan secara kronologis, namun sebagai contoh akan dikutip penanggalan paling pertama dalam teks prasasti tersebut.

> *// swasti śrī śakawarṣātīta 605(4) ekādaśī śuklapakṣa wulan waiśākha ḍapunta hiyang nāyik di sāmwau mangalap siddhayātra* [...][429]
>
> 'Selamat tahun Śaka yang telah berlalu 605(4) tanggal sebelas paro terang bulan Waiśākha ketika Ḍapunta Hyang naik di Sāmwau melakukan perjalanan suci' [...]

Selain angka tahun, unsur penanggalan dalam teks prasasti adalah *tithi*, *pakṣa*, dan bulan. Menariknya, prasasti ini tidak menggunakan istilah Sansekerta *māsa* melainkan istilah lokal yang bersinonim, yakni *wulan* 'bulan'. Kecenderungan serupa juga ditemukan dalam prasasti-prasasti Melayu Kuno lain yang sezaman dengan prasasti Kĕdukan Bukit, seperti prasasti Talang Tuo (606 Śaka),[430] Kota Kapur (608 Śaka),[431] dan Karang Berahi (608 Śaka).[432] Walaupun salah satu unsur penanggalan ditandai dengan istilah lokal, namun secara umum model penanggalan yang digunakan

---

garis khatulistiwa untuk bergerak ke selatan, yang disebut juga ekuinoks autumnal atau ekuinoks musim gugur.

429 G. Codes, "Prasasti Berbahasa Melayu Kerajaan Sriwijaya," dalam *Kedatuan Sriwijaya*, vol. 2, ed. oleh Véronique Degroot, Arlo Griffiths, dan Pierre-Yves Manguin (Jakarta: Komunitas Bambu, 2014), 51.

430 Penanggalan Talang Tuo: *śakawar□ātīta* 606 *diŋ dwitīya śuklapak□a* wulan caitra, simak Codes, "Prasasti Berbahasa Melayu Kerajaan Sriwijaya," 56.

431 Penanggalan Kota Kapur: *śakawarsātīta 608 diŋ pratipada śuklapak□a wulan waiśākha*, simak Codes, "Prasasti Berbahasa Melayu Kerajaan Sriwijaya," 68.

432 Penanggalan prasasti Karang Berahi sama seperti prasasti Kota Kapur.

dalam prasasti-prasasti tersebut masih berciri India. Belum ada unsur penanggalan lokal yang ditambahkan.

Berbeda halnya dengan di Jawa pada sekitar abad ke-9 dan ke-10, walaupun secara sistem perhitungan menggunakan model India, namun terdapat unsur-unsur lokal yang ditambahkan. Unsur tambahan itu ada pada bagian hari (*wāra*). Sistem India hanya mengenal tujuh hari solar, yang kemudian lazim disebut *saptawāra*. Nama-nama hari diambil dari nama-nama planet klasik dalam astrologi India, seperti Matahari (*Āditya*), Bulan (*Soma*), Mars (*Anggara*), Merkurius (*Budha*), Jupiter (*Wṛhaspati*), Venus (*Śukra*), dan Saturnus (*Śaniścara*). Astrologi India mengadopsinya dari nama-nama planet kuno dalam tradisi Yunani, seiring masuknya pengaruh Hellenisme di Asia Selatan abad ke-4 Sebelum Masehi.[433] Penanggalan prasasti Jawa Kuno menambahkan dua nama hari yang masing-masing diambil dari siklus pekan enam hari (*ṣaḍwāra*) dan lima hari (*pañcawāra*). Hari dalam siklus pekan lima haris oleh masyarakat Jawa di masa kemudian terkait dengan siklus hari pasaran, sedangkan siklus pekan enam hari disebut *paringkĕlan*. Nama-nama hari dalam kedua siklus pekan tersebut tidak menunjukkan kesan Sansekerta, tetapi sangat berciri lokal, seperti Pahing, Pon, Wage, Kaliwon, dan Umanis untuk siklus pekan lima hari, atau Tungle, Haryang, Wurukung, Panirwan, Was, dan Mawulu untuk siklus pekan enam hari. Dalam penggunaannya, nama-nama hari sering kali disingkat dengan hanya menampilkan sukukata awalnya, misalnya Pahing menjadi "Pa", Wage menjadi "Wa", Tungle menjadi "Tu", Haryang menjadi "Ha", dan seterusnya. Lantas, gabungan hari dari siklus enam, lima, dan tujuh hari ini menghasilkan kombinasi unik yang berulang setiap 210 hari sekali. Kombinasi tersebut dapat disimak pada aspek hari (*wāra*) dalam

433 Trigangga, "Petanggalan Naskah Pararaton," dalam *Kirana: Persembahan untuk Prof. Dr. Haryati Soebadio*, ed. oleh Hariani Santiko, Rita F. Nurlambang, dan Agus Aris Munandar (Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia dan P. T. Intermasa, 1995), 151.

penanggalan dalam prasasti berbahasa Jawa Kuno paling awal, yakni prasasti Hariñjing.

> *// swasti śakawarṣātīta 709 caitra māsa tithi ekādaśi śuklapakṣa wāra ha wa ca tatkāla bhagawanta bārī i wulaṅgi* [...] (Hariñjing A)
>
> 'Selamat tahun Śaka yang telah berlalu 709 bulan Caitra, tanggal sebelas paro terang, hari Haryang, Wage, Śaniscara (Sabtu), ketika Bagawan Bari di Wulanggi' [...]
>
> *// swasti śakawarṣātīta 843 aśuji māsa tithi pañcadaśī śuklapakṣa wāra ha u bu nakṣatra uttarabhadrawāda adhibuddha dewatā wṛsa yoga tatkāla ajñā śrī mahārāja rake layaŋ dyaḥ tulodoŋ* [...] (Hariñjing B)
>
> 'Selamat tahun Śaka yang telah berlalu 843 bulan Aśuji, tanggal lima belas paro terang, hari Haryang, Umanis, Budha (Rabu), posisi bulan pada Uttarabhadrawāda, dengan dewata Adhibuddha, dan konjungsi Wṛsa, ketika Yang Mulia Raja Rake Layang Dyah Tulodong' [...]
>
> *// muwaḥ śaka 843 caitra māsa tithī pratipāda śukla wara wa u bu tatkāla ini wka bhagawanta bāri* [...] (Hariñjing C)
>
> 'Juga, tahun Śaka 843 bulan Caitra, tanggal pertama paro terang, hari Was, Umanis, Budha (Rabu), ketika cucu Bagawan Bāri' [...]

Dua penanggalan dalam prasasti Hariñjing yang terkait dengan aktivitas Bhagawan Barī hanya menampilkan angka tahun, bulan, *tithi*, *pakṣa*, dan hari (A dan C), sedangkan yang terkait Mahārāja Dyah Tuloḍong memiliki unsur yang lebih banyak, yakni dengan tambahan unsur-unsur astrologi India berupa *nakṣatra*, *dewatā*, dan *yoga* (B). Penyebutan hari (*wāra*) berupa kombinasi nama-nama hari dalam siklus pekan enam, lima, dan tujuh hari yang disingkat hanya sukukata awalnya saja, seperti "Ha-Wa-Ca" atau "Haryang-Wage-Śaniścara" (A), "Ha-U-Bu" atau "Haryang-Umanis-Budha" (B), dan "Wa-U-Bu" atau "Was-Umanis-Budha" (C). Nama *wuku* tidak disebutkan. Apabila disimak kombinasi nama harinya, wuku dalam Hariñjing A adalah

Maṇḍasiya, B adalah Ḍukut, dan C adalah Maṇḍasiya, namun sekali lagi nama-nama *wuku* tersebut tidak ditemukan dalam prasasti.

Penyebutan nama *wuku* setidaknya baru digunakan secara konsisten dalam prasasti-prasasti keluaran raja Airlangga sekitar abad ke-11. Kalaupun ada prasasti yang menyebutkan nama *wuku* berasal dari periode sebelumnya, maka dapat dicurigai bahwa prasasti itu adalah salinan (*tinulad*) dari masa kemudian.[434] Prasasti-prasasti keluaran Mpu Siṇḍok atau Śrī Īśāna Wikrama Dharmottunggadewa, misalnya, walaupun sudah menerapkan kombinasi tiga hari dari tiga siklus pekan namun tidak mencantumkan nama *wuku* secara spesifik, misalnya prasasti Turyyan (851 Śaka/929), Sarangan (851 Śaka/929), Linggasuntan (851 Śaka/929), Gĕwĕg (855 Śaka/933), Paraḍah II (865 Śaka/943), dan Muñcang (866 Śaka/944).[435] Sebaliknya, prasasti-prasasti Mpu Siṇḍok yang disalin (*tinulad*) di sekitar masa Majapahit, menyebut nama *wuku* yang spesifik. Prasasti Sumbut, berangka tahun 855 Śaka/933 namun memiliki ciri paleografis dari masa yang lebih kemudian, mencantumkan *wuku* Wayang untuk kombinasi Mawulu-Pahing-Budha (Ma-Pa-Bu).[436] Adapun, prasasti Sobhāmṛta yang berangka tahun 861 Śaka/939, menempatkan nama *wuku* Marakih setelah Panirwan-Kaliwon-Wṛhaspati (Pa-Ka-Wṛ).[437] Tidak hanya prasasti dari masa Siṇḍok yang mengalami hal serupa ketika disalin kembali beberapa abad kemudian. Prasasti lainnya pun mengalami hal serupa. Sebutlah prasasti Hara-Hara (888 Śaka/966).[438] Terdapat kebiasaan berupa penambahan unsur-unsur penanggalan dalam prasasti-prasasti salinan. Misalnya,

434 Bandingkan J. G. de Casparis, *Indonesian Chronology* (Leiden/Köln: E. J. Brill, 1978), 5.

435 Louis Charles Damais, "Études d'épigraphie indonésienne," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 47 (1955): 55–61.

436 Damais, "Études d'épigraphie indonésienne," 58.

437 Titi Surti Nastiti, *Prasasti Sobhām□ta* (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, 2007), 3.

438 Griffiths, "Rediscovering an Old Javanese Inscription: Mpu Mano's Donation in Favor of a Buddhist Dignitary in 888 Śaka," 115.

unsur *muhūrta* tidak pernah eksis dalam penanggalan prasasti sebelum abad ke-13. Apabila unsur *muhūrta* ditemukan dalam prasasti yang berangka tahun lebih awal daripada abad ke-13, maka dapat dipastikan itu adalah prasasti salinan.[439] Kiranya seperti saat ini, penggunaan unsur hari pasaran dalam penanggalan prasasti sangat terkait dengan perhitungan hari baik untuk memulai suatu aktivitas penting.

Terkait dengan *wuku*, ada hal yang perlu diperhatikan. Siklus 210 hari yang diperoleh dari kombinasi hari siklus pekan enam, lima, dan tujuh hari pada masa kemudian akan dibagi ke dalam tiga puluh segmen yang diberi nama-nama tertentu, seperti Sinta, Laṇḍĕp, Wukir, hingga Watugunung sebagai *wuku* terakhir. Istilah *wuku* sendiri secara harfiah memiliki arti 'ruas' atau 'segmen', sebagaimana ruas-ruas pada batang bambu.[440] Masing-masing segmen terdiri atas tujuh kombinasi hari dari setiap siklus. Menariknya, walaupun *wuku* merupakan unsur penanggalan khas Jawa, namun pembagian *wuku* ditentukan berdasarkan siklus pekan tujuh hari (*saptawāra*) yang berciri India. Pergantian *wuku* terjadi pada hari pertama pekan tersebut, yakni Āditya (Minggu). Mungkin tidak dapat dipungkiri bahwa segmentasi *wuku* terinspirasi oleh penghitungan hari (*wāra*) dalam sistem India, namun segmentasi *wuku* juga tidak dapat mengabaikan hari-hari dari siklus pekan enam dan lima. Dengan demikian, *wuku* dalam sistem kalender Śaka di Jawa merupakan aspek hibrida perpaduan dari sistem lokal dan sistem dari luar.

Penggunaan hari pasaran juga ditemukan dalam prasasti-prasasti Bali Kuno abad ke-10 dan ke-11 yang dikeluarkan pada masa pemerintahan raja Ugraśena (sekitar 915—942 Masehi) hingga Śrī Ajñadewi (sekitar 1011—1016 M).[441] Penanggalan prasasti-prasasti tersebut menampilkan unsur-unsur angka tahun,

---

439 Sebagai contoh adalah prasasti Waharu 851 Śaka (OJO XLII), ...

440 Petrus Josephus Zoetmulder dan Stuart O. Robson, *Old Javanese–English Dictionary* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), 2:2323. s.v. wuku.

441 Simak Goris, *Prasasti Bali*, 2:64–73.

bulan, tithi, serta satu tambahan hari pasaran (*rggas pasar*) yang merupakan unsur lokal. Sebagai contoh, penanggalan dalam prasasti Babahan I keluaran raja Ugraśena tahun 839 Śaka/ 917 berikut ini.

> //o// *Śaka 839 bulan śrawaṇa kṛṣṇa, tithi caturthī, rggas pasar wijayakrānta, tatkālan sang ratu śrī ugrasena, tua lumaku ka buwunan,* [...][442]
>
> 'Tahun Śaka 839 bulan Śrawaṇa, paro gelap tanggal keempat, hari pasaran Wijayakrānta, ketika Sang Raja Śrī Ugrasena pergi menuju Buwunan' [...]

Hari pasaran itu tampaknya memiliki fungsi yang setara dengan hari (*wāra*) pada umumnya namun dengan lokalitas yang tampak begitu nyata. Sistem penanggalan Bali Kuno mengenal tiga hari pasaran, berbeda dari Jawa yang mengenal lima hari pasaran. Tiga hari pasaran itu antara lain Wijayakrānta, Wijayamanggala, dan Wijayapura. Ketiganya seringkali dikaitkan dengan siklus minggu tiga hari (*triwāra*) yang populer dalam astrologi Bali modern. Wijayakrānta sejajar dengan Pasah, Wijayamanggala dengan Bĕtĕng, dan Wijayapura dengan Kajĕng.[443] Walau demikian, informasi tentang maksud penggunaan dan penyematan ketiga hari pasaran itu dalam prasasti Bali Kuno masih menyisakan misteri. Bagi masyarakat Bali modern, ketiga hari pasaran itu memiliki nilai penting. Kajĕng Kliwon (kombinasi *triwāra* Kajĕng dan *pañcawāra* Kliwon), misalnya, dianggap sebagai hari keramat oleh masyarakat Bali. Selain dianggap sebagai hari pertama dalam siklus 15 hari, masyarakat Bali meyakini bahwa ada banyak kekuatan negatif di sekitar manusia. Perlu ritual tertentu untuk menetralisir kekuatan negatif itu.[444]

---

442 Goris, *Prasasti Bali*, 2:64.

443 Damais, "Études d'épigraphie indonésienne," 211.

444 L. E. A. Howe, "Gods, People, Spirits and Witches: The Balinese System of Person Definition," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140, no. 2/3 (1984): 209.

Sistem penanggalan mencapai tingkat kerumitan tinggi seiring dengan apa yang disebut sebagai "gelombang indianisasi periode kedua" yang berlangsung pada masa kerajaan Tumapĕl pada abad ke-13 dan berlanjut di masa Majapahit di abad ke-14. Penanggalan dalam prasasti-prasasti keluaran raja-raja Tumapĕl memiliki lima belas unsur penanggalan, mulai dari tahun, bulan, *tithi*, *pakṣa*, *wāra*, *wuku*, *grahacāra*, *nakṣatra*, *dewata*, *maṇḍala*, *yoga*, *parwweśa*, *rāśi*, *muhūrtta*, dan *karaṇa*. Sebagai contoh adalah penanggalan pada prasasti Mula Malurung yang dikeluarkan oleh Narāryya Smining Rat atau Mahārāja Wiṣṇuwarddhana(1177 Śaka/1255)

> *swasti śakawarṣātīta, iŋ śaka, 1177, mārggaśira māsa, tithi pañcadaśi śuklapakṣa, ma, u, bu, wara juluŋ, grahacāra, nairitistha, adrā nakṣatra, śulabhṛt dewata, baruṇa maṇḍala, indra yoga, kuwera, parwweśa, karkkaṭa rāśi, wiswabasu muhūrtta, wawa karaṇa, irika diwaśānyājñā pāduka śrī mahārāja, sakwaiḥ nira kṛta pratiṣṭa dai nira narāryya smi niŋ rāt, [*...]
>
> 'Selamat tahun Śaka yang telah berlalu 1177, bulan Mārggaśira, tanggal kelima belas paro terang, Mawulu, Umanis, Budha (Rabu), wuku Julung, posisi matahari di Barat Daya, posisi bulan di Adrā, dengan dewata Śulabhṛt, pada mandala Baruṇa, konjungsi Indra, ekliptika Kuwera, zodiak Cancer, *muhūrta* Wiswabasu dan *karaṇa* Wawa,[445] itulah saat dimana Yang Mulia Sri Maharaja, semua upacara telah dilaksanakan oleh Narārya Smining Rāt.'

Di antara unsur-unsur penanggalan dari India yang begitu dominan, unsur penanggalan lokal tetap digunakan, seperti kombinasi hari dari tiga siklus pekan (*ṣaḍ-*, *pañca-*, dan *saptawāra*) dan juga *wuku*. Hal serupa juga ditemukan dalam prasasti Canggu yang dikeluarkan oleh Hayam Wuruk dari Majapahit, abad ke-14.

445 *Muhurta* merupakan satuan waktu terkecil, dalam satu hari selama 24 jam terdapat 30 muhūrta, sedangkan *karaa* adalah setengah hari lunar (*tithi*).

> *//o// swasti śrī śakawarṣātīta, 1280, śrawaṇamāsa, tithi, pratipāda śuklapakṣa, ha, u, śa, wāra, madaŋkuṅan·, aiśanyastha grahacāra, puṣya nakṣatra, jīwa dewatā, agneya maṇḍala, bajra yoga, rodra muhūrtta, śaśī parwweśa, nāga karaṇa, karkkaṭa raśī, irikā diwaśanya* [...]

Sistem penanggalan di Jawa dan Bali selama kurun waktu yang panjang menggunakan dua unsur yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Di satu sisi, sistem penanggalan ini mengadopsi unsur-unsur India yang kompleks, namun di sisi lain juga menggunakan anasir lokal sehingga menghasilkan penanggalan yang berciri hibrida. Kiranya, hal ini menunjukkan watak Austronesia yang selalu mempertemukan dua sumber sebagai simbolisasi pertemuan antara aspek laki-laki dan perempuan, sebagaimana genealogi raja-raja dinasti Mataram Islam yang mempertemukan *silsilah pangiwa* untuk garis ibu dan *silsilah panĕngĕn* untuk garis ayah.[446] Karakteristik ini bersifat laten dan bertransformasi ke dalam banyak aspek kebudayaan.

Ketika sistem penanggalan mengalami puncak kerumitannya di masa Majapahit, terutama pada dokumen-dokumen resmi yang dikeluarkan oleh pihak kerajaan, maka di lingkungan luar keraton juga berkembang sistem penanggalan yang lebih sederhana serta berciri lokal. Kesederhanaan penanggalan itu terdokumentasikan melalui prasasti-prasasti yang dikeluarkan untuk komunitas-komunitas luar keraton, misalnya prasasti Mariñci, Rĕnĕk, Pabañolan, dan sebagainya. Unsur penanggalan pada prasasti-prasasti itu tidak sekompleks prasasti keluaran raja, di mana unsur penanggalan seringkali hanya menampilkan unsur bulan dan bilangan satuan untuk angka tahun. Sebagai contoh akan disajikan penanggalan dalam sejumlah prasasti berikut ini.

---

446 Ian Proudfoot, "Terjemahan Kalender India ke dalam Jawa Kuno," dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia dan Malaysia (History of translation in Indonesia and Malaysia)* (KPG-Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 634–35.

[…] *riŋ mariñci, titi, ka, 4, siraḥ 5* *(Mariñci)*

[…] *9, tithī, wa, pang, ba, ka, 9, śirāh 1 […]*[447] *(Rĕnĕk)*

[…] *wara, pahiŋ, kṛṣṇapakṣa dāśamī*
ka 4 raḥ 3, *(Pabañolan)*

[…] *titi ka, 2, i śaka 1313* *(Biluluk II)*

[…] *pihagĕmane, titi, ka 9, śaka 1314* *(Katiḍen I)*

[…] t*ithi, māsa jyastha, i śaka 1317* *(Biluluk III)*

Nama-nama bulan India digantikan oleh bilangan ordinal, seperti Karwa ‘kedua’ (ditulis: ka 2), Kapat ‘keempat’ (ka 4), dan Kasanga ‘kesembilan’ (ka 9). Sementara itu, bulan Jyastha (atau Jyeṣṭha) dalam prasasti Biluluk III digunakan secara khusus karena memang tidak memiliki padanan bilangan ordinal dalam nama-nama bulan Jawa Kuno, sama halnya dengan bulan keduabelas, yakni Āṣādha. Padanan bulan-bulan Jawa Kuno tersebut dengan bulan India dapat disimak melalui kakawin *Sumanasāntaka* (28.15—26) yang akan dibahas pada bagian selanjutnya. Penggunaan nama dengan bilangan ordinal tersebut lebih lazim digunakan pada masa kemudian, baik di Jawa maupun Bali.

Unsur *tithi* dan *pakṣa* masih digunakan. Berdasarkan contoh di atas intensitas penggunaannya juga berkurang (Pabañolan). Walaupun begitu, dua unsur penanggalan ini tetap dianggap penting di masa kemudian. Istilah *śuklapakṣa* dan *kṛṣṇapakṣa* diganti dengan terminologi lokal *pananggal* dan *panglong*. Menariknya, terdapat istilah *titi* yang disemat sebelum penanggalan yang mungkin akan membuat rancu dengan *tithi* untuk hari lunar. Adapun *titi* yang dimaksud mungkin adalah serapan dari kosakata Sansekerta *iti* ‘demikianlah’ yang lazim digunakan pada bagian akhir teks atau kolofon.[448] Selain itu, di samping penulisan angka tahun Śaka dengan

447 Theodoor Gautier Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History; The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit,* Vol. I (The Hague: M. Nijhoff, 1960), 119.

448 J. F. C. Gericke dan T. Roorda, *Javaansch–Nederlandsch Handwoordenboek* (Amsterdam and Leiden: Johannes Müller and E. J. Brill, 1901), 649.

bilangan kardinal, seperti 1313, 1314, dan 1317, penulisan angka tahun juga difokuskan untuk menampilkan hanya bilangan satuan yang dalam pola representasi *aṅkānāṃ vāmato gatiḥ* 'angka bergerak ke arah kiri' diposisikan sebagai kepala (*sirah*, atau disingkat *rah*).[449] Kebiasaan hanya mengekspos bilangan satuan (ada kalanya dengan tambahan bilangan puluhan yang diposisikan sebagai *tĕnggĕk* 'leher' yang disingkat *tĕng*) semacam ini masih digunakan dalam kolofon-kolofon naskah Bali hingga abad ke-20.

Di Jawa, ada metode serupa untuk menentukan baik-buruk tahun dalam suatu windu dalam kalender oktaf berdasarkan angka terakhir, atau bilangan satuan, pada suatu tahun yang disebut sebagai *sirah*. Ketika tahun Alip memiliki angka tahun dengan bilangan satuan tujuh (7), misalnya 1907 Jawa, maka kesejahteraan negara akan melimpah-ruah, anugerah Tuhan turun kepada orang-orang kaya dengan berlebihan sehingga dapat mengayomi sanak keluarganya yang sedang kesusahan, tetapi para pemimpin malah sering membohongi rakyatnya hingga menimbulkan rasa sakit di dalam hati.[450] Atau, tahun Ehe dengan bilangan satuan delapan (8), itu adalah pertanda akan adanya para pembesar yang bersedih hati, banyak perkara berdatangan walaupun sandang-pangan melimpah, para petani mendapatkan hasil yang baik walaupun pada akhirnya akan kesulitan sandang-pangan, orang-orang dagang dan pelayar jika kurang waspada akan mendapatkan celaka dalam perjalanan.[451]

Kiranya penanggalan pada prasasti-prasasti luar keraton memiliki orientasi seperti ini. Akan tetapi, seperti itulah fungsi penanggalan dalam konteks ini. Anasir-anasir penanggalan, baik yang berasal dari tradisi astrologi India maupun lokal, dijadikan patokan untuk menentukan hari baik untuk melakukan sesuatu. Dengan konstruksi yang hibrida, artinya harus ditemukan irisan dari kedua tradisi hingga ditemukan hari paling sesuai yang

449 Abimardha Kurniawan, "Ada Aksara di Antara Angka dan Bulatan Itu: Sakala Dihyang dan Upaya Penafsirannya," *Jumantara* 12, no. 2 (2021): 151.

450 R. M. Sayid, "Serat Tjakrawarti Laku Djantraning Djagat," manuskrip, t.t., 1.

451 Sayid, "Serat Tjakrawarti Laku Djantraning Djagat," 1.

dimaksud. Semakin banyak anasir penanggalan yang digunakan, tentu akan semakin rumit penghitungannya.

2. Dinamika dan Penyesuaian

Penerapan sistem penanggalan India di kawasan kepulauan Nusantara pada dasarnya juga disertai kesadaran akan perbedaan letak geografis antara kedua wilayah. Siklus musim di India yang subtropis tentu berbeda dengan siklus musim di Nusantara yang tropis. Kondisi iklim yang menentukan siklus musim juga memengaruhi penghitungan tanggal. Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, awal tahun Śaka dihitung berdasarkan peristiwa ekuinoks Maret yang menandai awal musim semi di belahan bumi utara. Praktik atas sistem itu mungkin tidak berpengaruh di kepulauan Nusantara. Akan tetapi, pemahaman tentang musim dan bulan-bulan India mengalami penyesuaian terhadap kondisi iklim tropis Nusantara. Hal itu terekam dalam teks *Sumanasāntaka*, karya kakawin gubahan Mpu Moṇaguna pada masa pemerintahan raja Śrī Jayawarṣa Digwijaya Śāstraprabhu tahun 1126 Śaka/1204[452] Gambaran itu tersampaikan melalui adegan ketika Pangeran Aja mengunjungi sebuah pertapaan (28.15—26). Satu hal yang menarik, penyebutan nama-nama bulan (*māsa*) dalam uraian tersebut saling bersubstitusi antara nama-nama bulan India dan penamaan Jawa Kuno yang menggunakan bilangan ordinal. Misalnya, setelah memberikan deskripsi situasi bulan Śrawaṇa, maka deskripsi beralih kepada bulan Karwa tanpa menyebut nama Bhadrawāda. Selain itu, nama-nama bulan yang dideskripsikan setelah bulan Asuji secara berturut-turut adalah Kapat, Kalima, dan Kaněm tanpa menyebut nama-nama Kārttika, Mārgaśīrṣa, dan Poṣya. Dengan pemosisian semacam itu, dapat diketahui bahwa telah terjadi penyejajaran antara bulan-bulan dari dua sistem, yakni India dan lokal.

452 Peter Worsley dkk., *Mpu Monagu□a's Sumanasāntaka: An Old Javanese Epic Poem, Its Indian Source and Balinese Illustrations* (Leiden dan Boston: Brill, 2013), 21–22.

Tabel 2.1 Perbandingan antara Musim dan Bulan India, Jawa, Modern

Musim	Bulan India	Bulan Jawa	Bulan Modern
Warṣa	Śrawaṇa	Kasa	Juli-Agustus
	Bhadrawāda	Karwa	Agustus-September
Śarat	Asuji	Katĕlu	September-Oktober
	Kārttika	Kapat	Oktober-November
Hemanta	Mārgaśīrṣa	Kalima	November-Desember
	Poṣya	Kaněm	Desember-Januari
Śiśira	Māgha	Kapitu	Januari-Februari
	Phālguna	Kawwalu	Februari-Maret
Basanta	Caitra	Kasanga	Maret-April
	Waiśakha	Kasapuluh	April-Mei
Grișma	Jyeṣṭha	Apit (1)	Mei-Juni
	Āṣādha	Apit (2)	Juni-Juli

Bulan Śrawaṇa adalah saat kemarau tiba. Pohon-pohon layu, daun-daun berguguran tersapu angin, dan sulur *gaḍung* binasa oleh panas. Memasuki bulan Karwa, atau Bhadrawāda, ranting-ranting pohon kehilangan semua daunnya hingga gundul. Bulan Asuji atau bulan Katĕlu merupakan puncak kemarau, di mana jalan-jalan kering dan sumber air jadi semakin jauh. Akan tetapi, ketika memasuki bulan Kapat atau Kārttika, awan-awan pembawa hujan mulai berkumpul. Hujan yang turun pertama kali membuat hutan-hutan mulai bersemi. Selanjutnya, pada bulan Kalima atau Mārgaśīrṣa, rumput dan pepohonan mulai bertunas. Pada bulan ini, matahari masih cukup bersinar ketika hujan berlalu. Tanah-tanah basah sepenuhnya pada bulan Kaněm atau Poṣya. Jalan-jalan mulai tergenang oleh air pada bulan ini. Bulan Māgha atau Kapitu merupakan puncak musim penghujan. Hujan turun dengan deras sepanjang siang dan malam, membuat matahari dan rembulan nyaris tidak terlihat karena tertutup awan. Selanjutnya, pada bulan Phālguna atau Kawwalu, halaman rumah menjadi becek dan kandang sapi seolah terendam kotoran. Hujan masih turun

pada bulan ini walaupun tidak sekerap bulan sebelumnya. Langit mulai cerah pada bulan Kasanga atau Caitra, kendati sesekali hujan masih turun. Lumpur-lumpur mulai mengering pada bulan ini. Bunga-bunga mulai mekar pada bulan Waiśakha atau Kasapuluh. Hujan masih turun dalam intensitas paling rendah di bulan ini. Selanjutnya, hutan-hutan berbunga pada bulan Jyeṣṭha walaupun akan kembali gugur setelah hujan tidak turun lagi. Gemuruh guntur terdengar terakhir kali di bulan ini. Terakhir, bulan Āṣādha adalah bulan yang membuat para penyair (*kawi*) menggigil kedinginan.[453]

Demikianlah teks kakawin *Sumanasāntaka* memberi gambaran perihal keadaan musim pada setiap bulan. Gambaran itu sangat jelas mengambil latar iklim yang terjadi di Jawa, bukan India. Keduabelas bulan tersebut dalam konteks India seiring dengan pembagian enam musim (*ṛtu*), yakni musim hujan (*warṣa*) berlangsung selama bulan Śrawaṇa dan Bhadrawāda, musim gugur (*śarat*) pada bulan Asuji dan Kārttika, musim dingin (*hemanta*) pada bulan Mārgaśīrṣa dan Poṣya, musim sejuk (*śiśira*) pada Māgha dan Phālguna, musim semi (*basanta*) pada Caitra dan Waiśakha, dan musim panas (*grīṣma*) Jyeṣṭha dan Āṣādha. Karakteristik musim tersebut kiranya tidak terlihat dalam penggambaran *Sumanasāntaka*. Misalnya, di India puncak musim panas (*grīṣma*) terjadi pada bulan-bulan Jyeṣṭha dan Āṣādha, atau sekitar bulan Mei hingga Juli.[454] Sebaliknya, di Jawa, pada bulan yang sama adalah masa-masa peralihan ketika hujan mulai tidak turun namun suhu udara belum terlalu panas. Ketika di India memasuki musim hujan (*warṣa*) pada bulan Śrawaṇa dan Bhadrawāda sekitar Juli hingga September, di mana hujan turun dengan intensitas yang sangat tinggi, maka di Jawa pada bulan yang sama, hujan tidak turun sama sekali, awal kemarau datang yang membuat pohon-pohon kehilangan daunnya. Puncak penghujan di Jawa terjadi pada bulan Māgha atau Kapitu antara Januari hingga

453 Worsley dkk., *Mpu Monagu□a's Sumanasāntaka: An Old Javanese Epic Poem, Its Indian Source and Balinese Illustrations*, 15–20.

454 Proudfoot, "Terjemahan Kalender India ke dalam Jawa Kuno," 642.

Februari, sebaliknya di India pada masa itu sedang berlangsung musim dingin (*śiśira*).

Selain itu, penggunaan nama-nama bulan dan hari dalam kalender India juga berlaku di masyarakat Batak dan Bugis, walaupun dengan sistem penghitungan yang bersifat lokal. Masyarakat Batak menggunakan sistem penghitungan berdasarkan bintang dan bulan (*luni-stellar*),[455] dengan awal tahun yang ditandai dengan terlihatnya tiga objek astronomi saat matahari terbenam, yakni (1) rasi bintang Scorpio (*siala poriama*) di ufuk Timur, (2) rasi Orion (*siala sungsang*) yang mulai tenggelam di ufuk Barat, ditambah (3) bulan sabit (*hilal*) yang juga berada di atas ufuk Barat, di dekat Orion.[456] Peristiwa itu terjadi sekitar bulan Mei. Artinya, kalender Batak dimulai ketika kawasan Nusantara memasuki musim kemarau. Satu tahun dalam kalender Batak dibagi menjadi dua belas bulan. Pergantian bulan ditandai dengan bulan baru (*amānta*). Menariknya, nama-nama bulan yang digunakan bervariasi. Selain menggunakan penamaan lokal dengan sistem bilangan ordinal, seperti *si pahasada* 'bulan pertama', *si pahasapulu* 'bulan kesepuluh', termasuk *li* dan *hurung* masing-masing untuk bulan ke-11 dan ke-12, ada pula penamaan menggunakan nama-nama bulan India, seperti Sitora (Caitra), Si Saha (Waiśākha), si Bista (Jeṣṭha), si Santi (Āṣāḍha), si Sorbana (Śrāwaṇa), si Badora (Bhādra), si Sudija (Aświna atau Āśwayuja), si Aji Mortiha (Kārttika), si Morga atau si Anggara Aji (Mārgaśīrṣa atau Agrahāyaṇa), si Pusija (Pauṣa), si Guwa (Māgha), dan si Palaguna (Phālguna).[457] Dengan demikian, bulan *si pahasada* pada dasarnya bersinonim dengan Sitora. Oleh karena acuan yang digunakan berbeda dari sistem penanggalan *luni-solar* India, maka bulan Sitora dalam kalender *luni-stellar* Batak juga berbeda dari Caitra

455 Yuri Sagala dan Hokky Situngkir, "A Lunar-Star Calendar: Inquiry to the Traditional Batak Cosmogram," 3 April 2024, 7.

456 J. Winkler, "Der Kalender der Toba-Bataks auf Sumatra," *Zeitschrift für Ethnologie* 45, no. 3 (1913): 436.

457 P. Voorhoeve, "Sanskrit Maandnamen in het Bataks," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 128, no. 4 (1972): 495.

di India, termasuk bulan Caitra—dan bulan-bulan India lainnya—yang digunakan dalam prasasti-prasasti Jawa Kuno.

Model penghitungan dan penamaan yang hampir serupa juga berlaku dalam pembagian hari dalam satu bulan. Kalender Batak memiliki tiga puluh (30) hari dalam satu bulan. Hal itu berlaku untuk semua bulan. Nama-nama harinya menggunakan nama-nama hari dalam siklus pekan tujuh hari (*saptawāra*), seperti Artia (Aditya), Suma (Soma), Anggara (Anggara), Muda (Budha), Boraspati (Wṛhaspati), Singkora (Śukra), dan Samisara (Śaniscara). Akan tetapi, jangan dibayangkan penggunaannya sama seperti penanggalan *indic* lainnya. Ketika dalam kalender Batak sedang hari Artia, hal itu tidak berarti di tempat lain juga sedang berlangsung hari Aditya (Minggu). Demikian sebaliknya, ketika di tempat lain memasuki hari Soma (Senin), maka belum tentu kalender Batak juga menunjukkan hari yang sama. Dengan kata lain, tanggal pertama di semua bulan dalam kalender Batak selalu jatuh pada hari Aditya (Minggu). Perhitungannya, hari pertama hingga ketujuh berurutan dari Artia hingga Samisara, setelah itu hitungan dimulai kembali dari Artia. Ada tambahan istilah asli Batak pada hari-hari tertentu sebagai pembeda. Misalnya, dalam tradisi Toba hari ke-10, ke-17, dan ke-24 masing-masing disebut Anggara Sampulu, Anggara ni Holom, dan Anggara ini Begu, untuk membedakan dengan Anggara hari ke-3. Hari ke-15 sebagai puncak purnama yang bertepatan dengan Artia disebut Tula. Sementara itu, penghitungan menggunakan nama-nama hari India berhenti di hari ke-27 (Samisara Bulan Mate), sehingga hari ke-29 dan ke-30 masing-masing diberi nama Hurung dan Ringkar.[458]

Nama-nama bulan India juga digunakan oleh masyarakat Bugis. Hanya saja penentuan awal tahun dalam penanggalan Bugis belum begitu jelas, terlebih sebelum menerima pengaruh sistem kalender Islam. Ada dugaan masyarakat Bugis menggunakan sistem tahun

458 Uli Kozok, *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak* (Jakarta: École française d'Extrême-Orient dan Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 56–57.

regnal, awal tahun dimulai ketika seorang raja naik tahta.[459] Akan tetapi, berdasarkan catatan dalam naskah Schoemann VI 19 koleksi Perpustakaan Nasional Berlin memberi indikasi masyarakat Bugis pernah menerapkan kalender matahari (*solar*), di mana satu tahun terdiri atas 365 hari. Sistem itu digunakan sebelum pengaruh Portugis masuk ke Sulawesi Selatan tahun 1532. Bulan pertama adalah Sarawenai (Śrāwaṇa) yang dimulai tanggal 16 Mei dan berakhir tanggal 14 Juni. Jadi, bulan Sarawenai berlangsung selama 30 hari. Sementara itu, bulan kedua Padawaranai (Bhadrawāda) juga sepanjang 30 hari, mulai 15 Juni hingga 15 Juli. Tidak semua bulan memiliki jumlah hari yang sama. Lebih jelasnya dapat disimak melalui tabel berikut ini.

Tabel 2.2 Bulan dalam Kalender Bugis

No	Bugis	Sanskerta	Tanggal Pertama
1.	Sarawanai	Śrāwaṇa	16 Mei
2.	Padawaranai	Bhadrawāda	15 Juni
3.	Sujiari	Asuji	16 Juli
4.	Pacciekai	Kārttika	14 Agustus
5.	Posyiai	Poṣya	14-Sep
6.	Mangasireai	Mārgaśīrṣa	15 Oktober
7.	Mangasattiwi		16-Nov
8.	Mangalompai		16 Desember
9.	Naagai	Māgha	16 Januari
10.	Palagunai	Phālguna	15 Februari
11.	Besaakai	Waiśākha	17 Maret
12.	Jettai	Jyeṣṭha	16-Apr

Apabila disimak, urutan serta penempatan bulan dalam kalender Bugis sudah sangat berbeda dari modelnya di India. Tidak ada bulan Caitra di antara Phālguna (Palagunai) dan Waiśākha (Besaakai), begitu juga bulan Poṣya (Posyiai) yang mendahului

459 John Crawfurd, *History of the Indian Archipelago* (Edinburgh: Archibald Constable & Co., 1820), 2:306.

Mārgaśīrṣa (Mangasireai). Ada bulan India tidak ditemukan dalam daftar tersebut, yakni Caitra dan Āṣādha, tetapi digantikan dua bulan dengan penamaan lokal, Mangasattiwi dan Mangalompai. Selain itu, bulan Śrāwaṇa dalam kalender India berlangsung antara bulan Juli hingga Agustus, maka dalam kalender Bugis bulan Sarawanai berlangsung antara Mei dan Juni. Artinya, kalender Bugis tidak menggunakan kalender India sebagai acuan. Penempatan bulan Sarawanai sebagai bulan pertama justru menunjukkan kemiripan dengan penanggalan Jawa Kuno. Bulan pertama (Kasa) penanggalan Jawa Kuno bertepatan dengan bulan Śrāwaṇa. Kiranya, penanggalan Bugis tidak secara langsung mengadaptasi dari kalender India, tetapi melalui sistem penanggalan yang pernah berkembang pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha, khususnya di Jawa. Petunjuk lainnya adalah penggunaan nama-nama hari dalam kalender Bugis yang memiliki kemiripan dengan nama-nama hari di Jawa, misalnya Pong (Pon), Pang (Paing), Wage (Wage), Tule (Tungle), Aieng (Aryang), Beruku (Wurukung), Panirong (Panirwan), Maua (Mawulu), Dettia (Aditya), Soma (Soma), Anga (Anggara), Webbo (Rĕbo), Jĕpati (Wṛhaspati), Tumpakale (Tumpak). Nama-nama hari yang digunakan berasal dari kelompok pekan lima hari (*pañcawāra*), enam hari (*ṣadwāra*), dan tujuh hari (*saptawāra*).

Demikianlah, kalender Batak dan Bugis memberi petunjuk tentang pengadaptasian unsur kalender India namun dengan sistem yang berbeda sama sekali. Proses adaptasi itu terbatas hanya dalam penggunaan nama-nama semata. Metode penghitungannya sama sekali bersifat lokal. Hal tersebut dilatari oleh orientasi penggunaan sistem penanggalan tersebut bagi masyarakat lokal. Sistem penanggalan tradisional yang diterapkan oleh sejumlah etnis di kepulauan Nusantara sangat terkait dengan mata pencaharian yang bergantung pada siklus musim. Kalender tradisional suku Nias, Dayak, dan Toraja, misalnya, sangat berorientasi agraris. Kehadiran rasi bintang Pleiades dan Orion di langit malam setelah matahari terbenam menjadi penentu bagi kegiatan berladang

mereka.[460] Artinya, masa kehadiran dua rasi bintang tersebut di sepanjang malam—antara senja hingga fajar—bersamaan dengan musim penghujan di Indonesia. Demikian halnya dengan kalender *Pranata Mangsa* yang berlaku turun-temurun di masyarakat Jawa dan pernah dibakukan pada masa pemerintahan Pakubuwana VII (1830—1858), sangat berorientasi agraris.[461] Acuannya juga menggunakan bintang dan perhitungannya berdasarkan siklus musim.[462] Bulan pertama dalam sistem kalender ini (Kasa) yang berlangsung antara Juni—Juli, menandakan bahwa kalender ini memiliki acuan yang serupa dengan kalender Batak. Masyarakat Nusantara memiliki sistem penanggalan berdasarkan siklus alam yang memengaruhi kehidupan mereka. Sistem itu telah menjadi folklor yang diturunkan dari generasi ke generasi.

3. Kronogram

Sistem penanggalan selalu terkait dengan praktik penghitungan. Praktik penghitungan selalu melibatkan angka-angka sebagai simbol suatu bilangan. Simbolisasi bilangan tidak selalu direpresentasikan melalui angka-angka yang lazim dikenal, seperti angka 1, 2, 3, 4, dan seterusnya. Ada kalanya bilangan itu direpresentasikan melalui kata-kata yang merujuk kepada nilai bilangan tertentu. Sebutlah kata "mata". Oleh karena mata manusia berjumlah dua, maka kata "mata" dalam konteks penggunaannya merujuk kepada bilangan dua (2). Modus yang serupa juga digunakan untuk mengekspresikan bilangan tahun, sehingga terbentuklah kronogram—kalimat, kata, atau tanda yang merepresentasikan tahun atau zaman. Masyarakat Indonesia biasa menyebutnya *candrasangkala*.

---

460 Soebardi, "Calendrical Traditions in Indonesia," 49–52.

461 F. van den Bosch, "Der Javanische Mangsakalender," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 136, no. 2–3 (1980): 249.

462 M. Boediardjo, *Sĕrat Pranata Mangsa* (Weltevreden: Indonesische Drukkerij, 1917).

a. Bhutasamkhya: India dan Asia Tenggara

Penggunaan kronogram atau *candrasangkala* di Indonesia memiliki akar di periode masa persilangan dengan Hindu dan Buddha. Modus numerik ini merupakan hasil kontak budaya antara India dan Nusantara yang kemudian dikembangkan lebih lanjut sehingga memiliki bentuk yang khas. Modus numerik ini disebut *bhūtasaṃkhya*, notasi numerik untuk hal material yang konkret.[463] Sistem ini mendasarkan representasi numerik pada jumlah suatu benda. Silakan simak kembali contoh kata "mata" di atas, dan masih ada kata-kata lain yang juga melambangkan bilangan dua (2), seperti telinga, kaki, sayap, dan sebagainya. Petunjuk awal penerapan sistem numerik secamam ini terdapat dalam *Yavanajātaka*, hasil versifikasi teks astrologi Yunani dalam bahasa Sansekerta oleh Sphujidhvaja.[464] Sistem ini juga diterapkan untuk menuliskan bilangan dalam karya-karya astronomi dan aritmatika awal dari Pinggala maupun Varāhamihira, misalnya kata majemuk *veda-rtu-samudrāḥ* berikut ini berarti '4 atau 6 atau 4', contoh lainnya *kha-kha-aṣṭi-yamāḥ* yang melambangkan angka 21600 (*kha* 0, *kha* 0, *aṣṭi* 16, *yamā* 2). Prinsip penulisannya menerapkan pola *aṅkanāṃ vāmāto gatiḥ*.[465] Penulisan dimulai dari bilangan satuan, puluhan, ratusan, ribuan, dan seterusnya. Selanjutnya, contoh yang lebih kompleks dapat disimak melalui kutipan teks *Śūryasiddhānta* (1.37.) di bawah ini.

> *vasudvyaṣṭādrirūpāṅkasaptādrititthayoyuge/*
> *cāndrāḥ khāṣṭakhakhavyomakhāgnikhartuniśākarāḥ*[466]
> [jumlah hari] dalam satu *yuga* adalah 1577917828
> dan hari lunarnya 1603000080

463 Kim Plofker, *Mathematics in India* (Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2009), 47.

464 David Pingree, *Yavanajātaka of Sphujidhvaja* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978).

465 Sircar, *Indian Epigraphy*, 230–31.

466 Michio Yano, "Oral and Written Transmission of the Exact Sciences in Sanskrit," *Journal of Indian Philosophy* 34, no. 1/2 (2006): 150.

Apabila diuraikan, maka representasi *bhūtasaṃkhya* dalam kutipan di atas seperti berikut ini. Kata *vasu* mewakili angka 8, *dvi* untuk 2, *aṣṭa* 8, *adri* 7, *rūpa* 1, *aṅka* 9, *sapta* 7, *adri* 7, dan *tithi* untuk 15. Oleh karena itu diperoleh angka 1.577.917.828 (satu milyar lima ratus tujuh puluh tujuh juta sembilan ratus tujuh belas ribu delapan ratus dua puluh dua). Baris selanjutnya, *kha* untuk 0, *aṣṭa* 8, *kha* 0, *kha* 0, *vyoma* 0, *kha* 0, *agni* 3, *kha* 0, *rtu* 6, dan *niśākara* untuk 1, sehingga diperoleh angka 1.603.000.080 (satu milyar enam ratus tiga juta delapan puluh). Penggunaan sistem numerik *bhūtasaṃkhya* tentunya akan lebih efektif dan ringkas dalam verifikasi daripada penyebutan bilangan-bilangan itu secara literal, terutama dalam bahasa Sanskerta.

Penggunaan sistem numerik *bhūtasaṃkhya* tidak hanya di kawasan Anak Benua, melainkan menyebar ke wilayah-wilayah yang mengalami perjumpaan dengan budaya India, khususnya di Asia Tenggara. Angka tahun dalam sejumlah prasasti di Thailand, Vietnam, dan Kamboja abad ke-7 hingga abad ke-14 ditulis dengan sistem *bhūtasaṃkhya*.

Tabel 2.3 Kronogram Prasasti Asia Tenggara dengan Bhūtasaṃkhya[467]

Lokasi	Prasasti	Kronogram	Konversi
Thailand	Ligor	śākarāje muninavarasakair	tahun Śaka 697
Vietnam	Mỹ-so'n	rāmārtthaṣaṭkaiś	(tahun Śaka) 653
	Po Nagar	śākekośanavaṛtuge	tahun Śaka 696
	Po Nagar	kośāgamunibhiḥ śakarāje	tahun Śaka 776
	Bo Mu'n'g	śakābdeśaśirūpamaṅgala	tahun Śaka 811

467 Semua data kronogram prasasti di Asia Tenggara daratan ini dikutip dari Annisa, "Penggunaan Kronogram di Indonesia, Vietnam, dan Kamboja Abad VII–XIV M: Pendekatan Arkeologis dan Epigrafis" (Tesis, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2011), 46–59.

	Châu-sa	śaraikairmūrttibhir yukte Śak-abde	tahun Śaka 815
	Hà Trung	kayāgnimaṅgalayute śakapatis-amaye	tahun Śaka 833
	An Thai	śakābde yugakarṇakāyaiḥ	tahun Śaka 824
Kamboja	Ta Kev	mukhaṛtuvānair gaṇite śakāpde	tahun Śaka 561
	Pra Khan	caturbūjavilāsaka	(tahun Śaka) 924
	Phnom Cisor	vasuvahhnikhacandrakaiḥ	(tahun Śaka) 1038
	Lolei	candrenduvasubhūja	(tahun Śaka) 1182
	Trabāṃṅ	śākemūrttisamudrakośagaṇite	tahun Śaka 648
	Lobok Srot	dahanāmvaramunilakṣyeśake	tahun Śaka 703
	Phnum Da	ṣaṭnagarandhraśākaiḥ	tahun Śaka 986

Menariknya, penggunaan sistem numerik ini di Asia Tenggara mengalami reduksi dan penyempitan. Penggunaannya hanya terbatas untuk penulisan angka tahun. Praktik tersebut berlangsung begitu massif selama berabad-abad dan diterima secara luas. Dengan alasan seperti itu, sistem *bhūtasaṃkhya* di Jawa lazim disebut sebagai *candrasangkala* atau *sĕngkalan*, dari *śakakāla* 'tahun Śaka'. Satu hal yang menandai kekhususan itu. Representasi kronogram *bhūtasaṃkhya* di Asia Tenggara memang masih mengikuti teladannya di India. Akan tetapi, di Jawa sistem ini mengalami perkembangan yang menarik. Bahkan hingga saat ini kronogram *bhūtasaṃkhya* masih sangat digemari di Jawa.

b. Kronogram Bhutasamkhya di Indonesia

Kronogram *bhutasamkhya* di Indonesia mengalami perkembangan yang menarik. Proses itu melewati rentang masa yang panjang penuh dinamika. Petunjuk paling awal penggunaan sistem

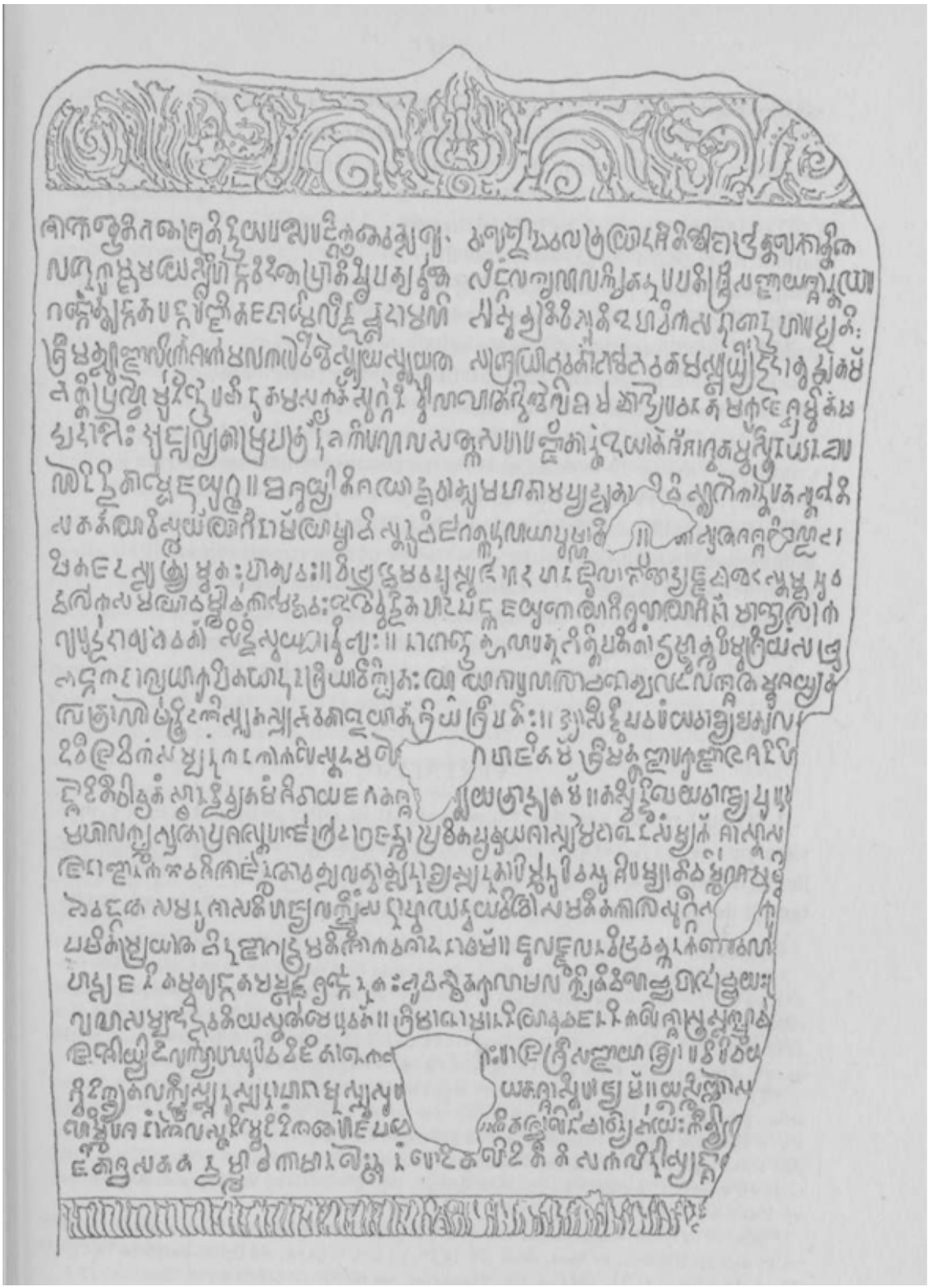
bhūtasaṃkhya sebagai kronogram terdapat pada prasasti Canggal dari abad ke-8. Prasasti berbahasa Sansekerta yang diterbitkan oleh raja Sañjaya itu memiliki angka tahun *śrutīndriyarasa* atau 654 (*śruti* 4, *indriya* 5, *rasa* 6) dalam tarikh Śaka, atau sekitar 732 Masehi (Gambar 1).[468] Sementara kronogram *bhūtasaṃkhya* paling awal yang menggunakan bahasa lokal adalah Prasasti Śiwagṛha, yakni *wualung gunung sang wiku* atau 878 (*wualung* 8, *gunung* 7, *sang wiku* 8) dalam tarikh Śaka (sekitar 956 Masehi). Walaupun menggunakan leksikon lokal—dalam hal ini bahasa Jawa Kuno—acuannya tetap berakar dari tradisi India. Jadi, dalam kasus ini hanya terjadi penerjemahan secara leksikal tanpa mengubah konsep-konsep yang ada di dalamnya. Sebagai contoh adalah kata *gunung* 'gunung' yang mewakili bilangan tujuh (7) merupakan terjemahan untuk *parvata* dalam bahasa Sanskerta, serta merujuk kepada *saptaparvata* 'tujuh gunung' dalam kosmologi Hindu: Mahendra, Malaya, Sahya, Śuktimān, Ṛkṣavān, Vindhya, dan Pāriyātra.[469] Selain itu, kata *kuda* 'kuda' dalam kronogram teks kakawin abad ke-12, yakni *Bhāratayuddha*, juga merupakan terjemahan kata Sansekerta *aśva* yang mewakili angka tujuh (7).[470] Mengapa kuda mewakili angka tujuh? Hal itu merujuk kepada jumlah kuda yang menarik kereta Dewa Śūrya. Tujuh ekor kuda itu sendiri merupakan simbolisasi dari tujuh spektrum warna matahari. Penggunaan leksikon dari register lokal untuk kronogram *bhusaṃkhya* sebenarnya adalah sesuatu yang sangat jarang ditemukan sebelum abad ke-15. Rata-rata mereka mengadopsi leksikon Sansekerta secara langsung.

---

468 H. Kern, *Verspreide Geschriften, Zevende Deel: Inscripties van den Indischen Archipel* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1917), 118–23.

469 Vettam Mani, *Purāṇic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975), 438. s.v. *kulācala*.

470 Kronogram *Bhāratayuddha*, yakni *sang akuda śuddha candrama* 'ia yang berkuda suci bagai rembulan' atau 1079 Śaka (sekitar 1157 Masehi). Simak pula S. Supomo, *Bhāratayuddha: An Old Javanese Poem and Its Indian Sources* (New Delhi: International Academy of Indian Culture dan Aditya Prakashan, 1993), 57.



Gambar 2.34 Prasasti Canggal, kronogram bhutasaṃkhya paling awal di Indonesia.
Sumber: Kern 1917, 119.

Mulai masa Majapahit, karakteristik kronogram lebih bervariasi dan menunjukkan karakter lokalnya. Kronogram berupa satuan kalimat yang polisemis, terutama seiring hadirnya genre sastra *śakakāla* seperti *Deśawarṇana* dan *Pararaton* (kelak diteruskan oleh *babad*). Pada periode ini pula, bentuk kronogram *bhutasamkhya* tidak hanya ditampilkan dalam bentuk verbal, melainkan juga ditampilkan dalam bentuk visual. Penggunaan kronogram ini juga tersebar di wilayah yang terpengaruh oleh Jawa, seperti Bali, Sunda, dan Palembang.

Tabel 2.4 Kronogram Prasasti di Indonesia[471]

Lokasi	Prasasti	Kronogram	Konversi
Jawa	Canggal	śākendre tigate śrutīndri-yarasa	tahun Śaka 654
	Śiwagṛha	śakābdawualuṅ-gunuṅsaṅwiku	tahun Śaka 878
	Wanua Tengah III	candrendriyagurau varṣe	tahun 851
	Pucangan	śākendre śaśalāñchanāb-dhivadane	tahun Śaka 941
		candrabhūtavadane śa-karājavarṣe	tahun Śaka 951
		agnibhūtavadane śakābde gate	tahun Śaka 953
		jalanidhiśararandhre śākasamvatsare	tahun Śaka 954
		śailabhūtalapane śākend-ravarṣe gate	tahun Śaka 957
		mukhaśararandhre śāka-varṣe	tahun Śaka 959
		mukhaśaravivarākhye śākarājasya varṣe	tahun Śaka 959
	Dinaya	śakābde nayanavasurase	tahun Śaka 682
	Sapu Angin	pakṣatuṅgal sabhūmi	[tahun Śaka] 1112

471 Annisa, "Penggunaan Kronogram di Indonesia, Vietnam, dan Kamboja Abad VII–XIV M: Pendekatan Arkeologis dan Epigrafis," 19–45.

Sumatera	Kap. Bk. Gombak I	dvāre raṣa bhuje rūpe	[tahun Śaka] 1269
	Bukit Gombak I	vasurmmunibhuje sthala	[tahun Śaka] 1278
	Bukit Gombak II	śaśipakṣe dvāra	[tahun Śaka] 921
	Rambatan	candradvārabhuje tale	[tahun Śaka] 1291
Bali	Bulian B	dasa wani sasi angalih	[tahun Śaka] 1110
	Pejeng G	kṛtta raṣa tingal ing wong	[tahun Śaka] 1264

c. Kodifikasi dan Pelokalan

Sistem numeral *bhutasaṃkhya* di Jawa telah mengalami kodifikasi pada suatu masa. Hasil kodifikasi itu dibuat dalam format *kakawin*, bentuk puisi Jawa Kuno bermetrum yang menggunakan prosodi India. Walaupun sebenarnya tidak memiliki judul, namun dalam tradisi sastra di Bali kakawin tersebut seringkali disebut sebagai *Candrabhūmi*. Penamaan itu didasarkan pada baris-baris awal kakawin ini yang menyebut kata *candra* 'bulan' dan *bhūmi* 'bumi'.

Belum ditemukan informasi yang jelas terkait kapan kodifikasi itu dilakukan. Sistem numeral *bhutasaṃkhya* memang telah dikenal di Nusantara sejak abad ke-7 masehi. Akan tetapi, sumber-sumber material teks kakawin *Candrabhūmi* yang paling awal berasal dari sekitar abad ke-17.[472] Apabila disimak, sistem numeral yang digunakan dalam kakawin *Candrabhūmi* mengarah kepada sistem desimal, 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, di mana satu kata mewakili salah satu digit numeral dalam suatu bilangan. Jadi, kakawin ini tidak memunculkan kata-kata yang merepresentasikan bilangan dengan dua digit angka, misalnya *rudra* 'Rudra' yang merepresentasikan bilangan sebelas (11), atau

472 Walaupun naskah *Candrabhūmi* banyak ditemukan di Bali tetapi yang tertua justru berasal dari Jawa, yakni dari koleksi naskah Merapi-Merbabu. Naskah *Candrabhūmi* dari Bali yang paling awal rata-rata berasal dari sekitar abad ke-19.

aditya 'matahari' untuk bilangan dua belas (12). Sehingga jumlah numeral yang digunakan di Jawa tidak sebanyak yang ditemukan di tanah asalnya, India. Kata-kata seperti *danta* 'gigi' untuk bilangan tiga puluh dua (32) karena merujuk kepada jumlah gigi dewasa, *aghoṣa* 'konsonan yang tidak berbunyi' untuk angka tiga belas (13), tidak ditemukan lagi dalam tradisi Jawa. Selain itu, kakawin *Candrabhūmi* juga memberi petunjuk bahwa sistem numeral *bhutasaṃkhya* di Jawa telah direduksi penggunaannya hanya untuk penulisan angka tahun. Hal itu dapat disimak pada baris-baris terakhir teks kakawin tersebut: *kawruhakĕna ta de nira sang aji, yan sirārĕp wruha ring paśaśakalan* 'ketahuilah oleh sang raja, jika ia ingin mengetahui perihal kronogram'. Berikut ini adalah teks kakawin *Candrabhūmi* suntingan A. Teeuw berdasarkan sumber naskah-naskah dari Bali.[473]

1. rūpa candra śaśi nābhi śaśadhara
   bhūmi bhū dharaṇi medini ku dharā
   janma eka wasudhā kṣiti awani
   len wulan niyata tunggal ika kabeh
   '*rūpa candra śaśi nābhi śaśadhara*

   bhūmi bhū dharaṇi medini ku dharā
   janma eka wasudhā kṣiti awani
   dan *wulan* sesungguhnya semua itu satu.'

2. netra cakṣu nayanākṣi kara bhuja
   pakṣa dṛṣṭi yama locana caraṇa
   karṇa pāṇi aněmbah talinga mata
   lyan tangan suku hělar rwa ika kabeh
   '*natra cakṣu nayana akṣi kara bhuja*

   pakṣa dṛṣṭi yama locana caraṇa
   karṇa pāṇi menyembah, telinga, mata,
   dan tangan, kaki, sayap, semua itu dua.'

473 A. Teeuw, "An Old Javanese Poem on Chronogram Words," dalam *Productivity and Creativity: Studies in General and Descriptive Linguistics in Honor of E. M. Uhlenbeck*, ed. oleh Mark Janse dan An Verlinden (Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1998), 374–88.

3. bahni pāwaka śikhi guṇa dahana
trīṇi rāma butabhuj jwalanahuti
jātaweda nala agni hutawahana
kāya len apuy ikā tiga uningan

‘*bahni pāwaka śikhi guṇa dahana
trīṇi rāma butabhujwala nahuti
jātaweda nala agni hutawahana
kāya*, dan ketahuilah api itu tiga.’

4. weda sāgara kṛta śruti jaladhi
abdhi arnawa samodra jalanidhi
warṇa toyadhi wahāya wah udadhi
sindhu wāridhi tasik caturyuga pat

‘*weda sāgara kṛta śruuti jaladhi
abdhi arnawa samodra jalanidhi
warṇa toyadhi wahāya wah udadhi
sindhu wāridhi tasik caturyuga*, itu empat.’

5. bhūta pāṇḍawa tathāgata wiṣaya
indriyāstra śara māruta pawana
bāṇa mārgaṇa samīraṇa warayang
pañcabāyu wiśikhāngguli ya lima

‘*bhūta pāṇḍawa tathāgata wiṣaya
indriya astra śara māruta pawana
bāṇa mārgaṇa samīrana warayang
pañcabāyu wiśikha angguli*, itu lima.’

6. māsa ṣadrasa wināya gaṇa ṛtu
anggas oyak arĕngö nāma ning ĕnĕm[474]
nāma ning pitu gumantya ya wuwusĕn
yogya poma ika kengĕtakĕna ya

‘*māsa ṣadrasa wināya gaṇa ṛtu
anggas* bergerak mendengar nama enam hal.
Yang diuraikan ganti nama-nama untuk tujuh.
Lebih baik, ingat-ingatlah hal itu.

474 Bandingkan baris ini dengan hasil suntingan Teeuw, “An Old Javanese Poem on Chronogram Words,” 380.

7. adri parwata turangga giri ṛṣi
aśwa bhikṣu turagācala himawān
saptapāṇḍita swara graha muni sang
tunggangan kuda gunung wiku ya pitu

'*adri parwata turangga giri ṛṣi*
aśwa bhikṣu turaga acala himawān
saptapāṇḍita swara graha muni
tunggangan kuda gunung wiku, itu tujuh.'

8. nāga pannaga śarīra basu tanu
mūrti kuñjara gajah dipa samaja
hasti manggala kari dwipa bhujaga
brāhmaṇa wwalu liman kalawan ula

'*Naga panaga śarīra basu tanu*
mūrti kuñjara gajah dipa samaja
hasti manggala kari dwipa bhujaga
brāhmaṇa, delapan itu gajah dan ular.'

9. randhra tuṣṭi mukha gopura wiwara
dwāra kāla saha cidra ukara go
angka waktra wadana graha babahan
leng lawang guha warṣā ya nawasanga

'*Randhra tuṣṭi mukha gopura wiwara*
dwāra kāla dan *cidra ukara go*
angka waktra wadana graha babahan
leng lawang guha warṣā, juga sembilan.

10. dik-widik mala dik kalawan widik
daśakośa malayū kidul iriki
śīla pattra mala āśa hana waneh
nāma ning puluh ya ta kengĕtakĕna

'*Dik-widik mala dik* dan *widik*
daśakośa malayū kidul di sini,
śīla pattra mala āśa ada lagi
nama untuk sepuluh, ingatlah itu.'

0. nora śūnya gaganāmbara kha langit
lyan langit hilang windu kengĕtakĕna
kawruhakĕna ta de nira sang aji
yan sirārĕp wruha ring paśaśakalan

'*Nora śūnya gagana ambara kha langit*.
Selain *langit*, ingatlah ada *hilang* dan *windu*.
Ketahuilah olehmu ajaran ini
jika engkau ingin paham soal kronogram'

Berdasarkan teks kakawin tersebut, dapat diperoleh daftar kata bernilai angka sebagai berikut.

Satu	*rūpa* 'bentuk', *candra* 'bulan', *śaśi* 'bulan', *śaśadhara* 'bulan', *bhūmi* 'tanah', *bhū* 'tanah', *dharaṇi* 'tanah', *medini* 'tanah', *ku* 'tanah', *dharā* 'tanah', *janma* 'manusia', *eka* 'satu', *wasudhā* 'tanah', *kṣiti* 'tanah', *awani* 'tanah', *wulan* 'bulan'.
Dua	*netra* 'mata', *cakṣu* 'mata', *naya* 'mata', *akṣi* 'mata', *bhuja* 'lengan', *pakṣa* 'sayap', *dṛṣṭi* 'pandangan', *yama* 'mata', *locana* 'mata', *caraṇa* 'kaki', *karṇa* 'telinga', *pāṇi* 'tangan', *anĕmbah* 'menyembah', *talinga* 'telinga', *mata* 'mata', *tangan* 'tangan', *suku* 'kaki', *hĕlar* 'sayap'.
Tiga	*bahni* 'api', *pāwaka* 'api', *śikhi* 'api', *guṇa* 'kualitas', *dahana* 'api', *trīṇi* 'tiga', *rāma* 'Rāma', *hutabhujs* 'api', *jwalanahuti* 'api', *jātaweda* 'api', *nala* 'api', *agni* 'api', *hutawaha* 'api', *kāya* 'kekuatan tubuh', *apuy* 'api'.
Empat	*weda* 'kitab suci Weda', *sāgara* 'lautan', *kṛta* 'sisi dadu bermata empat', *śruti* 'kitab suci Weda', *jaladhi* 'lautan', *abdhi* 'lautan', *arnawa* 'lautan', *samodra* 'lautan', *jalanidhi* 'lautan', *warṇa* 'kelompok', *toyadhi* 'lautan', *wahāya* 'sisi dadu bermata empat', *wah* 'banjir', *udadhi* 'lautan', *sindhu* 'lautan', *wāridhi* 'lautan', *tasik* 'lautan', *caturyuga* 'empat zaman'.

Lima	*bhūta* 'unsur', *pāṇḍawa* 'keturunan Paṇḍu', *tathāgata* 'lima Buddha', *wiṣaya* 'objek indria', *indriya* 'indria', *astra* 'anak panah', *śara* 'anak panah', *māruta* 'angin', *pawana* 'angin', *bāṇa* 'anak panah', *mārgaṇa* 'anak panah', *samīraṇa* 'angin', *warayang* 'anak panah', *pañcabāyu* 'lima angin', *wiśikha* 'anak panah', *angguli* 'jari'.
Enam	*māsa* 'musim', *ṣadrasa* 'enam rasa', *wināya* 'nama Gaṇeśa', *gaṇa* 'nama Gaṇeśa', *ṛtu* 'musim', *anggas* 'serangga'.
Tujuh	*adri* 'gunung', *parwata* 'gunung', *turangga* 'kuda', *giri* 'gunung', *ṛṣi* 'pendeta', *aśwa* 'kuda', *bhikṣu* 'pendeta', *turaga* 'kuda', *acala* 'gunung', *himawān* 'gunung', *saptapāṇḍita* 'tujuh pendeta', *swara* 'vokal', *graha* 'planet', *muni* 'pendeta', *tunggangan* 'tunggangan', *kuda* 'kuda', *gunung* 'gunung', *wiku* 'pendeta'.
Delapan	*nāga* 'ular', *panaga* 'ular', *śarīra* 'tubuh', *basu* 'dewa', *tanu* 'tubuh', *mūrti* 'manifestasi', *kuñjara* 'gajah', *gajah* 'gajah', *dipa* 'gajah', *samaja* 'gajah', *hasti* 'gajah', *manggala* 'keberuntungan', *kari* 'gajah', *dwipa* 'gajah', *bhujaga* 'ular', *brāhmaṇa* 'brahmana', *liman* 'gajah', *ula* 'ular'.
Sembilan	*randhra* 'lubang', *tuṣṭi* mukha 'mulut', *gopura* 'gerbang', *wiwara* 'gerbang', *dwāra* 'gerbang', *kāla* 'waktu', *cidra* 'celah', *go* 'sapi', *angka* 'angka', *waktra* 'mulut', *wadana* 'mulut', *graha* 'planet', *babahan* 'gerbang', *leng* 'lubang', *lawang* 'pintu', *guha* 'goa', *warṣā* 'wilayah'.
Sepuluh	*dik* 'arah', *widik* 'titik kompas', *mala* 'kekotoran', *daśakośa* 'sepuluh kekayaan', *śīla* 'perilaku', *pattra* 'daun', *āśa* 'titik kompas'.
Nol	*nora* 'tiada', *śūnya* 'kosong', *gagana* 'langit', *ambara* 'langit', *kha* 'langit', *langit* 'langit', *ilang* 'hilang', *windu* 'nol'.

Model semacam ini terus digunakan pada masa kemudian. Kakawin *Candrabhumi* ini menjadi acuan sistem kronogram di Jawa, Bali, dan sekitarnya.

Teks *Candrabhumi* kurang dikenal di masa setelahnya. Acuan yang sering digunakan adalah hasil eksegesis teks ini yang mengandung banyak "kekeliruan", terutama dalam hal pemenggalan kata. Sebagai contoh, rangkaian kata pada bait pertama baris kedua kakawin *Candrabhūmi* terbaca: *bhūmi bhū daraṇi* (secara harfiah ketiganya memiliki arti 'tanah'), dibaca sebagai *bhūmi*, *budha*, dan *ron*. Kata *Budha* yang diasosiasikan mewakili bilangan satu (1) sebenarnya tanpa dasar yang jelas, namun dalam konteks eksegesis kata tersebut diasosiasikan dengan akal budi manusia yang jumlahnya hanya satu, selain planet Merkurius dan Sang Buddha. Sementara kata *ron*, yang secara harfiah berarti 'daun', sebenarnya juga tidak memiliki dasar yang jelas.[475] Mengapa daun diasosiasikan dengan bilangan satu? Register bahasa Jawa secara aklamasi pun menempatkan kata *ron* sebagai kata yang istimewa terkait penggunaannya dalam kronogram walaupun tanpa alasan yang spesifik.[476] Contoh lainnya terdapat pada bait ketiga yang memerinci kata-kata yang mewakili bilangan tiga (3). Bagian *kāya len apuy ikā* 'dan api itu' dipenggal menjadi *kaya lena puyika*. Kata *lena* mirip dengan kata *līna* yang berarti 'mati' atau 'hilang' yang seharusnya mewakili angka nol (0), sedangkan kata *puyika* tidak memiliki arti yang jelas.[477] Register bahasa Jawa akhirnya menempatkan *puyika* sebagai kata arkais dengan penggunaan yang khusus.[478]

Itulah beberapa kasus silap baca atas teks kakawin *Candrabhūmi*. Hal itu kiranya dilatari oleh adanya pergeseran pengetahuan yang terjadi seiring pergantian zaman. Pembaca mungkin memiliki

475 Raden Bratakesawa dan T. W. K. Hadisoeprapto, *Keterangan Candrasangkala* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1980), 168.

476 Gericke dan Roorda, *Javaansch–Nederlandsch Handwoordenboek*, 320.

477 Bratakesawa dan Hadisoeprapto, *Keterangan Candrasangkala*, 175.

478 C. F. Winter, *Sĕrat Isi Tĕmbung Kawi mawi Tĕgĕsipun* (Weltevreden: Topografischen Dienst, 1928), 371.

horizon yang berbeda, sehingga tataran leksikal teks *Candrabhūmi* tidak dipahami sebagaimana mestinya. Walau demikian, ternyata "kesilapan" itu memberi spektrum baru bagi sistem *bhutasamkhya* dengan ciri khas lokal.[479] Bahkan, penggunaannya pun sangat subur di masyarakat Jawa.

d. Kronogram Visual

Selain dihadirkan melalui bentuk verbal atau kata-kata, kronogram *bhutasaṃkhya* di Jawa juga dihadirkan secara visual dalam bentuk gambar-gambar. Masyarakat Jawa biasa menyebut jenis kronogram jenis ini sebagai *sĕngkalan mĕmĕt*, walaupun sebutan ini terkesan menggeneralisir sebab tidak semua kronogram visual dapat disebut dengan istilah tersebut. Belum dapat dipastikan sejak kapan jenis kronogram ini mulai dihadirkan. Petunjuk-petunjuk paling awal berasal dari sekitar abad ke-14 dan ke-15. Selanjutnya, ada dua cara penyusunan kronogram visual ini. Cara pertama adalah dengan menyejajarkan bentuk-bentuk visual yang mewakili angka-angka tertentu. Urutan angka-angka tersebut tidak mengikuti pola *aṅkanam vāmāto gatiḥ* sehingga angka untuk bilangan ribuan ditempatkan pada bagian paling kiri kemudian diikuti secara berurutan oleh angka untuk bilangan ratusan, puluhan, dan satuan. Sebagai contoh adalah kronogram pada Pura Panataran, Blusung, Tapaksiring, Bali, yang menampilkan relief secara berurutan dari kiri ke kanan: bulan (1) mata (2) telinga (2) dan gajah (8), sehingga diperoleh angka tahun 1228 Śaka atau sekitar 1306 Masehi (Gambar 2)

Sumber:
Sumber:
Sumber:
Sumber:
Sumber:
Sumber:

479 J. Noorduyn, "Some Remarks on Javanese Chronogram Words: A Case of Localization," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149, no. 2 (1993): 309.



Gambar 2.35 Kronogram Pura Panataran, Tapaksiring, Bali. Sumber: Sumber: Artanegara, 2020[480]

Penyusunan kronogram visual secara linear seperti itu cukup lazim ditemukan di Bali, walaupun cara serupa juga ditemukan di Jawa, misalnya kronogram di bagian bawah prasasti kompleks pemakaman Puspanagara, Gresik, Jawa Timur, yang menampilkan relief gambar bulan sabit (1) Gaṇeśa (6) lautan (4) dan raksasa (5), sehingga diperoleh angka tahun 1645 Jawa (antara 3 November 1720—22 Oktober 1721 Masehi). Sementara itu, pada bagian pedestal prasasti ini juga terdapat kronogram yang merepresentasikan angka tahun yang sama, namun dengan visualisasi yang berbeda, yakni matahari (1), pohon (6), lautan (4), dan anak panah (5). Contoh lainnya adalah relief pada batu pedestal di kompleks makam Batara Katong, Ponorogo yang menampilkan

480 Artanegara, "Inventarisasi Prasasti Batu di Kecamatan Tampaksiring: Prasasti Panempahan dan Kronogram Batu Pura Penataran Blusung," 2020, https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcbbali/inventarisasi-prasasti-batu-di-kecamatan-tampaksiring-prasasti-panempahan-dan-kronogram-bati-pura-penataran-blusung/.



gambar manusia (1), pohon (6), burung (2), dan gajah (8) secara berurutan sehingga membentuk angka tahun 1628 Jawa (antara 6 Mei 1704—25 April 1705 Masehi). Demikianlah model pertama dalam penyajian kronogram visual.

Selanjutnya, cara kedua adalah dengan memampatkan visualisasi elemen-elemen *bhūtasamkhya* menjadi satu kesatuan utuh yang tidak terpisah satu sama lain. Cara ini meniscayakan kerumitan tersendiri karena hasil visualisasi tersebut tidak menunjukkan urutan bilangan-bilangan yang diwakili. Gambar mana yang mewakili bilangan satuan, puluhan, ratusan, atau bahkan ribuan, tidak begitu jelas, sehingga untuk menginterpretasikan kronogram visual jenis ini cenderung sulit jika tanpa bantuan kronogram verbal yang menyertainya. Mungkin orang tidak akan menduga bahwa gambar sepasang mata di inskripsi batu dari Desa Gaprang, Kabupaten Blitar, adalah kronogram jika tanpa teks di bawahnya (Gambar 3). Dengan demikian, gambar sepasang mata pada inskripsi tersebut dibaca sebagai *mata roro aguna tunggal* 'dua mata dengan satu kualitas' yang mewakili angka 1322 Śaka atau sekitar 1400 Masehi. Penerapan prinsip yang serupa—di mana kronogram visual ditempatkan secara berdampingan dengan kronogram verbal—dapat pula disimak pada gerbang paduraksa Candi Sukuh (*gopura* 9, *buta* 5, *nahut* 3, *wong* 1 atau



Gambar 2.36 Inskripsi dari Desa Gaprang, Kabupaten Blitar, koleksi Museum Penataran. Sumber: Abimardha Kurniawan.

1353 Śaka/1431), serta inskripsi dari Ngargoyoso, Karanganyar, yang menampilkan sosok seekor sapi ber*jata* mengginggit ekornya sendiri dengan keterangan verbal: *goh wiku anahut buntut* atau 1379 Śaka/ 1457 Masehi (Gambar 4).

Lantas, bagaimana jika suatu objek visual yang diduga sebagai kronogram tidak disertai keterangan verbal apapun? Tentu butuh upaya lebih untuk menginterpretasikannya. Seringkali kronogram visual dengan keterangan verbal seperti yang telah dibahas di atas akan dijadikan sebagai pembanding untuk mengidentifikasi kebiasaan atau pola-pola yang berlaku. Sebagai contoh, inskripsi Ngargoyoso menjadi pembanding yang baik ketika ditemukan kronogram visual yang menampilkan figur yang sedang menggigit objek tertentu. Aktivitas menggigit dalam bahasa Jawa Kuno disebut sebagai *anahut* (kata dasar: *sahut*) yang diasosiasikan dengan angka tiga (3) karena memiliki pelafalan yang mirip dengan istilah Sanskerta *āhuti* 'api persembahan'. Selain itu, apabila ada suatu figur yang mengenakan *jaṭa*, model gelungan rambut golongan pertapa yang divisualisasikan laiknya sorban, maka dapat dipastikan ia adalah sosok pendeta atau *wiku*. Oleh karenanya, kronogram visual tersebut mengandung angka tujuh (7). Sebuah relief yang menyertai inskripsi di situs Planggatan, lereng Barat Gunung Lawu, menampilkan figur gajah antropomorfis dengan *jaṭa* di kepalanya. Ia digambarkan sedang menggigit bulan sabit. Figur itu tidak lain adalah Gaṇeśa yang dalam sistem *bhutasaṃkhya* mewakili angka enam (6), dan *jaṭa* itu mengasosiasikan figur ini sebagai pendeta sehingga mewakili angka tujuh (7). Figur itu menggigit bulan, artinya ada unsur angka tiga (3) dan satu (1) dalam relief itu. Figur Gaṇeśa dalam relief situs Planggatan melakukan aktivitas-predikatif yang sama dengan figur sapi pada inskripsi Ngargoyoso. Jika, kronogram verbal dalam prasasti Ngargoyoso berbunyi *goh wiku anahut buntut*, maka relief situs Planggatan dapat dibaca: *gaṇa wiku anahut wulan* atau 1376 Śaka /1454.[481] Akan tetapi,

481 Hasil pembacaan yang serupa, simak Sukarto K. Atmodjo, "Punden



Gambar 2.37 Inskripsi dengan kronogram dari Ngargoyoso, Karanganyar, Jawa Tengah (No.422a): tampak depan (kiri) dan belakang (kanan)
Sumber: Oudheidkundige Dienst 256 & 256a.

contoh yang diangkat di sini adalah dua kasus yang berdekatan, baik secara geografis maupun struktur. Ketika menghadapi kasus-kasus lain, tentu sensibilitas untuk mengungkai bilangan yang tersirat sangat diperlukan. Terlebih jika tidak ada acuan yang dapat dijadikan sebagai bandingan. Tidak mengherankan jika kronogram visual jenis ini disebut *sĕngkalan mĕmĕt*, kronogram yang rumit.

e. Śakala Dihyang

Salah satu jenis kronogram yang relatif khas Nusantara adalah *Śakala dihyang*. Kronogram jenis ini pada dasarnya dikembangkan dari sistem numerik *bhutasaṃkhya* namun dengan representasi yang tersirat. Tampilannya berupa kombinasi antara bulatan dan angka yang merupakan koordinat bagi silabel konsonan tertentu. Kronogram ini banyak digunakan dalam kolofon-kolofon naskah Merapi-Merbabu sekitar abad ke-17. Selain itu, *Śakala dihyang* juga ditemukan dalam dua inskripsi dari sekitar abad ke-15 dan ke-16, masing-masing berasal dari Gunung Muria di Jawa Tengah serta situs Candi Sanggar di Pegunungan Tengger, Jawa Timur.[482] Angka yang digunakan dalam kronogram ini antara dua (2) hingga delapan (8). Angka-angka tersebut menunjukkan lima *warga* atau titik artikulasi konsonan (2—6), serta konsonan semivokal (7) dan frikatif (8). Adapun masing-masing bulatan menunjukkan cara pengartikulasian masing-masing konsonan: satu untuk konsonan tak bersuara non-aspirat, dua untuk konsonan tak bersuara aspirat, hingga lima untuk konsonan nasal. Untuk lebih jelasnya dapat disimak melalui tabel di bawah ini.

Tabel 2.5 Sistematika Standar untuk Śakala Dihyang

	Angka/Bulan	1	2	3	4	5
kaṇṭhya	2	ka	kha	ga	gha	ṅa

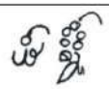
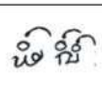
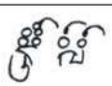
Cemoro Bulus di Lereng Barat Gunung Lawu," *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III* (Jakarta), 1983, 326.

482 Kurniawan, "Ada Aksara di Antara Angka dan Bulatan Itu: Sakala Dihyang dan Upaya Penafsirannya," 146.

tālawya	3	ca	cha	ja	jha	ña
mūrddhanya	4	ṭa	ṭha	ḍa	ḍha	ṇa
danta	5	ta	tha	da	dha	na
oṣṭhya	6	pa	pha	ba	bha	ma
antastha	7	ya	ra	la	va	
ūṣma	8	śa	ṣa	sa		

Sebagai contoh, dapat disimak penggunaan *Śakala dihyang* dalam kolofon teks *Dharmaśūnya*, naskah Perpustakaan Nasional 33 L 135 berikut ini.

Tabel 2.6 Angka Tahun Kolofon Dharmaśūnya Perpusnas 33 L 135

	satuan	**puluhan**	**ratusan**	**ribuan**
milir	śanga	bramaṇa	margga	wani
mĕlok	9	8	5	1
dihyang				
	1 5 8 2	5 3 5 2	1 2 8 7	5 2 5 7
	sanga	naga	sara	nara

Ketiga jenis kronogram pada kolofon teks tersebut pada dasarnya mewakili angka tahun yang sama. Apabila disimak, *Śakala dihyang* membentuk kata-kata silabel ganda (*disyllabic*), yang mana kata-kata tersebut mewakili angka tertentu: *sanga* 'sembilan' 9, *naga* 'ular' 8, *sara* 'anak panah' 5, dan *nara* 'manusia' 1. Demikianlah, sistem numerik *bhutasaṃkhya* dikembangkan dengan cara yang berbeda dari lazimnya.

f. Konvergensi Fungsi

Penggunaan kronogram *bhutasaṃkhya* di dalam teks kronik merupakan sesuatu yang menarik dan khas. Pada masa Majapahit

perkembang suatu genre sastra *śakakāla*.[483] Secara harfiah istilah *śakakāla* berarti 'tarikh Śaka' (kelak genre sastra semacam ini disebut *babad sĕngkala* dalam khasanah Sastra Jawa baru). Karya sastra genre ini memiliki struktur formal berupa daftar peristiwa yang disusun secara kronologis berdasarkan angka tahun dalam tarikh Śaka. Kakawin *Deśawarṇana* karya Mpu Prapañca adalah salah satu contoh karya yang termasuk jenis *śakakāla* ini. Angka tahun yang menandai peristiwa-peristiwa penting disajikan dalam sistem *bhūtasaṃkhya*. Peristiwa penobatan Raden Wijaya sebagai raja pertama Majapahit yang bergelar Kĕrtarājasa, misalnya, ditandai dengan kronogram *masa rūpa rawi* atau 1216 Śaka (*masa* 'musim' 6, *rūpa* 'bentuk' 1, *rawi* 'matahari' 12).[484] Atau peristiwa ketika Gajah Mada melancarkan ekspedisi ke Bali ditandai dengan angka tahun *iṣu māsākṣi nābhi* atau 1265 Śaka (*iṣu* 'anak panah' 5, *māsa* 'musim' 6, *akṣi* 'mata' 2, *nābhi* 'pusat' 1).[485] Belum ditemukan alasan eksplisit atas penggunaan kronogram *bhutasaṃkhya* untuk menandai peristiwa-peristiwa yang tercantum dalam *Deśawarṇana*. Alasan yang paling mungkin adalah masalah metrum. Penyair dituntut untuk memilih kata-kata yang mewakili angka tahun tertentu untuk diaplikasikan dalam struktur metrum yang terbatas. Sistem numerik *bhutasaṃkhya* adalah pilihan yang efektif. Pemilihan sistem numerik ini nantinya membawa konsekuensi yang unik dalam perkembangan selanjutnya.

Konvensi yang berkembang di masyarakat Jawa memastikan bahwa kata-kata yang dipilih untuk kronogram, selain mewakili deretan angka tertentu, juga harus menjadi pasemon bagi peristiwa yang ditandainya.[486] Tujuan dasarnya adalah menggunakan

---

483 Peter Worsley, "Some Thoughts about Genre in Old Javanese Literature," *Jumantara* 12, no. 2 (2021): 248–49.

484 Theodoor Gautier Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History; The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. V* (The Hague: M. Nijhoff, 1963), 21.

485 Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History; The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. V*, 21.

486 Bratakesawa dan Hadisoeprapto, *Keterangan Candrasangkala*, 145–46.

kronogram sebagai sarana untuk mengingat suatu peristiwa penting. Orang akan lebih mudah mengingat kapan terjadinya suatu peristiwa melalui ungkapan-ungkapan verbal daripada deretan angka tahun yang menjemukan. Ungkapan kronogram itu dibuat untuk menampilkan kesan atas suatu peristiwa. Kesan itu dapat berupa harapan, pujian, atau keluhan. Peristiwa kejatuhan Majapahit dalam keyakinan masyarakat Jawa ditandai dengan ungkapan *sirna ilang kĕrtaning bumi* 'musnah hilang kedamaian dunia'. Selain mewakili angka tahun 1400 (*sirna* 0, *ilang* 0, *kĕrta* 4, *bumi* 1), ungkapan tersebut juga menunjukkan kesan bahwa setelah Majapahit runtuh, tanah Jawa mengalami kekacauan karena tiada pemerintahan yang berdaulat. Sementara peristiwa pendirian istana Demak dan bertahtanya Raden Patah ditandai dengan kronogram *gĕni mati siniram wong* atau 1403 (*gĕni* 'api' 3, *mati* 'mati' 0, *siram* 'siram' 4, *wong* 'manusia' 1).[487] Kronogram itu memberi kesan bahwa padamnya api pergolakan di tanah Jawa berakhir setelah hadirnya penguasa baru. Demikianlah, kronogram *bhutasaṃkhya* mengalami konvergensi fungsi di Jawa. Hal serupa juga ditemukan dalam teks-teks *babad* dari Bali sekitar abad ke-17.[488] Pemilihan kata-kata untuk menyusun kronogram harus relevan dengan peristiwa yang ditandai.

Di masa *kapujanggan* keraton Surakarta, kronogram bahkan dikembangkan sebagai sarana untuk meramal. Prinsipnya tetap, yakni relevansi kronogram dengan peristiwa yang akan terjadi. *Sĕrat Jaka Loḍang* karya Ranggawarsita (wafat 1873 Masehi) adalah contoh yang baik untuk praktik itu.[489] Ranggawarsita sendiri memberi patokan bahwa salah satu kompetensi yang harus dimiliki oleh seorang pujangga adalah kemampuan untuk menulis *jangka*

---

487 Kata *siniram* 'disiram', kata dasar: *siram*, mewakili angka empat (4) karena terkait dengan air dan lautan.

488 Hans Hagerdal, *Candrasangkala: The Balinese Art of Dating Events* (Sweden: Departement of Humanities University of Växjö, 2006).

489 Kamajaya, *Lima Karya Pujangga Ranggawarsita* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), 65–75.

atau ramalan.[490] Salah satu bagian dalam *Sĕrat Jaka Loḍang* menyebut kronogram *wiku sapta ngesti ratu* 'tujuh pendeta mengharapkan raja' 1877 tahun Jawa (6 Desember 1945—24 November 1946 Masehi) untuk menjelaskan datangnya masa keemasan. Pada masa itu, orang akan menemukan kekayaan tanpa bersusah payah. Orang-orang membenarkan ramalan ini karena itulah tahun-tahun di mana bangsa Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya serta membangun tata pemerintahan baru. Demikianlah, selain sebagai sistem numerik, sekali lagi *bhūtasaṃkhya* memiliki konvergensi fungsi ketika diterapkan sebagai kronogram. Hal ini justru tidak ditemukan di tempat asalnya, India. Konvergensi fungsi ini menandai adanya antusiasme serta semangat kreatif dari masyarakat lokal untuk mengembangkan suatu fenomena budaya yang ada kalanya mereka sudah kehilangan pengetahun akan akar kebudayaan itu.

E. KONSEP RAJA DAN KERAJAAN

Konsep raja dan kerajaan merupakan salah satu wujud tertua dalam sistem politik dan sosial di berbagai peradaban. Raja dipandang sebagai pemimpin tertinggi yang tidak hanya berperan dalam mengatur pemerintahan dan menjaga ketertiban, tetapi juga sering dianggap memiliki legitimasi sakral atau ilahi. Kerajaan, sebagai bentuk organisasinya, menjadi wadah yang menyatukan masyarakat dengan struktur kekuasaan yang terpusat di bawah seorang raja. Melalui konsep ini, lahirlah tatanan politik, budaya, dan simbol-simbol kekuasaan yang membentuk identitas suatu bangsa atau wilayah.

1. Perkembangan Konsep Pemerintahan pada Masa Awal Perjumpaan dengan Agama Hindu dan Buddha

Sistem pemerintahan tradisional awal di wilayah Nusantara berakar pada struktur kesukuan sebelum adanya perjumpaan dengan budaya Hindu dan Buddha. Dalam sistem sosial tersebut,

490 Amir Rochyatmo, *Kalatidha: Guratan Luka Seorang Pujangga* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2002).

pemimpin kelompok dipilih berdasarkan prinsip *primus inter pares*, yakni memilih sosok yang paling unggul di antara para pemimpin lainnya. Pola kepemimpinan ini telah dikenal sejak masa Neolitik, sebagaimana terlihat dari bentuk penghormatan terhadap pemimpin melalui simbol-simbol keagamaan yang prestisius, seperti penggunaan benda magis berukuran besar, atribut keagamaan yang lebih banyak, kekayaan yang mencolok, serta hak istimewa untuk menerima persembahan terlebih dahulu.[491]

Gelar-gelar kepemimpinan pada masa awal ini cukup beragam, seperti *datu, ratu, haji, rāma, rakai,* dan *pamgat*. Keseluruhan gelar tersebut tidak berasal dari India, melainkan merupakan warisan budaya Austronesia yang telah menyebar luas di kawasan Nusantara. Istilah *datu* berasal dari bahasa Proto-Melayu-Polinesia dan memiliki makna luas yang mencakup pemimpin politik, kepala suku, pendeta, bangsawan, hingga leluhur atau tetua. Keluasan makna ini menunjukkan bahwa gelar tersebut merujuk pada pemimpin yang berasosiasi dengan klan dan memiliki otoritas di suatu wilayah.[492] Adapun gelar *ratu* memiliki makna yang sepadan dengan *datu*.

Studi fenomenologis mengenai organisasi sosial di Nusantara mengindikasikan bahwa gelar *datu* dan *ratu* telah digunakan secara luas untuk menandai kepemimpinan lokal sebelum perjumpaan dengan Hindu dan Buddha. Bukti penggunaan gelar tersebut terlihat pada masa awal Sriwijaya, pemimpinnya menggunakan gelar *datu*, baik di tingkat lokal maupun pusat.[493] Demikian pula dengan pemimpin awal Kerajaan Mataram yang menggunakan

---

491 Tim Penulisan Sejarah Nasional Indonesia, *Sejarah Nasional Indonesia I: Zaman Prasejarah di Indonesia*, ed. oleh M. D. Poesponegoro dan N. Notosusanto (Jakarta: Balai Pustaka, 2010), 432.

492 Robert A. Blust, "The Austronesian Homeland: A Linguistic Perspective," *Asian Perspectives* 26 (1985): 217; James J. Fox dan Clifford Sather, *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography* (Canberra: ANU E Press, 2006), 20.

493 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 385–91.

gelar *ratu*, seperti pada tokoh sang Ratu Sañjaya, sebelum kemudian digantikan oleh gelar *śrī māharāja* pada masa pemerintahan berikutnya.[494] Di wilayah Bali, gelar *sang ratu* dan *haji* digunakan oleh tokoh-tokoh seperti Ugrasena, Tabanendra, Janasadhu, dan Udayana.[495] Sementara itu, di wilayah-wilayah Nusantara lain yang sedikit terkena persilangan budaya Hindu dan Buddha, seperti Sulawesi dan Nusa Tenggara, penggunaan gelar *datu* dan *ratu* juga ditemukan secara meluas.

Di Jawa Kuno, dikenal pula gelar kepemimpinan lokal seperti *rakai* (juga disebut *rakarayān, karayān, rakryān*) dan *pamgat*. Gelar *rakai* merujuk pada pemimpin atau pembesar suatu wilayah, sedangkan *pamgat* (*paměgat*) meskipun awalnya bermakna pemimpin, pada masa kemudian lebih banyak diasosiasikan dengan tugas kehakiman.[496] Selain itu, istilah *haji* juga digunakan untuk menyebut pemimpin di beberapa wilayah seperti Jawa, Bali, dan Sunda. Penggunaan gelar ini menjadi umum pada abad IX-X M, sebagaimana tercatat dalam Prasasti Śrī Manggala (731 Śaka/809), Sembiran AI (844 Śaka/922), dan Kebon Kopi II (854 Śaka/932).[497]

Masuknya ajaran Hindu dan Buddha ke Nusantara membawa pengaruh terhadap konsep pemerintahan lokal, meskipun tidak sepenuhnya menghapus sistem sebelumnya. Pemerintahan yang berkembang mulai mengacu pada konsep negara menurut tradisi India yang mencakup unsur wilayah, rakyat, pemimpin, dan militer. Para pendeta Hindu dan Buddha memperkenalkan ajaran ini kepada pemimpin lokal, yang kemudian mulai mengadopsi gelar-gelar seperti *śrī, śrīmat, indra atau narendra, adhipatiḥ,* dan *rāja (māharāja)*. Gelar *śrī* paling umum digunakan dan mencerminkan

494 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 484–91.

495 R. Goris, *Prasasti Bali I* (Jakarta: Kerjasama Lembaga Bahasa dan Budaya Universitas Indonesia dengan N. V. Masa Baru, 1954), 53–89.

496 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 161–62.

497 Jan Laurens Andries Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties* (AC Nix, 1913), 60:3; Goris, *Prasasti Bali I*, 65–67; F. D. K. Bosch, "Een Maleische Inscriptie in het Buitenzorgsche," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 100, no. 1 (1941): 49–53.

citra pemimpin yang diberkati dengan kemakmuran (*śrīmān*). Sementara itu, gelar *indra, narendra, adhipatiḥ,* dan *rāja* mengandung makna kepemimpinan yang kuat dan protektif terhadap rakyatnya.[498]

Konsep sosial dari India yang dikenal sebagai *caturwarṇna* membagi masyarakat menjadi empat golongan utama berdasarkan profesi, yaitu *brāhmaṇa* (agamawan), *kṣatriya* (bangsawan dan militer), *waiśya* (pengusaha), dan *śudra* (pelayan). Dalam struktur ini, posisi pemimpin diasosiasikan dengan kelompok *kṣatriya*. Teks-teks seperti *Dharmma Manu, Mahābhārata,* dan *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* menggambarkan bahwa *kṣatriya* berperan sebagai pelindung masyarakat, serupa dengan orang tua bagi anak-anaknya atau matahari bagi seluruh makhluk. Namun demikian, peran ini juga menunjukkan adanya ketergantungan timbal balik antara kelompok *kṣatriya* dan golongan lainnya, di mana kebijaksanaan *brāhmaṇa* dan kekuatan *kṣatriya* harus bekerja sama, serta kemakmuran negara sangat bergantung pada relasi harmonis antara *kṣatriya* dengan *waiśya* dan *śudra*.[499]

Model kepemimpinan tradisional di Nusantara yang menerapkan prinsip *primus inter pares* ternyata memiliki keselarasan dengan konsep *rāja* dalam ajaran Hindu dan Buddha. Hal inilah yang kemudian mendasari adopsi gelar-gelar kepemimpinan bergaya India. Meskipun demikian, sejak awal interaksi antara budaya lokal dan pengaruh luar, terlihat adanya paralelisme gelar. Prasasti Kedukan Bukit (605 *Śaka*/683) dan Kota Kapur (608 *Śaka*/686) mencatat bahwa pemimpin Sriwijaya masih menggunakan gelar lokal seperti *ḍapunta hiyang* dan *datu*.[500] Begitu pula dengan Prasasti Mantyāsih (828 *Śaka*/907) dan Wanua Tengah III yang menunjukkan penggunaan gelar *rakai, ratu,* dan *śrī māharāja* secara bersamaan dalam lingkungan pemerintahan

498 J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 36–70.

499 Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, 36–70.

500 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 385–491.

Mataram.[501] Di Bali Kuno, para penguasa dari wangsa Warmmadewa tercatat menggunakan gelar *ratu* dan *haji* bersamaan dengan *śrī*, sebagaimana tercantum dalam Prasasti Srokodan (837 Śaka/915), Kintamani A (889 Śaka/967), dan Bebetin AII (911 Śaka/989).[502]

Kehadiran gelar-gelar lokal berdampingan dengan gelar dari tradisi Hindu dan Buddha menunjukkan bahwa pembentukan sistem kerajaan di Nusantara bukan merupakan adopsi penuh dari luar, melainkan proses adaptasi dan akulturasi terhadap tradisi yang telah mengakar. Walaupun bentuk pemerintahan terlihat menyerupai model India, banyak pejabat birokrasi tetap menggunakan gelar lokal seperti *rakai, pamgat, dang, sang, hyang, pu, mpungku, punta, dinganga, juru, tuha, sarbwa, ser,* dan *rāma*.

2. Perkembangan Kosmogoni pada Masa Persilangan dengan Hindu dan Buddha

Masyarakat di Nusantara pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha hidup bergantung pada lingkungan sekitar mereka. Banyak di antara mereka yang memilih untuk tinggal di sekitar dataran tinggi, yang kemudian membentuk keyakinan bahwa tempat yang tinggi memiliki sifat sakral. Kepercayaan ini sudah ada sejak era Neolitik, ketika masyarakat mulai membangun monumen-monumen pemujaan yang terkait dengan kekuatan adikodrati dan pemujaan terhadap leluhur. Kepercayaan terhadap kesakralan tempat tinggi inilah yang kemudian berlanjut dan diperkuat dengan perjumpaan dengan Hindu dan Buddha ke Nusantara.

Masuknya kedua agama ini membawa pemahaman baru tentang kosmologi yang berkaitan dengan tempat-tempat tinggi, khususnya Gunung Meru. Dalam teks-teks *Purāṇa* yang ditulis pada awal Masehi, dunia digambarkan dengan Gunung Meru sebagai pusat semesta, yang berada di India (Jambudwīpa) dan dikelilingi oleh lautan serta gunung-gunung lainnya. Gunung Meru kemudian dianggap sebagai tempat yang sangat sakral, tempat tinggal para

501 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 484–91.

502 Goris, *Prasasti Bali I*, 53–89.

dewa, seperti Śiwa dalam agama Hindu dan Cakrasaṃvara dalam agama Buddha.[503] Dengan pengaruh ini, pandangan masyarakat Nusantara tentang kesakralan tempat tinggi semakin diperluas dan mengarah pada pengertian kosmologi yang lebih mendalam.

Naskah tertua yang ditemukan di Nusantara yang membahas kosmologi Mahāmeru adalah *Ādiparwa* dan *Rāmāyaṇa* (abad IX).[504] Kisah pengadukan lautan susu (*samudramanthana*) dengan menggunakan Gunung Meru atau Mandara untuk mendapatkan air keabadian (*amṛta*) memberikan pemahaman baru kepada masyarakat tentang konsep alam semesta. Naskah-naskah lain seperti *Sumanasāntaka, Hariwijaya, Rāmaparaśuwijaya*, dan *Tantri Dĕmung* juga mengangkat tema yang serupa, menegaskan pentingnya konsep kosmologi ini dalam pemahaman masyarakat pada masa itu.[505] Visualisasi konsep ini juga dapat ditemukan dalam artefak-artefak dari situs Sirahkencong, Ampelgading, Pura Pusering Jagat, Candi Kesiman Tengah, dan Candi Simping, yang menampilkan simbol-simbol kosmologi seperti Gunung Meru dan air *amṛta*.[506]

Kepercayaan mengenai kedudukan pemimpin juga sangat dipengaruhi oleh konsep kosmologi ini. Dalam teks *Aitareya Brāhmaṇa* (abad VIII-IX SM) serta legenda-legenda lokal India, raja dipandang sebagai wakil dewata di bumi.[507] Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat pada masa itu memandang pemimpin sebagai

---

503 B. Schrieke, *Ruler and Realm in Early Java*, Indonesian Sociology Studies (1975), 2:269–83; Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History* (Princeton: Princeton University Press, 1971).

504 Hendrik Herman Juynboll, *Ādiparwa: Oudjavaansch Prozageschrift* (’s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1906); Soewito Santoso, *Indonesian Rāmāyaṇa*, vol. 3 (New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1980).

505 Peter Worsley dkk., *Kakawin Sumanasāntaka: Mati karena Bunga Sumanasa karya Mpu Monaguṇa — Kajian sebuah Puisi Epik Jawa Kuno* (Jakarta: EFEO; KITLV; Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014); Petrus Josephus Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1985).

506 Sedyawati dkk., *Candi Indonesia: Seri Jawa: Indonesian-English*, vol. 1.

507 Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*.

figur yang memiliki legitimasi sakral. Di Nusantara, konsep serupa tercatat pertama kali dalam prasasti Yupa (abad IV M), yang menyebutkan bahwa Raja Aśwawarmman dianggap sebagai perwujudan dewa matahari (*āngsuman*), serta dalam prasasti dan Cidanghiyang (abad V M), Raja Purnawarmman disebut sebagai perwujudan dewa Wiṣṇu dan Indra. Dengan demikian, kedudukan raja di Nusantara juga dihubungkan dengan kosmologi Hindu dan Buddha untuk mengukuhkan legitimasi kekuasaannya.

Fenomena ini menunjukkan bahwa dalam pemerintahan masa persilangan dengan Hindu dan Buddha, kedudukan raja tidak hanya dilihat sebagai pemimpin politik, tetapi juga sebagai perwujudan prinsip kosmologi yang ada. Dalam prasasti Tuhañaru (1245 *Śaka*/1333) dijelaskan bahwa landasan kosmologi Jawa Kuno berhubungan erat dengan institusi kerajaan, dengan pusat kerajaan disamakan dengan candi (*prasāda*). Candi dianggap sebagai Mahāmeru, gunung yang menjadi pusat semesta dalam kosmologi Hindu dan Buddha, yang menjadikan kerajaan sebagai cerminan dari makrokosmos yang terikat pada "siklus kosmik" atau konsep "*kaliyuga*".[508] Ketika kerajaan mengalami keruntuhan (*pralaya* atau *mahāpralaya*), seperti yang terjadi pada masa pemerintahan Raja Dharmawangsa Tĕguh, Airlangga dipandang sebagai penjelmaan Wiṣṇu, dewa penyelamat, yang menggambarkan bagaimana kosmologi digunakan untuk mendukung legitimasi seorang pemimpin.[509]

Di sisi lain, konsep wilayah kekuasaan kerajaan di Nusantara dikenal dengan istilah *maṇḍala*. Raja-raja di Jawa dan Bali sering menggunakan istilah seperti *yawadwīpa-maṇḍala*, *balidwīpa-maṇḍala*, dan *paradwīpa-maṇḍala* untuk menggambarkan wilayah kekuasaannya. Konsep perluasan wilayah kekuasaan (*cakrawāla*

508 Schrieke, *Ruler and Realm in Early Java*, 2:269–83.

509 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 53–54; J. G. de Casparis, *Airlangga* (Surabaya: Universitas Airlangga, 1958); Ninie Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI* (Depok: Komunitas Bambu, 2010).

maṇḍala) terlihat dalam prasasti Camundi (1214 *Śaka*/1292) yang dikeluarkan oleh Raja Kṛtanagara dari Singhāsāri, yang berupaya menandingi kekuatan invasi Kubilai Khan dari Dinasti Yuan. Prasasti ini juga berfungsi untuk meyakinkan masyarakat Jawa Kuno bahwa wilayah kerajaannya mencakup seluruh pulau-pulau (*dwīpāntara*). Konsep ini menunjukkan bagaimana kosmologi Mahāmeru diinterpretasikan dalam konteks politik dan pemerintahan pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha.[510]

Pembangunan candi-candi di Jawa Kuno tidak hanya berfungsi sebagai tempat pemujaan, tetapi juga sebagai simbol pengetahuan kosmologi Hindu dan Buddha, sekaligus sebagai legitimasi kekuasaan raja. Sang Ratu Sañjaya, mendirikan lingga di bukit Sthirangga untuk memuja Śiwa, sekaligus memperkuat kedudukannya sebagai penguasa, sebagaimana tercatat dalam prasasti Canggal (654 *Śaka*/732). Raja-raja lainnya juga membangun candi-candi untuk pemujaan dewa-dewa Hindu dan Buddha, dengan menyisipkan simbol-simbol kosmologi seperti Gunung Meru, air *amṛta*, naga, garuda, kura-kura, dan alam kahyangan, yang menghubungkan kekuasaan mereka dengan kosmologi yang lebih besar.[511]

Pada abad VIII-XIII M, meskipun masyarakat Jawa masih menganggap Mahāmeru sebagai pusat kosmologi yang berasal dari India, namun pada masa Majapahit, Mahāmeru tersebut dipindahkan ke pulau Jawa. Teks *Tantu Panggĕlaran* menggambarkan bagaimana pandangan kosmologi masyarakat Jawa Kuno beradaptasi dengan lingkungan lokal. Gunung-gunung yang dianggap sakral menjadi bagian dari Mahāmeru, dan para dewata mengajarkan tata cara bertahan hidup serta ritual peribadatan kepada masyarakat. Puncaknya, resi-resi Jawa digambarkan memiliki kedudukan yang lebih tinggi

510 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 54–55.

511 Sedyawati dkk., *Candi Indonesia: Seri Jawa: Indonesian-English*, vol. 1.

daripada resi India.[512] Pemikiran ini sejalan dalam perubahan konsep arsitektur percandian, yang semula mengacu pada arsitektur India, namun kemudian dikreasikan dengan gaya arsitektur Nusantara. Peneguhan konsep hegemoni raja sebagai wakil dewa juga diperlihatkan melalui pembangunan candi-candi pendarmaan.[513] Selain itu, cerita-cerita India digubah ulang dengan memasukkan nuansa alam Jawa Kuno, dan kisah Panji dipopulerkan sebagai upaya untuk menyaingi kisah-kisah India.[514] Dengan demikian, keberhasilan masyarakat Nusantara dalam mengolah pengaruh budaya India dengan pengetahuan dan kebiasaan lokal menunjukkan kemampuan mereka untuk menerima dan menyesuaikan pengaruh asing dengan identitas mereka sendiri.

Kosmologi Mahāmeru juga diwarisi masyarakat pada masa Islam. Arsitektur masjid di Nusantara mengadopsi bangunan beratap tajug, selain juga pemilihan lokasinya di tempat yang tinggi pada beberapa kasus di Lombok. Sementara itu, pembangunan makam-makam tokoh penting juga sengaja di tempat yang tinggi, seperti makam para penguasa dan pendakwah di Sumatera, Jawa, Sulawesi, Madura, dan Lombok.

3. Konsep Raja Ideal dalam Birokrasi di Nusantara

Konsep kosmologi pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha memiliki pengaruh yang mendalam dalam praktik politik pemerintahan di Nusantara. Raja yang dipandang sebagai tokoh sentral dalam pemerintahan, dipercaya memiliki peran yang

512 Stuart Robson dan Hadi Sidomulyo, *Threads of the Unfolding Web: The Old Javanese Tantu Panggĕlaran* (Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2021).

513 Willem H. Stutterheim, "The Meaning of Hindu-Javanese Candi," *Journal of American Oriental Society* 51 (1931): 1–15; R. Soekmono, *Candi, Fungsi dan Pengertiannya* (Yogyakarta: Ombak, 2017).

514 Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* (1985); Edi Sedyawati, *Pengarcaan Ga□eśa Masa Kadiri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Kesenian* (Jakarta: LIPI-RUL, 1994); Lydia Kieven, *Menelusuri Panji di Candi-Candi: Relief Figur Bertopi di Candi-Candi Zaman Majapahit* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2017).

sangat penting. Kedudukan raja tersebut didasarkan pada landasan kosmologi religi yang menjadi keyakinan masyarakat. Kepercayaan ini melahirkan tuntutan bagi pemimpin untuk menjadi sosok yang mampu melindungi, mengayomi, bersikap tegas, bijaksana, dan membawa kesejahteraan bagi rakyatnya. Dalam rangka meneguhkan legitimasi kepemimpinannya, raja berupaya untuk memposisikan diri sebagai pemimpin yang ideal, yang diakui oleh rakyatnya. Konsep pemimpin ideal ini dibagi menjadi empat bagian yang saling terkait namun memiliki karakteristik berbeda, yaitu *dewarāja*, *aṣṭabrata*, *cakrawarti*, dan kedudukan perempuan dalam kuasa raja.

Perbedaan keempatnya terletak pada konsep, praktik dan tujuannya. *Dewarāja* menekankan pada pandangan bahwa raja merupakan tokoh sakral yang dianggap mewarisi karakter dewa.[515] Dalam praktiknya, konsep ini tercermin dalam uraian prasasti, upaya pemujaan, penggunaan nama, penggunaan lambang, serta pembangunan candi pendharmaan yang berasosiasi dengan dewa tertentu. *Aṣṭabrata* merupakan falsafah yang mengusung bagaimana menjadi tokoh raja yang ideal, dengan meneladani karakter dari delapan dewa penjaga mata angin dalam panteon Śiwa.[516] Konsep ini direfleksikan dalam tata krama dan pengambilan kebijakan oleh sang raja dalam memakmurkan rakyatnya. Adapun *cakrawarti* berhubungan dengan idealisme raja sebagai penguasa jagat raya, dengan menekankan pada konteks penguasa yang unggul, menyelamatkan kerajaan dari konflik dan bencana, serta mencapai kemakmuran di kerajaannya.[517] Konsep ide terefleksi melalui cita-cita raja dalam gelarnya sebagai *cakrawarti* serta berbagai kebijakan yang mendukung kesejahteraan negeri

515 Robert Heine-Geldern, *Konsepsi tentang Negara & Kedudukan Raja di Asia Tenggara*, ed. oleh Deliar Noer (Jakarta: CV Rajawali, 1982).

516 Haryati Soebadio dkk., *Kajian Astabrata: Pendahuluan dan Teks (Jilid I)*, 1 (1997).

517 J. J. Ras, "Sacral Kingship in Java," dalam *Fruits of Inspiration: Studies in Honour of Prof. J. G. de Casparis* (Leiden: BRILL, 2001), 373–88, https://doi.org/10.1163/9789004488397_025.

dan semesta. Adapun konsep kedudukan perempuan dalam kuasa raja menekankan bahwa perempuan sebagai simbol *śakti* yang menopang legitimasi spiritual laki laki, sekaligus menjadi sarana politik melalui pernikahan dinasti, serta aktor aktif yang menentukan arah politik kerajaan.

a. Dewarāja

Salah satu konsep kepemimpinan yang penting dan berkaitan erat dengan kosmologi dalam ajaran Hindu dan Buddha adalah *dewarāja*. Konsep ini muncul karena adanya keyakinan bahwa raja adalah wakil dewa di bumi, yang dapat dilihat dalam naskah *Aitareya Brāhmaṇa* (abad VIII-IX SM).[518] Ketika ajaran Hindu dan Buddha diterima dan diadaptasi oleh penguasa di Nusantara, konsep *dewarāja* diterapkan dalam sistem politik kerajaan. Secara harfiah, *dewarāja* berarti raja yang suci atau raja para dewa. *Dewarāja* dalam pengertian ini merujuk pada upaya raja untuk memperoleh pengakuan sebagai penguasa yang dikultuskan, dianggap sebagai titisan dewa, bahkan sebagai manifestasi dewata di dunia.[519]

Penerapan konsep dewarāja mula-mula tampak di Asia Tenggara melalui pendirian lingga *dewarāja* dan lingga pribadi yang dikenal dengan sebutan "…-*iśwara*" sebagai simbol raja. Lingga tersebut ditempatkan di dekat istana penguasa. Dalam ajaran Hindu dan Buddha, lingga dipandang sebagai simbol suci dari Gunung Mahāmeru, mikrokosmos yang sangat penting. Pendirian lingga di sekitar pusat pemerintahan seakan-akan menghadirkan Mahāmeru ke dalam lingkungan istana. Praktik ini kemungkinan besar merupakan kelanjutan dari tradisi pendirian menhir pada

518 Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*.

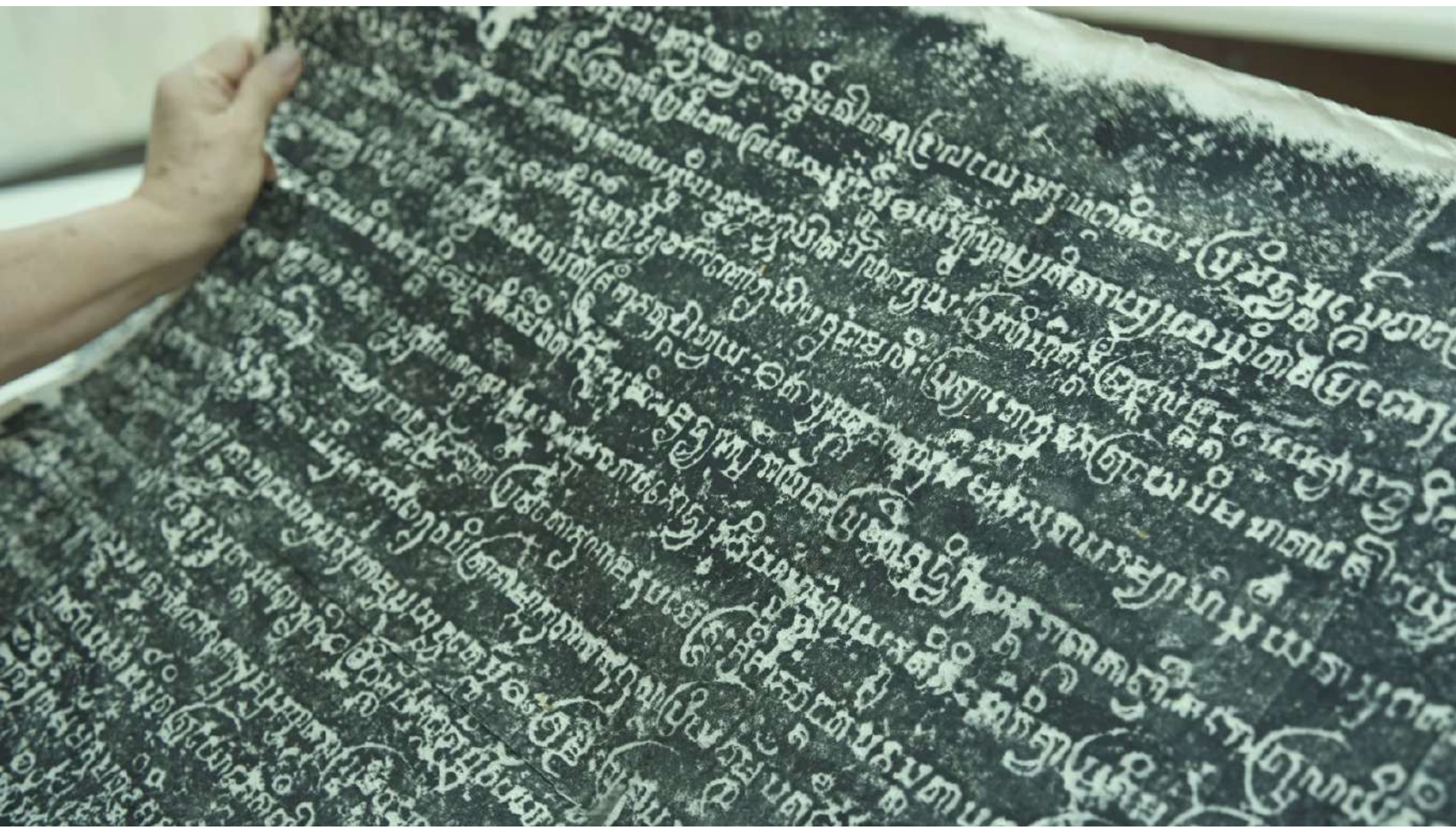
519 Hermann Kulke, "The Devāraja Cult: Legitimation and Apotheosis of the Ruler in the Kingdom of Angkor," dalam *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, 1 ed., ed. oleh B. N. Goswamy, Ravinder Kumar, dan Dietmar Rothermund (New Delhi: Manohar, 1993), 327–80; Heine-Geldern, *Konsepsi tentang Negara & Kedudukan Raja di Asia Tenggara*.

masa Neolitik yang digunakan untuk memuja leluhur dan kekuatan supranatural [520]

Temuan epigrafi di Nusantara menunjukkan adanya perkembangan dalam penerapan konsep *dewarāja*. Prasasti Pucangan Jawa Kuno (963 *Śaka*/1041) menyebutkan bahwa Raja Airlangga digambarkan sebagai perwujudan Dewa Wiṣṇu (*sākṣātiran wiṣṇumūrtti*). Prasasti-prasasti lain juga mengaitkan raja dengan Dewa Wiṣṇu, antara lain Prasasti Sirah Keting (1026 *Śaka*/1104) yang dikeluarkan Jayawarsa, Prasasti Padlegan I (1038 Śaka/1116) yang dikeluarkan Bāmeśwara, Prasasti Hantang (1057 *Śaka*/1135) dan Talan (1068 *Śaka*/1146) yang dikeluarkan Jayabhaya, Prasasti Jaring (1103 *Śaka*/1181) yang dikeluarkan Gandra, Prasasti Kemulan (1116 *Śaka*/1194) dan Palah (1119 *Śaka*/1197) yang dikeluarkan Kṛtajaya, serta Prasasti Tuhañaru (1245 *Śaka*/1333) yang dikeluarkan Jayanagara. Selain Wiṣṇu, terdapat pula dewa-dewa lain yang dijadikan perwujudan raja, misalnya Dewi Lakṣmī (...*angkĕn śrī mahālakṣmi pratiwimba..., ...śrī mahālakṣmyawatāra...*) yang diberitakan dalam Prasasti Palungan (1252 *Śaka*/1330) dan Prapancasarapura yang dikeluarkan Tribhuwana, serta Dewa Lokeśwara (*pratīkṣa awatāra śrī lokeśwara*) yang disebut dalam Prasasti Kuburajo (abad XIV) yang dikeluarkan Ādityawarman.

Penyebutan raja sebagai perwujudan dewa biasanya terdapat pada bagian *sambandha* dalam prasasti, yaitu alasan dikeluarkannya prasasti. Para pemahat prasasti (*citralekha*) menuliskan citra raja sebagai ksatria utama yang menjaga dunia, membawa kebahagiaan bagi rakyat, serta menjadi tempat rakyat memohon perlindungan, sebagaimana karakter Dewa Wiṣṇu (...*āpan· jātining kadi sira uttama-kṣatriya sākṣāt· wiṣṇw*(*awat*)*āra, satata-Śakala-jagat-pālaka, samasta-prajā*-nanda na-kāraṇa, huningā ri saprayojananing praṇata manghyang ri sira, māsiḥ ring śaraṇāgata, tan anggā kapihutangana kabhaktin· dening suṣṭubhakti ri sira). Bait berikutnya dalam prasasti

520 Heine-Geldern, *Konsepsi tentang Negara & Kedudukan Raja di Asia Tenggara*; Kulke, "The Devāraja Cult: Legitimation and Apotheosis of the Ruler in the Kingdom of Angkor."



Gambar 2.38 Abklats Prasasti Pucangan, koleksi Laboratorium Arkeologi FIB UI.
Sumber: Dokumentasi Dian Sulistyowati.

biasanya berisi kebijakan raja, seperti penerbitan ulang *sīma* dalam Prasasti Talan, peresmian monumen dan tanah *sīma* dalam Prasasti Palah, hingga penetapan *sīma* di Padlegan dalam Prasasti Palungan.

Penggunaan kosakata seperti *sākṣāt, kadi, angkĕn,* dan *pratīkṣa* (berarti seolah-olah, seperti, dijadikan, dan diserupakan) memang secara literal menyatakan bahwa raja adalah perwujudan dewa (*awatāra, mūrtti, wimba*). Namun demikian, dalam konteks keseluruhan, istilah tersebut lebih bersifat figuratif yang menunjukkan simbolisme usaha raja untuk mencapai derajat pemimpin ideal dengan meneladani karakter dewata. Selain disebut dalam bagian *sambandha*, isi teksnya juga menunjukkan pujian atas prestasi sekaligus kewajiban raja yang ideal dalam kepercayaan Hindu dan Buddha. Lagi pula, prasasti yang memberitakan konteks *dewarāja* tersebut berisi tentang pemberian anugerah raja kepada rakyatnya sebab jasa tertentu yang telah dilakukan rakyat kepada negara. Hal ini mempertegas bahwa konsep *dewarāja* dalam alam pikiran masyarakat masa persilangan dengan Hindu dan Buddha merupakan manifestasi karakter dewa kepada pemimpin yang dianggap ideal. Dengan demikian, pemilihan Wiṣṇu, Lokeśwara, dan Lakṣmī sebagai figur *dewarāja* mencerminkan upaya para raja menampilkan diri sebagai pemelihara dan pengayom rakyatnya.

Sumber sastra memberikan informasi tambahan meski terbatas. Kakawin *Nāgarakṛtāgama* dan *Pararaton* mencatat bahwa Raja Kṛtajaya dari Kaḍiri dan Ken Arok dari Singhāsāri dianggap titisan Bhaṭāra Guru, Sminingrat dan Mahisa Campaka disamakan dengan Kṛṣṇa dan Yadawa, sedangkan Hayam Wuruk disebut titisan Girināṭha.[521] Narasi tersebut juga dikaitkan dengan kebajikan raja sebagai pemimpin ideal yang membawa kemakmuran bagi negeri.

Jejak tertua benih benih konsep *dewarāja* di Nusantara ditemukan dalam prasasti. Prasasti Yupa (abad IV) menyebut

521 Theodore Gautier Th. Pigeaud, *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History I – Javanese Texts in Transcription* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960); Agung Kriswanto, *Pararaton: Alih Aksara dan Terjemahan* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2009).

Raja Aśwawarmman sebagai Dewa Surya (*āngsuman*). Prasasti Ciaruteun, Kebon Kopi I, dan Cidanghiyang (abad V) menyebut Raja Purnawarmman dari Taruma sebagai perwujudan Dewa Wiṣṇu dan Indra. Tradisi ini kemudian berlanjut dalam penggunaan nama yang mengandung unsur dewa oleh para raja. Di Mataram, Rakai Panangkaran dyaḥ Śangkara menggunakan nama Śiwa, sedangkan Rakai Watukura dyaḥ Balitung menggunakan nama tahbis Śrī Īśwarakeśawotsawatungga Rudramūrti dan Śrī Dharmodaya Mahāśambhu. Raja-raja Kaḍiri menggunakan nama-nama Wiṣṇu, seperti Śakalabhuwana, Madhusudana, Janardanāwatara, dan Triwikramāwatara.[522] Raja-raja Singhāsāri dan Majapahit memilih nama yang merujuk pada Śiwa, Wiṣṇu, maupun Buddha, misalnya Wiṣṇuwarddhana, Jñaneśwarabajra, Wiralaṇḍagopala, dan Girīndra. Sementara itu, raja-raja Bali Kuno menggunakan nama Giripati, Lakṣmīdhara, dan Mahāguru, sedangkan raja Sunda menggunakan nama Wiṣṇumurtti.[523]

Konsep *dewarāja* juga tercermin dalam penggunaan lencana kerajaan. Raja Airlangga, Garasakan dan Samarotsaha, menggunakan lambang Garuda-mukha.[524] Raja-raja Kaḍiri memakai berbagai lencana, seperti Bāmeśwara dengan Candrakāpala, Jayabhaya dengan Narasinghā, Aryyeśwara dengan Gaṇapati, serta Kṛtajaya dengan Sṛngga-lañchana.[525] Raja-raja Majapahit juga memanfaatkan simbolisme serupa, misalnya Kṛtarājasa dengan Trisula-mukha,

---

522 Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties*, vol. 60.

523 I. Nyoman Sunarya, "Prasasti Raja Sri Maharaja Sri Bhatara Mahaguru Dharmmotungga Warmmadewa di Desa Tumbu, Kecamatan Karangasem, Kabupaten Karangasem, Bali," *Forum Arkeologi* 27, no. 1 (2014): 33–44; Goris, *Prasasti Bali I*; Boechari dan A. S. Wibowo, *Prasasti Koleksi Museum Nasional I* (Jakarta: Proyek Pengembangan Museum Nasional, 1985).

524 Bastiawan, Nastiti, dan Griffiths, "The Talan Charter of Jayabhaya: A Kadiri-period Inscription Casting New Light on Airlangga's Kingdom."

525 D. S. Setya Wardhani, "Prasasti Hantang" (Skripsi, Universitas Indonesia, 1980); Y. M. Abast, "Prasasti Padlegan II 1081 Saka (1159 Masehi)" (Skripsi, Universitas Indonesia, 2005); Hasbullah Tawwus Yahuda, "Kajian Epigrafi Prasasti Meleri I 10[91] Saka/1169 Masehi: Prasasti Masa Kadiri dengan Aksara yang Sebagian Besar Telah Rusak" (Skripsi, Universitas Indonesia, 2017).

Jayanagara dengan Minadwaya-lañchana, dan dyaḥ Ranawijaya dengan Girindrawarddhana-lañchana atau Bharadhwaja-lañchana. Di Bali, Raja Jayapangus menggunakan Arkaja-cihna. Lambang-lambang tersebut terkait erat dengan ikonografi dewa tertentu, seperti Śiwa (Candrakāpala, Gaṇapati, dan Sṛngga), Wiṣṇu (Garuda-mukha dan Narasinghā), maupun Candra (Arkaja-cihna).[526] Penggunaan lencana tersebut menunjukkan upaya raja menampilkan diri sebagai pemimpin ideal sesuai karakter dewata, yang relevan dengan isi prasasti. Sebagai contoh, Jayabhaya menggunakan lencana Narasinghā dalam Prasasti Hantang untuk menegaskan citranya sebagai penegak kebenaran melalui perang, sejalan dengan isi prasasti tentang anugerah *sīma* kepada warga Hantang yang telah berjasa dalam peperangan.

Perkembangan lebih lanjut dari konsep *dewarāja* terlihat pada praktik pengintegrasian dengan budaya material kematian raja, yang ditandai dengan pendirian arca dewa di candi pendharmaan. Prasasti dari Mataram dan Bali menyebutkan adanya lokasi pendharmaan raja, seperti candi di Pastika untuk Rakai Pikatan (*dewata sang lumāḥ i pastika*) dan di Banyu-wka untuk Udayana (*lumāhi bañu-wka*). Namun demikian, lokasi pasti dan keterkaitan dengan arca dewata belum dapat ditelusuri.[527] Fenomena paling jelas tampak pada masa Singhāsāri dan Majapahit. *Nāgarakṛtāgama* pupuh ke-73–74 mencatat 27 candi pendharmaan (*suḍarmma haji*), antara lain Kageněngan, Tumapěl, Kidal, Jajagu, Wěḍwa-Wěḍwan, Tuḍan, Pikatan, Bukul, Jawa-Jawa, Antang, Antaraśaśī, Kālangbrat, Jaga, Balitar, Śilāhrit, Waleri, Baběg, Kukap, Lumbang, Pagör, Antaḥpura, Sagala, Simping, Śrī Ranggapura, Budḍi Kuñcir, Prajñāpāramitapuri, dan Bhayalangö. Sementara itu, *Pararaton* mencatat lebih banyak lagi lokasi pendharmaan, antara lain Kagěněngan, Kidal,

526 Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties*, vol. 60; Goris, *Prasasti Bali I*.

527 Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties*, vol. 60; Goris, *Prasasti Bali I*; Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis."

Katang Lumbang, Jajagu, Purwa Patapan, Antapura, Kapopongan, Sṛnggapura, Antawulan, Bajrajinaparamitapura, Adilangu, Adri Purwwawisesa, Giri Pantarapūrwwa, Japan, Sarwajñapura, Mañar, Wiṣṇubawanapura, Tigawangi, Kusumapura, Ambul, Girindrapura, Loñcal, Parwwatigāpura, Tajung, Paramasukapura, Pañangan, Laksmipura, Jinggan, Śrī Wiṣṇupura, Lung, Gorisāpura, Lokṛp, Sumĕngka, Lalangon, Paramawisesapura, Jinggan, Wiṣṇubhawana, Singhajaya, Apahapa, Canggu, Sabyantara, Puri, Kṛtawijayapura, dan Spang.[528]

Dalam kaitannya dengan candi pendharmaan, di tempat tersebut ditegakkan arca dewata yang dianggap sebagai perwujudan raja meskipun ikonografinya merujuk pada tokoh dewa tertentu. *Nāgarakṛtāgama 41.4*, misalnya, mencatat bahwa pada tahun 1268 M Raja Wiṣṇuwarddhana wafat dan didharmakan di Waleri dengan arca Śiwa, serta di Jajaghu dengan arca Buddha (… *ḍinarmma ta sire waleri śiwawimbha len sugatawimbha munggwing jajaghu*,…).[529] Penelitian arkeologi menunjukkan kesesuaian uraian tersebut: arca utama di Candi Jago adalah Buddha Amoghapaśa Lokeśwara, sedangkan di Candi Pertapan Mleri ditemukan yoni sebagai simbol Śiwa.[530]

Arca perwujudan *dewarāja* di Nusantara jumlahnya cukup banyak. Beberapa di antaranya adalah arca Śiwa dari Candi Kidal yang diasosiasikan dengan Anusapati, arca Mahāksobhya (Joko Dolog) yang dikaitkan dengan Kṛtanagara dari Singhāsāri, arca Harihara dari Simping sebagai perwujudan Kṛtarājasa, arca Prajñāpāramitā dari Candi Boyolangu sebagai perwujudan Gayatri, arca Pārwatī dari Candi Rimbi sebagai Tribhuwana, serta arca Śiwa dan Pārwatī (Reco

528 Kriswanto, *Pararaton: Alih Aksara dan Terjemahan*.

529 Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties*, vol. 60.

530 Sedyawati dkk., *Candi Indonesia: Seri Jawa: Indonesian-English*, vol. 1; Muhamad Satok Yusuf, I. Wayan Srijaya, dan Coleta Palupi Titasari, "Aktivitas Religi di Situs Candi Pertapan Kabupaten Blitar, Jawa Timur pada Masa Kadiri hingga Majapahit," *Berkala Arkeologi Sangkhakala* 24, no. 2 (2021): 121–34.



Gambar 2.39 Candi Jago, sala penyebutan candi dalam Nagarakrtagama dengan sebutan Jajaghu. Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan.

Manten) di Jebuk sebagai Ratnapangkaja dan Suhita.[531] Di Bali, terdapat arca Durgā Mahiṣāsuramardhini dari Pura Durga Kutri yang dikaitkan dengan Mahendradatta, serta arca Amoghapaśa hadiah Kṛtanagara di Padangroco yang kemudian ditahbiskan kembali sebagai perwujudan Ādityawarman, Raja Malayu.

Secara keseluruhan, konsep *dewarāja* di Nusantara memperlihatkan bahwa legitimasi raja tidak sekadar bersandar pada anggapan dirinya sebagai titisan dewa, melainkan lebih sebagai upaya meneladani sifat-sifat ideal dari dewa pujaannya. Melalui simbol-simbol religius dan kosmologis seperti disebutkan dalam prasasti, arca perwujudan, hingga candi pendharmaan, raja berusaha menghadirkan dirinya sebagai pemimpin yang bijaksana, adil, pelindung, dan pembawa kemakmuran bagi rakyatnya. Dengan meneladani karakter dewa, seperti pemelihara dunia (Wiṣṇu), pengayom welas asih (Lokeśwara), maupun pembawa kesuburan dan kesejahteraan (Lakṣmī), raja membangun citra diri sebagai penguasa ideal. Konsep ini pada akhirnya tidak hanya berfungsi sebagai legitimasi spiritual, tetapi juga sebagai pedoman etis dan ideologis dalam menjalankan pemerintahan pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha di Nusantara.

b. Aṣṭabrata

Aṣṭabrata adalah sebuah filsafat hidup yang bersifat moral-didaktis. Ajaran ini pertama kali dicatat dalam kakawin Kakawin *Rāmāyaṇa* Jawa Kuno yang disadur pada abad IX. Kakawin ini mengisahkan ajaran tersebut setelah Rama berhasil mengalahkan Rahwana. Rama kemudian memberikan ajaran *aṣṭabrata* kepada Wibhisana, adik dari Rahwana, yang diangkat menjadi raja baru di Laṅka, agar ia dapat memimpin kerajaan dengan kebijaksanaan dan keteladanan.[532]

---

531 Muhamad Satok Yusuf, "Meninjau Ulang Candi Boyolangu sebagai Pendharmaan Gayatri Rajapatni," *Amerta* 42, no. 1 (2024): 1–18, https://doi.org/10.55981/amt.2024.3076; Sedyawati dkk., *Candi Indonesia: Seri Jawa: Indonesian-English*, vol. 1.

532 Santoso, *Indonesian Rāmāya□a*, vol. 3.

Ajaran *aṣṭabrata*, yang berarti delapan laku kehidupan, menekankan pentingnya karakter seorang raja yang dianggap sebagai wakil dewa di dunia. Raja diharapkan memiliki sifat-sifat seperti delapan dewa yang dihormati dalam ajaran ini, yaitu Indra, Yama, Surya, Candra, Bāyu, Kuwera, Baruna, dan Agni. Meneladani Dewa Indra, yang merupakan dewa hujan, raja seharusnya memberikan hadiah kepada rakyatnya seperti hujan yang memberi kehidupan. Meneladani Dewa Yama, dewa maut dan Hakim, raja diharapkan dapat menghukum pelaku kejahatan dengan adil dan tegas. Meneladani Dewa Surya, dewa matahari yang menguapkan air secara perlahan, raja diharapkan dapat membuat keputusan dengan pertimbangan yang matang. Meneladani Dewa Candra, dewa rembulan yang menerangi malam, raja diharapkan dapat memberikan kebahagiaan kepada rakyatnya. Meneladani Dewa Bāyu, dewa angin yang dapat masuk ke segala tempat, raja seharusnya mampu memahami maksud orang lain, berpikiran positif, serta rendah hati. Meneladani Dewa Kuwera, dewa kekayaan, raja diharapkan mampu menunjukkan kesejahteraan pribadi. Meneladani Dewa Baruna, dewa lautan yang bersenjata *nagapaśa*, raja diharapkan dapat menindak tegas segala kejahatan. Terakhir, meneladani Dewa Agni, dewa api, raja seharusnya menghancurkan segala musuh yang mengancam kedamaian dan ketenteraman.[533]

Istilah *aṣṭabrata* berasal dari bahasa Sanskerta, tetapi tidak ditemukan dalam teks-teks sastra Sanskerta di India. Dalam kesusastraan India, memang terdapat ajaran mengenai pemimpin ideal yang tercantum dalam naskah *Mānava-Dharmmaśāstra*, *Manusmṛti*, dan *Upaniśad*, namun dengan konsep yang berbeda dibandingkan dengan ajaran *aṣṭabrata* yang terdapat dalam Kakawin *Rāmāyaṇa* Jawa Kuno. Teks *Manusmṛti* menyebutkan karakter delapan dewa penjuru mata angin, namun pandangan tentang karakter delapan dewa ini berbeda dengan yang terdapat dalam Kakawin *Rāmāyaṇa* Jawa Kuno. Dewa Soma (Candra) yang di

533 Soebadio dkk., *Kajian Astabrata: Pendahuluan dan Teks (Jilid I)*.

India dianggap sebagai simbol kesucian, digantikan di Jawa dengan simbol kehangatan. Agni, yang di India menjadi simbol pengorbanan ritual, di Jawa berubah menjadi simbol penghancur kejahatan. Naiṛtti (Surya) yang di India melambangkan kesengsaraan atau pikiran, digantikan dengan simbol kematangan dalam pengambilan kebijakan. Baruna, yang di India dianggap sebagai simbol pengetahuan, digantikan di Jawa dengan simbol penumpas kejahatan. Sementara itu, Bāyu yang melambangkan kehidupan dan kesehatan digantikan dengan simbol kerendahan hati.[534]

Ajaran *aṣṭabrata* tertulis dalam Kakawin *Rāmāyaṇa* Jawa Kuno pada *sarga* (bagian) ke-24, bait 50-60. Jika dibandingkan dengan versi *Rāmāyaṇa* karya Walmiki atau *Ravanavadha* karya Bhatti, pujangga Jawa Kuno hanya menyadur 13 *sarga* pertama dari teks tersebut, sedangkan *sarga-sarga* berikutnya, terutama dari *sarga* ke-17 hingga *sarga* ke-26, tidak lagi sesuai dengan cerita dalam versi India.[535] Hal ini menunjukkan bahwa ajaran aṣṭabrata merupakan hasil pemikiran asli dari masyarakat Jawa Kuno, yang mencerminkan cara pandang mereka terhadap seorang pemimpin ideal.

Uraian prasasti di Nusantara juga menyampaikan kebijakan raja yang berhubungan dengan ajaran *aṣṭabrata* secara eksplisit. Prasasti-prasasti yang memberitakan anugerah *sīma* lazim menyertakan ketentuan hukum yang menertibkan ketetapan raja, sumpah kutukan (*sapatha*) kepada pelanggarnya, dan kewajiban bagi penerima anugerah.[536] Beberapa prasasti juga memberitakan pengadilan kasus perdata dan sengketa (*jayapātra* atau *śuddhapātra*), seperti prasasti Bulai (782 *Śaka*/860), Guntur

534 Soebadio dkk., *Kajian Astabrata: Pendahuluan dan Teks (Jilid I)*; Schrieke, *Ruler and Realm in Early Java*, vol. 2.

535 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* (Jakarta: Djambatan, 1994).

536 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*; Edhie Wurjantoro, *Anugerah Sri Maharaja: Kumpulan Alihaksara dan Alihbahasa Prasasti-Prasasti Jawa Kuna dari Abad VIII–XI* (Depok: Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2018).

(829 *Śaka*/907), Wurudu Kidul (844 *Śaka*/922), dan Bendosari (abad XIV), menjadi bukti ketegasan dalam penegakan hukum.[537] Sementara itu, prasasti Kelurak (704 *Śaka*/782) dan Pucangan Jawa Kuno (963 *Śaka*/1041) menjadi contoh tentang Rakai Panangkaran yang disebut sebagai pembunuh para musuh yang gagah perwira (*śrī wairiwarawīrawimardana*) dan Airlangga yang berhasil mengkonsolidasikan Mataram pasca serangan Haji Wurawari dengan memerangi banyak raja daerah.[538]

Perbandingan antara konsep delapan dewa dalam aṣṭabrata dengan penataan panteon *aṣṭadikpālaka* atau *aṣṭalokapāla* (delapan dewa penjaga arah mata angin) yang ditemukan dalam artefak Jawa Kuno menunjukkan kesesuaian yang mencolok. Dalam panteon ini, Dewa Indra menguasai arah timur, Dewa Agni menguasai arah tenggara, Dewa Yama menguasai arah selatan, Dewa Surya menguasai arah barat daya, Dewa Baruna menguasai arah barat, Dewa Bāyu menguasai arah barat laut, Dewa Kuwera menguasai arah utara, dan Dewa Candra menguasai arah timur laut.[539]

Susunan panteon *aṣṭadikpālaka* ini ditemukan di beberapa candi, seperti Candi Śiwa Prambanan (diresmikan pada 856 M), Candi Singosari (dibangun sekitar abad XIII), Candi Induk Panataran (diresmikan pada 1347 M), serta relief pada batu kuncian kemuncak candi dari Candi Simping, Tegowangi, dan Kebo Ireng.[540]

---

537 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*; Trigangga, Fifia Wardhani, dan Desfrika Retno W., *Prasasti & Raja-Raja Nusantara* (Jakarta: Museum Nasional Indonesia, 2015).

538 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*; Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*.

539 J. E. Lohuizen-de Leeuw, "The Dikpālakas in Ancient Java," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 111 (1955): 356–84; Andrea Acri dan Roy Jordaan, "The Dikpālas of Ancient Java Revisited: A New Identification for the 24 Directional Deities on the Śiva Temple of the Loro Jonggrang Complex," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 168, no. 2–3 (2012): 274–313, https://doi.org/10.1163/22134379-90003562.

540 Lohuizen-de Leeuw, "The Dikpālakas in Ancient Java"; Acri dan Jordaan, "The Dikpālas of Ancient Java Revisited: A New Identification for the 24 Directional Deities on the Śiva Temple of the Loro Jonggrang Complex"; Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Jawa*.

Hal ini mengindikasikan bahwa, secara material, konsep *aṣṭabrata* telah disimbolkan oleh para raja melalui pembangunan candi-candi utama sejak periode Mataram hingga Majapahit. Simbolisasi ini berfungsi sebagai refleksi dan pedoman bagi penguasa Jawa Kuno untuk selalu berusaha menjadi pemimpin yang ideal, sesuai dengan ajaran *aṣṭabrata*.

Ajaran luhur *aṣṭabrata* sebagai landasan moral bagi pemimpin ideal ini kemudian diwariskan oleh masyarakat Jawa setelah berakhirnya periode persilangan dengan Hindu dan Buddha. Pada tahun 1868, R. Ng. Yasadipura I, seorang sastrawan Kasunanan Surakarta, menggubah ulang Kakawin *Rāmāyaṇa* Jawa Kuno menjadi *Sĕrat Rama* dan mempertahankan ajaran aṣṭabrata dalam karyanya. Karya sastra lain yang juga memuat ajaran ini adalah *Sĕrat Astha Brangta* dari Kasultanan Ngayogyakarta, *Sĕrat Adi Darma Sastra* dari Puro Pakualaman, *Sĕrat Nirti Sruti* (Puro Mangkunegaran), dan *Sĕrat Parta Wigĕna*.[541] Selain itu, ajaran *aṣṭabrata* juga diteruskan melalui pentas wayang kulit purwa dengan lakon 'Wahyu Sri Makutarama'. Dengan demikian, ajaran *aṣṭabrata* tidak hanya memengaruhi pola pikir kepemimpinan di Jawa Kuno, tetapi juga terus diwariskan dan menjadi bagian dari warisan budaya yang mendalam bagi masyarakat Indonesia, khususnya dalam konteks sejarah nasional.

c. Cakrawarti

Istilah *cakrawarti* berasal dari bahasa Sanskerta yang secara harfiah berarti "pemutar roda." Dalam konteks politik dan kepemimpinan, istilah ini merujuk pada seorang penguasa agung yang tidak tertandingi, yang kereta perangnya dapat bergerak tanpa hambatan ke segala arah, melambangkan pengaruh kekuasaan yang meluas hingga mencakup wilayah daratan dan lautan. Dalam pemikiran politik India kuno, konsep ini berkaitan erat dengan

541 Soebadio dkk., *Kajian Astabrata: Pendahuluan dan Teks (Jilid I)*; S. Budhisantoso, Soetomo W. E., dan Soemartini, *Ajaran Kepemimpinan dalam Naskah Serat Parta Wigena* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1991).

teori *vijigisu*, yaitu raja penakluk yang menduduki posisi pusat dalam sistem *maṇḍala*, yakni lingkaran negara-negara satelit yang tunduk kepada kekuasaan utama.[542]

Seiring perkembangan waktu, terutama di kawasan Asia Tenggara, konsep *cakrawarti* mengalami transformasi makna. Di wilayah ini, *cakrawarti* dipahami sebagai pemimpin yang mampu menyelesaikan persoalan politik yang kompleks dan mendesak, meredakan konflik dinasti, serta menghadapi tantangan kedaulatan dari para pesaingnya. Dengan demikian, konsep ini tidak semata-mata menekankan pada dominasi teritorial, tetapi juga pada kapasitas untuk menciptakan stabilitas politik dan harmoni sosial.[543]

Berbeda dengan gelar-gelar seperti *mahārāja, rājadirāja,* dan *rājarāja*, yang lebih menitikberatkan pada status dan superioritas dibanding pemimpin lain, konsep *cakrawarti* lebih menekankan pada karakter pemimpin yang adil, bermoral, dan memerintah secara universal. Istilah ini berasal dari kata *cakra* (roda), yang dalam ajaran Hindu dan Buddha melambangkan kekuasaan, keteraturan, dan pencerahan. Roda juga menjadi simbol kekuatan penakluk (*cakrawikramā*), roda hukum (*dharmmacakra*), serta keselarasan antara kekuasaan spiritual dan kekuasaan duniawi. Dalam tradisi spiritual dan yoga, roda melambangkan pusat energi dalam struktur mistis yang disebut *maṇḍala*, menempatkan raja sebagai poros kehidupan dan tatanan dunia. Raja *cakrawarti* digambarkan sebagai penguasa semesta yang wilayahnya mengelilingi samudra, sebagaimana matahari menjadi pusat tata surya. Karena kedudukannya yang istimewa, pemimpin dengan gelar ini sering diidentifikasi sebagai *mahāpuruṣa* (manusia agung), yang dalam kepercayaan Hindu dianggap sebagai inkarnasi Dewa Wiṣṇu, pelindung dunia.[544]

---

542 Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, 126–27.

543 Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, 125–216; Soemarsaid Moertono, *Negara dan Usaha Bina Negara di Jawa Masa Lampau* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985).

544 Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, 125–216.

Di Nusantara, gagasan mengenai *cakrawarti* telah dikenal sejak abad IX M, sebagaimana terekam dalam Kakawin *Rāmāyaṇa*.[545] Konsep ini terus berkembang dan diungkapkan secara implisit dalam berbagai karya sastra abad X-XV M, seperti *Bhīṣmaparwa, Uttarakāṇḍa, Agastyaparwa, Bhāratayuddha, Sumanasāntaka, Korawāśrama,* serta *Kidung Harsa-Wijaya* dan *Rangga Lawe*. Meskipun banyak sumber sastra yang memuat wacana *cakrawarti*, hanya beberapa yang dapat diverifikasi melalui data prasasti. Di antara nama-nama raja yang disebut, Airlangga tercatat sebagai tokoh pertama yang secara eksplisit dikaitkan dengan konsep *cakrawarti*, sebagaimana termuat dalam Prasasti Kamalagyan (959 *Śaka*/1037), Prasasti Turunhyang A (958 *Śaka*/1036), dan Kakawin *Arjunawiwāha*.[546]

Dalam tradisi Jawa Kuno, kekuasaan dipandang sebagai entitas yang konkret, sakral, tetap, homogen, dan tidak dipersoalkan dari segi keabsahan, melainkan dari eksistensinya.[547] Pandangan ini memengaruhi pola tindakan politik raja-raja Jawa, termasuk Airlangga, dalam mempertahankan dan memperluas kekuasaannya baik melalui strategi diplomasi maupun militer demi mewujudkan stabilitas dan supremasi wilayah. Pada awal masa pemerintahannya, Airlangga menghadapi tantangan besar dengan menaklukkan kerajaan-kerajaan kecil yang sebelumnya berada di bawah kekuasaan Raja Dharmmawangśa Tguh. Prasasti Cane (943 *Śaka*/1021), Kakurugan (945 *Śaka*/1023), dan Pucangan Sanskerta (959 *Śaka*/1037) mencatat dinamika perjuangannya, termasuk pertempuran melawan tokoh-tokoh seperti Wiṣṇuprabhawa, Paṇuda, dan Wurawari. Prasasti Terep (954 *Śaka*/1032) menyebutkan bahwa Airlangga sempat

---

545 Soewito Santoso, *Indonesian Rāmāya□a* (New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1980), 2:404.

546 Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties*, 60:136, 144; Stuart Robson, *Arjunawiwaha: The Marriage of Arjuna of Mpu Kanwa*, ed. oleh Mpu Kanwa (Leiden: KITLV Press, 2008).

547 Moertono, *Negara dan Usaha Bina Negara di Jawa Masa Lampau*; Benedict R. O. G. Anderson, "Gagasan tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa," dalam *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa*, ed. oleh Budiardjo (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1986), 48–52.

mengalami kekalahan dan mengundurkan diri, namun kemudian berhasil merebut kembali kekuasaan berkat dukungan tokoh-tokoh keagamaan. Strategi pemberian hak istimewa seperti tanah *sīma*, gelar kebangsawanan, dan anugerah lainnya menjadi bagian penting dari upayanya membangun loyalitas dan konsolidasi politik.[548]

Sejak 1035 M, Airlangga memasuki masa damai dan mulai mengalihkan fokus pada pembangunan serta kesejahteraan rakyat. Prasasti Kamalagyan (959 *Śaka*/1037) mencatat pembangunan bendungan Waringin Sapta yang bertujuan mengendalikan banjir dan meningkatkan produktivitas pertanian serta perdagangan. Selain itu, Airlangga menerapkan kebijakan pengurangan pajak dan pembangunan infrastruktur sebagai wujud komitmen terhadap kesejahteraan rakyat. Masa damai ini berlangsung hingga tahun 1042 M. Di akhir hayatnya, Airlangga memilih turun takhta dan menjalani kehidupan sebagai pertapa dengan gelar *Aji Pāduka Mpungku sang Pinakacatra ning Bhuwana*. Kesuksesan politik, militer, dan spiritual yang ia raih menjadikan Airlangga sebagai perwujudan ideal dari konsep *cakrawarti* dalam konteks kekuasaan Jawa Kuno.[549]

Klaim terhadap status *cakrawarti* juga ditemukan pada raja-raja lain di Nusantara. Prasasti Padlegan I (1038 *Śaka*/1116) mencatat Raja Bameśwara dari Kaḍiri sebagai penguasa dengan gelar tersebut, sementara Prasasti Prasi A (1070 *Śaka*/1148) menyebut Raja Jayaśakti dari Bali Kuno dengan status serupa.[550] Indikasi konsep *cakrawarti* juga muncul dalam Prasasti Camundi (1214 *Śaka*/1292) yang mengangkat Raja Kṛtanagara dari Singhāsāri, serta dalam

548 Ninny Susanti Tejowasono, "Airlangga: Raja Pembaharu di Jawa pada Abad ke-11 Masehi" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2003), 338–48, 413–17; Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 100–105.

549 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 100–105.

550 Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties*, 60:152; I. Ketut Setiawan dan I. Wayan Ardika, *Transliterasi dan Terjemahan Prasasti-Prasasti Bali Kuno Abad XII–XIV: Upaya Menggali Nilai-Nilai Kearifan Lokal untuk Memperkuat Jati Diri*, Laporan Kemajuan Penelitian Dana RM (Universitas Udayana, 2013), 151–52.

Prasasti Tuhañaru (1245 *Śaka*/1333) yang mengulas Raja Jayanagara dari Majapahit.[551]

Gagasan tentang raja ideal sebagai *cakrawarti* tidak punah setelah masa persilangan dengan Hindu dan Buddha, tetapi diwarisi dan diterjemahkan ulang dalam era Islam di Jawa. Raja Mataram Islam II, misalnya, menggunakan gelar Susuhunan Adi Prabu Anyakrawati sebagai simbol supremasi politik dan spiritual. Putranya, yang bergelar Sultan Agung Adi Prabu Anyakrakusuma, berhasil membawa Mataram mencapai puncak kejayaan dalam berbagai bidang, mulai dari politik, agama, militer, hingga kesenian dan kesusastraan.[552]

4. Kedudukan Perempuan dalam Kuasa Raja

Perempuan dalam ajaran Hindu dan Buddha di Nusantara dipandang sebagai makhluk terhormat dalam perspektif religi dan budaya. Sejak masa Neolitik, perempuan telah diasosiasikan dengan kesuburan. Sementara itu, dalam konsep budaya matriarkal, seperti yang terwarisi di Minangkabau, mendudukkan perempuan sebagai pemegang kuasa dalam kelompok sosialnya. Fenomena pemuliaan perempuan ini menemukan landasan kuat dalam budaya Hindu dan Buddha di Nusantara dan terekam dalam berbagai prasasti serta naskah kesusastraan.

Penelusuran sumber sejarah mendapati bahwa data yang menyebutkan perempuan pada masa Hindu dan Buddha di Nusantara berasal dari prasasti dan naskah dari Jawa dan Bali. Mereka disebut sebagai *parameśwarī*, *dharmapatnī* (permaisuri), *binihaji* (istri/selir raja), *babini* (istri), *bhatārī* (bangsawan perempuan), *rājakumarī* (putri mahkota), *dewī*, *nini* (nenek), dan *luhur* (perempuan). Ada pula penyebutan perempuan sebagai *dyaḥ*, namun gelar ini dapat digunakan juga untuk laki-laki di Jawa Kuno.

---

551 Muhammad Yamin, *Tatanegara Madjapahit Sapta-Parwa* (Jakarta: Prapantja, 1962), 2:43–59.

552 H. J. de Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, 4 ed. (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2020).

Perempuan dalam konsep Hindu dan Buddha merupakan manifestasi kekuatan laki-laki (*śakti*). Teks *Rigweda 10.159* menyebutkan konsep energi feminim Dewi Śacī yang merasuk pada kekuatan Dewa Indra. Dalam mitologinya juga disebut bahwa kekuatan para dewata terletak pada *śakti*-nya. Sementara itu, prasasti Pucangan Sanskerta (959 *Śaka*/1037) memberitakan bahwa kedudukan perempuan menjadi sumber kebahagiaan laki-laki dalam personifikasi angsa betina dan jantan. Hal ini menandakan bahwa kehadiran perempuan amat penting bagi laki-laki. Kedudukan mereka bahkan sering digambarkan setara sebagai *ardhanārīśwara* (dewa bertubuh separuh laki-laki dan separuh perempuan), yang menggambarkan Śiwa dengan Umā, Kāma dengan Ratih, Girisutā dengan Ganggā, dan Jina dengan Bajradewi sebagaimana dituliskan dalam prosa *Uttarakāṇḍa 109.8, Brahmāṇḍapurāṇa 149.6,* dan *Kakawin Nāgarakṛtāgama 34.*6.

Pemahaman akan śakti ini mendorong para raja untuk melakukan pemujaan kepada dewi sebagai legitimasi politik. Rakai Panangkaran mendirikan candi di desa Kalasa untuk memuja Dewi Tara (*tarabhawanam*) berdasarkan Prasasti Kalasan (700 Śaka/778). Rakai Pangkaja dyaḥ Tumambong memuja Dewi Durgā (*bhatārī*) untuk mendoakan agar kakaknya, Raja Airlangga mendapatkan keselamatan dalam pengungsiannya dari istana Wwatan Mas ke Patakan atas serangan musuh berdasarkan prasasti Terep (954 Śaka/1032). Sementara itu, Raja Kṛtanagara memuja Dewi Camuṇḍyā sebagai simbol kemenangannya yang telah berhasil menguasai pulau-pulau lain (...*tatkāla kapratiṣṭhān pāduka bhaṭārī maka tĕwĕk huwus śrī mahārāja digwijaya ring Śakalaloka mawuyū yi Śakala dwīpantara*...) berdasarkan prasasti Camundi (1214 *Śaka*/1292).

Konsep *śakti* tidak hanya dimaknai religius, tetapi juga merasuk dalam praktik politik. Banyak prasasti menyebutkan identitas permaisuri atau selir raja (lihat Tabel 1). Dapūnta Selendra, misalnya, disebut beristri Sampūla dalam Prasasti Sojomerto. Dyaḥ Balitung bersama permaisurinya Rakryān Wuatan pu Dewīśwara pu Kayatīnī tercatat dalam Prasasti Rumwiga I (836 *Śaka*/914). Raja Kṛtarājasa



Gambar 2.40 Suhita, penggambaran Arca seorang ratu.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.



Gambar 2.41 Prasasti Kalasan
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

dalam Prasasti Sukāmṛta (1218 *Śaka*/1296) bahkan menyebut keempat istrinya, yaitu dyaḥ Tribhuwaneśwarī, dyaḥ Dewī Narendraduhita, dyaḥ Dewī Prajñāparāmitā, dan dyaḥ Dewī Gayatrī yang semuanya merupakan putri Raja Kṛtanagara. Di Bali Kuno, kedudukan Śrī Guṇapriya Dharmmapatnī bahkan disebut lebih tinggi dari suaminya, Raja Dharmmodāyana, dalam Prasasti Bwahan AI (916 *Śaka*/994).

Tabel 2.7 Daftar Permaisuri dan Istri

No	Nama	Kerajaan	Nama Raja	Sumber Epigrafi dan Naskah
1	Sampūla	Mataram Kuno	dapūnta Selendra	Prasasti Sojomerto
2	Rakryān Manak	Mataram Kuno	Rakai Kayuwangi dyaḥ Lokapāla	Prasasti Wuatan Tija (802 Ś/880 M)

3	Rakryān Sañjīwana	Mataram Kuno	Rakai Pikatan dyaḥ Salaḍu	Prasasti Rukam (829 Ś/907 M
4	Rakai Wwatan pu Tamměr	Mataram Kuno	Rakai Pikatan dyaḥ Salaḍu	Prasasti Poh (829 Ś/907 M)
5	Rakryān Wuatan pu Dewīśwara pu Kayatīnī	Mataram Kuno	dyaḥ Balitung	Prasasti Rumwiga I (836 Ś/914 M)
6	Śrī Parameśwarī dyah Buntir Śrī Prakatasitasatya Brati...	Mataram Kuno	pu Daksa	Prasasti Tulang Er (198 Sañjayawarṣa/914 M)
7	Rakryān Parameśwarī Śrī Warddhanī (dyaḥ) Kbi	Mataram Kuno	pu Siṇḍok	Prasasti Gĕwĕg (855 Ś/933 M); Cunggrang II
8	Rakryān binihaji Rakryān Mangibil	Mataram Kuno	pu Siṇḍok	Prasasti Wulig (856 Ś/935 M)
9	sang Ratu Luhur Śrī Subhadrika Dharmmadewi	Bali Kuno	Tabanendra	Prasasti Kintamani A (889 Ś/967 M)
10	Śrī Gunapriya Dharmmapatni	Bali Kuno	Udāyana	Prasasti Bwahan A (916 Ś/994 M)
11	Pāduka Śrī Parameśwarī Indujaketana	Bali Kuno	Jayapangus	Prasasti Bwahan E (1103 Ś/1181 M)
12	Pāduka Śrī Mahādewī Śaśangkajacihnā	Bali Kuno	Jayapangus	Prasasti Bwahan E (1103 Ś/1181 M)
13	Śrī Mahārāja Śrī Arjayyadengjaya-ketana	Bali Kuno	-	Prasasti dari Kintamani (1122 Ś/1200 M)
14	ken Ḍĕḍĕs	Tumapĕl (Sing-hāsarī)	ken Angrok	Pararaton
15	ken Umang	Tumapĕl (Sing-hāsarī)	ken Angrok	Pararaton
16	Śrīmat Śrī Jayaw-iṣṇuwarddhanī/ Narāryya Waning-hyun	Singhāsarī	Śrī Wiṣṇuward-dhana	Prasasti Mūla Malurung (1177 Ś/1255 M); Rameśwarapura (1211 Ś/1289 M); Wurare (1211 Ś/1289 M);

17	Śrī Parameśwarī dyaḥ Tribhuwaneśwarī	Majapahit	Śrī Kṛtarājasa	Prasasti Sukāmṛta (1218 Ś/1296 M)
18	Śrī Mahādewī dyaḥ Dewī Narendraduhita	Majapahit	Śrī Kṛtarājasa	Prasasti Sukāmṛta (1218 Ś/1296 M)
19	Śrī Jayendradewī dyaḥ Dewī Prajñāparāmitā	Majapahit	Śrī Kṛtarājasa	Prasasti Sukāmṛta (1218 Ś/1296 M)
20	Śrī Rajendradewī dyaḥ Dewī Gayatrī/ Rājapatnī	Majapahit	Śrī Kṛtarājasa	Prasasti Sukāmṛta (1218 Ś/1296 M)
21	Pāduka Tara Śrī Mahāguru	Bali Kuno	Śrī Mahāguru	Prasasti Salumbung 1250 Ś/1328 M)
22	Śrī Parameśwarī/ Paduka Śori	Majapahit	Śrī Rājasanāgara	Nāgarakṛtāgama 7.3; Pararaton
23	Śrī Rājasawarddhanī/ Kusumawarddhanī	Majapahit	Śrī Wikra-mawarddhana	Nāgarakṛtāgama 7.4; Pararaton

Para putri mahkota juga memiliki kedudukan penting. Data epigrafi Jawa Kuno menyebut enam perempuan menduduki posisi tersebut (lihat Tabel 8). Prasasti Kañjuruhan (682 *Śaka*/760) mengabarkan bahwa putri Uttejana menjadi penerus takhta bersama suaminya Jananīya.[553] Di Mataram terdapat Prāmodhawarddhanī, Śrī Iśānatunggawijaya, dan Śrī Sanggrāmawijaya, sedangkan di Majapahit terdapat Śrī Rājasawarddhanī atau Kusumawarddhanī dan dyaḥ Sawitrī Mahāmisī. Jabatan mereka istimewa, yakni *rakryān mantrī* atau *mapatiḥ i hino* di Mataram dan *rājakumarī* di Majapahit.[554]

Tabel 2.8 Daftar Putri Mahkota

No	Nama	Kerajaan	Sumber Epigrafi dan Naskah
1	Uttejana	Kañjuruhan	Prasasti Kañjuruhan (682 Ś/760 M)

553 Bambang Sumadio, *Zaman Kuna. Jilid II dari Sejarah Nasional Indonesia. Edisi Pemutakhiran*, ed. Marwati Pusponegoro and Nugroho Notosusanto, vol. 2, Sejarah Nasional Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), 125.

554 Titi Surti Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV* (Bandung: Pustaka Jaya, 2016), 82-85.

2	Prāmodhawarddhanī	Mataram Kuno	Prasasti Kayumwungan (746 Ś/824 M)
3	Śrī Iśānatunggawijaya	Mataram Kuno	Prasasti Pucangan Sansekerta (959 Ś/1037 M)
4	Śrī Sanggrāmawijaya	Mataram Kuno	Prasasti Cane (943 S/1021 M); Munggut (944 Ś/1022 M); Kamalagyan (859 S/1037 M)
5	Śrī Rājasawarddhanī/ Kusumawarddhanī	Majapahit	Prasasti Kañcana B (1373 M); Nāgarakṛtāgama 7.4
6	dyaḥ Sawitrī Mahāmiṣī	Majapahit	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447 M)

Pernikahan politik sering menjadi sarana rekonsiliasi. Perkawinan Prāmodhawarddhanī dengan Rakai Pikatan dyaḥ Saladu berhasil menyatukan keluarga Mataram yang beragama Hindu dan Buddha sekaligus meredakan konflik dengan keluarga Rakai Walaing pu Kumbhayoni. Hal serupa terjadi di Majapahit, yakni pernikahan Kusumawarddhanī dengan Wikramawarddhana dalam kemelut Parĕgrĕg, perang perebutan tahta antara Wikramawarddhana dengan Bhre Wīrabhūmi. Namun demikian, ada putri mahkota yang gagal naik tahta karena konflik saudara. Śrī Sanggrāmawijaya Dharmmaprasadottunggadewi melepaskan gelar rakai hino sebab perseteruannya dengan Samarawijaya. Adapun dyaḥ Sawitrī Mahāmisī dari Majapahit mengalah dari adiknya, dyah Kṛtawijaya. Satu-satunya putri mahkota yang berhasil menjadi pemimpin kerajaan adalah Śrī Iśānatunggawijaya, putri Pu Siṇḍok, yang memerintah bersama suaminya Śrī Lokapāla.

Banyak raja meraih kuasa melalui hubungan pernikahan. Dyaḥ Balitung naik takhta di Mataram karena menikahi cucu Rakai Wwatan pu Tamměr berdasarkan Prasasti Poh (829 *Śaka*/907). Airlangga menjadi raja berkat pernikahannya dengan putri Dharmmawangsa Tguḥ berdasarkan Prasasti Pucangan Sanskerta (959 Śaka/1037). Ken Arok yang merebut Ken Ḍĕḍĕs, istri akuwu Tumapĕl merupakan usaha untuk mendapatkan tahta hingga berhasil mendirikan kerajaan Tumapĕl (nama lama Singhāsarī) menurut uraian Pararaton. Jayakatwang menikahi Turuk Balī,



Gambar 2.42 Tas Emas dari situs Wonoboyo
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

putri Raja Wiṣṇuwarddhana agar mendapatkan daerah ungguh di Glang-glang berdasarkan Prasasti Mūla Malurung (1177 *Śaka*/1255). Raja-raja Majapahit juga melakukan hal demikian menurut Kakawin *Nāgarakṛtāgama* dan *Pararaton*. Kṛtarājasa menikahi empat putri Raja Kṛtanagara sebagai legitimasi kekuasaan Majapahit atas wilayah Singhasari. Pernikahan serupa juga dilakukan oleh Kṛtawarddhana yang menikahi Tribhūwanottunggadewī dan Wijayarajasa yang menikahi Rājadewī. Selanjutnya, pernikahan Kusumawarddhanī (kakak tiri Bhre Wīrabhūmi) dengan Wikramawarddhana dan Nāgarawarddhanī (adik Wikramawarddhana) dengan Bhre Wīrabhūmi

merupakan usaha pembesar Majapahit dalam mencegah perpecahan politik, walau pada akhirnya Parĕgrĕg meletus pada 1404-6 M. Ratu Suhita pengganti raja Wikramawardhana adalah putri raja yang mengundurkan diri dan menjalani hidup sebagai pendeta (*bhagawan*).



Gambar 2.43 Prasasti Kayumwungan
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

Tidak sedikit perempuan yang berperan aktif dalam sektor politik hingga religi (lihat Tabel 3). Berita Cina, *Chi'iu-T'ang shu* dan *T'ang shu* (618-906 M) menyebutkan ratu Hsi mo dari Ho ling (647 M) sebagai pemimpin yang adil dan disegani. Rakyatnya dilarang keras mengambil barang yang jatuh di jalan, sehingga membuat raja Ta-shih ketakutan untuk menyerang Ho-ling. Para pemimpin perempuan lainnya adalah Pāduka Śrī Mahādewī yang memerintah Jawa dan Bali Kuno berdasarkan prasasti Carama (937 *Śaka*/1015) dan Śrī Iśānatunggawijaya dari Mataram berdasarkan prasasti Pucangan Sansekerta (959 *Śaka*/1037). Di Bali Kuno muncul Śri Ājñādewī dan Śri Śakalendukirana Isana Guṇadharmma Lakṣmīdhara Wijayotthunggadewī. Di Majapahit, tercatat Tribhūwanottunggadewī Jayawiṣṇuwarddhanī dan Dewi Suhitā.

Selain menjadi raja, perempuan juga menduduki jabatan penting. Di Kerajaan Mataram, mereka menjadi pejabat daerah (*rakai, rakryān*), pemimpin wilayah (*nayaka*), kepala desa (*tuha*

wanua, rāma), pengawas kehutanan dan pengairan (*tuhālas, hulair*), ahli astronomi (*wariga*), hingga *panglintakan*. Rakai perempuan bahkan berperan dalam proyek publik, seperti istri Rakai Bawang yang meresmikan bendungan di Pananggaran dan Rake Gunungan dyaḥ Muatan yang menetapkan *sīma* desa Kinawĕ. Di Bali Kuno, perempuan mengisi jabatan sebagai pengawas kehutanan (*hulu kayu luhur*), pedagang (*babini banigrama*) hingga pendeta (*guru nini*). Adapun di Majapahit, mereka menjadi penguasa daerah (*bhre, bhaṭāra-i*). Prasasti Waringin Pitu (1369 Śaka/1447) dari masa pemerintahan Raja dyaḥ Kṛtawijaya mencatat sembilan perempuan menjadi *bhre* dari 14 wilayah Majapahit.

Perempuan juga memainkan peran sebagai pembimbing putra putranya. Śrī Guṇapriya Dharmmapatni berhasil mendidik ketiga putranya sehingga menjadi raja yang agung. Airlangga sang putra sulung menjadi raja Jawa dan mengembalikan kejayaan takhta Mataram pasca serangan Haji Wurawari. Dua putra lainnya, Marakata Pangkaja dan Anak Wungsu menjadi Raja Bali Kuno menggantikan Udāyana. Dua permaisuri raja Bali Kuno lainnya juga membimbing putranya agar menjadi pemimpin yang bijaksana. Ialah Śrī Mahārāja Śrī Arjayyadengjayaketana yang membimbing pemerintahan Śrī Mahārāja Ekajayalañcana dan Pāduka Tara Śrī Mahāguru yang membimbing Raja Śrī Walajaya Kṛṭaningrat. Di Majapahit, kebijaksanaan politik Gayatri Rajāpatnī memungkinkan putrinya Tribhūwanottunggadewī naik takhta. Sementara itu, pasca Tribhūwana turun takhta, ia membimbing putranya Rājasanāgara membawa Majapahit mencapai era keemasan.

Peran perempuan bahkan tetap menonjol setelah wafat. Rakai Watukura dyaḥ Balitung naik takhta melalui jalan menikahi putri mahkota Mataram Kuno berdasarkan interpretasi dari Prasasti Mantyasih (829 *Śaka*/907). Guna melegitimasi kekuasaannya, ia mencatutkan nama neneknya (*nini haji*), yaitu Rakryān Sañjīwana dalam Prasasti Rukam (829 *Śaka*/907) dan Rakai Wwatan pu Tamměr dalam Prasasti Poh. Raja Anak Wungsu dari Bali Kuno menegaskan dirinya sebagai putra dari pasangan yang dicandikan di Burwan

dan Bañuwka (Guṇapriya dan Udāyana) berdasarkan prasasti Pandak Bandung (993 *Śaka*/1071). Raja Kṛtanagara dari Singhāsarī menyebutkan dirinya merupakan putra dari Wiṣṇuwarddhana dan Jayawiṣṇuwarddhanī menurut prasasti Wurare (1211 *Śaka*/1289). Adapun di Majapahit, Kakawin *Nāgarakṛtāgama* pupuh 63-69 mencatat Rājasanāgara menyelenggarakan upacara *śraddha* bagi neneknya Gayatri Rajāpatnī pada 1284 *Śaka* (1362 M), disertai pendirian dua candi pendharmaan

Berdasarkan uraian tersebut, tampak bahwa kedudukan perempuan pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha di Nusantara memiliki kompleksitas tinggi. Perempuan berfungsi sebagai simbol śakti yang menopang legitimasi spiritual laki laki, sekaligus menjadi sarana politik melalui pernikahan dinasti. Namun demikian, pada sisi lain perempuan tampil sebagai aktor aktif baik sebagai ratu, pejabat, ibu, maupun leluhur yang menentukan arah politik kerajaan. Oleh sebab itu, peran perempuan tidak dapat sekadar dipandang subordinatif, melainkan sebagai bagian integral dalam dinamika kekuasaan Nusantara.

Tabel 2.9 Daftar Pejabat Perempuan

No	Nama	Kerajaan	Jabatan	Sumber Epigrafi dan Naskah
1	Hsi-mo	Ho-ling	Rāja/Ratu	*Chi'iu-T'ang shu; T'ang shu* (618-906 M)
2	Pāduka Śrī Mahādewī/Śrī Wijaya Mahādewī	Kaḍiri, Bali Kuno	Rāja/Ratu	Prasasti Carama (937 Ś/1015)
3	Śrī Iśānatunggaw-ijaya	Mataram Kuno	Rāja/Ratu	Prasasti Silet (940 Ś/1019); Pucangan Sansekerta (959 Ś/1037)
4	Śri sang Ājñādewī	Bali Kuno	Rāja/Ratu	Prasasti Sembiran AIII (938 Ś/1016)

No	Nama	Kerajaan	Jabatan	Sumber Epigrafi dan Naskah
5	Śri Mahārāja Śrī Śakalen-dukirana Isana Gunadharmma Lakṣmīdhara Wi-jayotthunggadewī	Bali Kuno	Rāja/Ratu	Prasasti Sawan C (1020 Ś/1098)
6	Tribhūwanottung-gadewī Jayaw-iṣṇuwarddhanī	Majapahit	Rāja/Ratu	Prasasti Geneng II (1251 Ś/1329); Palungan
7	Dewi Suhitā/Pra-bhu Strī	Majapahit	Rāja/Ratu	Pararaton
8	Śrī Mahārāja Śrī Arjayyadengjaya-ketana	Bali Kuno	Ibu suri	Prasasti dari Kintamani (1122 Ś/1200)
9	Pāduka Tara Śrī Mahāguru	Bali Kuno	Ibu suri	Prasasti Salumbung
10	Istri Rakai Bawang (tidak disebutkan)	Mataram	Rakai	Prasasti Abhayānanda (748 Ś/826)
11	Rakryān Wiku Padang Lwar pu Manoha	Mataram	Rakryān Wiku Padang Lwar	Prasasti Pananggaran (791 Ś/869 M)
12	Rakryān Manak	Mataram	Rakai	Prasasti Wuatan Tija (802 Ś/880)
13	Rakai Watangan	Mataram	nayaka i Limus	Prasasti Balingawan (813 Ś/891)
14	pu Kutil	Mataram	nayaka i Tla-tla	Prasasti Balingawan (813 S/891)
15	Rakai Patimpuh pu Ramya	Mataram	Rakai Patimpuh	Prasasti Kayu Ara Hiwang (823 S/901)
16	Rakryān Maputu	Mataram	Rakai	Prasasti Wintang Mas B (841 Ś/919)
17	Rake Gunungan dyaḥ Muatan	Mataram	Rakai Gunungan	Prasasti Kinawĕ (849 Ś/928)
18	Istri Rakai Pamgat	Mataram	nayaka i Kalandi	Prasasti Pabuharan (t.t)
19	Perempuan bagai raksasa	Mataram	Penguasa vassal	Prasasti Pucangan Sansekerta (959 Ś/1037)

No	Nama	Kerajaan	Jabatan	Sumber Epigrafi dan Naskah
20	Turuk Balī	Singhāsarī	Permaisuri di Glang-glang	Prasasti Mūla Malurung (1177 Ś/1255)
21	Śrī Tribhūwana Wijayotunggadewī	Majapahit	Bhre Jīwana	Nāgarakṛtāgama 2.2
22	Rājadewī Mahārā-jasa	Majapahit	Bhre Daha	Nāgarakṛtāgama 4.1
23	Śrī Rājasahiten-dudewī	Majapahit	Bhre Lasĕm	Nāgarakṛtāgama 5.1
24	Śrī Ward-dhanaduhiteśwarī	Majapahit	Bhre Pajang	Nāgarakṛtāgama 5.2
25	Śrī Nāgaraward-dhanī	Majapahit	Bhre Wīrabhūmi	Nāgarakṛtāgama 6.3
26	Śrī Surawarddhanī	Majapahit	Bhre Pawwa-nawwan	Nāgarakṛtāgama 6.4
27	Śrī Kusumaward-dhanī	Majapahit	Bhre Kabalan	Nāgarakṛtāgama 7.4
28	Jayawarddhanī Jayeśwarī	Majapahit	Bhre Daha	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
29	dyaḥ Wijayaduhitā Wijayandudewī	Majapahit	Bhre Jagaraga	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
30	dyaḥ Wijaya-kumāra Rā-jaśawarddhana	Majapahit	Bhre Kahuripan	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447 M)
31	dyaḥ Sura-ghāgariṇī Mang-galawarddhanī	Majapahit	Bhre Tañjungpura	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
32	dyaḥ Sureśwarī	Majapahit	Bhre Pajang	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
33	dyaḥ Sudharm-miṇī Rājānan-daneśwarī	Majapahit	Bhre Kĕmbang Jĕnar	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
34	dyaḥ Sūryyawikra-ma Girīśaward-dhana	Majapahit	Bhre Wĕngkĕr	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
35	dyaḥ Sawitrī Mahāmiṣī	Majapahit	Bhre Kabalan	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
36	dyaḥ Surapra-bhāwa Sing-hāwikrama	Majapahit	Bhre Tumapĕl	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)

No	Nama	Kerajaan	Jabatan	Sumber Epigrafi dan Naskah
37	dyaḥ Rājaśawarddhanadewī	Majapahit	Bhre Singhapura	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
38	dyaḥ Samarawijaya Wijayaparakrama	Majapahit	Bhre Matahun	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
39	dyaḥ Pureśwarī Rājaśawarddhanendudewī	Majapahit	Bhre Wīrabhūmi	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
40	dyaḥ Wijayakrama Girīndrawarddhana	Majapahit	Bhre Kěling	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
41	dyaḥ Suyāditā Kamalawarṇṇadewī	Majapahit	Bhre Kalinggapura	Prasasti Waringin Pitu (1369 Ś/1447)
42	dyaḥ Śrīpurā Rājasawarddhanadewī	Majapahit	Bhre Singhapura	Prasasti Trowulan III (t.t); Pararaton
43	si Śrana	Mataram	tuha wanua	Prasasti Jurungan (798 Ś/876)
44	si Puṇya	Mataram	tuha wanua	Prasasti Jurungan (798 Ś/876)
45	si Srangan	Mataram	tuha wanua	Prasasti Jurungan (798 Ś/876)
46	si Lmaḥ Iraḥ	Mataram	tuha wanua	Prasasti Jurungan (798 Ś/876)
47	Tidak disebutkan	Mataram	hulair	Prasasti Jurungan (798 Ś/876)
48	si Amwarī	Mataram	tuhālas	Prasasti Mulak I (800 Ś /878)
49	Tidak disebutkan	Bali Kuno	hulu kayu luhur	Prasasti Trunyan AI (813 Ś/891)
50	si Bhāryyā	Mataram	marhyang i kabikwan	Prasasti Kwak I (801 Ś /879)
51	si Mangaku	Mataram	wariga	Prasasti Paradah (865 Ś /943)
52	ḍapu hyang Tambir	Mataram	rāma i Kalangan	Prasasti Sugih Manek (837 Ś /915)
53	sang Dili dan sang Gnuk	Mataram	rāma i Raṇḍungan	Prasasti Sugih Manek (837 Ś /915)

No	Nama	Kerajaan	Jabatan	Sumber Epigrafi dan Naskah
54	sang Pangamuan	Mataram	makawanua ikanang ri Tunaḥ	Prasasti Lintakan (841 Ś /919)
55	pu Sawitra	Mataram	panglintakan	Prasasti Lintakan (841 Ś /919)
56	Tidak disebutkan	Bali Kuno	babini banigrama	Prasasti Sembiran (873 Ś/951)
57	Tidak disebutkan	Bali Kuno	guru nini	Prasasti Batuan (944 Ś/1022)

CATATAN PENUTUP

Bab ini memperlihatkan bahwa kebudayaan Nusantara terbentuk melalui proses perjumpaan yang panjang dan intens dengan dunia luar. India, Tiongkok, dan Persia hadir bukan sebagai kekuatan yang sepenuhnya menentukan arah perubahan, melainkan sebagai mitra interaksi dalam jaringan global yang telah lama dikenal oleh masyarakat kepulauan ini. Perjumpaan tersebut membuka ruang bagi pertukaran gagasan, nilai, dan praktik, yang kemudian diolah sesuai dengan kebutuhan dan konteks lokal Nusantara.

Hal yang menonjol dari proses ini adalah posisi aktif masyarakat Nusantara dalam menyerap pengaruh luar. Unsur-unsur budaya asing tidak diterima secara utuh, melainkan dipilih, disesuaikan, dan dipadukan dengan tradisi setempat. Hasilnya bukan sekadar salinan kebudayaan India, Tiongkok, atau Persia, tetapi bentuk-bentuk baru yang memiliki ciri khas Nusantara. Dari sini tampak bahwa kreativitas budaya menjadi kunci dalam menjaga kesinambungan sekaligus perubahan.

Persilangan budaya tersebut juga berdampak langsung pada cara masyarakat Nusantara memahami tatanan sosial dan kosmologis. Gagasan tentang dunia, kekuasaan, dan relasi manusia dengan yang sakral mengalami transformasi bertahap. Konsep kepemimpinan, legitimasi, dan hierarki sosial mulai dirumuskan dalam bahasa simbolik yang memadukan unsur lokal dengan referensi global, sehingga kebudayaan berfungsi sebagai kerangka makna bagi kehidupan bersama.

Dalam konteks ini, kebudayaan tidak dapat dipisahkan dari dinamika kekuasaan. Nilai-nilai, simbol, dan praktik yang lahir dari persilangan budaya menjadi sumber legitimasi bagi elite penguasa dan komunitas politik yang sedang tumbuh. Dengan kata lain, fondasi kebudayaan yang dibahas dalam bab ini merupakan prasyarat penting bagi terbentuknya struktur politik kerajaan-kerajaan Nusantara di kemudian hari.

Bab berikutnya akan bergerak dari ranah kultural menuju ranah politik dengan menelaah dinamika politik kerajaan Nusantara. Pembahasan tersebut akan menunjukkan bagaimana warisan persilangan budaya yang telah diuraikan di sini diterjemahkan ke dalam praktik kekuasaan, hubungan antarkerajaan, serta upaya membangun otoritas dan stabilitas politik. Dengan demikian, Bab III menjadi kelanjutan logis dari bab ini, memperlihatkan bagaimana kebudayaan yang terbentuk melalui perjumpaan global menemukan ekspresinya dalam sejarah politik Nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

Abast, Y. M. "Prasasti Padlegan II 1081 Saka (1159 Masehi)." Skripsi, Universitas Indonesia, 2005.

Acharya, Diwakar. "How to behave like a bull? New Insight into the Origin and Religious Practices of Pāśupatas." *Indo-Iranian Journal* 56, no. 2 (2013): 101–31.

Acri, Andrea. "Birds, Bards, Buffoons and Brahmans." *Archipel* 88, no. 88 (2014): 17–70.

———. *Dharma Pātañjala: Kitab Śaiva dari Jawa Zaman Kuno, Kajian dan Perbandingan dengan Sumber Jawa Kuno dan Sansekerta Terkait*. Diterjemahkan oleh Arif Bagus Prasetyo. Naskah dan Dokumen Nusantara 36. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; École française d'Extrême-Orient, 2018.

———. "Horror, Transgression, and Power: The 'Demonic Numinous' in the Tantra-Influenced Literatures and Visual Arts of Java and Bali." *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 107 (2021): 137–206.

———. "Local vs. Cosmopolitan in the Study of Premodern Southeast Asian Religions." *Suvannabhumi* 9, no. 1 (2017): 7–52.

———. "More on Birds, Ascetics, and Kings in Central Java." Dalam *From La□kā Eastwards: The Rāmāya□a in the Literature and Visual Arts of Indonesia*, disunting oleh Andrea Acri, Helen Creese, dan Arlo Griffiths, 53–91. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Leiden: KITLV Press, 2011.

———. "On Birds, Ascetics, and Kings in Central Java." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 166, no. 4 (2010): 475–506.

———. "On Birds, Ascetics, and Kings in Central Java." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 166, no. 4 (2010): 475–506.

———. "Once More on the 'Ratu Boko Mantra': Magic, Realpolitik, and Bauddha-Śaiva Dynamics in Ancient Nusantara." Dalam *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*, 323–48. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2016.

———. "Revisiting the Cult of "'Śiva-Buddha"' in Java and Bali." Dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, disunting oleh Christian Lammerts. Singapore: ISEAS Publishing, 2015.

Acri, Andrea, dan Roy Jordaan. "The Dikpālas of Ancient Java Revisited: A New Identification for the 24 Directional Deities on the Śiva Temple of the Loro Jonggrang Complex." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 168, no. 2–3 (2012): 274–313. https://doi.org/10.1163/22134379-90003562.

Acri, Andrea, dan Aleksandra Wenta. "A Buddhist Bhairava? K□tanagara's Tantric Buddhism in Transregional Perspective." *Entangled Religions* 13, no. 7 (2022).

———. "A Buddhist Bhairava? K□tanagara's Tantric Buddhism in Transregional Perspective." *Entangled Religions* 13, no. 7 (2022).

Aiyangar, S. K., dan K. A. Nilakanta Sastri. *A History of India*. [N.p.]: [N.p.], 1960.

Alexis, Sanderson. "Śaivism and the Tantric Traditions." *The World's Religions, London, Routledge & Kegan Paul*, 1988, 660–704.

Amoghavajra. "P□xián púsà xíng yuàn zàn (Pujian Terhadap Tata Laku dari Tekad Bodhisatwa Samantabhadra, Taisho Tripitaka no. 297)." Chinese Buddhist Electronic Texts Association, 763.

Andaya, Leonard Y. "The Trans-Sumatra Trade and the Ethnicization of the 'Batak.'" *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 158, no. 3 (2002): 367–409. https://doi.org/10.1163/22134379-90003770.

Anderson, Benedict R. O. G. "Gagasan tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa." Dalam *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa*, disunting oleh Budiardjo. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1986.

Andhifani, Wahyu Rizky. "Identitas Masyarakat Sumatera Selatan: Kajian Epigrafis atas Unsur-Unsur Keislaman pada Prasasti Ulu." Disertasi, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2018.

Annisa. "Penggunaan Kronogram di Indonesia, Vietnam, dan Kamboja Abad VII–XIV M: Pendekatan Arkeologis dan Epigrafis." Tesis, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2011.

Ardika, I. Wayan. "Archaeological Research in Northeastern Bali Indonesia." Disertasi, Australian National University, 1991.

Artanegara. “Inventarisasi Prasasti Batu di Kecamatan Tampaksiring: Prasasti Panempahan dan Kronogram Batu Pura Penataran Blusung.” 2020. https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcbbali/inventarisasi-prasasti-batu-di-kecamatan-tampaksiring-prasasti-panempahan-dan-kronogram-bati-pura-penataran-blusung/.

Asher, Frederick. “Historical and Political Allegory.” Dalam *Essays on Gupta Culture*, disunting oleh Bardwell Smith, 53–66. New Delhi: Motilal Banarsidaas, 1983.

Atmodjo, Sukarto K. “Punden Cemoro Bulus di Lereng Barat Gunung Lawu.” *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III* (Jakarta), 1983.

Aung-Thwin, Michael. “The ‘Classical’ in Southeast Asia: The Present in the Past.” *Journal of Southeast Asian Studies* 26, no. 1 (1995): 75–91.

Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi D.I. Yogyakarta. “Situs Palgading.” 2020. https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcbyogyakarta/situs-palgading/.

Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi Jawa Tengah. *Laporan Ekskavasi Penyelamatan Parit Sisi Timur Candi Plaosan Lor Situs Candi Plaosan*. 2021.

Balai Pelestarian Cagar Budaya Yogyakarta. *Katalog Koleksi Arca Batu*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, 2014.

Bastiawan, Eko, Titi Surti Nastiti, dan Arlo Griffiths. “The Talan Charter of Jayabhaya: A Kadiri-period Inscription Casting New Light on Airlangga’s Kingdom.” *Archipel* 106 (2023): 15–59.

Bautze-Picron, Claudine. “Buddhist Images from Padang Lawas Region.” Dalam *History of Padang Lawas, North Sumatra, II: Society of Padang Lawas (Mid-Ninth – Thirteenth Century CE)*, disunting oleh Daniel Perret. Paris: Association Archipel, 2014.

Bernet Kempers, A. J. *Ageless Borobudur: Buddhist Mystery in Stone, Decay and Restoration, Mendut and Pawon, Folklife in Ancient Java*. Wassenaar: Servire, 1976.

———. *Ancient Indonesian Art*. Amsterdam: N.V. Boekhandel Antiquariaat en Uitgeverij C. P. J. van der Peet, 1959.

———. *Tjandi Sari dan Kalasan*. Diterjemahkan oleh R. Soekmono. Djakarta: Dinas Purbakala Republik Indonesia/Penerbitan dan Balai Buku Indonesia, 1954.

Bisschop, Peter. “Śaivism in the Gupta-Vākāṭaka Age.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 20, no. 4 (2010): 477–88.

Bisschop, Peter C., dan Elizabeth Cecil. "Primary Sources and Asian Pasts: Beyond the Boundaries of the 'Gupta Period.'" Dalam *Primary Sources and Asian Pasts*, disunting oleh Peter C. Bisschop dan Elizabeth Cecil, 1–18. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.

Blust, Robert A. "The Austronesian Homeland: A Linguistic Perspective." *Asian Perspectives* 26 (1985).

Boechari. *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*. Ketiga. Jakarta: École française d'Extrême-Orient; Kepustakaan Populer Gramedia, 2019.

Boechari, dan A. S. Wibowo. *Prasasti Koleksi Museum Nasional I*. Jakarta: Proyek Pengembangan Museum Nasional, 1985.

Boediardjo, M. *Sĕrat Pranata Mangsa*. Weltevreden: Indonesische Drukkerij, 1917.

Bosch, F. D. K. "Een Maleische Inscriptie in het Buitenzorgsche." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 100, no. 1 (1941): 49–53.

———. *Selected Studies in Indonesian Archaeology*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 1961.

Bosch, F. van den. "Der Javanische Mangsakalender." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 136, no. 2–3 (1980): 248–82.

Brandes, Jan Laurens Andries. *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties*. Vol. 60. AC Nix, 1913.

Bratakesawa, Raden, dan T. W. K. Hadisoeprapto. *Keterangan Candrasangkala*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1980.

Briggs, Lawrence Palmer. "The Syncretism of Religions in Southeast Asia, Especially in the Khmer Empire." *Journal of the American Oriental Society* 71, no. 4 (1951): 230–49.

Brown, Robert L. "`Rules' for Change in the Transfer of Indian Art to Southeast Asia." Dalam *Ancient Indonesian Sculpture*, disunting oleh Marijke J. Klokke dan Pauline Lunsingh Scheurleer, 22–31. Leiden: KITLV Press, 1994.

Buddhavacana Translation Group. "The Sūtra on Dependent Arising (Pratītyasamutpādasūtra, Toh 212)." Versi 1.5. 84000: Translating the Words of the Buddha, 2025. https://84000.co/translation/toh212.

Budhisantoso, S., Soetomo W. E., dan Soemartini. *Ajaran Kepemimpinan dalam Naskah Serat Parta Wigena*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1991.

Budisantosa, Tri Marhaeni S. "Karya Seni Bangun Candi Hindu di Bumiayu (Tanah Abang)." Dalam *Tabir Peradaban Sungai Lematang: Kajian Sriwijaya di Kawasan Percandian Bumiayu*, 2 ed., disunting oleh Agus Aris Munandar, 16-. Palembang: Balai Arkeologi Sumatera Selatan, 2019.

Caldwell, Ian, dan Ann Appleby Hazlewood. "The Holy Footprints of the Venerable Gautama: A New Translation of the Pasir Panjang Inscription." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150, no. 3 (1994): 457–80.

Casparis, J. G. de. *Airlangga*. Surabaya: Universitas Airlangga, 1958.

———. *Indonesian Chronology*. Leiden/Köln: E. J. Brill, 1978.

———. *Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to c. A.D. 1500*. Handbuch der Orientalistik, 3.4.1. Leiden: Brill, 1975.

———. *Inscripties uit de Çailendra-tijd, Prasasti Indonesia I*. Bandung: A. C. NIX & Co., 1950.

———. *Prasasti Indonesia II (Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D.)*. Bandung: Masa Baru, 1956.

———. "The Dual Nature of Barabudur." Dalam *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument*, disunting oleh L. O. Gómez dan Jr. Woodward H. W., 47–83. Berkeley: University of California, 1981.

Cecil, Elizabeth A. "Pūr□avarman's Prints: Environment and Inscription in Early West Java." *Textual Cultures* 17, no. 2 (Desember 2024). https://doi.org/10.14434/tc.v17i2.40318.

Champakalakshmi, Rangachari. *Vaishnava Iconography in the Tamil Country*. New Delhi: Orient Longman, 1981.

Chemburkar, Swati, dan Shivani Kapoor. "The Pāśupata Sect in Ancient Cambodia and Champa." Dalam *Vibrancy in Stone: Masterpieces of the Đà Nẵng Museum of Cham Sculpture*, 45–56. Bangkok: River Books, 2018.

Chhabra, Bahadur Chand. "Three more Yūpa Inscriptions of King Mūlavarman from Kutei (East Borneo)." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 83 (1949): 370–74.

Christie, Jan Wisseman. "The Medieval Tamil-Language Inscriptions in Southeast Asia and China." *Journal of Southeast Asian Studies* 29, no. 2 (1998): 239–68.

Codes, G. "Les Inscriptions Malaises de Crivijaya." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 30, no. 1 (1930): 29–80.

———. "Prasasti Berbahasa Melayu Kerajaan Sriwijaya." Dalam *Kedatuan Sriwijaya*, vol. 2, disunting oleh Véronique Degroot, Arlo Griffiths, dan Pierre-Yves Manguin, 45–88. Jakarta: Komunitas Bambu, 2014.

Cœdès, George. *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris: De Boccard, 1964.

Collins, James T. *Bahasa Melayu Bahasa Dunia: Sejarah Singkat*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2011.

Crawfurd, John. *History of the Indian Archipelago*. Vol. 2. Edinburgh: Archibald Constable & Co., 1820.

Damais, Louis Charles. "Études d'épigraphie indonésienne." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 47 (1955): 7–290.

Degroot, Véronique. *Candi, space and landscape: A study on the distribution, orientation and spatial organization of Central Javanese temple remains*. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden 38. Leiden: Sidestone Press, 2009.

———. "The Archaeological Remains of Ratu Boko: From Sri Lankan Buddhism to Hinduism." *Indonesia and the Malay World* 34, no. 98 (2006): 55–74.

Degroot, Véronique Myriam Yvonne. *Candi Space and Landscape: A Study on the Distribution, Orientation and Spatial Organization of Central Javanese Temple Remains*. Charleroi: Leiden University, 1972.

Dewanti, Tyasanti Kusumo dan others. "Upkeeping a Religious Foundation from Time to Time; A Case Study of `Dharma i Salingsingan' (Ninth–Tenth Century CE)." *Wacana* 26, no. 3 (2025): 438–86.

Dharmachakra Translation Committee. "The Play in Full (Lalitavistara, Toh 95)." 84000: Translating the Words of the Buddha, 2025.

———. "The Queen of Incantations: The Great Peahen (Mahāmāyūrīvidyārājñī, Toh 559)." 2025. https://84000.co/translation/toh559.

Dharmasagara Translation Group. "The Noble Mahāyāna Sūtra 'The Rice Seedling' (Ārya Śālistambanāmamahāyānasūtra, Toh 210)." 2025. https://84000.co/translation/toh210\#UT22084-062-010-113.

Dharmasāgara Translation Group. "The Sūtra on the Threefold Training (Śik□ātrayasūtra, Toh 282)." Versi 1.3. 84000: Translating the Words of the Buddha, 2024. https://84000.co/translation/toh282.

Djafar, Hasan. *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*. Bandung: Kiblat Buku Utama bekerja sama dengan Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, École française d'Extrême-Orient, dan KITLV, 2010.

———. *Kompleks percandian Batujaya: rekonstruksi sejarah kebudayaan daerah Pantai Utara Jawa Barat*. Bandung: Kiblat Buku Utama, ÉCole Française D'Extrême-Orient, Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, And KITLV Jakarta, 2010.

Donkin, Robin. *Dragon's brain perfume; An historical geography of camphor*. Leiden: Brill, 1999.

Dumarçay, Jacques. *Borobudur*. Disunting & diterjemahkan oleh Michael Smithies. Oxford: Oxford University Press, 1978.

———. *Candi Sewu dan Arsitektur Bangunan Agama Buddha di Jawa Tengah: Candi Sewu and Buddhist Architecture of Central Java*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2007.

E. Edwards McKinnon. "Mediaeval Tamil Involvement in Northern Sumatra, c11-c14 (The Gold and Resin Trade)." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 69, no. 1 (270) (1996): 85–99.

Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press, 1971.

Ensink, J. "Siva-Buddhism in Java and Bali." Dalam *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Sycretism in Buddhist Countries: Report on a Symposium in Göttingen*. Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht, 1978.

Esler, Dylan. "The Dhāraṇī for Secret Relics (Guhyadhātudhhāraṇī, Toh 507)." 2025. https://84000.co/translation/toh507.

Faxian. "Gāosēng Fǎxiǎn chuán (The Biography of the Eminent Monk Faxian, Taisho Tripitaka no. 2085)." Chinese Buddhist Electronic Texts Association, t.t.

Fox, James J., dan Clifford Sather. *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. Canberra: ANU E Press, 2006.

Francis, Emmanuel, Valérie Gillet, dan Charlotte Schmid. "L'eau et Le Feu : Chronique Des Études Pallava." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 92 (2005): 581–611.

Francis Jr., Peter. *Beads and Bead Trade in Southeast Asia*. New York: The Center for Bead Research, 1989.

Fukuroi, Yuko. "A Corpus of Kota Cina: Images." Dalam *Kota Cina: A Settlement in the Strait of Malacca (Late Eleventh-Early Fourteenth Centuries CE)*, vol. 1, disunting oleh Daniel Perret dan Heddy Surachman, 359–83. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN); École française d'Extrême-Orient, 2024.

Galasek-Hul, Bruno, dan Ryan Damron. “The Essence of Dependent Arising (\protect\textslPratītyasamutpādah□daya, Toh 521).” Versi 1.1–1.2. 84000: Translating the Words of the Buddha, 2025. https://84000.co/translation/toh521.

Gauvain, Michel. “The Conqueror of the Three Worlds: The Cult of Trailokyavijaya in Java Studied Through the Lens of Epigraphical and Sculptural Remains.” Dalam *The Creative South: Buddhist and Hindu Art in Mediaeval Maritime Asia*, Vol. 2, 94–112. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2022.

Gericke, J. F. C., dan T. Roorda. *Javaansch–Nederlandsch Handwoordenboek*. Amsterdam and Leiden: Johannes Müller and E. J. Brill, 1901.

Gonda, J. *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*. Leiden: E. J. Brill, 1969.

Goris, R. *Prasasti Bali I*. Jakarta: Kerjasama Lembaga Bahasa dan Budaya Universitas Indonesia dengan N. V. Masa Baru, 1954.

———. *Prasasti Bali*. Vol. 2. Bandung: N. V. Masa Baru, 1954.

Graaf, H. J. de. *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*. 4 ed. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2020.

Griffiths, Arlo. “Early Indic Inscriptions of Southeast Asia.” Dalam *Lost kingdoms: Hindu-Buddhist sculpture of early Southeast Asia*, oleh John Guy, 53–57. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2014.

———. “Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau).” Dalam *History of Padang Lawas North Sumatera II: Societies of Padang Lawas (Mid-Ninth–Thirteenth Century CE)*, disunting oleh D. Perret, 211–54. Paris: Cahier d’Archipel, 2014.

———. “Inscriptions of Sumatra: Further Data on the Epigraphy of the Musi and Batang Hari River Basins.” *Archipel* 81 (2011): 129–75.

———. “Inscriptions of Sumatra, II: Short Epigraphs in Old Javanese.” *Wacana: Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya* 14, no. 2 (2012): 197–214.

———. “Inscriptions of Sumatra, IV: An Epitaph from Pananggahan (Barus, North Sumatra) and a Poem from Lubuk Layang (Pasaman, West Sumatra).” *Archipel* 100 (2020): 55–68.

———. “Rediscovering an Old Javanese Inscription: Mpu Mano’s Donation in Favor of a Buddhist Dignitary in 888 Śaka.” *Archipel: Études interdisciplinaires sur le monde insulindien* 99 (2020): 107–41.

———. “Sang Hyang Tapak Charter of Jayabhūpati (952 Śaka).” Dharma Database, Mei 2025. https://dharmalekha.info/texts/INSIDENKSangHyangTapak.

———. “The Stela of Canggal or Gunung Wukir (654 Śaka).” Dharma Database, 21 Mei 2024. https://dharmalekha.info/texts/INSIDENKCanggal.

———. “Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāra□īs in Indonesian Inscriptions.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77, no. 1 (2014): 137–94.

Groeneveldt, W. P. *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*. Vol. 39. Jakarta: Bharata, 1960.

Guy, John. “Shiva’s Land: Understanding the Religious Landscape of Early Southeast Asia: Historical and Contemporary Dimensions.” Dalam *Cultural and Civilisational Links between India and Southeast Asia*, disunting oleh Shyam Saran, 253–74. Singapore: Palgrave Macmillan, 2018.

Hagerdal, Hans. *Candrasangkala: The Balinese Art of Dating Events*. Sweden: Departement of Humanities University of Växjö, 2006.

Heine-Geldern, Robert. “Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia.” *The Far Eastern Quarterly* 2 (1942): 15–30.

———. *Konsepsi tentang Negara & Kedudukan Raja di Asia Tenggara*. Disunting oleh Deliar Noer. Jakarta: CV Rajawali, 1982.

Hindarto, Imam. “Analisis Struktural Pada Mukhalingga di Nanga Sepauk, Kabupaten Sintang, Kalimantan Barat (Structural Analysis of Mukhalingga In Sepauk, Kabupaten Sintang, West Kalimantan).” *Naditira Widya, 13 (1)*, 2019, 1–12.

Howe, L. E. A. “Gods, People, Spirits and Witches: The Balinese System of Person Definition.” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140, no. 2/3 (1984): 192–222.

Hunter, Thomas. “The Body of the King: Reappraising Singhasari Period Syncretism.” *Journal of Southeast Asian Studies* 38, no. 1 (2007): 27–53.

Huntington, Susan L. *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*. New York: Weatherhill, 1985.

Indonesia, Tim Penulisan Sejarah Nasional. *Sejarah Nasional Indonesia I: Zaman Prasejarah di Indonesia*. Disunting oleh M. D. Poesponegoro dan N. Notosusanto. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

Indradjaja, Agustijanto. “Awal Pengaruh Hindu-Buddha di Pantai Utara Jawa Tengah.” *Purbawidya: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 9, no. 1 (2020): 79–94.

Indradjaja, Agustijanto, dan Véronique Degroot. “Early Traces of Hindu-Buddhist Influence Along the North Coast of Central Java: Archaeological Survey of the District of Batanghari.” *Amerta: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 32, no. 1 (2014): 11–28.

Indrajaya, Agustijanto, Sukawati Susetyo, dan Véronique Degroot. “Note on Two Pre-Mataram Sites Recently Discovered near Weleri, North Central Java, Indonesia.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 105 (2019): 323–30.

———. “Note on Two Pre-Mataram Sites Recently Discovered near Weleri, North Central Java, Indonesia.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 105 (2019): 323–30.

Issatriadi. *Stupika Tanah Liat Bermaterai Gumuk Klinting*. Surabaya: Proyek Rehabilitasi dan Perluasan Museum Jawa Timur, 1976.

Istana dan Kaum Agamawan dalam Masa Majapahit, Dies Natalis FIB UI ke-73 (2013).

Istiawan, Budi. *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*. Batusangkar: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Batusangkar, Wilayah Kerja Provinsi Sumatera Barat, Riau, dan Kepulauan Riau, 2006.

Jeffrey Sundberg. “Mid-9th-Century Adversity for Sinhalese Esoteric Buddhist Exemplars in Java: Lord Kumbhayoni and the ‘Rag-wearer’ Pa□sukūlika Monks of the Abhayagirivihāra.” Dalam *Esoteric Buddhism In Mediaeval Maritime Asia, Networks of Masters, Texts, Icons*, 349–80. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2016.

Jordaan, Roy E. “Candi Prambanan; An updated introduction.” Dalam *In praise of Prambanan: Dutch essays on the Loro Jonggrang temple complex*, disunting oleh Roy E. Jordaan, 1–116. Leiden: KITLV Press, 1996.

Jordaan, Roy E., dan R. Wessing. “Human sacrifice at Prambanan.” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 152, no. 1 (1996): 45–73.

Juynboll, Hendrik Herman. *Ādiparwa: Oudjavaansch Prozageschrift*. ’s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1906.

Kadek Dedy Prawirajaya R, Heri Purwanto, dan Coleta Palupi Titasari. “Menggali makna ikonografis pada arca bersifat tantris di Pura Kebo Edan, Kabupaten Gianyar, Bali.” *AMERTA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 40, no. 2 (2022): 125–44.

Kalsum, dan Tien Wartini. “Aksara Cacarakan.” *Seminar Aksara Daerah Jawa Barat* (Bandung), 1993.

Kamajaya. *Lima Karya Pujangga Ranggawarsita*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

Katsuhiko, O., dan S. Gupta. “The Far East, Southeast and South Asia: Indo-Pacific Beads from Yayoi Tombs as Indicators of Early Maritime Exchange.” *South Asian Studies* 16, no. 1 (2000): 73–88.

Kern, H. *Verspreide Geschriften, Zevende Deel: Inscripties van den Indischen Archipel*. ’s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1917.

Kieven, Lydia. *Menelusuri Panji di Candi-Candi: Relief Figur Bertopi di Candi-Candi Zaman Majapahit*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2017.

Komunitas Bambu. *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*. 2 ed. Depok: Komunitas Bambu, 2018.

Kozok, Uli. *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak*. Jakarta: École française d'Extrême-Orient dan Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Kozok, Uli, dan Eric van Reijn. "Ādityawarman: Three Inscriptions of the Sumatran 'King of All Supreme Kings.'" *Indonesia and the Malay World* 38, no. 110 (2010): 135–58.

Kriswanto, Agung. *Pararaton: Alih Aksara dan Terjemahan*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2009.

Krom, N. J. *Barabudur: Archaeological Description*. Vol. 1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1927.

Kulke, Hermann. "The Devāraja Cult: Legitimation and Apotheosis of the Ruler in the Kingdom of Angkor." Dalam *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, 1 ed., disunting oleh B. N. Goswamy, Ravinder Kumar, dan Dietmar Rothermund. New Delhi: Manohar, 1993.

Kurniawan, Abimardha. "Ada Aksara di Antara Angka dan Bulatan Itu: Sakala Dihyang dan Upaya Penafsirannya." *Jumantara* 12, no. 2 (2021): 143–62.

Lahiri, Latika. *Chinese Monks in India: Biography of Eminent Monks Who Went to the Western World in Search of the Law During the Great T'ang Dynasty*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2015.

Laksmi, Ni Ketut Puji Astiti. "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis." Disertasi, Universitas Indonesia, 2017.

Lavy, Paul Andrew. "As in Heaven, So on Earth: The Politics of Visnu, Siva and Harihara Images in Preangkorian Khmer Civilisation." *Journal of Southeast Asian Studies* 34, no. 1 (2003): 21–39.

———. "Viṣṇu and Harihara in the art and politics of early historic Southeast Asia." Dissertation, University of California, 2004.

Lee, Salim. *Borobudur Bersemburat: Peninggalan Leluhur, Kini Warisan Dunia*. Jakarta: Yayasan Dharmamega Bumi Borobudur, 2020.

Lee, So Tju Shinta. "Lima Marga dalam Narasi Visual Relief Gandawyuha-Bhadracari di Candi Borobudur: Kajian Fenomenologi Transendental." Disertasi, Universitas Indonesia, 2024.

Lee, So Tju Shinta, Agus Aris Munandar, dan Lilawati Kurnia. "Re-examining the Division of Candi Borobudur into Kāmadhātu, Rūpadhātu, and Arūpadhātu." *SPAFA Journal* 9 (2025): 1–17. https://doi.org/10.26721/spafajournal.bo2frueq93.

Lohuizen-de Leeuw, J. E. "The Dikpālakas in Ancient Java." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 111 (1955): 356–84.

Lohuizen-de Leeuw, J. E. van. "The Dvārapāla of Borobudur: New Evidence for the Date of the Foundation of the Monument." Dalam *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument*, disunting oleh L. O. Gómez dan Jr. Woodward H. W., 15–23. Berkeley: University of California, 1981.

Long, Mark E. *Candi Mendut: Womb of the Tathagata*. New Delhi: Aditya Prakashan, 2009.

———. *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula*. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 2014.

Lorenzen, David N. "Who Invented Hinduism?" *Comparative Studies in Society and History* 41, no. 4 (1999): 630–59. JSTOR.

Manguin, Pierre-Yves. "The Transmission of Vaiṣṇavism Across the Bay of Bengal: Trade Networks and State Formation in Early Historic Southeast Asia." Dalam *Early Global Interconnectivity across the Indian Ocean World, Volume II*, disunting oleh Angela Schottenhammer, 51–68. Cham: Springer International Publishing, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-319-97801-7_3.

Manguin, Pierre-Yves, dan Agustijanto Indradjaja. "The Batujaya Site: New Evidence of Early Indian Influence in West Java.." Dalam *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Exchange*, disunting oleh Pierre-Yves Manguin, A. Mani, dan Geoff Wade, 113–36. Singapore/New Delhi: Institute of Southeast Asian Studies (Nalanda-Sriwijaya Centre); Manohar, 2004.

Mani, Vettam. *Purā□ic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purā□ic Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

McKinnon, E. Edwards. "A Bronze Hoard from Muara Kaman, Kutei." Dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, disunting oleh Christian Lammerts, 138–71. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2018.

———. "Arca-arca Tamil di Kota Cina." *Kalpataru: Majalah Arkeologi* 10, no. Saraswati: Esai-esai Arkeologi 2 (1994): 53–79.

Miksic, John N. *Borobudur: Golden Tales of the Buddhas*. Singapore: Periplus, 1990.

———. "The Civilizations of Central and East Java and Bali." Dalam *The Oxford Handbook of Early Southeast Asia*, disunting oleh Charles F. W. Higham dan Nam C. Kim, 748–65. 2020. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199355358.013.35.

Moens, J. L. *Buddhisme di Jawa dan Sumatera dalam Masa Kejayaannya Akhir*. Jakarta: Bhatara, 1974.

Moertono, Soemarsaid. *Negara dan Usaha Bina Negara di Jawa Masa Lampau*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

Molen, Willem van der. *Kritik Teks Jawa: Sebuah Pemandangan Umum dan Pendekatan Baru yang Diterapkan kepada Kunjarakarna*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.

Mullin, Glenn H. *The Dalai Lamas on Tantra*. New York: Snow Lion Publications, 2006.

Munandar, Agus Aris. *Antarala Arkeologi Hindu-Buddha*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2018.

———. *Bhummisambhara: Kajian Ringkas Arkeologi Sejarah Candi-Candi Bauddha di Jawa Tengah Abad ke-8 sampai 10 M*. Indramayu: Rumah Pustaka, 2023.

———. *Gajah Mada: Biografi Politik*. Depok: Komunitas Bambu, 2010.

———. *Kaladesa: Awal Sejarah Nusantara*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2019.

———. *Kalpalata: Data dan Interpretasi Arkeologi*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2019.

———. *Keistimewaan Candi-Candi Zaman Majapahit*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2015.

———. *Tuha Kalang: Orang Kalang dalam Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2018.

Munandar, Agus Aris, Bambang Budi Utomo, Edhie Wurjantoro, I. Gede Semadi Astra, I. Wayan Ardika, Machi Suhadi, Moehamad Habib Mustopo, dkk. *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kerajaan Hindu - Buddha*. Disunting oleh Edi Sedyawati. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve ; Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012.

Munandar, Agus Aris, Andriyati Rahayu, dan Deny Yudo Wahyudi. *Candi Abang: Konflik dan Kuasa dalam Masyarakat Jawa Kuna antara Abad ke-9–10*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2020.

Murdihastomo, Ashar. "Ganesha Tanpa Mahkota dalam Pusaran Religi Masyarakat Jawa Kuna (Sebuah Kajian Permulaan)." *Kalpataru, Majalah Arkeologi* 29, no. 1 (2020): 1–14.

Nasoichah, Churmatin, Abu Muslim, I. Gusti Made Suarbhawa, Wahyu Rizky Andhifani, Luh Suwita Utami, I. Wayan Sumerata, Dewi Ratna Muchlisa Mandyara, I. Nyoman Rema, Lisda Meyanti, dan Ni Kadek Sri Sumiartini. "External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia." *ISVS E-Journal* 12, no. 3 (Mei 2025): 80–96. https://doi.org/10.61275/ISVSej-2025-12-03-05.

Nasoichah, Churmatin, Ninny Soesanti Tedjowasono, Tomson Sibarani, Mehammat Br. Karo Sekali, Wahyu Rizky Andhifani, dan Lolita R. L. Tobing. "Karakteristik Aksara Pakpak menurut Sumber Tulis di Dairi dan Pakpak Bharat, Sumatera Utara." *Paradigma Jurnal Kajian Budaya* 13, no. 2 (2023): 177–97. https://doi.org/10.17509/paradigma.v13i2.53177.

Nastiti, Titi Surti. "Miniature Stūpas and a Buddhist Sealing from Candi Gentong, Trowulan, Mojokerto, East Java." Dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, disunting oleh D. Christian Lammerts, 120–37. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2015.

———. *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*. Bandung: Pustaka Jaya, 2016.

———. *Prasasti Sobhāmṛta*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, 2007.

Nastiti, Titi Surti, Eko Bastiawan, dan Arlo Griffiths. "Towards a Corpus of Inscriptions Issued during Airlangga's Reign in Eastern Java: A Provisional Inventory and Four New Inscriptions." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 108 (2022): 63–216.

Nastiti, Titi Surti, Churmatin Nasoichah, Andri Restiyadi, Hedwi Prihatmoko, Arlo Griffiths, Wayan Jarrah Sastrawan, Adeline Levivier, dan Tyassanti Kusumo Dewanti. *Survei Prasasti Zaman Hindu–Buddha di Daerah Istimewa Yogyakarta dan Provinsi Jawa Tengah, Tahun 2023*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia); Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa dan Sastra; École française d'Extrême-Orient, 2024.

Nattier, Jan. "The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1992, 153–223.

Nilakanta Sastri, K. A. "A Tamil merchant-guild in Sumatra." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 72 (1932): 314–27.

Noorduyn, J. "Some Remarks on Javanese Chronogram Words: A Case of Localization." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149, no. 2 (1993).

Oka Astawa, A. A. Gede. "Arca dan Relief Dhyani Budha di Kabupaten Gianyar." *Forum Arkeologi* 27, no. 1 (2014): 13–22.

———. *Khazanah Arkeologi Agama Buddha di Bali*. Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Balai Arkeologi Denpasar, 2007.

———. *Laporan Penelitian Arkeologi No. 4: Penelitian Situs Kalibukbuk, Kecamatan Buleleng, Kabupaten Buleleng*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional; Balai Arkeologi Denpasar, 1999.

Osto, Douglas Edward. "Proto-tantric Elements in the Gaṇḍavyūha-sūtra." *Journal of Religious History* 33, no. 2 (2009). https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.2009.00780.x.

Perret, Daniel, dan Hasan Surachman. *History of Padang Lawas: The Site of Si Pamutung, 9th–13th Century*. Cahier d'Archipel 42. 2014.

Pigeaud, Theodoor Gautier. *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History; The Nāgarakṛtāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. I*. The Hague: M. Nijhoff, 1960.

———. *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History; The Nāgarakṛtāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. V*. The Hague: M. Nijhoff, 1963.

———. *Java in the Fourteenth Century*: *A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

Pigeaud, Theodore Gautier Th. *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History I – Javanese Texts in Transcription*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

Pigeaud, Theodore Gautier Thomas. *Java in the fourteenth century: A study in cultural history. The Nāgara-Kĕrtāgama by rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D. Third edition, revised and enlarged by some contemporaneous texts, with notes, translations, commentaries and a glossary*. Vol. 3. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series. The Hague: Nijhoff, 1960.

Pingree, David. *Yavanajātaka of Sphujidhvaja*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Plofker, Kim. *Mathematics in India*. Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2009.

Poerbatjaraka. *Riwajat Indonesia Jilid I*. Jakarta: Yayasan Pembangunan, 1951.

Pollock, Sheldon. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press, 2006.

Prawirajaya R, Kadek Dedy, Heri Purwanto, dan Coleta Palupi Titasari. "Menggali Makna Ikonografis pada Arca Bersifat Tantris di Pura Kebo Edan, Kabupaten Gianyar, Bali." *AMERTA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 40, no. 2 (2022): 125–44.

Prihatmoko, Hedwi. *Tinggalan Struktur di Desa Aimoli*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Arkeologi Bali, 2017.

Priswanto, Hery. "Pulau Bawean pada Poros Maritim Nusantara." Dalam *Kuasa Kala: Bawean dalam Lintas Narasi*, disunting oleh Bambang Budi Utomo, 39–58. Yogyakarta: Balai Arkeologi D.I. Yogyakarta, 2020.

Proudfoot, Ian. "Reconstructing the Tengger Calendar." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 163, no. 1 (2007): 123–33.

———. "Terjemahan Kalender India ke dalam Jawa Kuno." Dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia dan Malaysia (History of translation in Indonesia and Malaysia)*. KPG-Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Rahardjo, Supratikno, Wiwin Djuwita Ramelan, Semiarto Aji Purwanto, dan Osrifoel Oesman. *Rencana Induk Pengelolaan Kawasan Cagar Budaya Nasional Muarajambi*. Vol. 2. Jakarta: Direktorat Pengembangan dan Pemanfaatan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2022.

Rahman, Nurhayati. "Sejarah dan Dinamika Perkembangan Huruf Lontaraq di Sulawesi Selatan." *International Workshop on Endangered Scripts of Island Southeast Asia* (Tokyo), 2014.

Ramelan, W. D. S., Hariani Santiko, Agus Aris Munandar, dan dkk. *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*. Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.

Ramelan, Wiwin Djuwita, Kresno Caturrini, Hariani Santiko, Agus Aris Munandar, Truman Simanjuntak, Wiwin Djuwita Ramelan, dan dkk. *Candi Indonesia Seri Jawa*. Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013.

Ramelan, Wiwin Djuwita dan dkk. *Laporan Kajian Zonasi Kawasan Cagar Budaya Nasional Batujaya*. Laporan Teknis. Jakarta: Direktorat Pelindungan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2020.

Ramesh, Sangaralingam. *The Political Economy of India's Economic Development: 5000BC to 2024AD, Volume II: The Gupta Empire to an Independent India and Beyond*. Vol. 2. Palgrave Studies in Economic History. Cham: Springer Nature Switzerland, 2024.

Ras, J. J. "Sacral Kingship in Java." Dalam *Fruits of Inspiration: Studies in Honour of Prof. J. G. de Casparis*, 373–88. Leiden: BRILL, 2001. https://doi.org/10.1163/9789004488397_025.

Ray, Himanshu Prabha. *The Archaeology of Seafaring in Ancient South Asia*. Cambridge University Press, 2003.

Restiyadi, Andri, Ery Soedewo, Erond Damanik, dan Bilater Situngkir Khairunnisa. "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara." *Medan: Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Museum Negeri Provinsi Sumatera Utara*, 2011.

Riyanto, Sugeng. "Dinamika Kebudayaan dan Peradaban Batang Kuna: Gambaran Awal berdasarkan Hasil Esksplorasi Arkeologi." *Berkala Arkeologi* 34, no. 2 (2014): 145–60.

Robson, Stuart. *Arjunawiwaha: The Marriage of Arjuna of Mpu Kanwa*. Disunting oleh Mpu Kanwa. Leiden: KITLV Press, 2008.

———. *Deśawarṇana (Nāgarakṛtāgama) by Mpu Prapañca*. Disunting oleh Mpu Prapañca. Leiden: KITLV Press, 1995.

Robson, Stuart, dan Hadi Sidomulyo. *Threads of the Unfolding Web: The Old Javanese Tantu Panggĕlaran*. Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2021.

Rochyatmo, Amir. *Kalatidha: Guratan Luka Seorang Pujangga*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2002.

Saleh Danasasmita. *Melacak Sejarah Pakuan Pajajaran dan Prabu Siliwangi*. Bogor: Kiblat Buku Utama, 2014.

Salomon, Richard. "A Recent Claim to Decipherment of the 'Shell Script.'" *Journal of the American Oriental Society* 107, no. 2 (1987): 313–15.

———. *Shell Inscriptions*. Calcutta: Center for Advanced Study in Indian Ancient History and Culture, University of Calcutta, 1980.

Salomon, Richard, dan Nicolas Revire. "A unique Śaṅkhalipi (Shell-script) inscription from Si Thep, Thailand." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 76, no. 3 (2023): 355–71.

Sanderson, Alexis. “History through Textual Critism in the Study of Saivism, the Pancaratra and the Buddhist Yoginitantras.” Dalam *Les sources et le temps = Sources and time : a colloquium, Pondicherry, 11-13 January 1997*, disunting oleh François Grimal, 1–47. Publications du Département d’Indologie 91. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry, 2001.

———. “Saivism among Khmers: Part 1.” *Bulletin de l’ École Française d’Extrême-Orient* 90–91 (2003): 349–462.

———. “Vajrayana: Origin and Function.” 1995, 87–102.

Santiko, Hariani. “The Vedic Religion in Nusantara.” *Amerta: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 31, no. 2 (2013): 141–49.

Santoso, Soewito. *Indonesian Rāmāyaṇa*. Vol. 2. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1980.

———. *Indonesian Rāmāyaṇa*. Vol. 3. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1980.

Sardjono, F. X. *Bunga Rampai Warisan Leluhur: Candi di Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Yayasan Saworo Tino Triatmo, 2023.

Sarkar, Himansu Bhusan. *Corpus of the inscriptions of Java (Corpus inscriptionum Javanicarum), up to 928 A. D*. Vol. 1. Calcutta: K.L. Mukhopadhyay, 1971.

———. “The Evolution of Siva-Buddha Cult in Java.” *Journal of Indian History* 45, no. 3 (1969): 637–46.

Schnitger, F. M. *The Archaeology of Hindoo Sumatra*. Leiden: E. J. Brill, 1937.

Schrieke, B. *Ruler and Realm in Early Java*. Vol. 2. Indonesian Sociology Studies. 1975.

Sedyawati, Edi. *Pengarcaan Ga□eśa Masa Kadiri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Kesenian*. Jakarta: LIPI-RUL, 1994.

———. *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2001. https://books.google.co.id/books?id=NVxkAAAAMAAJ.

Sedyawati, Edi, Hariani Santiko, Hasan Djafar, Ratnaesih Maulana, Wiwin Djuwita Sudjana Ramelan, dan Chaidir Ashari. *Candi Indonesia: Seri Jawa: Indonesian-English*. Vol. 1. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 2013.

Setiawan, I. Ketut, dan I. Wayan Ardika. *Transliterasi dan Terjemahan Prasasti-Prasasti Bali Kuno Abad XII–XIV: Upaya Menggali Nilai-Nilai Kearifan Lokal untuk Memperkuat Jati Diri*. Laporan Kemajuan Penelitian Dana RM. Universitas Udayana, 2013.

Shuhaimi, Nik Hassan. “Art, Archaeology and the Early Kingdom in the Malay Peninsula and Sumatra: C. 400–1400 A.D.” Disertasi, University of London, 1984.

Simanjuntak, Truman, Retno Handini, dan Sugeng Riyanto. *Karawang dalam Lintasan Peradaban*. Seri Pertama Monografi Workshop Penelitian 2015. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016.

Sinopoli, Carla M. “On the Edge of Empire: Form and Substance in the Satavahana Dynasty.” *Empires: Perspectives from archaeology and history* 122 (2001): 155.

Sircar, D. C. *Indian Epigraphy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965.

Siregar, Sondang M. “Akulturasi Seni di Percandian Bumiayu (Tinjauan Terhadap Arca-Arca dari Percandian Bumiayu).” Dalam *Tabir Peradaban Sungai Lematang: Kajian Sriwijaya di Kawasan Percandian Bumiayu*, 2 ed., disunting oleh Agus Aris Munandar, 57–78. Palembang: Balai Arkeologi Sumatera Selatan, 2019.

Skilling, Peter. “An Untraced Buddhist Verse Inscription from (Pen)insular Southeast Asia.” Dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, disunting oleh D. Christian Lammerts, 18. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2015.

Soebadio, Haryati. *Jñānasiddhânta*. Bibliotheca Indonesica 7. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Soebadio, Haryati, Edi Sedyawati, Ninie Soesanti, dan Renggo Astuti. *Kajian Astabrata: Pendahuluan dan Teks (Jilid I)*. 1 (1997).

Soebardi, S. “Calendrical Traditions in Indonesia.” *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra* 3, no. 1 (Maret 1965).

Soedewo, Ery. *Berita Penelitian Arkeologi: Jejak Peradaban Hindu-Buddha di Kawasan Kompleks Percandian Muara Takus Kabupaten Kampar, Provinsi Riau*. Medan: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Arkeologi Medan, 2015.

———. “Jejak Keindiaan (Hindu-Buddha) dalam Kebudayaan Pakpa.” *Berkala Arkeologi SANGKHAKALA* 11, no. 21 (2008): 41–52.

———. “Prasasti Padang Candi: Tinjauan Epigrafis Temuan Data Tertulis dari Situs Padang Candi, Kabupaten Kuantan Singingi, Provinsi Riau.” *Berkala Arkeologi Sangkhakala* 16, no. 1 (2013): 16–29.

Soedewo, Ery, dan Andri Restiyadi. "Pengaruh Kebudayaan India terhadap Kepurbakalaan di Kawasan Pegunungan Bukit Barisan, Sumatera Utara." Dalam *Sumatera Silang Budaya: Kontestasi Nilai-Nilai Historis, Arkeologis, dan Antropologis serta Upaya Pelestarian Cagar Budaya*, Cetakan Kedua, disunting oleh Sri Sugiharta, 167–83. Batusangkar: Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi Sumatera Barat, 2021.

Soejono, R. P., dan R. Z. Leirissa. *Sejarah Nasional Indonesia II: Zaman Kuno*. Pemutakhiran, Cetakan Keempat. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

Soekmono. *Candi Borobudur: A Monument of Mankind*. Paris: UNESCO, 1976.

Soekmono, R. *Candi, Fungsi dan Pengertiannya*. Yogyakarta: Ombak, 2017.

———. "Chandi Gumpung of Muara Jambi: A Platform Instead of a Conventional Chandi?" *Bulletin of the National Research Centre of Archaeology of Indonesia* (Jakarta), no. 17 (1987).

———. *Gurah, the Link Between the Central and the East-Javanese Arts*. Bulletin of the Archaeological Institute of the Republic of Indonesia 6. Djakarta: Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1969.

Soekmono, R. *Pelita Borobudur Seri A No. 1: Laporan Kegiatan Projek Restorasi Tjandi Borobudur" Riwajat Usaha Penyelematan Tjandi Borobudur Sampai Akhir 1971*. 1972.

Soelistyanto, Bambang. "Pengaruh Tantrayana di Kawasan Nusantara." *Berkala Arkeologi* 6, no. 2 (September 1985): 48–60. https://doi.org/10.30883/jba.v6i2.443.

Soewito Santoso. *Sutasoma: A Study in Javanese Wajrayana*. Śata-Piṭaka Series 213. New Delhi: Internation Academy of Indian Culture, 1975.

Stutterheim, Willem Frederik. *An Ancient Javanese Bhima Cultus, Studies In Indonesian Archaeology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

Stutterheim, Willem H. "The Meaning of Hindu-Javanese Candi." *Journal of American Oriental Society* 51 (1931).

Suantika, I. Wayan, I. Nyoman Sunarya, dan Putu Rony Nova Hermawan. *Situs Candi Buddha Kalibukbuk dalam Khasanah Peradaban Bali*. Denpasar: Balai Arkeologi Bali, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2018.

Subekso, Tri. "Landskap Religi Periode Hindu-Buddha (Abad ke-8-10 masehi) di Gunung Ungaran." Tesis, Universitas Indonesia, 2019.

Suhadi, Machi. "Mantra Buddha dari Negara ASEAN." Dalam *Proceedings Pertemuan Ilmiah Arkeologi V (Yogyakarta, 4–7 Juli 1989), Part I: Studi Regional/Regional Studies*, 116. Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 1989.

Suleiman, Satyawati. "Peninggalan-peninggalan Purbakala di Padang Lawas." *Amerta* 2 (1985): 23–38.

Sumadio, Bambang. *Zaman Kuna. Jilid II dari Sejarah Nasional Indonesia. Edisi Pemutakhiran*. Vol. 2, disunting oleh Marwati Pusponegoro dan Nugroho Notosusanto. Sejarah Nasional Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.

Sunarya, I. Nyoman. "Prasasti Raja Sri Maharaja Sri Bhatara Mahaguru Dharmmotungga Warmmadewa di Desa Tumbu, Kecamatan Karangasem, Kabupaten Karangasem, Bali." *Forum Arkeologi* 27, no. 1 (2014): 33–44.

Supomo, S. *Bhāratayuddha: An Old Javanese Poem and Its Indian Sources*. New Delhi: International Academy of Indian Culture dan Aditya Prakashan, 1993.

Susanti, Ninie. *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*. Depok: Komunitas Bambu, 2010.

———. "Airlangga: Raja Pembaharu Jawa pada abad ke-11 Masehi." Disertasi, Universitas Indonesia, 2003.

———. "Keberagaman Bahasa dan Aksara yang Merekatkan Bangsa." Dalam *Identitas, Tradisi, dan Keberagaman Penelitian Naskah Nusantara*, disunting oleh Mu'jizah dan dkk., 50–65. Jakarta: Manassa, 2021.

———. "Variety of Distinct Style Scripts in Inscriptions Found in Mandalas of Late Majapahit Era: A Palaeography Overview to Mark Religious Dynamics." Dalam *Cultural Dynamics in a Globalized World: Proceedings of the Asia-Pacific Research in Social Sciences and Humanities, Depok, Indonesia, November 7–9, 2016. Topics in Arts and Humanities*, disunting oleh Melani Budianta, Manneke Budiman, Abidin Kusno, dan Mikihiro Moriyama, 175–84. London: Routledge, 2017.

Susanti, Ninie, Titik Pudjiastuti, dan Trigangga, ed. *Inscribing Identity: The Development of Indonesian Writing Systems*. Jakarta: The National Museum of Indonesia, 2015.

Susanto, Haris, Lelyana, dan Zulbiati. *Prasasti-prasasti Koleksi Museum Negeri Provinsi Sumatera Selatan "Balaputra Dewa."* Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Sumatera Selatan, 1994.

Susetyo, Sukawati. "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan." Tesis, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, 2010.

———. "Makara Candi Adan-Adan: Gaya Seni Masa Kadiri." *Berkala Arkeologi* 40, no. 1 (2020): 107–26.

———. “Penelitian Situs Candi Adan-Adan, Kediri.” 2019. https://www.youtube.com/watch?v=nAPP90RO6_0.

———. “Permukiman di Lingkungan Percandian Bumiayu.” Dalam *Tabir Peradaban Sungai Lematang: Kajian Sriwijaya di Kawasan Percandian Bumiayu*, disunting oleh Agus Aris Munandar, 127–45. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Badan Penelitian dan Pengembangan, Balai Arkeologi Sumatra Selatan, 2019.

Sutaba dan dkk. *Pura Pegulingan: Temuan Baru tentang Persebaran Agama Budha di Bali*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Bali–NTB–NTT–TIMTIM, 1992.

Suyono, Seno Joko. “Arca Perunggu dan Mandala: Telaah 23 Arca Perunggu Nganjuk Koleksi Museum Nasional Berdasar Konsep Vajradhatu Mandala Shingon Buddhism.” Tesis, Universitas Indonesia, 2022.

Tachikawa, Musashi. “A Study of the Vajradhātu-maṇḍala (1): Modern Line-drawings Depicted According to the Niṣpannayogāvalī.” *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 15, no. 4 (2010).

Takakusu, Junjiro. *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago*. Oxford: Clarendon Press, 1896.

Teeuw, A. “An Old Javanese Poem on Chronogram Words.” Dalam *Productivity and Creativity: Studies in General and Descriptive Linguistics in Honor of E. M. Uhlenbeck*, disunting oleh Mark Janse dan An Verlinden, 369–92. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1998.

Tejowasono, Ninny Susanti. “Airlangga: Raja Pembaharu di Jawa pada Abad ke-11 Masehi.” Disertasi, Universitas Indonesia, 2003.

Thanissaro, Bhikkhu. “Setting the Wheel of Dhamma in Motion (Dhammacakkappavattana Sutta, SN 56:11).” Dhammatalks.org, t.t. https://www.dhammatalks.org/suttas/SN/SN56_11.html.

Titi Surti Nastiti, Churmatin Nasoichah, Andri Restiyadi, Hedwi Prihatmoko, Arlo Griffiths, Wayan Jarrah Sastrawan, Adeline Levivier, dan Tyassanti Kusumo Dewanti. *Survei prasasti zaman Hindu-Buddha di Daerah Istimewa Yogyakarta dan Provinsi Jawa Tengah, tahun 2023*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia); Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa dan Sastra; École française d’Extrême-Orient, 2024.

Tjahjono, Baskoro D., Agustijanto Indrajaya, dan Véronique Degroot. “Prospection archéologique de la côte nord de Java Centre: le district de Kendal.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 101 (2015): 327–56.

Trigangga. “Petanggalan Naskah Pararaton.” Dalam *Kirana: Persembahan untuk Prof. Dr. Haryati Soebadio*, disunting oleh Hariani Santiko, Rita F. Nurlambang, dan Agus Aris Munandar, 143–59. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia dan P. T. Intermasa, 1995.

Trigangga, Fifia Wardhani, dan Desfrika Retno W. *Prasasti & Raja-Raja Nusantara*. Jakarta: Museum Nasional Indonesia, 2015.

Ujas, Ali Amran, Akhriani Lili, dan A. Z. Syahrul. *Gugusan Candi Muara Takus*. Pekanbaru: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Riau, 1992.

Utomo, Bambang Budi. *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*. Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Provinsi Jambi, 2011.

Utomo, Bambang Budi, Nik Hassan Nik Abd. Rahman Shuhaimi, dan Zuliskandar Ramli. “Kalimantan during the Coming of Indian Culture: A Regional Study.” *International Seminar on Bornean Archaeology: The Past, Present & Future Prospects* (Sarawak), 2010.

Van Romondt, V. R. *Peninggalan-peninggalan purbakala di Gunung Penanggungan*. Jakarta: Dinas Purbakala Republik Indonesia, 1951.

Voorhoeve, P. “Sanskrit Maandnamen in het Bataks.” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 128, no. 4 (1972): 494–96.

Wardhani, D. S. Setya. “Prasasti Hantang.” Skripsi, Universitas Indonesia, 1980.

Weber, Max. *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Diterjemahkan oleh Hans H. Gerth dan Don Martindale. Tübbingen: The Free Press, 1958.

Widyastuti, Endang, dan Nanang Saptono. “Divisions of Space of Batujaya Temple Complex in Karawang, West Java.” Dalam *Proceedings of the 4th International Conference of Local Wisdom (Incolwis 2022)*, disunting oleh P. A. W. Wibowo dan dkk., 22. Advances in Social Science, Education and Humanities Research 833. Atlantis Press, 2024. https://doi.org/10.2991/978-2-38476-224-8_22.

Winkler, J. “Der Kalender der Toba-Bataks auf Sumatra.” *Zeitschrift für Ethnologie* 45, no. 3 (1913): 436–47.

Winter, C. F. *Sĕrat Isi Tĕmbung Kawi mawi Tĕgĕsipun*. Weltevreden: Topografischen Dienst, 1928.

Wolters, O. W. *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.

Wolters, Oliver William. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. Revised. Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program Publications, 1999.

Worsley, Peter. “Some Thoughts about Genre in Old Javanese Literature.” *Jumantara* 12, no. 2 (2021): 243–62.

Worsley, Peter, S. Supomo, Thomas M. Hunter, dan Margaret Fletcher. *Kakawin Sumanasāntaka: Mati karena Bunga Sumanasa karya Mpu Monagu□a — Kajian sebuah Puisi Epik Jawa Kuno*. Jakarta: EFEO; KITLV; Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014.

———. *Mpu Monagu□a’s Sumanasāntaka: An Old Javanese Epic Poem, Its Indian Source and Balinese Illustrations*. Leiden dan Boston: Brill, 2013.

Wurjantoro, Edhie. *Anugerah Sri Maharaja: Kumpulan Alihaksara dan Alihbahasa Prasasti-Prasasti Jawa Kuna dari Abad VIII–XI*. Depok: Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2018.

Yahuda, Hasbullah Tawwus. “Kajian Epigrafi Prasasti Meleri I 10[91] Saka/1169 Masehi: Prasasti Masa Kadiri dengan Aksara yang Sebagian Besar Telah Rusak.” Skripsi, Universitas Indonesia, 2017.

Yamin, Muhammad. *Tatanegara Madjapahit Sapta-Parwa*. Vol. 2. Jakarta: Prapantja, 1962.

Yano, Michio. “Oral and Written Transmission of the Exact Sciences in Sanskrit.” *Journal of Indian Philosophy* 34, no. 1/2 (2006): 143–60.

Yusuf, Muhamad Satok. “Meninjau Ulang Candi Boyolangu sebagai Pendharmaan Gayatri Rajapatni.” *Amerta* 42, no. 1 (2024): 1–18. https://doi.org/10.55981/amt.2024.3076.

Yusuf, Muhamad Satok, I. Wayan Srijaya, dan Coleta Palupi Titasari. “Aktivitas Religi di Situs Candi Pertapan Kabupaten Blitar, Jawa Timur pada Masa Kadiri hingga Majapahit.” *Berkala Arkeologi Sangkhakala* 24, no. 2 (2021): 121–34.

Zoetmulder, P. J. *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series 16. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

———. *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1985.

Zoetmulder, Petrus Josephus, dan Stuart O. Robson. *Old Javanese–English Dictionary*. Vol. 2. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.



BAB III

DINAMIKA POLITIK KERAJAAN NUSANTARA

PENGANTAR

Bab ini membahas perjalanan panjang pembentukan dan perkembangan sistem politik di Nusantara sejak abad ke-4 hingga menjelang abad ke-15 Masehi. Setelah pada bab sebelumnya dijelaskan mengenai persilangan budaya dan pembentukan dasar peradaban akibat pertemuan dengan India, Tiongkok, dan Persia, maka bab ini berfokus pada bagaimana pengaruh tersebut bertransformasi menjadi tatanan politik dan pemerintahan yang khas Nusantara. Dalam konteks ini, kerajaan-kerajaan yang muncul di berbagai wilayah kepulauan Indonesia bukanlah hasil imitasi dari sistem asing, melainkan hasil dari proses adaptasi, lokalisasi, dan inovasi politik yang berakar pada tradisi sosial-budaya lokal.

Pada masa ini, muncul berbagai bentuk kerajaan awal seperti Kerajaan di Kutai dan Tarumanagara yang menandai awal masa sejarah dengan ditemukannya prasasti sebagai bukti tertulis. Selanjutnya, berkembang kerajaan-kerajaan besar seperti Sriwijaya di Sumatra dan Mataram di Jawa, yang membangun sistem kekuasaan terpusat sekaligus berperan aktif dalam jaringan perdagangan internasional. Di wilayah timur, kerajaan-kerajaan seperti Kanjuruhan dan Bali Kuno menunjukkan bahwa struktur politik bercorak lokal dapat berpadu dengan pengaruh luar tanpa kehilangan ciri aslinya. Dalam fase berikutnya, muncul kerajaan-

kerajaan yang semakin kompleks seperti Kadiri, Singhasari, dan Majapahit, yang bukan hanya mewarisi sistem sebelumnya, tetapi juga memperluasnya menjadi kekuasaan lintas-pulau dengan visi penyatuan Nusantara.

Selain menelusuri sejarah politik, bab ini juga mengungkap bagaimana kekuasaan dijalankan dan dilegitimasi melalui simbolisme religius, struktur birokrasi, serta peran diplomasi dan perdagangan maritim. Kekuasaan raja tidak hanya bersumber dari militer, tetapi juga dari kemampuan spiritual, etika pemerintahan, dan visi kesejahteraan rakyat. Di sisi lain, dinamika sosial-ekonomi seperti sistem pajak, perdagangan, dan hubungan antarkerajaan memperlihatkan bahwa politik Nusantara selalu terkait erat dengan kehidupan maritim dan agraris masyarakatnya.

Dengan demikian, Bab III tidak hanya memaparkan kronologi kerajaan-kerajaan besar, tetapi juga menampilkan gambaran menyeluruh tentang bagaimana masyarakat Nusantara membangun sistem pemerintahan yang mandiri dan berdaulat. Bab ini menjadi kunci untuk memahami bagaimana warisan politik pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha kemudian menjadi landasan bagi tatanan baru pada periode Islam di jilid berikutnya, sebuah kesinambungan historis yang memperlihatkan daya adaptasi, kebijaksanaan, dan kapasitas peradaban bangsa maritim ini dalam menata kehidupan bernegara.

A. MUNCULNYA KERAJAAN-KERAJAAN BERCORAK HINDU DAN BUDDHA

Munculnya kerajaan-kerajaan bercorak Hindu dan Buddha di Nusantara dapat ditelusuri melalui berbagai sumber tertulis, baik lokal maupun global. Sumber lokal seperti prasasti menjadi bukti konkret mengenai keberadaan struktur politik, sosial, dan keagamaan pada masa itu, sedangkan catatan global dari Tiongkok, Persia maupun India memberikan gambaran tentang hubungan perdagangan, diplomasi, serta penyebaran agama.

Melalui perpaduan kedua sumber tersebut, kita dapat memahami bagaimana ajaran Hindu dan Buddha masuk, berkembang, dan diadaptasi ke dalam kehidupan masyarakat Nusantara. Fakta ini menunjukkan bahwa berdirinya kerajaan-kerajaan awal tidak hanya dipengaruhi faktor internal, tetapi juga erat kaitannya dengan jaringan interaksi internasional.

Munculnya kerajaan-kerajaan bercorak Hindu dan Buddha di Nusantara dapat ditelusuri melalui berbagai sumber tertulis lokal maupun global. Sumber lokal seperti prasasti dan naskah kuno menunjukkan bukti awal penerimaan ajaran Hindu dan Buddha sekaligus proses adaptasi dengan tradisi setempat, misalnya Prasasti Yupa di Kutai di Kalimantan Timur dan Prasasti Ciaruteun di Jawa Barat. Sementara itu, catatan global dari Tiongkok, India, maupun Arab turut memperkuat gambaran tentang adanya pusat-pusat kekuasaan bercorak Hindu dan Buddha di kepulauan ini, dengan menyinggung aktivitas perdagangan, politik, serta penyebaran agama. Kedua jenis sumber tersebut saling melengkapi, memberikan gambaran bahwa kemunculan kerajaan-kerajaan tersebut merupakan hasil interaksi antara pengaruh luar dan kreativitas lokal.

1. Kerajaan-Kerajaan Tertua di Nusantara di Abad ke-4 sampai Abad ke-7

a. Kerajaan di Kutai

Abad ke-4-7 adalah masa munculnya kerajaan-kerajaan tertua di Nusantara, di antaranya adalah kerajaan di Kalimantan bagian timur yang diberi nama oleh para peneliti, kerajaan di Kutai karena terletak di wilayah Kutai, kemudian Kerajaan Tarumanagara di Jawa Barat, sebagaimana disebut di dalam isi prasastinya dan ada pula Kerajaan Malayu diperkirakan terletak di wilayah Jambi, Kedatuan Sriwijaya di wilayah Sumatra bagian selatan dan kerajaan yang disebut Ho Ling, sebutan yang ditulis di dalam kronik Tiongkok.

Temuan Prasasti Yupa di Muara Kaman sejumlah 7 buah, namun hanya 5 yang bisa dibaca. Kelima prasasti yang masih dapat dibaca



Gambar 3.1 Prasasti Yupa D2a
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional

ditulis dengan aksara Brahmi Akhir, yang oleh Prof. J.G. de Casparis digolongkan sebagai aksara Pallawa tua, digunakan untuk menuliskan bahasa Sanskerta dalam bentuk puisi yang indah. Berdasarkan kajian paleografi, Prasasti Yupa diperkirakan berasal dari abad ke-4 hingga ke-5 Masehi dan menjadi penanda penting peralihan dari masa praaksara yang belum mengenal tulisan menuju masa aksara yang telah mengenalnya. Perubahan ini menandai awal ketika berbagai aspek kehidupan masyarakat mulai dicatat. Istilah *yupa* merujuk isi prasasti ini, yang menyebut dirinya yupa (*yupoyam*=yupa ini). Isi kelima Prasasti Yupa ini memberikan informasi tersirat tentang kehidupan keagamaan, *primus interpares* dan genealogi.[1]

Konsep Negara Awal

Interaksi antara masyarakat India dan penduduk Nusantara, serta dengan masyarakat Asia Tenggara pada umumnya, telah berlangsung sejak masa awal, jauh sebelum diperkenalkannya tradisi tulis. Situs-situs di Pasemah, Sumatra Selatan, Buni di Jawa Barat, Plawangan di Jawa Tengah dan Sembiran di Bali menjadi bukti terjadinya interaksi bangsa India dan masyarakat Nusantara yang mencatat temuan bentuk dan bahan baku gerabah dengan pola hias Rolet, yang hampir sama dengan temuan sejenis yang berasal dari beberapa situs arkeologi di India dan Sri Lanka, seperti Arikamedu, Karaikadu, dan Anuradhapura. Selain gerabah dengan pola Rolet, sejumlah manik-manik dari kaca dan batu karnelian diyakini berasal dari India. Keberadaan artefak tersebut pada beberapa situs arkeologi di Indonesia menunjukkan adanya kontak yang mengarah pada hubungan dagang antara India dan Indonesia sejak zaman pra-Hindu.[2]

Di India, pada masa pemerintahan Chandragupta II (381-413/4), seorang penyair terkenal bernama Kalidasa menulis *Raghuvamsa*,

1 Edi Sedyawati dan Hasan Djafar, ed., *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2012).

2 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 38.

pada bagian ke-6, seloka 57 dalam buku itu Kalidasa menyebut *Dwipantara* sebagai sumber bahan rempah rempah di kawasan Asia Tenggara, *Dwipantara* adalah nama lain dari Nusantara. Kenyataan ini menunjukkan bahwa pertautan antara Nusantara dan India telah berlangsung sejak sebelum abad ke-3 yaitu sebelum Kalidasa menciptakan *Raghuvamsa.* Penciptaan karya ini tidak mungkin dapat dicatat Kalidasa jika ia belum memiliki gambaran dan pengetahuan tentang Nusantara. Catatan di dalam *Raghuvamsa* ini, Kalidasa menghubungkan *Dwipantara* dengan aroma cengkeh, sekaligus menunjukkan adanya aktivitas perdagangan karena cengkeh adalah salah satu komoditas unggulan Nusantara yang biasa diperdagangkan oleh pedagang-pedagang mancanegara.[3]

Perdagangan yang terjalin dengan India dan Tiongkok yang sangat mungkin telah diawali sejak masa proto sejarah ini, memungkinkan interaksi yang intens antara pedagang asing yang membawa kebudayaannya dengan penduduk Nusantara. Faktor penting di dalam interaksi ini dimungkinkan karena letak geografis yang memadai, kesuburan tanahnya, faktor komoditas yang tersedia dan faktor manusia yang terampil dalam mengantisipasi kebutuhan pasar dunia saat itu. Letak geografis Nusantara yang strategis, yang berada di tengah-tengah jalur pelayaran dari India ke Tiongkok, dua pusat peradaban dunia pada masanya, menjadikan Nusantara lalulintas pergerakan dagang, yang tidak bisa tidak menjalin hubungan dengan bangsa-bangsa lain. Lalu-lalang para pedagang untuk mencari barang dagangan, menambah perbekalan makanan dan air sebelum melanjutkan perjalanan ke tempat tujuan menyebabkan bertumbuhnya pelabuhan-pelabuhan di Nusantara.

Apalagi pelayaran saat itu sangat bergantung pada bertiupnya angin. Ada dua jenis angin yang bertiup di daerah khatulistiwa, yaitu

---

3 Jai Singh Yadav, "Hasil-hasil Kajian Sejarah Indonesia oleh Peneliti India," dalam *Sejarah Indonesia: Penilaian Kembali Karya Utama Sejarawan Asing*, ed. oleh Taufik Abdullah dan Edi Sedyawati (Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya, Lembaga Penelitian Universitas Indonesia, 1997), 251–55.

angin muson barat dan angin muson timur, kedua jenis angin ini bertiup bergantian setiap setengah tahun sekali. Pada waktu angin muson barat bertiup, ombak di laut sangat besar, sangat berbahaya berlayar di saat itu, akibatnya para pedagang harus singgah di wilayah Nusantara. Selama menunggu bertiupnya angin muson timur, para pedagang itu tinggal di pelabuhan. Lama kelamaan ada di antara mereka yang menikah dengan penduduk setempat, dalam pergaulan itulah budaya India bercampur dengan budaya setempat.

Percampuran budaya itulah yang menyebabkan budaya di Nusantara mengalami perubahan. Adakalanya pedagang-pedagang dari India membawa serta Brahmana atau pendeta Buddha, maka terjadi percampuran budaya sekaligus memperkenalkan agama Hindu atau Buddha pada masyarakat lokal. Abad-abad awal Masehi adalah masa perkembangan agama Hindu dan Buddha di India, dan kemudian diperkenalkan di kawasan Asia Tenggara Daratan dan Asia Tenggara Kepulauan.

Sebelum agama Hindu Awal dan Hindu diperkenalkan pada masyarakat lokal, masyarakat belum mengenal konsep raja dan kerajaan. Mereka hidup dalam komunitas-komunitas yang masing-masing dipimpin oleh seorang kepala suku, atau beberapa orang yang ditunjuk sebagai pemimpin komunitas yang merupakan pilihan dalam komunitas atau desanya yang memiliki keahlian khusus, misalnya keahlian berburu, mengatur irigasi, mengurusi hasil hutan, menghitung dan menentukan hari baik untuk melakukan kegiatan dalam komunitasnya, dan lain kegiatan yang dilakukan sebagai kegiatan keseharian masyarakat di desanya.

Ada kalanya kepala suku-kepala suku dari beberapa komunitas itu bekerjasama untuk mengadakan upacara keagamaan bersama, melakukan barter kebutuhan pokok sehari-hari dan menyelesaikan permasalahan batas tanah. Para kepala suku ini memilih seorang pemimpin yang dianggap mampu menyelesaikan permasalahan yang terjadi di antara komunitas yang termasuk dalam kelompoknya. Pemimpin ini yang disebut *primus inter pares*, seorang yang harus kuat dan mampu melindungi keselamatan dan

kesejahteraan anggota komunitasnya, dia harus tahu adat istiadat dan upacara pemujaan roh nenek moyang dengan baik, dia juga dianggap mewakili nenek moyang.

Para pemimpin komunitas atau *primus inter pares* yang ada ini akan bersaing untuk menjadi yang utama yaitu paling kuat, disegani oleh masyarakat setempat dan dipatuhi perkataan dan perintahnya. Setelah perjumpaan dengan budaya India, pemimpin yang disegani dan ditakuti itu merasa perlu mempelajari budaya India yang bersifat Hindu, dan telah menjalankan konsep kerajaan dan raja. Raja di India memiliki kekuasaan yang sangat besar, bahkan disembah sebagai penjelmaan dewa oleh rakyatnya. Demi mendapatkan kekuasaan yang lebih besar dan kuat, para pemimpin yaitu kepala suku yang terpilih itu atas inisiatif sendiri mempelajari agama Hindu dan menerapkannya di dalam pemerintahan di wilayahnya yang disebut kerajaan dan mengangkat dirinya sebagai raja.[4]

Teori ini disebut sebagai teori jemput bola, dalam pengertian bahwa kepala suku dengan kesadaran sendiri mempelajari agama Hindu.[5] Beberapa teori mengenai masuknya agama Hindu dan Buddha telah dibahas oleh para ahli sejak abad ke-20 yang lalu, yaitu teori Brahmana, teori Ksatria, teori Waisya dan teori Arus Balik.[6]

Penyebaran kebudayaan India di Asia Tenggara ini tidak didukung oleh gelombang migrasi dan pemukiman atau pendudukan dalam skala besar orang-orang India, karena sangat mungkin ada dua kelompok populasi yang berbeda yaitu pertama, para pedagang dan pelaut Austronesia yang telah melakukan kontak teratur dengan India sejak pertengahan milenium 1 Sebelum Masehi, membawa barang-barang asal India ke wilayah Asia Tenggara Daratan dan Kepulauan, mereka memulai proses transfer teknik

4 Ninie Susanti, "Raja dan Masalah Perpajakan: Suatu Analisis Simbolik Integratif Zaman Raja Balitung (899–910 M)" (Tesis, Universitas Indonesia, 1991).

5 Edi Sedyawati, *Pengarcaan Ga□eśa Masa Kadiri dan Singhasari* (Jakarta: LIPI-RUL, 1994).

6 Lihat SNI jilid 2. 1984

dan kultural seperti halnya difusi kerajinan gerabah, paleometalik. Kedua, para bangsawan India, Brahmana, dan pedagang dari India bermigrasi secara individu maupun dalam kelompok-kelompok kecil ke kepulauan Nusantara sampai pada abad ke-7, kemungkinan menikah dengan penduduk lokal dan dengan bergulirnya waktu ikut berperan serta dalam proses perkawinan silang kultural.[7]

Berdasarkan bukti isi lima Prasasti Yupa, kerajaan tertua di Nusantara dijumpai di daerah Kalimantan Timur. Ketujuh prasasti Yupa saat ini disimpan di Museum Nasional Jakarta. Tampaknya Prasasti Yupa ini dikeluarkan pada masa pemerintahan raja Mulawarman, Prasasti Yupa no.inventaris D 2a berbunyi :

1. *śrīmataḥ śrīnarendraśya*
2. *kuṇḍuńgasya mahatmanaḥ*
3. *putro'svavarmmo vikhyātaḥ*
4. *vańśakarttāyathańśuman*
5. *tasya putrāmahātmanaḥ*
6. *trayas traya ivāgnayaḥ*
7. *teṣān trayāṇām pravaraḥ*
8. *tapo bala damānvitaḥ*
9. *śrī mūlavarmmā rājendro*
10. *yaṣṭva bahusuvarṇṇakam*
11. *taśya yajñāsya yupop'yam*
12. *dvijendrais samprakalpitaḥ*

Alih Bahasa:

> Sang Maharaja Kundungga, yang amat mulia, mempunyai putra yang masyhur, Sang Aswawarman namanya, yang seperti Sang Angsuman (Dewa Matahari) menumbuhkan keluarga yang mulia. Sang Aswawarman mempunyai putra tiga, seperti api (yang suci) tiga. Yang terkemuka dari ketiga putra itu ialah Sang Mulawarman, raja yang berkeadaban baik, kuat dan kuasa. Sang Mulawarman telah mengadakan

7 Titi Surti Nastiti, "Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Zaman Kuno," dalam *Perdagangan dan Politik* (Jakarta: PT Ichtiar Baru–van Hoeve, 2012).

kenduri (selamatan) itulah tugu batu ini didirikan oleh para brahmana.[8]

Dari isi Prasasti Yupa dapat diketahui bahwa Raja Mulawarman mempunyai seorang ayah bernama Aswawarman yang dianggap sebagai pendiri dinasti (*Vańśākarttā*), seorang kakek bernama Kundungga, dan dua orang saudara. Hal menarik adalah bahwa pendiri dinasti bukan Kundungga, kakek Mulawarman, melainkan Aswawarman, ayahnya. Poerbotjaraka berpendapat bahwa Kundungga adalah penduduk asli karena nama Kundungga bukan nama Hindu dan belum menganut Hindu, berbeda halnya dengan Aswawarman, yang merupakan nama Hindu, oleh karena itu ia dianggap pendiri dinasti. Di dalam isi Yupa yang lain disebutkan bahwa Mulawarman menganut agama Hindu Awal, bagaimana mungkin? Agama Hindu dalam sejarahnya adalah agama turun temurun, artinya orang di luar agama Hindu sukar menjadi pemeluk agama tersebut, karena ketaatan pada kasta telah menempatkan orang yang baru lahir sesuai dengan kastanya.

Masalah bagaimana seseorang yang bukan beragama Hindu menjadi pemeluk Hindu mungkin dapat diatasi melalui upacara *Vratyastoma*.[9] Di dalam ajaran agama Hindu, upacara *Vratyastoma* adalah upacara yang diperuntukan bagi orang-orang Hindu yang telah dikeluarkan dari kastanya karena melanggar peraturan agama, dan setelah menjalani upacara tersebut orang yang telah dikeluarkan dari agama Hindu dapat diterima kembali sebagai anggota kastanya. Sangat mungkin Aswawarman melakukan upacara Vratyastoma, namun dimungkinkan juga Kundungga yang melakukan upacara tersebut agar menjadi pemeluk Hindu dan berada dalam kasta Ksatria sesuai kedudukannya sebagai raja, dia mempunyai anak Aswawarman yang terlahir sebagai Hindu dengan kasta Ksatria

8 Poerbatjaraka, Raden Mas Ngabei, *Riwayat Indonesia* (Jakarta: Yayasan Pembangunan, 1952), 54–55.

9 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 42.

sebagai kasta yang mencirikan keluarga raja dan bangsawan yang memiliki kedudukan di pemerintahan kerajaan. Dugaan berikut menjawab keraguan, mengapa Aswawarman dianggap sebagai pendiri dinasti (*Vaṅśākarttā*), karena Aswawarman adalah raja yang dilahirkan sesuai kodratnya sebagai Hindu dengan kasta ksatria.[10] Peran Kundunga sebagai tokoh lokal yang menjemput peradaban Hindu karena kepentingan politik dan ekonomi menjadi fokus yang mengawali berdirinya institusi Kerajaan di Nusantara.

Analisis paleografi yang dilakukan Prof Madya Dr. Nasha bin Rodziadi Khauw menyatakan bahwa aksara Brahmi Akhir pada Yupa adalah yang tertua di Asia Tenggara sehingga layak disebut sebagai aksara Brahmi Asia Tenggara, suatu analogi dengan aksara-aksara Brahmi Akhir yang digunakan prasasti-prasasti di tempat lain yang memiliki ciri sezaman. Prasasti sezaman dengan prasasti Yupa adalah Prasasti Vo-Camnh dan Prasasti Dong Yen Chau (abad ke-4/5 Masehi) di Vietnam.

Keagamaan

Isi Prasasti Yupa yang lain memberi gambaran mengenai kehidupan keagamaan yang berkembang semasa pemerintahan raja Mulawarman. Isi prasasti Yupa no.inventaris D.2b adalah :

Alih Aksara:

1. *śrīmato nṛpamukhyasya*
2. *rajñaḥ śrī mūlavarmmaṇaḥ*
3. *dhanam punyatame ksetre*
4. *yad dattaṁ vaprakeśvare*
5. *dvijātibhyo'gnikalpebhyaḥ*
6. *viṅśatirggosahasrikam*
7. *tasya puṇyasya yūpo'yaṁ*
8. *kṛto viprair ihāgataiḥ*

Ikhtisar isi:

10 Aturan kasta telah diatur pada agama Brahmana, yaitu agama yang merupakan perkembangan agama Hindu Kuno/ Weda menuju agama Hindu Trimurti.

> Sang Mulawarman, raja yang mulia dan terkemuka, telah memberi sedekah 20.000 ekor sapi kepada para Brahmana yang seperti api, (bertempat) di dalam tanah yang amat suci (bernama) Waprakeswara. Untuk peringatan akan kebaikan budi sang raja, tugu ini dibikin oleh para brahmana yang datang di tempat itu.[11]

Raja Mulawarman mengumumkan upacara bersaji yang telah dilakukannya di sebuah lapangan suci yang dipakai khusus untuk upacara bernama Waprakeswara. Upacara bersaji ini dilakukan oleh para pendeta yang datang ke kerajaannya, dan mereka (para pendeta) dibandingkan dengan Dewa Agni. Kemudian disebut benda-benda dan binatang yang disedekahkan yaitu lembu berjumlah 20.000, emas dalam jumlah banyak, minyak wijen, untaian bunga, kera berwarna merah, air susu dan sebagainya.[12]

Yupa-yupa itu didirikan oleh para pendeta yang datang dari daerah lain sebagai penghormatan pada Raja Mulawarman, keterangan ini disebut di dalam Prasasti Yupa D. 2b, Prasasti Yupa D. 2c dan prasasti Yupa D. 177.

Prasasti Yupa D. 2c berbunyi :

Alihaksara:

1. śrīmad virājakīrtteḥ
2. *rājñaḥ śrī mūlavarmmaṇaḥ puṇyam*
3. *śṛṇvantu vipramukhyāḥ*
4. *ye cānye sādhavaḥ puruṣāḥ*
5. *bahudāna jīvadanam*
6. *sakalpavṛkṣam sabhūmidānañ ca*
7. *teṣām puṇyagaṇānām*
8. *yupoyam sthāpito vipraiḥ*[13]

---

11 Poerbatjaraka, Raden Mas Ngabei, *Riwayat Indonesia*.

12 Chhabra 1949, 370-373 di dalam Hariani Santiko, "Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia Abad IV–XVI Masehi," Depok: Universitas Indonesia, 2005.

13 Hasan Djafar, ed., *Prasasti Batu: Pembacaan Ulang dan Alih Aksara I* (Jakarta: Museum Nasional Indonesia, 2016), 134–35.

Ikhtisar isi :

> Sri Mulawarmman sebagai raja yang besar dan baik budi, raja besar yang sangat mulia, yang diwujudkan dengan sedekah yang banyak. Berhubung dengan kebaikan itulah, maka para Brahmana mendirikan tugu (yupa) ini sebagai peringatan[14].

Prasasti Yupa D.177 berbunyi :

Alihaksara:

1. śrī mūlavarmmā rājendra[ḥ] sama[re]jitya pārtthi[vā]
2. karadāṁ nṛpatiṁśa cakre yathā rājā yudhiṣṭiraḥ
3. catvāriṁśat=sahasrāṇi sa dadu vaprakeśvare
4. bā.....triṁsat=saharāṇi punar=ddadau
5. .....sa punar-jivadānaṁ prithagvidhaṁ
6. ākāśadipaṁ dharmmātmāpārtthivendra[ḥ] svake pure
7. .....mahātmanā
8. Yūpo yaṁ sth[āpito] viprair—nnānā—ih—ā[gataḥ]

Ikhtisar isi :

> Sri Maharaja Mulawarman yang terkenal telah menaklukkan raja-raja lain dan menguasainya seperti Raja Yudhistira. Di Waprakeswara beliau menghadiahkan 40.000..... dan kemudian menghadiahkan lagi 30.000. Disebut pula adanya penyelenggaraan upacara-upacara lainnya. Tugu (yupa) peringatan ini dibangun oleh para Brahmana yang datang dari daerah lain.[15]

Hariani Santiko berpendapat bahwa agama yang dianut raja Mulawarman adalah agama Weda atau Hindu Kuno. Beberapa hal yang menguatkan pendapat ini diperoleh gambaran dari isi Prasasti Yupa, antara lain:

---

14 Djafar, *Prasasti Batu: Pembacaan Ulang dan Alih Aksara I*, 134–35.

15 Djafar, *Prasasti Batu: Pembacaan Ulang dan Alih Aksara I*, 143–44.

Upacara dilakukan di sebuah lapangan suci (*puṇyātama ksetra*) dan bukan di sebuah bangunan suci. Nama *ksetra*-nya adalah Waprakeswara, mungkin dapat diartikan 'gundukan'.[16]

Menurut A. K. Nilakantha Shastri, sedekah berupa *bahusuvarnaka* (emas dalam jumlah banyak) dan *viṁśatir gosahasrika* (lembu berjumlah 20.000) merupakan jenis sedekah yang dilakukan pada zaman Veda. *Bahusvarnaka* (*bahuhiraṇya*) diberikan pada upacara Somayajna, sedangkan sedekah berupa lembu dalam jumlah banyak, termasuk golongan *dana* yang sangat tinggi nilainya.[17][18] Yupa, tiang untuk mengikat binatang dalam upacara Weda, pada masa pemerintahan Mulawarman dianggap penting pula. Yupa yang terbuat dari kayu atau batu di tempat asalnya selalu ada di sebuah ksetra.

Dewa yang disebut adalah dewa Agni, karena dalam upacara bersaji, Dewa Agni dianggap sebagai saksi yang amat penting, bahkan *agni* (api) sangat berperan dalam penyampaian sajian dari manusia kepada dewa. Dewa lain yang disebut di dalam Yupa adalah Angsuman (*aṁśuman*) atau dewa matahari, ini menyiratkan dugaan sebagai salah satu ciri kepercayaan agama Veda yang mengenal dewa dewa perwujudan kekuatan alam, yaitu paham *kat-henotheism*, maksudnya dewa yang dianggap tertinggi berganti-ganti sesuai kepentingan pemuja.[19]

Namun demikian, perlu diperhatikan bahwa agama Weda dimulai perkembangannya sejak 1500 tahun Sebelum Masehi, perkembangannya menjadi agama Hindu meliputi sejarah yang berabad-abad. Sejarah yang panjang terbagi menjadi dalam

---

16 MacDonnell 1954, 269, di dalam Santiko, "Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia Abad IV–XVI Masehi."

17 Nilakantha Shastri 1936,520-521 di dalam Hariani Santiko, "Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia Abad IV–XVI Masehi," Depok: Universitas Indonesia, 2005.

18 Keterangan persembahan dari raja kepada para pendeta yang sangat tinggi nilainya ada di dalam isi ke-5 Prasasti Yupa (D2a, D2b, D2c, D.175, D.175 dan D,177).

19 Santiko, "Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia Abad IV–XVI Masehi."

perkembangan 3 bagian besar yaitu zaman Weda yang terdiri dari zaman Weda Purba (1500 SM-1000 SM), zaman Brahmana (1000 SM-750 SM), dan zaman Upanisad (750 SM-500 SM). Bagian kedua adalah Zaman agama Buddha (500 SM-300 M), dan bagian ketiga adalah zaman agama Hindu (300 M).[20]

Di awal perkembangan agama Hindu, paham ketiga agama yang mendahuluinya yaitu Weda, Brahmana dan Upanisad baik terkait filosofi, ritual dan upacara masih berkelanjutan. Isi Prasasti Yupa masih menggambarkan ritual upacara, persembahan pada kaum Brahmana, dan dewa-dewa yang dipuja sesuai paham *Kat-Henotheisme.* Asumsi mengenai ketepatan aspek keagamaan yang tergambar di dalam Prasati Yupa adalah agama Hindu Awal, yaitu agama Hindu sebelum memuja Trimurti (Brahma, Wisnu dan Siwa). Asumsi ini dilandasi dengan alasan bahwa agama Hindu Trimurti baru dikenal setelah berakhirnya Kerajaan Gupta di India yaitu abad ke-7.

Prasasti dan Artefak lain di Kalimantan

Tom Harrison (1970) menunjukkan pentingnya kawasan Kalimantan di dalam jalur pelayaran India dan Tiongkok atau sebaliknya, dengan mengetengahkan sejumlah sisa artefak masa persilangan dengan Hindu dan Buddha di Kalimantan Barat yaitu berupa arca Buddha di daerah Sambas. Sementara Sir Roland Braddell (1936) dengan gigih mempertahankan pendapatnya tentang pantai barat Kalimantan sebagai sebuah pusat kontak India dan Tiongkok sejak awal abad Masehi. Sedangkan Denys Lombard (1996) mencoba melihat masa awal hubungan antara intan dan emas dengan transformasi ekonomi, sosial sebelum dan sesudah tumbuhnya kerajaan Islam di Kalimantan Barat.[21] Temuan lepas

---

20 Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1975). Jadi agama Weda telah berakhir 1000 SM yang dilanjutkan dengan zaman agama Brahmana dan agama Upanisad, dan baru melakukan reformasi untuk bangkit kembali pada abad ke-3 M sebagai agama Hindu awal.

21 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-*

berupa arca, prasasti dan artefak lain yang menyebar di wilayah Kalimantan kiranya dapat menegaskan bahwa Kalimantan telah menjadi bagian dari persilangan budaya asing di awal abad Masehi.

Di Kota Bangun ditemukan arca Buddha terbuat dari perunggu. Di Gunung Kombeng ditemukan beberapa arca, seperti Mahakala, Ganeśa, Karttikeya, fragmen kepala Brahma, Agastya (Siwa-guru) dan Nandi. Berdasarkan kesaksian Muller dan keterangan Witkamp, Bosch menduga arca-arca itu berasal dari suatu candi Hindu yang ada di sekitar Muara Kaman.[22] Kenyataan ini menambah asumsi, walaupun isi Yupa tidak menyebutkan tentang ritus pemujaan Hindu-Saiwa yang mengutamakan konsep Trimurti (Brahma, Wisnu, Siwa) dengan dewa tertinggi Siwa Mahadewa, penemuan arca-arca pantheon Siwa di situs Gunung Kombeng menunjukkan agama Hindu-Saiwa telah berkembang. Perkembangan agama Hindu Saiwa sangat mungkin terjadi setelah periode pemerintahan Mulawarman, karena pertumbuhan agama yang sama baru terjadi di Jawa pada pertengahan abad ke-8. Di Jawa, pada saat itu muncul dua kerajaan, yaitu Mataram dengan rajanya Sanjaya yang mengeluarkan prasasti Canggal (654 Śaka/732) dan kerajaan Kanjuruhan dengan rajanya Gajayana, anak raja Limwa yang disebut dalam Prasasti Kanjuruhan.[23]

Di Kampung Pahat, Kecamatan Nanga Mahap, Kabupaten Sanggau, kira kira 400 km dari Pontianak ditemukan sebuah prasasti yang ditulis di atas batu besar yang diratakan. Batu itu berukuran 5,70mx3,46 m dihias dengan relief tujuh buah stupa dengan *chattra* (payung) bersusun 13. Relief stupa itu tidak sama, yang terbesar berukuran 2,45m dan terkecil berukuran 1.55m. Di bagian tengah deretan stupa itu ada sebuah relief berbentuk seperti gada. Di bagian bawah relief stupa ada sederetan aksara

---

Buddha, 45.

22 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 45.

23 Agus Aris Munandar, *Kaladesa: Awal Sejarah Nusantara* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2019), 64.

Pallawa/Brahmi Akhir. Menurut Chhabra, aksara tersebut lebih muda dari pada aksara pada prasasti Yupa, M.M Soekarto K. Atmodjo mengidentifikasi prasasti tersebut merupakan mantra agama Buddha (*ye te mantra*). Jenis *ye te mantra* ini dijumpai juga di beberapa daerah di Indonesia, Borobudur, Bali dan lainnya. Selain *Ye te mantra,* disebut pula ada kata *jeya, wijaya, posya masa sake 578.* Menurut Wolters, berdasarkan berita Cina, di Kalimantan barat Daya pada abad ke-7 pernah ada Kerajaan Wijayapura.[24]

Sementara itu di tepi Sungai Sekayan, anak sungai Kapuan Sanggau ada sebuah prasasti yang dipahatkan di atas sebuah batu berukuran 7m x1,02m, disebut prasasti Batu Simpai, diduga isinya berbunyi *Sri Bhupati tirthayatra.*

Di daerah Sambas, pernah ditemukan pedupaan dan Arca Buddha dalam berbagai bentuk yang terbuat dari emas dan perak, artefak yang terbuat dari emas lainnya, serta sisa-sisa peninggalan Hindu. Sisa peninggalan Hindu ini ditemukan di dekat Nanga Serawai (Lembah Merawai) Kabupaten Sintang, yaitu berupa lingga dan yoni. Di Nanga Sepauk ditemukan dua buah lingga dan Arca Siwa perunggu bertangan empat.

Di Kalimantan Utara, wilayah timur Malaysia (sekarang) ditemukan benda-benda dari emas, lingga, yoni, dan ganeśa dari daerah Santubong Sarawak dan Limbang. Di Kalimantan Selatan ditemukan reruntuhan Candi Agung yang berupa bangunan batu bata, kompleks candi ini dikelilingi empat sungai. Di Margasari, 30 km di selatan Nagara ditemukan reruntuhan candi bata, yang disebut Candi Laras. Arca Buddha Dipangkara dan fragmen prasasti batu, yang menurut de Casparis berbunyi....*jayasiddha.....*[25] Sangat mungkin fragmen prasasti tersebut apabila lengkap berbunyi *'Sriwijaya Jayasiddhayatra'*, merupakan prasasti singkat dari Kedatuan Sriwijaya bisa jadi merupakan penanda suatu

24 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 45.

25 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 45.

daerah mengakui kedaulatan Sriwijaya. Arti kalimat *Sriwijaya Jayasiddhayatra* adalah Sriwijaya dalam perjalanan suci yang berhasil. Prasasti pendek seperti itu ditemukan lebih dari 20 buah dan tersebar di daerah-daerah di Sumatra bagian selatan, Malaysia, dan Kalimantan. Sangat mungkin bagian Kalimantan lokasi ditemukannya prasasti pendek Sriwijaya ini pernah menjadi bagian dari Kedatuan Sriwijaya.

Kenyataan akan banyaknya artefak arkeologis ditemukan secara terpisah setidaknya memberi gambaran bahwa Kalimantan bukan wilayah terisolasi dari pengaruh asing namun bagian dari jaringan komersial yang aktif. Ditemukannya artefak keagamaan di pedalaman Kalimantan dimungkinkan karena berperannya Sungai Kapuas sebagai sarana lalu lintas jalur perdagangan di pedalaman. Penduduk dari pedalaman dapat memanfaatkan Sungai Kapuas untuk berhubungan dengan dunia luar dengan membawa komoditas perdagangan ke pusat-pusat dagang di pelabuhan-pelabuhan di pesisir. Terbatasnya berita asing, terutama berita Tiongkok yang menuliskan tentang Kalimantan semata-mata karena wilayah Kalimantan baru mengirimkan misi pertamanya ke Tiongkok pada abad ke-10 (977).[26]

b. Tarumanagara

Tarumanagara, Kerajaan tertua sesudah kerajaan di Kutai berdasar pada analisis paleografi dalam prasasti-prasasti yang ditemukan, berada di Jawa bagian barat. Kerajaan Tarumanagara diperkirakan berkembang sejak paruh pertama abad ke-5, walaupun prasasti-prasasti tersebut tidak mencantumkan angka tahun, ini didasarkan pengamatan atas paleografi yang serupa juga digunakan di Andra Pradesh (India). Prasasti-prasasti ini menyebut tentang Tarumanagara dan rajanya Purnawarman (5 prasasti), seluruhnya berjumlah tujuh, lima di antaranya berbahasa Sanskerta yang sesuai dengan kaidah gramatikanya bahkan menerapkan aturan Syair

26 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*.

Anusthub dengan baik. Lima prasasti itu berisi informasi penting mengenai berbagai hal tentang kerajaan Tarumanagara dan rajanya Purnawarman, namun dua prasasti belum dapat dibaca karena lebih mirip piktografi berupa sulur-sulur.

Keberadaan Kerajaan Tarumanagara bukanlah tiba-tiba hadir di wilayah Jawa Bagian Barat ini, penemuan prasasti-prasasti tersebut di wilayah Jakarta, Bogor dan sebagian di antaranya dekat dengan situs Cibuaya dan Batujaya, situs utama kebudayaan Buni, maka diperkirakan Tarumanagara pasti berkembang dari pemukiman-pemukiman Buni yang sudah ada sejak masa proto sejarah. Tinggalan-tinggalan berupa benda-benda gerabah di Jawa Bagian Barat tersebar luas di pantai utara, khususnya di daerah pantai sekitar Teluk Jakarta yang terbentang di daerah Tangerang, Bekasi dan Karawang. Daerah persebaran gerabah di pantai utara Jawa Bagian Barat ini dikenal sebagai 'Kompleks gerabah Buni".

Jelasnya, wilayah yang menjadi bagian Tarumanagara itu telah mempunyai peran penting sebagai jalur perdagangan internasional, yang dibuktikan oleh tinggalan artefaknya. Jaringan migrasi bangsa Austronesia dan kebutuhan bangsa asing terutama India dan Tiongkok telah meninggalkan jejak yang jelas mengenai interaksi tersebut. Kebutuhan dunia yang dapat disebut pada masa awal abad Masehi tersebut adalah emas, dan rempah-rempah. Pusat-pusat yang merupakan lokasi awal perkembangan peradaban sejarah Nusantara dapat ditengarai terletak tidak jauh dari ketersediaan kedua komoditas tersebut.

Teori-teori yang dibangun tentang perjumpaan awal masyarakat lokal dengan India yang dikenal tentunya masih terbatas pada asumsi-asumsi karena tidak semuanya didukung fakta-fakta historis, pada akhirnya kontak antara budaya India dan masyarakat lokal mengarah pada suatu proses yang kompleks, namun jelas dilatarbelakangi faktor ekonomi dan kebudayaan. Perkenalan dengan agama Hindu Awal dan Buddha pada masyarakat lokal, telah menemukan masyarakat yang mapan. Masyarakat lokal yang ada berinisiatif memanggil kaum Brahmana, biarawan ke dalam wilayah mereka karena bermanfaat

mendongkrak status mereka, ini salah satu alasan mereka sebagai justifikasi status raja melalui agama.

Persebaran prasasti-prasasti dari Raja Purnawarman ini menunjukan bahwa Purnawarman mengendalikan wilayah-wilayah antara Sungai Citarum (Jawa Barat) batas timur, Selat Sunda batas barat sampai wilayah Bogor yang berbatasan dengan Gunung Halimun batas selatan dan Teluk Jakarta sepanjang pantai utara sampai dengan sekitar muara Sungai Citarum sebagai batas utara. Sangat mungkin ibukota Tarumanagara berada di daerah Batu Tumbuh, Kecamatan Tugu, Tanjung Priok, Jakarta Utara yang berdekatan dengan Teluk Jakarta.

Prasasti Tugu adalah bukti terpenting langkah pemerintahan Raja Purnawarman yang menjelaskan tentang pekerjaan yang dilakukan raja yaitu membangun kanal sepanjang 9,2 km-11 km selama 21 hari. Alihbahasa isi Prasasti Tugu sebagai berikut:

Dulu (kali yang bernama) Candrabhaga telah digali oleh maharaja yang mulia dan mempunyai lengan kekar dan kuat, (yakni Raja Purnawarman) untuk megalirkannya ke laut, setelah (kali ini) sampai di istana kerajaan yang termasyhur. Pada tahun ke-22 dari tahta Yang Mulia Raja Purnawarman yang berkilau-kilau karena kepandaian dan kebijaksanaannya serta menjadi panji-panji segala raja, (maka sekarang) beliau menitahkan pula menggali kali yang permai dan berair jernih, Gomati, namanya, setelah kali itu mengalir di tengah-tengah tanah kediaman Yang Mulia Sang Pendeta Nenekda (Sang Purnawarman). Pekerjaan ini dimulai pada hari yang baik, tanggal 8 paro gelap bulan Phalguna dan selesai pada tanggal 13 paroh terang bulan Caitra, jadi hanya dalam 21 hari saja, sedangkan galian itu panjangnya 6.122 busur (lebih kurang 11 km). Selamatan baginya dilakukan oleh Brahmana disertai persembahan 100 ekor sapi.[27]

Sumber:

27 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 51.



Gambar 3.2
Prasasti Tugu.
Sumber: Dokumentasi
Museum Nasional
Indonesia

Keagamaan di Tarumanagara

Diduga Raja Purnawarman memeluk agama Hindu Awal seperti yang tercatat dalam isi prasasti-prasasti Yupa, yang memuja Wisnu. Bukti yang mendukung adalah isi Prasasti Ciaruten. Isi prasasti Ciaruten:

vikkrantasya vanipateḥ
śrīmataḥ purnnavarmmanaḥ
tarumanagarendrasya
viṣṇor iva padadvayam

Artinya :

Inilah sepasang (telapak)kaki yang seperti (telapak)kaki Dewa Visnu,

ialah telapak kaki Yang Mulia Purnnavarmman, raja di Tarumanagara, penguasa dunia(dengan tiga langkahnya)[28]

Kata '*vikkrānta*' merujuk nama julukan Wisnu di dalam Rg Veda, selain '*vikkrānta*, nama lain dari Wisnu adalah '*Vikrāmana*', *Trivikrāma*', '*Krānta*. Wisnu diberi nama demikian karena dewa tersebut dikenal dengan tiga langkahnya (*trivikrāma*) yang dilakukan setiap hari mengelilingi tiga dunia yang dikuasainya yaitu seluruh daratan, air dan angkasa.[29] Penyebutan Vikkrānta dijumpai di dalam Prasasti Cidanghiang, sedangkan Prasasti Jambu menyebut kata *"paḍavimbadvayam"* artinya sepasang gambar telapak kaki. Isi prasasti tersebut membayangkan bahwa Purnawarman yang memakai julukan 'vikkrānta' ingin menyamakan dirinya dengan Wisnu, dan menyamakan sepasang telapak kakinya dengan telapak kaki Wisnu.

Dalam beberapa Samhita di Rg Veda, Wisnu belum menjadi dewa besar seperti halnya Wisnu yang dipuja dalam agama Hindu-Vaisnava, tetapi walaupun belum menjadi Dewa besar, Wisnu di dalam agama Veda sangat dikenal dalam tiga langkahnya yang dilakukan setiap hari, Visnu dianggap sebagai dewa yang menguasai tiga dunia. Oleh karena itu Wisnu sering dipuja-puja oleh raja-raja yang ingin menjadi raja besar (*cakravartin)*.[30] Raja Purnawarman juga menyamakan dirinya dengan Dewa Indra, yang selain dikenal sebagai Dewa Perang juga memiliki sifat Dewa Matahari. Juga memperlihatkan unsur pemujaan Dewa Mithra-Surya.[31]

Sejak awal keberadaan kerajaan Tarumanagara, selain berkembang agama Hindu Awal yang melakukan pemujaan pada Dewa Wisnu, juga muncul agama Buddha pada waktu relatif

28 Santiko, "Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia Abad IV–XVI Masehi," 10.

29 Gonda 1954, 55-72 dalam Santiko, "Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia Abad IV–XVI Masehi."

30 Santiko, "Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia Abad IV–XVI Masehi," 11.

31 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 54.

bersamaan yang dibuktikan dengan temuan situs percandian Batujaya. Dari prasasti-prasasti yang ditemukan dapat dipastikan agama Buddha Mahayana yang berkembang saat itu dan dari bukti-bukti pendukung diketahui asal kedatangan agama Buddha tersebut dari India Utara, khususnya Nalanda.[32]

Dalam berita asing dari Tiongkok dari abad ke-5 yaitu kitab *Fo-kuo-chi (Fo-kwo-ki)* yang berisi catatan perjalanan yang ditulis oleh seorang pendeta bernama Faxian pada 414 mencatat adanya indikasi agama Buddha di Tarumanagara di samping agama kaum Brahmana.

> *(....) setelah berlayar di jalur ini selama sembilan puluh hari, sampailah mereka di yavadwipa. Di negeri ini (yawadwipa) agama kaum brahmana yang menyimpang tumbuh dengan subur, dan sangat sedikit pemeluk agama Buddha. Setelah tinggal disini selama lima bulan, Fa-Hsien/Faxian berangkat dengan kapal dagang yang besar lainnya (...) yang berlayar ke arah timur laut menuju kwangchow'*.[33]

c. Pembentukan Kekuatan Politik Swarnadwipa di Abad ke-3/4 Sampai 7 M

Perjumpaan pedagang India, Persia, dan Tiongkok dengan penguasa Sumatra telah berlangsung dalam proses yang panjang. Interaksi lebih dari sekadar pertukaran barang, namun juga pengetahuan, dan kebudayaan. Pedagang India, dan Persia yang tiba sejak awal abad Masehi secara bertahap membangun pondasi melalui interaksi persahabatan. Tindakan yang terekam dalam beberapa teks sejarah, seperti kitab *Periplus the Eritrean Sea* dari abad ke-1 M[34], syair Tamil kuno *Mahanidessa*, yang mencatat bahwa

---

32 Hasan Djafar, *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat* (Bandung: KIBLAT bekerja sama dengan Puslitbang Arkenas, École française d'Extrême-Orient, dan KITLV, 2010), 127.

33 Djafar, *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*, 25–26.

34 Menyebutkan hubungan dagang India, Persia dengan Pantai barat Sumatra sebagai penghasil komoditas kafur, rempah, dan emas. Lihat Pliny, *The*

serikat dagang Tamil telah bermukim semi permanen di *Takola* suatu tempat yang sangat kaya di *Swarnadwipa* atau Sumatra[35], serta dalam naskah lokal Barus sebagai manifestasi ingatan kolektif masyarakat awal Barus tentang perjumpaan dengan pedagang Tamil.[36]

Interaksi dua arah yang setara dan keterbukaan penguasa Sumatra memberi kesan kepada para pedagang asing sehingga memandang Sumatra sebagai wilayah kaya penghasil komoditas berharga, dan menyebutnya; *Karpuradwipa* atau pulau kapur, *Kanakapuri* atau kota emas, juga *Swarnadwipa* atau pulau emas,[37] sedangkan penguasa Tiongkok menyebutnya *shi-li-fo-shih* atau tiga wijaya merujuk tiga pelabuhan utama: Palembang, Malayu, dan Kedah.

Tidak bisa dipungkuri komoditas dari Sumatra seperti kafur, emas, kemenyan, gaharu, getah damar, kulit manis dan berbagai hasil hutan berperan penting dalam memengaruhi perkembangan Imperium Gupta di India,[38] Kaniska, serta Romawi di wilayah Barat, pada abad ke-2 hingga 4 M.[39] Sebaliknya Dinasti Han[40] dari Tiongkok membuka

---

Periplus of the Erythraean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century, ed. oleh W. H. Schoff (Longmans, Green and Co., 1912).

35 Serikat dagang Tamil terkenal terdiri dari berbagai etnis, ras, bangsa dan agama. Salah satu yang yang tertua adalah Maningraman. (John S. Guy, "Tamil Merchants and the Hindu Buddhist Diaspora in Early Southeast Asia," dalam *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Exchange* (Singapore: ISEAS Publishing, 2011), 251–52.)

36 Dalam naskah sejarah Raja-Raja Barus yang ditulis kembali dalam aksara Arab Malayu pada perkiraan periode abad ke-17-18 M. (Jane Drakard, *Sejarah Raja-Raja Barus: Dua Naskah dari Barus*, Digital (Ann Arbor: University of Michigan, 2011).

37 R. C. Majumdar, *Ancient Indian Colonies in the Far East, Vol. II: Suvarnadvīpa* (Dacca University, 1937); S. Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, dan Suvarnabhumi* (Jakarta: Yayasan Idayu, 1981).

38 Majumdar, *Ancient Indian Colonies in the Far East, Vol. II: Suvarnadvīpa*.

39 Kayu wewangian seperti kapur barus, kayu gaharu, kemenyan, banyak ditemukan di wilayah hutan pedalaman Sumatra. Penambangan emas juga banyak dilakukan di wilayah hulu Sungai, atas dasar ini para pedagang dan pencari emas dari India datang ke Sumatra (G. Codes, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, vol. 1, ed. oleh Daniel Perret, trans. oleh W. P. Arifin (Jakarta: École française d'Extrême-Orient; Kepustakaan Populer Gramedia, 2015), 48–49.)

40 Dinasti Han salah satu dinasti politik di Tiongkok berkuasa dari abad ke-1 hingga ke-3 M, serta penghasil keramik impor yang ditemukan di Sumatra,

babak baru perdagangan global dengan "*tributary system*[41]" sekaligus membawa para penguasa Sumatra menuju era persaingan politik.[42]

Jaringan global memicu inovasi pelayaran,[43] teknologi perkapalan,[44] dan mendorong intensitas pelayaran rutin dari Teluk Persia- India – Sumatra – Tiongkok yang membawa komoditas dagang juga pelancong seperti biksu Tiongkok bernama Faxian abad ke-5M.[45] Para penguasa *Wanua*[46] sekaligus pengendali pelabuhan sungai yang kaya komoditas,[47] bergelar "Datu, Datuk, Dapunta" tidak hanya berpengaruh secara politik, ekonomi, sosial, dan religi.[48]

Berbagai data arkeologi dan sejarah mengungkap ciri identitas politik penguasa Sumatra pada periode jaringan global awal terbentuk

---

termasuk di Situs Muarajambi.

41 Pemberian upeti atau hadiah untuk kaisar sebagai persembahan untuk memperoleh izin berdagang di Pelabuhan Tiongkok.

42 John N. Miksic, "Archaeology, Trade and Society in Northeast Sumatra" (PhD dissertation, Cornell University, 1979), 19–20.

43 Kapal dagang dari Teluk Persia berangkat pada April dan tiba di Pantai Selatan india di bulan Mei. Kapal bisa melanjutkan ke Sumatra sebelum musim gelombang di Pantai barat India. Antara bulan September hingga November Kapal India dan Persia dapat melakukan perdagangan di Pelabuhan Sumatra dan Kembali ke India pada bulan November, demikian juga sebaliknya dengan kapal dari Sumatra (Paul Michel Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, ed. oleh D. Millet (Indonesia: Mitra Abadi, 2009), 88–89.)

44 Di Situs Bongal, Pantai Barat Sumatra ditemukan beberapa fragmen perahu kuno dengan teknologi tradisi Nusantara yang dibuat antara abad ke-6 – 7 M (S. Purnawibowo dan A. S. Mochtar, "Analisis Teknologi Pembuatan Perahu pada Temuan Sisa Perahu Kuno dari Abad VII M di Situs Bongal, Pantai Barat Sumatera Utara," *Kalpataru* 30, no. 2 (2021): 99–112.)

45 J. Legge, *Record of Buddhistic Kingdoms by Chinese Monk, Fa-Hien Translated and Annotated by James Legge* (Buddha Dharma Education Association Inc., 1886), www.buddhanet.net.

46 Berasal dari bahasa Malayu kuno,

47 Pengendalian pelabuhan dagang dipimpin para datu penguasa jaringan Sungai setidaknya berlangsung sejak jaringan global awal antara abad ke-2 – 5 M, baik di Sumatra maupun di semenanjung (Z. Ramli, "Sejarah, Perkembangan Ekonomi dan Hubungan Antarabangsa Kedah Tua dari Kurun ke-2 hingga ke-14 Masihi," *International Journal of Interdisciplinary and Strategic Studies* 1, no. 1 (2020): 58–87, https://doi.org/10.47548/ijistra.2020.26.)

48 D. F. Yanuar, "Hubungan Malayu dan Jawa Abad 13–14 Masehi: Data Prasasti dan Naskah" (Tesis, Universitas Indonesia, 2009), 34–35.

dari perpaduan antara akar budaya lokal yang dekat dengan alam dengan pandangan religius, baik kepercayaan lokal maupun ajaran Hindu dan Buddha.[49] Namun demikian, dalam perkembangannya dinamika terus mengalami silang budaya, sehingga peneliti terdahulu membagi ke dalam beberapa fase; tahap awal mewakili proses konsolidasi para penguasa lokal dalam wilayah kecil, dan terjadi sebelum jaringan perdagangan global dengan India-Tiongkok. Kemudian fase regional terjadi pada awal pembentukan jaringan global, ada silang budaya termasuk adopsi pengetahuan politik. Tahap ketiga fase imperial, wilayah lain dipersatukan atas dasar kesatuan identitas, serta ajaran Hindu dan Buddha memengaruhi kebijakan politik dan gelar universal bertujuan politis.[50]

Kekuatan Politik Awal: Tu-po, Kan-to-li, Po-huang, Po-lou

Perkembangan awal kekuatan politik di Sumatra berlangsung antara abad ke-3 hingga ke-7 M. Periode panjang pembentukan aliansi kekuatan politik awal yang memengaruhi dinamika politik Sumatra hingga periode Kemaharajaan di abad ke-12 M. Periode ini juga dikenal sebagai masa pembentukan awal negara politis di Asia Tenggara.[51]

Salah satu berita Tiongkok ditulis oleh *Fu-nan-tu-su-cwe'en*, dari Kang-tai pada tahun 245-250 M menyebutkan pelabuhan bernama *Tupo*, yang diduga berada di sekitar wilayah Tebo di wilayah hulu Sungai Batanghari, Provinsi Jambi. Dari hasil penelitian arkeologi hingga kini telah ditemukan beberapa situs percandian, yakni Candi

---

49 Penjelasan lebih lanjut lihat sub-bab perkembangan ajaran hindu dan buddha.

50 Hermann Kulke, "The Early and the Imperial Kingdom in Southeast Asian History," dalam *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, ed. oleh D. G. Marr dan A. C. Milner (Singapore/Canberra: Institute of Southeast Asian Studies dan Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1986), 1–22; Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*.

51 Kenneth R. Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011); Anthony Reid, *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia*, vol. 1 (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011).

Teluk Kuali, Candi Tuo Sumai berbahan bata, arca Buddha bergaya Post-Gupta abad ke-7 M, dan beragam pecahan keramik Tiongkok dinasti Tang, dan Song.[52] Oleh Sartono (1992), menduga lokasi awal sebelum terbentuknya Sriwijaya sebelum pindah ke Palembang.[53] Pendapat lain juga memperkirakan lokasi ini sebagai wilayah *wanua* maritim yang mengakui kedaulatan Kedatuan Sriwijaya. Tentunya pendapat ini masih diperdebatkan karena kajian atas data temuan pendukung sezaman dari abad ke-3 – 4 M, sehingga sulit untuk dijadikan acuan pasti.

Kekuatan politik lain yang tercatat dalam berita Tiongkok, adalah *Kan-to-li*, disebut juga paling aktif mengirim utusan dagang ke Tiongkok. *Kan-to-li*, dikenal sebagai penguasa pelabuhan di jaringan pelayaran pantai timur Sumatra antara tahun 455 hingga 563 M.[54] Dari sumber berita Tiongkok serta data arkeologi diperkirakan pusat politiknya berkedudukan di sekitar hilir Sungai Batanghari, atau Jambi masa kini.[55]

Dalam sumber Tamil tercatat bahwa kapal-kapal dagang dari Teluk Persia, serta India, aktif berlayar ke Tiongkok lewat Sumatra.[56] Dalam laporan *Liang-wu-ti* menyebutkan Kan-to-li merupakan kekuatan politik dan ekonomi paling berpengaruh di jaringan

---

52 Arca Buddha berbahan andesit dengan posisi berdiri mirip dengan arca Buddha "Gift Abhayamira" periode Kumara Gupta II dengan ciri yang memenuhi karakter arca gupta. Namun peneliti lain berpendapat arca ini bergaya post-gupta abad ke-7 M

53 Sartono, "Kerajaan Malayu Kuno Pra-Sriwijaya Di Sumatera," *Seminar Sejarah Malayu Kuno* (Jambi), 1992, 86.

54 Majumdar, *Ancient Indian Colonies in the Far East, Vol. II: Suvarnadvīpa*, 80.

55 O. W. Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya* (London: University of London, 1962); Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, 136.

56 Lihat syair-syair Tamil kuno yang ditulis pada kurun abad ke-2 dan ke-3 M (K. A. Nilakanta Sastri, "Takuapa and its Tamil Inscription," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 22, no. 1 (1949): 25–30.), Kapal Persia mulai aktif berlayar ke China pada kisaran abad ke-6 M, sedangkan kapal India baru mulai tercatat setelah dinasti Chola mengalahkan Sriwijaya di abad ke-11 M

perdagangan global Selat Malaka pada abad ke-5 M dan berdagang dengan India juga Tiongkok.[57]

Dari sumber lain, Kaisar Xiao-Wudi dari periode Dinasti Liu Song (420-422M),[58] mencatat telah menerima utusan dagang dari *Kan-to-li*. Bahkan tercatat penguasa yang memerintah *Kan-to-li* bernama *Varanarendra* dan utusan dagangnya bernama Rudra. Penguasa *Kan-to-li* pada abad ke-5 M, tercatat menggunakan gelar "*Varman*". Pada masa pemerintahan Kaisar Xiaowu dari Dinasti Song (454-464 M), penguasa Kan-t'o-li atau Kandali bernama Sa-ba-la-na-lin-da mengirimkan utusan bernama "Da-ru-da" dengan membawa hadiah berupa emas, dan perak.[59]

Beberapa sumber memperkirakan pada abad ke-5 M penguasa *Kan-to-li* masih menganut ajaran Hindu.[60] Dukungan data arkeologi yang telah terungkap hingga kini tergolong minim, walau di beberapa lokasi seperti di sekitar Sarolangun, dekat aliran sungai Batanghari ditemukan arca Ganesa.[61] serta di Situs Percandian Muarajambi ditemukan arca nandi dan pecahan arca Wisnu.[62] Adapun peralihan ke ajaran Buddha kemungkinan terjadi setelah kedatangan biksu dari Tiongkok awal abad ke-6 M,[63] dengan data dukung minim hanya berupa fragmen arca Buddha dari abad ke-6 M, berbahan perunggu dari Percandian Muarajambi.

Beberapa nama penguasa *Kan-to*-li di abad ke-6 M yang tercatat dalam berita Tiongkok antara lain; Gautama Subhadra, kemudian digantikan anaknya bernama *Pyravarman Vinyavarman* yang

---

57 O. W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History* (Oxford: Oxford University Press, 1970), 25.

58 Merupakan kaisar pertama dinasti Liu Song (Dinasti Song Selatan)

59 W. P. Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources* (Jakarta: Bharata, 1960), 39:69–70.

60 Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*, 486–87.

61 Arca Ganesha berbahan batuan andesit berukuran ±1,2 M kini menjadi koleksi Museum Sultan Mahmud Badaruddin, Palembang (F. M. Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra* (Leiden: E. J. Brill, 1937).

62 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 7.

63 Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*, 490.

mengirim utusan dagang ke Tiongkok tahun 519 M.[64] Pemakaian gelar *Varman* oleh penguasa *Kan-to-li* kemungkinan bagian dari strategi politik untuk menyetarakan diri dan mendapatkan pengakuan dari penguasa India dan Asia Tenggara. Adapun gelar *Varman* bisa diartikan sebagai pelindung.[65]

Sejak kemunculannya di abad ke-5 M, *Kan-to-li* telah menguasai dua pelabuhan utama di pantai timur Sumatra yakni; *Fo-shi* atau Palembang di wilayah hilir sungai Musi, dan Malayu atau Jambi di wilayah hilir sungai Batanghari.[66] Dari data sejarah dan arkeologi besar kemungkinan *Kan-to-li* berkedudukan di Jambi.[67] Pandangan ini didukung oleh Majumdar,[68] Wolters, Casparis[69], Sastri berpandangan *Kan-to-li* berkedudukan di hilir Sungai Batanghari.[70]

Kekuatan politik *Kan-to-li* dibangun dengan perdagangan maritim. Dalam arsip pemerintahan Kaisar *Hsian-Wu* (453-464 M) dinasti *Liu Song* mencatat telah menerima utusan dagang dari *Kan-to-li* sejak tahun 441, 455, 519, 520, 560, hingga 563 M.[71] Dicatat bahwa *Kan-to-li* merupakan penghasil rempah, dan kayu wewangian, yang diolah menjadi parfum. *Kan-to-li* juga tercatat sebagai penghasil berbagai macam obat-obatan,[72] bahkan dalam catatan Dinasti Tang

---

64 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, 136.

65 Agus Aris Munandar, *Bhadreśvara: Beberapa Telaah Masa Silam Asia Tenggara* (Rumah Pustaka, 2021), 1:46–47.

66 Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*, 461–62.

67 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, 136.

68 Majumdar, *Ancient Indian Colonies in the Far East, Vol. II: Suvarnadvīpa*, 78–79.

69 J. G. D. Casparis, "Sriwijaya and Malayu," *Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya (I-W2b), Final Report*, 1985, 251.

70 Sastri, "Takuapa and its Tamil Inscription"; K. A. Nilakanta Sastri, "Sri Vijaya," *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 40, no. 2 (1940): 239–313, https://doi.org/10.3406/befeo.1940.4796.

71 O. W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History* (Oxford: Oxford University Press, 1970), 26.

72 Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*, 349–50.

abad ke-6 M, terdapat dua laporan khusus mengulas tentang metode pengobatan yang dikembangkan *Kan-to-li.*[73]

Pertengahan abad ke-6 M utusan *Kan-to-li* tidak lagi tercatat dalam berita Tiongkok. Informasi terakhir dimuat pada masa Dinasti Liang, setelah itu perdagangan disebutkan beralih ke penguasa Malayu.[74] Kemunduran *Kan-to-li* dari panggung politik Sumatra, besar kemungkinan akibat perubahan geopolitik global terutama pergantian Dinasti di Tiongkok, dari kepemimpinan Dinasti *Liu Song* ke Dinasti *Sui*. Adapun kaisar baru dari Dinasti *Sui* mengeluarkan kebijakan menutup hubungan perdagangan dengan *Kan-to-li*. Selain itu Kaisar *Yan Jian* dari Dinasti *Sui* juga mengumumkan penguatan ekonomi dalam negeri, dan menutup aktivitas perdagangan barang mewah dari luar termasuk *Kan-to-li.*[75] Secara perlahan memicu krisis ekonomi dan gejolak politik regional Sumatra.

Melemahnya pengaruh politik Kan-to-li di pertengahan abad ke-6 M, pada akhirnya memunculkan dua penguasa baru di jalur pelayaran Sino-Indian;[76] yakni penguasa Malayu di Sungai Batanghari, dan penguasa Fo-shi di sungai Musi. Keduanya menjalankan politik pemerintahan secara otonom, dan saling bekerjasama dalam bidang ekonomi.[77]

Peristiwa peralihan kekuasaan dari *Kan-to*-li, kepada *Fo-shi*, dan *Malayu* diperkuat berita Tiongkok masa Dinasti Ming, atau Ming Shih tahun 1368 M, menyebut bahwa *San-fo-tsi* atau Sriwijaya dahulu disebut juga *Kan-to-li.*[78] Penyebutan ini muncul karena

---

73 Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*, 351.

74 Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, 26.

75 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, 137.

76 Jalur pelayaran antara Tiongkok ke India dengan Sumatra sebagai jembatan penghubung (Sen, 2003)

77 Junjiro Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695) by I-Tsing* (Oxford: Clarendon Press, 1896).

78 San-fo-tsi atau Sriwijaya pada masa Dinasti Tang digunakan untuk penyebutan Kedatuan Sriwijaya penguasa jaringan pelabuhan Sumatra. Namun demikian pada akhir Dinasti Song (960-1279), dan masa Dinasti

Sriwijaya atau San-fo-tsi berawal dari *Kan-to-li* sebagai penguasa dua pelabuhan.[79]

Selain *Kan-to-li*, kekuatan politik lain adalah adalah *To-Lang Po-Huang*, atau Tulang Bawang. *To-lang Po-Huang* berlokasi disekitar wilayah Lampung masa kini. Keterangan mengenai *Po-Huang* tercatat dalam Kitab Sejarah Dinasti *Liu* periode pemerintahan kaisar *Liu Sung* (420 - 479 M) keduanya telah menjalin hubungan dagang dengan Kerajaan *To-Lang Po-Huang* yang terletak di kepulauan selatan. Kitab sejarah Dinasti *Liu*, mencatat kedatangan utusan penguasa Tulang Bawang pada abad ke-5 M, menghadiahkan sebanyak 41 jenis komoditas unggulan yang diperdagangkan di kerajaan *To-Lang Po-Huang.*[80]

Penguasa *Po-Huang* secara aktif mengirimkan utusan ke Tiongkok dari tahun 442, 449, 451, 455, 456, 459, 464, dan 466 M.[81] Membandingkan data sejarah berita Tiongkok dengan hasil penelitian arkeologi di wilayah Lampung seperti situs Batu Bedil dengan berbagai tinggalan dari abad ke-10 M,[82] serta situs Pugung Raharjo juga ditemukan tinggalan arca Buddha, dan prasasti Bungkuk,[83] juga prasasti Hujung Langit dari abad ke-10 M[84] memperlihatkan keberlanjutan yang cukup panjang bahkan hingga abad ke-14 M sebagaimana disebut dalam Kitab Nagarakretagama pupuh ke-13.

Ming (1368-1644), Sriwijaya runtuh dan digantikan Malayu menjadi penerus penguasa jaringan perdagangan sehingga utusannya juga dicatat dalam berita Dinasti Ming sebagai San-f'o-tsi (Sartono, "Kerajaan Malayu Kuno Pra-Sriwijaya Di Sumatera," 83–85.), lihat juga (Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, 36.)

79 Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*, 348.

80 Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*, 342.

81 Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, dan Suvarnabhumi*.

82 Tim Penyusun, *Kajian Pengembangan Kawasan Megalitik Batu Bedil Tanggamus*, Laporan (2019); A. Triaristina dan V. Rachmedita, "Situs-Situs Sejarah di Lampung sebagai Sumber Belajar Sejarah," *Journal of Research in Social Science and Humanities* 1, no. 2 (2021): 69–77, https://doi.org/10.47679/jrssh.v1i2.16.

83 Nanang Saptono, "Permukiman Kuna Di Kawasan Way Sekampung, Lampung, Pada Masa Sriwijaya," *Amerta* 31, no. 2 (2013): 125–40.

84 Binsar D. L. Tobing, "Prasasti Hujung Lanit 919 Saka (997 Masehi)" (Tesis, Universitas Indonesia, 2004).

Po-Huang atau Lampung secara keseluruhan sebagai wilayah kekuatan politik dan ekonomi berperan mengendalikan pelayaran perdagangan di Selat Sunda yang ramai sejak abad ke-5 hingga 10 M. Merujuk pada sumber berita asing eksistensi politik *Po-Huang* berlangsung hingga masa Kedatuan Sriwijaya dan bahkan berlanjut hingga beberapa abad kemudian.

Di pantai barat Sumatra abad ke-5 M tercatat dalam berita Tiongkok satu wilayah penting bernama *Po-lou* atau *Po-li*, juga sering dikaitkan dengan wilayah Barus.[85] Pelabuhan dagang yang ramai dikunjungi kapal dari Persia, dan India, bahkan sejak awal abad masehi dan mencapai puncaknya antara abad ke-7 hingga 10 M. Hasil penelitian arkeologi telah menempatkan situs Lobu Tua di Barus dan Situs Bongal yang berada pada Teluk Tapanuli atau disebut juga Teluk Tapian Nauli, Sumatra Utara, mulai tumbuh sebagai bandar dagang global sejak abad ke-4 hingga 11 M.[86]

Informasi lain terkait *Barusai* atau Barus juga banyak tercatat dalam buku petunjuk pelayaran pedagang Timur Tengah seperti ditulis oleh Ibn Khordadbeh[87] dalam kitab Al Masalik wal Mamalik.[88] Sumber tertulis lain menyebut nama *Barusai* sebagai pelabuhan penting dan ramai termasuk Sulaiman (851M), Iskah bin Imran (907M), Masudi (943M), ibn Wafid (10M).

---

85 Pendapat Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*. paling banyak digunakan para peneliti bahwa Po-lou dalam catatan China adalah Barus yang sejak abad ke-5 telah menjadi Pelabuhan penting. Sejak tahun 1984 hingga tahun 2008 penelitian di Barus telah diupayakan berbagai institusi riset. Penelitian di pantai barat Sumatra kembali intens sejak tahun 2020 di Situs Bongal dekat Barus dan berlanjut hingga tahun 2023 oleh Balai Arkeologi Medan bekerjasama dengan Sultanate Institute mengugnkap beragam data arkeologi dari abad ke-7 hingga 11 M. Lihat Tim Penelitian Bongal, *Laporan Akhir Riset Situs Bongal: Mata Rantai Jalur Rempah Global di Bagian Timur Samudra India*, Laporan Riset (2022).

86 Claude Guillot, *Barus Seribu Tahun Lalu* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2008); Claude Guillot, *Lobu Tua: Sejarah Awal Barus*, vol. 1, ed. oleh Daniel Perret, trans. oleh Indonesia (Jakarta: Yayasan Obor, 2002).

87 Kitab Al Masalik wal Mamalik kemudian ditulis ulang dan dilengkapi oleh Abu ubaid Al-Bakri

88 A. B. I. S. Al-Jawi dan F. Al-Faiz, *Keajaiban Negeri Emas Zabaj: Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*, vol. 1 (Sultanate Institute, 2023).

Tercatat kapal dagang dari Teluk Persia dan India berlabuh pelabuhan *Po-Su* atau Barus di teluk Tapanuli Pantai Barat Sumatra, sebelum melanjutkan pelayaran melalui Selat Sunda ke pelabuhan kerajaan Tarumanagara (abad ke-4 – 7 M) kemudian berlayar menuju ke utara dan singgah di Pelabuhan Malayu dan *Fo-Shi* berlokasi di hilir Sungai Batang Hari-Jambi, dan Musi-Palembang.[89]

Peneliti lain seperti Munoz berpandangan bahwa Barus muncul di abad ke-9 hingga 12 M, yang dalam catatan Timur Tengah disebut *Barusai* dan orang Tamil menyebutnya *Varocu.*[90] Sehingga meragukannya sebagai lokasi yang dimaksud dalam catatan Tiongkok. Namun demikian, pada 2021 hingga 2023 hasil penelitian terbaru di wilayah situs Bongal, sekitar 70 Km dari situs Lobu Tua, Tapanuli Tengah membuktikan keberadaannya telah muncul sejak abad ke-4 M.

Di kawasan situs Bongal,[91] Tapanuli Tengah, pantai barat Sumatra bagian utara mengungkap data arkeologi antara abad ke-4 hingga ke-7 M, sehingga masih bisa ditarik dengan zaman periode *Po-lou* atau Barus awal. Wilayah ini kemungkinan sama dengan *Fansur, atau Pinang Sori* satu wilayah yang disebut dalam catatan pelayar Timur Tengah pada periode abad ke-9 hingga ke-10 M, berlokasi dekat aliran sungai Lumut serta bermuara di teluk Tapanuli.[92] Baik situs Bongal maupun Lobu Tua-Barus secara geografis dan historis merupakan satu kesatuan berkesinambungan.[93]

---

89 Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, dan Suvarnabhumi*.

90 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, 267–68.

91 Penamaan merujuk pada nama bukit di sekitar muara Sungai Lumut tempat ditemukannya arca Ganesha berbahan andesit di tahun 2001 (L. Koestoro dkk., "Penelitian Arkeologi di Kotamadya Sibolga dan Kabupaten Tapanuli Tengah, Provinsi Sumatera Utara," 2001.)

92 Masyarakat lokal menyebutnya Pinangsori

93 Purnawibowo dan Mochtar, "Analisis Teknologi Pembuatan Perahu pada Temuan Sisa Perahu Kuno dari Abad VII M di Situs Bongal, Pantai Barat Sumatera Utara"; S. Purnawibowo dan A. Restiyadi, "Identifikasi Tinggalan Arkeologi Maritim di Situs Bukit Bongal, Tapanuli Tengah, Sumatera Utara," 2020; Ery Soedewo dkk., "History of the west coast of North Sumatra before Barus: Preliminary results of archaeological research at the Bongal

Narasi pembentukan awal politik di Sumatra menjadi babak penting memahami identitas politik penguasa lokal hingga abad ke-15 M. Wajah politik dengan ciri yang khas yakni perpaduan antara tradisi budaya lokal yang dekat dengan alam seperti gunung, sungai berpadu dengan pandangan religius terutama Buddhisme dan kepercayaan lokal yang memengaruhi berbagai kebijakan politik penguasa awal seperti Malayu, dan Kedatuan Sriwijaya di abad ke-7 M, serta Kerajaan Panai, Lamuri, dan Mandailing yang berkembang pasca kemunduran Kedatuan Sriwijaya di abad ke-11 M.

Dinamika Politik Kemaharajaan Malayu

Malayu tercatat sebagai institusi politik berlatar ajaran Buddha dengan eksistensi terpanjang dari abad ke-7[94] hingga abad ke-15 M. Pusat politiknya berada di hilir Sungai Batanghari, dan terhubung dengan wilayah hulu selaku penghasil komoditas berharga seperti emas, kayu wewangian, rempah, dan hasil hutan lain. Pengaruh politiknya tersebar ke berbagai wilayah sepanjang jaringan global, mencakup sebagian besar Sumatra, Semenanjung, dan Chaiya-Thailand Selatan.

Malayu sebagai institusi politik telah dikaji oleh Casparis, Wolters, dan Utomo, dengan menempatkan masa awal pembentukan pada abad ke-7 M.[95] Pandangan yang mengacu kepada berbagai

settlement site," *Archipel* 107 (2024): 17–46, https://doi.org/10.4000/12fvk; Bongal, *Laporan Akhir Riset Situs Bongal: Mata Rantai Jalur Rempah Global di Bagian Timur Samudra India*.

94 Penelitian terdahulu mengacu kepada Sejarah Baru Dinasti Tang - Tiongkok, Malayu tercatat secara resmi oleh Kaisar pada tahun 644 M. Lihat Casparis, "Sriwijaya and Malayu"; Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*; Fachruddin Saudagar, "Perkembangan Kerajaan Melayu Kuno di Jambi," *Seminar Sejarah Melayu Kuno* (Jambi), 1992, 196–225; Uka Tjandrasasmita, "Beberapa Catatan tentang Perdagangan Kuno di DAS Batanghari: Hubungannya dengan Jalur Perdagangan Internasional pada Abad-Abad Pertama sampai Abad XVI," *Seminar Sejarah Malayu Kuno* (Jambi), 1992, 310–35.

95 Casparis, "Sriwijaya and Malayu"; B. B. Utomo, "Batang Hari Riwayatmu Dulu," dalam *Seminar Sejarah Melayu Kuno*, ed. oleh Tim Penyusun (Jambi: Pemerintah Daerah Tingkat I Jambi, 1992), 159–92; Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*.



Gambar 3.3 Foto Arca Soloksipin, Jambi bergaya Post-Gupta (abad ke-7 M) Koleksi Museum Nasional
Sumber: Sumber: Sadzali, 2024.

sumber tertulis, seperti berita Tiongkok, serta catatan perjalanan para biksu Dinasti Tang abad ke-7 M. Data prasasti mengenai Malayu periode abad ke-7 M, hingga kini belum ditemukan.

Dalam perkembangan literasi modern ”Malayu” mengalami pergeseran kata dan makna menjadi ”Melayu” yang identik dengan nama suku bangsa penutur bahasa Austronesia dengan ciri kebudayaan khas yang melekat dalam tradisi kesehariannya. Secara konteks sejarah ”Malayu” diasosiasikan sebagai institusi politik yang pada awalnya berupa Kedatuan lalu bertransformasi menjadi Kemaharajaan di Sumatra yang muncul pasca kemunduran *Kan-to-li* di pertengahan abad ke-6 M berlatar religi Buddhisme namun toleran terhadap ajaran kepercayaan lain.[96]

Asal kata Malayu oleh beberapa peneliti dikaitkan dengan nama sungai Malayu, salah satu anak sungai Batanghari yang mengalir melintasi Kawasan Percandian Muarajambi.[97] Kaitan antara nama sungai dengan institusi politik masa lampau menjadi hal yang umum, terlebih sungai sangat identik dengan kebudayaan masyarakat Sumatra.[98] Pendapat lain mengartikan Malayu berasal dari dua kata ”Mala” berarti mula-mula atau awal bermula dan ”Yu” berarti Negeri, sehingga ”Malayu” berarti negeri awal.[99]

---

96 Casparis, “Sriwijaya and Malayu”; Saudagar, “Perkembangan Kerajaan Melayu Kuno di Jambi”; Tjandrasasmita, “Beberapa Catatan tentang Perdagangan Kuno di DAS Batanghari: Hubungannya dengan Jalur Perdagangan Internasional pada Abad-Abad Pertama sampai Abad XVI.”

97 Pendapat ini didukung oleh F. M. Schnitger, *Forgotten Kingdoms in Sumatera*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1964); R. Soekmono, “Rekonstruksi Sejarah Malayu Kuno Sesuai Tuntutan Arkeologi,” *Seminar Sejarah Malayu Kuno* (Jambi), 1992, 39; Casparis, “Sriwijaya and Malayu”; M. M. Soekarto Karto Atmodjo, “Kontinuitas Kerajaan Melayu Kuno dan Sriwijaya serta Temuan Prasasti Boom Baru di Palembang,” *Seminar Sejarah Melayu Kuno, Jambi, 7–8 Desember 1992* (Jambi), 1992, 273–74; Saudagar, “Perkembangan Kerajaan Melayu Kuno di Jambi,” 208.

98 Gusti Asnan, *Sungai dan Sejarah Sumatera* (Yogyakarta: Ombak, 2016).

99 A. Rahim, “Kerajaan Melayu Kuno: Tinjauan Sejarah Jambi hingga Abad ke-13,” *Jurnal Ilmiah Dikdaya* 12, no. 1 (2022): 174.

Dari *wanua*[100] maritim menuju Kemaharajaan Malayu merupakan perjalanan sejarah selama 900 tahun,[101] yang turut memengaruhi dinamika politik-ekonomi regional Nusantara dan global Asia.[102] Salah satunya turut berperan mengembangkan ajaran Buddha, serta pemasaran rempah ke berbagai jaringan global.[103]

Pasang surut perjalanan sejarah Malayu oleh peneliti terdahulu dibagi menjadi tiga fase; kemunculan, perkembangan, dan kemunduran.[104] Sementara itu, dari sudut pandang dinamika politik, Malayu mengalami setidaknya empat fase yakni; fase pembentukan politik *Port State* atau Wanua maritim di abad ke-7 M. Fase Malayu bergabung dalam persekutuan Kedatuan Sriwijaya dari pertengahan abad ke-7 hingga ke-12 M. Fase kebangkitan politik Malayu melanjutkan warisan Kedatuan Sriwijaya berlangsung dari abad ke-12 hingga 15 M, dan Fase transisi[105], dan pembentukan tatanan baru pada abad ke-15 M.[106]

---

100 Berasal dari bahasa Malayu kuno, berarti tempat bermukim, atau negeri yang dihuni masyarakat yang kompleks dan beragam. Wanua maritim bisa diartikan sebagai kota Pelabuhan yang berdaulat dan otonom secara politik dan ekonomi. Kata wanua ditemukan dalam prasasti Kedukan Bukit (682M).

101 Bahkan terus berlanjut di abad ke-15 hingga 20 M, dalam bentuk kesultanan islam, termasuk Kesultanan Malaka yang merupakan suksesor dari Kemaharajaan Malayu (Casparis, "Sriwijaya and Malayu," 18.)

102 Malayu di abad ke-6 dan awal abad ke-7 M berperan secara langsung dan tidak langsung mengembangkan ajaran Buddha di Sumatra dan Asia Tenggara (kini dikenal dengan Percandian Muarajambi)

103 Pelabuhan Malayu berperan dalam pembentukan jaringan jalur rempah antara India dan Tiongkok sekaligus menjadikannya sebagai salah satu pemain utama jaringan perdagangan rempah (R. Dick Read, *Penjelajah Bahari: Pengaruh Peradaban Nusantara di Afrika (II)* (Bandung: Mizan, 2008).

104 Atmodjo, "Kontinuitas Kerajaan Melayu Kuno dan Sriwijaya serta Temuan Prasasti Boom Baru di Palembang"; Casparis, "Sriwijaya and Malayu"; Hasan Djafar, "Prasasti-Prasasti Masa Melayu Kuno dan Beberapa Permasalahannya," *Seminar Sejarah Melayu Kuno* (Jambi), 1992, 51–80; Utomo, "Batang Hari Riwayatmu Dulu."

105 Diperkirakan Jawa mulai melakukan intervensi militer terhadap Malayu antara tahun 1377 M sekaligus menandai melemahnya politik Malayu di Sumatra dan Semenanjung (Friedrich Hirth dan W. W. Rockhill, *Chau Ju-Kua: On the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, 1 ed. (St. Petersburg: Printing Office of the Imperial Academy of Sciences, 1911), 63.). Namun demikian Sebagian sejarawan masih memperdebatkan pandangan ini.

106 Dalam catatan Chau Ju Kua, pada tahun 1377 M Malayu telah berkedudukan di MInangkabau, kemudian muncul kekuatan politik baruk yakni *Falinpong* atau

Pembentukan Identitas Politik Awal Malayu

Malayu berawal dari sebuah bandar dagang sungai[107] yang kaya komoditas dagang di jalur pelayaran perairan selat Swarnadwipa atau kemudian di abad ke-15 M, dikenal dengan selat Malaka mengambil nama kekuatan politik-ekonomi terbesar yang mengendalikannya.[108] Malayu secara perlahan berkembang menjadi wanua maritim,[109] yang memiliki otoritas politik, dan ekonomi regional serta global. Perkembangannya tercatat dalam berita Tiongkok masa dinasti Tang tahun 644 M,[110] bahwa Malayu mengirimkan utusan dagang kepada kaisar dengan membawa hadiah atau upeti. Perdagangan dengan *tributary system*, atau pemberian hadiah-upeti kepada penguasa Tiongkok menjadi model relasi politik-ekonomi bersifat simbiosis mutualisme semi barter yang telah diterapkan sejak dinasti Han antara 206 SM hingga 220 M.[111] Nama Malayu sebagai salah satu

---

Palembang, dan *Chan-fi* atau Jambi (Hirth dan Rockhill, *Chau Ju-Kua: On the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, 62–63.). Dalam naskah "inilah Sejarah Kerajaan Jambi" juga memuat narasi yang hampir sama (Noname, n.d.).

107 Dalam KBBI, bandar berarti tempat berlabuh kapal, juga kota pelabuhan. Sedangkan dagang, berarti niaga atau jual beli. Berarti tempat kapal berlabuh untuk melakukan jual beli yang terletak di hilir atau muara Sungai.

108 Konsep politik Port State atau Port Cities, merupakan satuan wilayah yang berdaulat politik, ekonomi, sosial, budaya yang kompleks yang sangat dipenaguruhi faktor geografis. Kemunculannya dipengaruhi politik lokal (Sungai) dan global (perdagangan lintas samudera), pandangan ini cukup mendekati konsep negara Pelabuhan era Malayu. Lihat Carola Hein, "Port Cities and Urban Wealth: Between Global Networks and Local Transformations," *International Journal of Global Environmental Issues* 13, no. 2–4 (2014): 339–61, https://doi.org/10.1504/IJGENVI.2014.064510.

109 Wanua, merupakan bahasa Malayu kuno berarti tempat pemukiman, atau kota utama. Sebuah wanua terdiri dari beberapa luah, atau luhak, sehingga bisa dikatakan wanua juga seperti negara, dengan tatanan sosial kompleks, kelas sosial, wilayah politik, kesatuan adat, pasar dan pelabuhan. Konsep geopolitik wanua tersebar dibeberapa wilayah penutur Austronesia, Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, bahkan hingga ke Pasifik. Lihat C. H. Gunnehill, "Vanua and Fijian Paramountcy: A Minor Field Study on the Fijian Land Issue (STV103; Tutor: Professor Axel Hadenius)," 2007.

110 Tercatat dalam berita Tiongkok, dinasti Tang. Lihat D. Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 13.

111 L. Chaomin, "The System of Tribute Equalisation in the Han," dalam *The Political Economy of the Han Dynasty and Its Legacy*, ed. oleh C. Lin, T. Peach,

bandar dagang maritim[112] juga disebut dalam catatan Yijing saat singgah pada tahun 671 M.[113] Yijing menjelaskan posisi Malayu sejauh 15 hari pelayaran ke arah utara bandar dagang *fo-shih* atau Palembang masa kini.[114] Adapun penyebab Yijing menggunakan kata *Mo-lo-Yeou* besar kemungkinan mengikuti dialek Tiongkok untuk penyebutan nama bandar dagang sekaligus sebutan untuk institusi politiknya.

Landasan data sejarah dan arkeologi bahwa Jambi sebagai lokasi pusat politik-ekonomi Malayu dari hasil penelitian dibeberapa situs arkeologi sepanjang hilir Sungai Batanghari.[115] Peneliti terdahulu seperti N.J. Krom,[116] Cœdes,[117] Slametmuljana,[118] Soekmono,[119] Hall[120] juga sependapat menempatkan pusat politik dan ekonomi Malayu terletak di wilayah Jambi.[121]

---

dan W. Fang (London: Routledge, 2019), 101–14, www.routledge.com/series/.

112 Konsep negara maritim digunakan atas dasar sifat pemerintahan yang memiliki otonomi politik, otonomi pemerintahan, wilayah, serta ekonomi, sosial, dan budaya namun tetap terikat dengan penguasa tertinggi yang tidak bersifat feodal namun semi demokrasi. Beberapa peneliti menyebutnya sebagai negara kota dagang.

113 Dalam dialek Sumatra kuno "Malayu"

114 Fo-shih kemungkinan merujuk kepada toponimi Sungai Musi-Palemban merupakan pusat politik Sriwijaya dan selama 6 bulan belajar tata Bahasa Sanskerta, kemudian ke Malayu yang juga dikenal sebagai Shih-li-fo-shih. Lihat J. Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-Tsing* (Oxford: Clarendon Press, 1896), 21.

115 Di Kawasan Percandian Muarajambi telah ditemukan arca Buddha berbahan perunggu yang diperkirakan dari abad ke-6M, sedangkan di Situs Solok Sipin ditemukan arca Buddha dari abad ke-7 bergaya post-gupta dari abad ke-7-8 M. Lihat Casparis, "Sriwijaya and Malayu," 100; E. A. P. Taim, "Perkembangan Arca Buddha Abad ke-7–9 Masehi; Hubungannya dengan Perkembangan Kawasan Awal Kerajaan Sriwijaya," *Naditira Widya* 16, no. 2 (2022): 95–106.

116 N. J. Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* (Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned-Indië, 1929).

117 Codes, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, vol. 1.

118 Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, dan Suvarnabhumi*.

119 Soekmono, "Rekonstruksi Sejarah Malayu Kuno Sesuai Tuntutan Arkeologi."

120 D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia*, Fourth (London: The Macmillan Press Ltd, 1981), 224.

121 Kota Jambi modern, antara Situs Percandian Muarajambi dengan Situs

Adapun sumber berita Tiongkok memperlihatkan bahwa kemunculan Malayu tidak terlepas dari *Kan-to-li* selaku penguasa terdahulu di perairan pantai timur Sumatra dari abad ke-5 hingga ke-6 M. Malayu sebagai suksesor melanjutkan warisan *Kan-to-li* sebagai penguasa jalur pelayaran Sino-Indian.[122]

Penguasa *wanua* maritim Malayu dalam perkembangan politiknya menerapkan pandangan maritim yang tidak hanya fokus mengembangkan teknologi pelayaran dan perkapalan di sungai maupun perairan laut lepas[123], namun juga sarana prasarana pendukung bandar dagang. Hal ini terlihat pada beberapa situs arkeologi di sepanjang Sungai Batanghari yang mengungkap peran nya di masa lampau sebagai sarana prasarana pendukung bandar dagang seperti; pelabuhan, pemukiman kota dagang, tempat peribadatan, pasar, tempat tinggal para biksu, dan tempat pelaburan logam,[124] tempat perbaikan kapal,[125] serta pusat politik pemerintahan yang diduga di situs Solok Sipin, Kota Jambi.[126]

Soloksipin berjarak berdekatan. Dalam catatan Yijing menyebut Malayu berada di antara Pelabuhan Fo-shi atau Palembang dengan Pelabuhan Ka-cha atau Kedah sekitar 15 hari pelayaran. Lihat Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-Tsing*, 32.

122 Sino-Indian merupakan istilah jalur pelayaran antara India ke Tiongkok (Tansen Sen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations 600–1400* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003).)

123 Temuan papan perahu kuno Situs Ujung Pelancu, di Sungai Kumpeh, anak Sungai Batanghari memperlihatkan teknologi tradisi perahu Nusantara dengan papan ikat tambuku. Disekitar fragmen perahu juga ditemukan berbagai jenis komoditas termasuk porselen Tiongkok, kaca timur Tengah, manik-manik, koin Tiongkok Dinasti Song, cangkang kemiri, cangkang pinang (R. Setyorini, "Pengangkatan Perahu Kuno Situs Ujungpelancu: Sebuah Upaya Penyelamatan," *RELIK: Suaka Peninggalan Sejarah Dan Purbakala Provinsi Jambi, Sumatera Selatan, Dan Bengkulu* 1, no. 1 (1997): 6–7.)

124 Jejaknya terlihat di Kawasan Cagar Budaya Nasional Muarajambi (Asyhadi Mufsi Sadzali, "Identifikasi Arkeologi Sarana dan Prasarana Mahavihara Muarajambi Sebagai Pusat Pendidikan di Asia Tenggara Pada Masa Melayu Kuno," *Arkeologi Papua* 12, no. 2 (2020): 133–51.)

125 Situs Perahu kuno Lambur Tanjung Jabung Timur, Jambi

126 Beberapa peneliti berpandangan situs ini juga sebagai pusat pemerintahan, dilihat dari temuan arca buddha setinggi 172 cm bergaya post-gupta dari abad ke-7 M (kini menjadi koleksi museum nasional), empat arca

Data tertulis mengenai kebijakan distribusi komoditas dari hulu ke hilir pada abad ke-7 hingga 11 M belum ditemukan, namun informasi yang bersumber dari naskah beraksara *incung*[127] di Kerinci[128] serta ingatan kolektif[129] telah terungkap gambaran proses pengumpulan komoditas dagang seperti emas, rempah, kayu manis, yang dilakukan secara bertahap mulai dari

titik pengumpul awal di hulu, lalu dibawa ke titik pengepul,[130] kemudian ke bandar dagang utama di hilir yakni Jambi sebagai lokasi perdagangan global.[131]

Distribusi komoditas dagang dengan sistem estafet dapat terjadi jika hubungan politik antara penguasa di hulu dengan hilir dalam kondisi stabil.[132] Penguasa Malayu senantiasa menjaga hubungan baik dengan wilayah hulu, bahkan dengan penguasa *Fo-shih* di Palembang serta Kedah di Semenanjung. Informasi jalinan kerjasama politik maritim ini tergambarkan dari pengalaman Yijing saat singgah di Sumatra tahun 671 M, yang mencatat bahwa penguasa *Fo-shih* membantunya menuju Malayu yang berjarak ±15 hari pelayaran ke

---

Makara solok Sipin yang berukuran rata-rata tinggi 140 cm (kini menjadi koleksi museum nasional), salah satu nya memiliki inskripsi menyebutkan persembahan Mpu Dharma Wira tahun 986 saka (1064 M), stupa berbahan batuan andesit, lapik arca berbentuk teratai (koleksi museum Siginjai-Jambi) dan sebaran struktur bata dalam cakupan area yang cukup luas (Suaka Peninggalan Sejarah dan purbakala Provinsi Jambi, 1995)

127 Nama aksara turunan pallawa yang berkembang di dataran tinggi Kerinci, Jambi.

128 H. H. Sunliensyar, "Tanah, Kuasa, dan Niaga: Dinamika Relasi antara Orang Kerinci dan Kerajaan-Kerajaan Islam di Sekitarnya Abad XVII hingga XIX," 2020, https://www.researchgate.net/publication/355041358.

129 Tradisi tulis suku kerinci di dataran tinggi Jambi dengan menggunakan aksara incung yakni aksara pasca pallawa atau disebut juga Sumatra kuno dengan bahasa Kerinci yang ditulis pada media tanduk kerbau, bambu, dan pada masa kemudian ditulis juga pada kulit kayu dan kertas Eropa.

130 Pada abad ke-7 kemungkinan berada di Merangin, di wilayah Karang Berahi lokasi penemuan prasasti Karang Berahi dekat sungai Batanghari.

131 Asyhadi Mufsi Sadzali, "Hulu Ke Hilir: Jaringan Dan Sistem Perniagaan Sungai Kerajaan Srivijaya," *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 9, no. 1 (2019): 61–78, https://doi.org/10.17510/paradigma.v9i1.276.

132 Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*; Sadzali, "Hulu Ke Hilir: Jaringan Dan Sistem Perniagaan Sungai Kerajaan Srivijaya."

arah utara. Di Malayu Yijing singgah selama 2 bulan menunggu kapal yang akan membawanya ke Kedah lalu ke India.[133] Informasi serupa juga ditemukan dalam syair Tamil kuno.[134]

Kondisi politik yang stabil tentunya menjamin kemakmuran *wanua* maritim Malayu dengan pelabuhan Jambi sebagai *Port State* yang bersaing dengan *Fo-shih* yang kemudian menjadi Kedatuan Sriwijaya.[135] Rivalitas Sriwijaya dan Malayu hingga kini belum terungkap data sejarah dan arkeologi yang menyatakan perihal pemicu gagasan penyatuan para penguasa wanua maritim ke dalam Kedatuan Sriwijaya. Namun demikian, beberapa penelitian terdahulu berdasar data prasasti dan berita asing berpandangan bahwa penyatuan dilakukan untuk membangun kekuatan dalam mengendalikan jalur pelayaran *Sino-Indian* yang berkembang pesat sekaligus menarik kekuatan politik lain dari luar Sumatra untuk ikut menguasainya.[136]

Malayu dan Persekutuan Datu Wanua Maritim

Peristiwa penting telah terjadi antara tahun 682 hingga 686 M,[137] Malayu serta para datu penguasa *wanua* maritim lain bergabung ke dalam Kedatuan Sriwijaya. Istilah *Kedatuan* /Kedatuan diartikan sebagai konsep federasi atau persekutuan para datu penguasa

133 Casparis, "Sriwijaya and Malayu."

134 Sastri, "Takuapa and its Tamil Inscription."

135 Atmodjo, "Kontinuitas Kerajaan Melayu Kuno dan Sriwijaya serta Temuan Prasasti Boom Baru di Palembang"; Casparis, "Sriwijaya and Malayu"; B. B. Utomo, *Pengaruh Kebudayaan India dalam Bentuk Arca di Sumatra* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016).

136 Kenneth R. Hall, "Local and International Trade and Traders in the Straits of Melaka Region: 600–1500," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, no. 2 (2004); Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*; Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*.

137 Tahun 685 M Yijing tiba di Malayu setelah belajar di Nalanda selama ±10 tahun dan menyaksikan Malayu telah menjadi bagian dari Shih-li-fo-shih atau Sriwijaya (Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-Tsing*, 25.). Di tahun 684 M pembuatan prasasti Karang Berahi di Merangin, hulu Sungai Batanghari tentang sumpah kesetiaan kepada Datu Sriwijaya.

wanua maritim dengan landasan politik bersifat semi demokrasi yang memberikan otonomi terbatas kepada setiap wilayahnya. Malayu dan *wanua* lain sebagai bagian dari federasi menempati kedudukan politik sebagai pelindung, dan pendukung Kedatuan atau sebagai *mandala Sriwijaya.*[138] Dalam pandangan konsep politik pemerintahan dikenal juga dengan sebutan *Samaryadda* yang terdiri dari kata *marya* artinya terbatas, dan *Da* artinya pemberian, atau bisa dipahami sebagai pemberian otonomi terbatas. Oleh Casparis, diartikan sebagai wilayah tetangga yang berbatasan dengan sentral politik Kedatuan Sriwijaya yang diberikan otonomi terbatas, berbeda dengan wilayah sentral yang dikendalikan secara mutlak.[139] Pemahaman ini yang kemudian menjadi dasar pemahaman bahwa Kedatuan Sriwijaya sebagai suatu federasi, bukan imperium. Dalam perjalanan sejarah politik, konsep geopolitik mandala sejak lama telah diperkenalkan dalam tatanan pemerintahan di Asia sejak abad ke-4 M oleh Dinasti Maurya, India.[140]

Gagasan politik penyatuan pada awalnya cenderung ditolak para Datu. Beberapa penolakan secara jelas terlihat seperti pada prasasti Karang Berahi (608 Śaka/686)[141] yang terdapat di

---

138 Berasal dari bahasa sanskerta yang secara harfiah diartikan lingkaran. Namun demikian mandala dalam konsep politik pemerintahan disamakan dengan satuan institusi politik otonom mirip negara dalam satu federasi. Konsep ini sendiri diajarkan dalam kitab purana dan manusamhita yang dikembangkan Dinasti Maurya di abad ke-4 M. Lihat Rosita Dellios, "Mandala: From Sacred Origins to Sovereign Affairs in Traditional Southeast Asia," 2003, http://epublications.bond.edu.au/cewces_papers.

139 Hermann Kulke, "Kadātuan Śrīvijaya—Empire or Kraton of Śrīvijaya? A Reassessment of the Epigraphical Evidence," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 80, no. 1 (1993): 168, https://doi.org/10.3406/befeo.1993.2193.

140 Dellios, "Mandala: From Sacred Origins to Sovereign Affairs in Traditional Southeast Asia."

141 Ditemukan di Merangin-Jambi, wilayah hulu Sungai Batanghari terbuat dari batu andesit dengan aksara pallawa dan berbahasa Malayu kuno (Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, ketiga (Jakarta: École française d'Extrême-Orient; Kepustakaan Populer Gramedia, 2019). perlu diketahui higga kini prasasti masih ditempatkan di situs, dan disekitarnta yakni Desa Rantau Limau Manis pernah ditemukan arca buddha berbahan perunggu diperkirakan dari abad ke-8 M, dan kini disimpan di Museum Siginjai, Jambi.

Merangin-Jambi, dan prasasti Kota Kapur (608 Śaka/686)[142] yang berisi ancaman bersifat religius-magis berbentuk ancaman Datu Sriwijaya kepada penguasa Merangin dan Bangka yang menuntut untuk bersumpah-setia.

Beberapa peneliti memandang penyatuan Malayu berlangsung melalui penaklukan militer,[143] terutama mengacu kepada prasasti Kedukan Bukit (604 Śaka/682) yang menyebutkan Dapunta Hyang dari *Minańa* (Minanga) membawa 20.000 pasukan, dan 200 peti perbekalan menuju *Mukha* untuk membangun *wanua* atau pusat politik baru. Konteks keberadaan prajurit oleh peneliti terdahulu cenderung dikaitkan dengan penaklukan dengan kekuatan militer. Tidak melihatnya secara metafora dan pandangan kebudayaan masyarakat Sumatra.

Jika dikaitkan dengan isi prasasti Batu Raja (606 Śaka/684) yang menyebut lokasi "*Minańa*" yakni di sekitar hulu sungai Ogan, sebagai titik berangkat perjalanan suci atau siddhayatra Dapunta Hyang ke *mukha* atau ke wilayah pertemuan sungai Ogan dan Musi, yakni Palembang untuk membangun pusat politik baru. Perlu diperhatikan bahwa Dapunta Hyang tengah melakukan kampanye penyatuan wanua-wanua maritim kedalam federasi. Apakah telah terjadi perang di Minanga atau hanya pamer kekuatan militer untuk menyakinkan para datu, perlu dilakukan penelitian khusus mendalam.

Pendapat lain menyatakan Malayu bergabung secara diplomatis dengan kesepakatan *simbiosis mutualisme* atau saling menguntungkan. Pendapat ini didukung oleh Wolters (1970), dan Casparis (1985), bahwa antara Malayu dan Sriwijaya sejak

142 Prasasti di temukan di pulau Bangka berisi ancaman bagi penguasa untuk bersumpah setia, prasasti Palas Pasemah (abad ke-7M) berisi ancaman kutukan bagi yang tidak setia kepada Datu Sriwijaya (Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, ketiga., serta prasasti Batu Raja (684M) ditemukan di Batu Raja, Ogan komering Ulu Sumatra Selatan berisi hal yang sama. Lihat W. R. Andhifani dan N. Susanti, "Baturaja Inscription: A Threats to Miańga," *Jurnal Arkeologi Malaysia* 37, no. 2 (2024): 1–8.

143 Di antaranya Majumdar, *Ancient Indian Colonies in the Far East, Vol. II: Suvarnadvīpa*, 124; Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*.

lama telah terjalin hubungan kemitraan politik dan ekonomi.[144] Pandangan ini juga menjadi jawaban atas tidak ditemukannya prasasti ancaman dan kutukan yang dikeluarkan Datu Sriwijaya di wilayah pusat politik Malayu yakni di sekitar Jambi.

Menariknya dalam naskah lokal[145] yang ditulis ulang pada era Kesultanan Islam, bahwa *Fo-Shih* atau Bukit Si Guntang-Guntang (Palembang dengan *landmark* sakral situs Bukit Siguntang) merupakan pusat politik besar dengan kekuatan militer secara tiba-tiba datang membawa pasukan ke Malayu, lalu mengancam jika tidak bergabung akan diperangi[146]. Pada akhirnya Malayu mengambil keputusan bergabung dengan Kedatuan Sriwijaya. Pandangan ini juga masih membutuhkan dukungan data sejarah dan arkeologi yang lebih memadai.

Data sejarah dan arkeologi cenderung memperlihatkan penyatuan wanua maritim ke dalam kedatuan dengan jalan diplomasi politik yang saling menguntungkan, walau ada juga dengan ancaman kutukan serta pamer kekuatan militer. Strategi politik yang sesuai dengan alam kebudayaan masyarakat Sumatra masa lampau.[147]

Federasi Datu penguasa mandala maritim semakin meluas hingga mencakup seluruh pelabuhan penting di jalur pelayaran Selat Malaka, termasuk Kedah dan Thailand Selatan. Malayu pada fase ini memainkan strategi politik dengan mengembangkan jaringan perdagangan sungai dan perairan laut untuk menguatkan pelabuhan utama di hilir yakni Jambi. Langkah yang diambil

144 Casparis, "Sriwijaya and Malayu"; Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*.

145 Lihat bagian Pasal Pado Manyatakan Rajo-Rajo Pagaruyung di Gudam - Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau. Lihat Tim Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau* (Yayasan Arsari Djojohadikusumo, 2023), 1:147–48.

146 Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.

147 Alam kebudayaan Sumatra sangat kental dengan kepercayaan religius-magis, termasuk tradisi kutukan. Salah satunya masih hidup dalam tradisi masyarakat yakni Si pahit lidah, tokoh sakti yang mengutuk banyak orang menjadi batu jika perkataan nya tidak dihiraukan atau dipatuhi.

utamanya dengan membangun pos dagang perantara wilayah hulu dengan hilir yakni di wilayah Tebo yang berfungsi sebagai bandar pengumpul komoditas sekaligus zona politik netral untuk menciptakan komunikasi politik yang kondusif.[148]

Walaupun belum ditemukan catatan sejarah maupun prasasti mengenai informasi ini, namun data arkeologi di wilayah Tebo seperti situs Tuo Sumai, dan Teluk Kuali ditepi Sungai Batang Hari memberi penguat sekaligus mengungkap fakta menarik.[149] Keberadaan lokasi yang sangat strategis, yakni menjadi pertemuan antara Sungai Batang Tabir yang mengalir dari dataran tinggi Kerinci, dengan Sungai Batang Tebo dari wilayah Bungo, serta Sungai Batanghari hulu yang mengalir dari Dharmasraya menjadikannya lokasi penting.[150] Upaya lainnya yang dilakukan Malayu yakni memberikan otonomi politik bagi penguasa hulu, sehingga terbangun kepercayaan dan hubungan dagang yang saling menguntungkan.

Keahlian Malayu dalam politik maritim sungai juga terbukti mampu membawa kemajuan dan kemakmuran. Seperti tertulis dalam sumber berita Tiongkok dan catatan perjalanan pedagang Timur Tengah di abad ke-9 dan 10 M,[151] bahwa pelabuhan Malayu

148 Pendekatan politik seperti ini terus diterapkan bahkan hingga masa Kesultanan Jambi, dengan menempatkan pos dagang dan perantara diplomasi di wilayah sekitaran Tebo, yakni Situs Mangunjayo, kini lokasi menjadi Pasar Tebo.

149 Pada situs ini ditemukan beberapa bangunan struktur berbahan bata bergaya arsitektur mirip dengan percandian Muarajambi, serta ditemukan arca Buddha bergaya post-gupta mirip dengan arca Solok Sipin dari abad ke-7-8 M, dan sebaran temuan keramik Tiongkok, dan artefak lain (Lihat Taim, "Perkembangan Arca Buddha Abad ke-7–9 Masehi; Hubungannya dengan Perkembangan Kawasan Awal Kerajaan Sriwijaya.")

150 Lokasi ini hingga masa kesultanan Jambi difungsikan sebagai pos dagang perantara, sekaligus untuk urusan diplomasi. Perwakilan kesultanan tidak masuk ke wilayah Kerinci hanya sampai di batas lokasi yang dikenal dengan Mangunjaya. Para pedagang asing hingga abad ke-18 M, hanya berdagang di Pelabuhan Jambi, namun pada abad ke-19 mulai masuk hingga ke Tebo (Elsbeth Locher Scholten, *Kesultanan Sumatera dan Negara Kolonial: Hubungan Jambi-Batavia (1830-1907) dan Bangkitnya Imperialisme Belanda*, vol. 1 (Jakarta: KITLV-Jakarta, 2008).)

151 Hermann Kulke, "Śrīvijaya Revisited: Reflections on State Formation of a Southeast Asian Thalassocracy," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*

yang sering diistilahkan dengan *Zabaj*, adalah yang paling makmur di sepanjang jalur Selat Malaka. Pelabuhan yang digambarkan sebagai kota perdagangan dikelilingi tembok benteng yang memiliki empat pintu. Sang Maharaja tinggal ditempat bernama *Muljaman* yang berjarak sejauh ±20 hari pelayaran.[152] Tambang-tambang emas Maharaja terdapat di gunung-gunung[153] yang kemudian diangkut ke pelabuhan untuk dijual keseluruh penjuru.[154]

Berdasarkan catatan pedagang Timur Tengah juga diketahui bagaimana penguasa Malayu mengembangkan pelabuhannya, dan bahkan banyak dipuji oleh pedagang yang telah mengunjungi Malayu sejak masa Kekhalifahan Muawiyah (661- 750 M), dan dicatat dalam kitab pelayaran abad ke-9 hingga 10 M.[155] Pelabuhan *Zabaj* merupakan pelabuhan utama dari Maharaja yang dilengkapi gudang-gudang penyimpanan komoditas lada dengan jumlah ketersediaan yang melimpah.[156]

Perkembangan Malayu pada abad ke-10 M memperlihatkan adanya proses rekonsiliasi ulang hubungan politik ke wilayah hulu sungai Batanghari yang pada dasarnya masih menjadi domain atau wilayah wanua maritim Malayu. Tindakan ini diartikan sebagai upaya menjaga stabilitas suplai komoditas hulu ke hilir, sekaligus pengendalian dan pengembangan bandar dagang sungai lainnya

---

102, no. 1 (2016): 45–95, https://doi.org/10.3406/befeo.2016.6231.

152 Penghitungan titik berangkatnya tidak cukup jelas dari pantai, muara, atau Pelabuhan mana sehinga perlu dikaji lebih mendalam. Tapi berdasarkan catatan Yijing pada pelayarannya di tahun 671 M dari Palembang ke Jambi memakan waktu ± 15 hari. Lihat Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-Tsing*.

153 Hingga kini di wilayah hulu Batanghari, terutama daerah Merangin kaya akan sumber emas, dan masih dilakukan penambangan emas baik di darat maupun di Sungai.

154 A. U. Al-Bakri, *Al-Masālik wa al-Mamālik*, vol. 1, trans. oleh A. Mokhtar (Baytul Hikma, 2018); Al-Jawi dan Al-Faiz, *Keajaiban Negeri Emas Zabaj: Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*, vol. 1; Buzurg Al-Ramhurmuzi, *Ajā'ibul Hind*, 5th ed., vol. 5, trans. oleh A. Mokhtar (Baitul Hikmah, 2020).

155 Beberapa caatatan pedagang Timur Tengah yang banyak menyebut Malayu dengan nama Zabag dari masa Dinasti Abbasyiah. Lihat Al-Bakri, *Al-Masālik wa al-Mamālik*, vol. 1; Al-Ramhurmuzi, *Ajā'ibul Hind*, vol. 5.

156 Utomo, "Batang Hari Riwayatmu Dulu," 176.

secara sistematis. Fenomena ini terlihat dari hasil penelitian di situs Percandian Pulau Sawah,[157] dan situs situs pemukiman benteng tanah Rambahan yang terletak di antara pertemuan Sungai Batanghari hulu dengan Batang Pangiang yang mulai dikembangkan secara bertahap sejak abad ke-10 M.

Situs pemukiman Rambahan berbentuk benteng tanah persegi panjang seluas ±100 – 150 Ha pada bidang datar setinggi ±100 – 120 mdpl, dan diperkirakan dibangun antara abad ke-11 – 12 M.[158] Pada bagian dalam benteng tanah ditemukan struktur bata dan umpak batu pondasi pemukiman kuno.[159] Selain itu juga ditemukan Arca Amoghapasa, fragmen arca Buddha, arca Garuda. Situs Rambahan melalui jalur sungai dan darat terkoneksi ke situs Percandian Pulau Sawah,[160] serta percandian Padang Roco, Percandian Awangombiak yang dibangun sejak abad ke-9 hingga ke-13 M.[161]

---

157 E. A. P. Taim, "Daerah Aliran Sungai Musi dan Sungai Batanghari sebagai Pusat Perkembangan Peradaban Masa Hindu–Buddha Abad ke-4 hingga ke-13 M di Sumatera Bagian Selatan" (Tesis, Universitas Indonesia, 2020).

158 Taim, "Daerah Aliran Sungai Musi dan Sungai Batanghari sebagai Pusat Perkembangan Peradaban Masa Hindu–Buddha Abad ke-4 hingga ke-13 M di Sumatera Bagian Selatan"; Tim Penyusun, *Laporan Ekskavasi Situs Bukit Berhalo, Rambahan, Dharmasraya*, Laporan Ekskavasi (2018).

159 Kawasan Situs Rambahan dikenal juga dengan sebutan Bukit Berhalo. Di dalam Kawasan bentang tanah ditemukan beragam artefak, termasuk arca Amoghapasa, struktur bata, berasal dari abad ke-8 – 13 M. Lihat Tim Penyusun, *Laporan Ekskavasi Situs Rambahan*, Laporan Ekskavasi (2006); Penyusun, *Laporan Ekskavasi Situs Bukit Berhalo, Rambahan, Dharmasraya*; Tim Penyusun, *Laporan Penelitian Kampung Lamo, Rambahan, Dharmasraya*, Laporan Penelitian (2019).

160 Merupakan kawasan percandian yang terdiri dari 11 struktur berbahan bata dengan beragam temuan; arca Budhha, prasasti lempeng emas, keramik, kaca, tembikar yang dibangun pada abad ke-8 – 9 M. Taim, "Daerah Aliran Sungai Musi dan Sungai Batanghari sebagai Pusat Perkembangan Peradaban Masa Hindu–Buddha Abad ke-4 hingga ke-13 M di Sumatera Bagian Selatan."

161 Budi Istiawan, "Prasasti Lubuk Layang: Tinjauan Paleografis dan Epigrafis," *Amoghapasa* 1 (1994): 12–18; Budi Istiawan dan Bambang Budi Utomo, *Menguak Tabir Dharmasraya*, vol. 1 (Batusangkar: Balai Pelestarian Cagar Budaya Batusangkar, 2006); Taim, "Daerah Aliran Sungai Musi dan Sungai Batanghari sebagai Pusat Perkembangan Peradaban Masa Hindu–Buddha Abad ke-4 hingga ke-13 M di Sumatera Bagian Selatan"; Taim, "Perkembangan Arca Buddha Abad ke-7–9 Masehi; Hubungannya dengan Perkembangan Kawasan Awal Kerajaan Sriwijaya."

Pengendalian komoditas dari hulu untuk pemenuhan ketersediaan komoditas dagang di hilir, juga sebagai upaya mendorong pertumbuhan bandar dagang baru di wilayah aliran Sungai Kampar[162], Sungai Rokan, dan Sungai Indragiri yang secara lokasi lebih dekat ke wilayah Dharmasraya. Di sekitar hilir sungai berkembang pemukiman kuno yang juga berperan sebagai bandar dagang, seperti situs Padang Candi, dan situs Candi Sintong, Riau.

Ditengah stabilitas politik di awal abad ke-11 M, Rajendra Chola dari India Selatan yakni pada tahun 1017 dan 1025 M menyerang wanua maritim yang bernaung dibawah Kedatuan Sriwijaya[163] dengan pelabuhan penting termasuk Malayu. Ekspedisi militer yang pada dasarnya bertujuan merusak persatuan federasi Kedatuan Sriwijaya yang tumbuh kuat mengendalikan jalur pelayaran Swarnadwipa. Hasil akhirnya Chola meraih kemenangan gemilang yang dibanggakan dalam beberapa prasasti yang dikeluarkan penguasa Chola terutama dalam Prasasti Tanjore (1030 M).[164] Menariknya setelah serangan Chola, wilayah yang telah diserang tidak dikuasai sehingga ada dugaan serangan bertujuan melemahkan persatuan federasi wanua maritim dan lebih bermotif persaingan ekonomi.

Maklumat penguasa Malayu dalam bentuk prasasti atau catatan sezaman terkait peristiwa besar ini hingga kini belum ditemukan, namun dalam naskah lokal terekam gambaran situasi pasukan Chola yang diibaratkan "*Jawi Orok*" yang menyerang "*tanduak mananduak*" sehingga banyak korban jiwa. Malayu kemudian berhasil memukul

---

162 Di Sungai Kampar ditemukan situs percandian Muara Takus yang berdasarkan uji pertanggalan karbon dibangun antara abad ke-10 M, dan juga beberapa situs lain di aliran Indragiri salah satunya Situs Keritang,

163 Mandala lain yang diserang Chola, yakni Panai, dan Kedah di Semenanjung.

164 E. Hultzsch, *South-Indian Inscriptions: Tamil Inscriptions of Rājārāja, Rājendra-Chola, and Others in the Rājarājeśvara Temple at Tañjāvūr*, II–III (Madras: Superintendent, Government Press, 1895); Hermann Kulke, "The Naval Expeditions of the Cholas in the Context of Asian History," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, ed. oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), 1–19.

mundur pasukan Chola.[165] Data arkeologi di sekitar Sungai Kumpe yang merupakan anak Sungai Batanghari banyak ditemukan artefak Chola seperti senjata, dan beberapa telah disimpan di Museum Siginjai Jambi dan Museum Balaputradewa, Palembang. Temuan semakin memperkuat peristiwa serangan Chola ke Malayu.

Dalam prasasti Tirukkadaiyur (1027 M) yang dikeluarkan Rajendra Chola I, mengumumkan secara resmi kekalahan Sriwijaya dan seluruh pelabuhannya termasuk Malayu, serta kedudukan Datu Sriwijaya Sangrama Vijayatunggavarman sebagai tawanan Chola.[166] Peristiwa ini diingat penguasa Chola dengan penuh kebanggaan serta dikenang dalam ingatan kolektif masyarakat Sungai Batanghari. Secara turun temurun ingatan diwariskan dalam tradisi lisan, dan beberapa dituliskan ulang ke dalam naskah[167]. Malayu tidak hanya mengenangnya sebagai babak akhir persekutuan para Datu penguasa pelabuhan, namun sebagai periode kebangkitan identitas politik baru.

Kebangkitan Identitas Politik Baru di Abad XII

Aktivitas politik Malayu terhenti sejenak akibat serangan Chola.[168] Peristiwa diluar prediksi para Datu terlebih hubungan baik yang telah terjalin sejak abad ke-10 M.[169] Interaksi para Datu termasuk Malayu dengan Chola tidak hanya dalam pelayaran

165 Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, 1:149–53.

166 Noboru Karashima dan Y. Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, ed. oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), 279–80.

167 Kitab Salasilah Rajo-rajo Minangkabau salah satu naskah lokal, berbahasa Minangkabau dengan aksara Arab Malayu/Jawi mengabadikan situasi ketika serangan Chola ke Malayu. Lihat Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, 1:149.

168 Penyebab serangan Chola lihat pada sub-bab Kedatuan Sriwijaya.

169 Wahyu Rizky Andhifani dkk., "External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia," *ISVS e-Journal* 12, no. 3 (Mei 2025); Karashima dan Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China."



Gambar 3.4 Candi Kedaton, Kompleks Percandian Muarajambi. Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan.

dan perdagangan, juga soal sosial-religi, seperti pendirian beberapa wihara Buddha oleh Datu Sriwijaya yang diberi nama *Sri-cudamanivarma vihara*, dan *Sri-baladitya vihara* pada masa pemerintahan Rajaraja I (985-1012 M) di Nagapattinam. Prasasti berbahan tembaga berisi tentang keberadaan wihara justru ditemukan juga di sungai Batanghari, dekat percandian Muarajambi yang merupakan lokasi pusat politik, ekonomi, religi Malayu.[170]

Zhao Rugua mencatat[171] bahwa setelah serangan Chola penguasa Kedatuan Sriwijaya tidak lagi mampu mengendalikan para Datu penguasa mandala maritim.[172] Sumber lain menyatakan bahwa pusat politik Sriwijaya dialihkan ke Jambi pada akhir abad ke-11 M.[173] Peralihan ini terekam dalam catatan resmi Dinasti Song yang menyebut *"Sanfoqi-Zanbei guo".*[174] Penyebutan *Zanbei-guo* terkesan tetap menyertakan identitas *Sanfoqi* atau "Sriwijaya" dengan *Zanbei guo*, atau kerajaan Jambi. Menyebut Malayu dengan *sanfoqi-zanbei guo* oleh beberapa peneliti juga dipandang sebagai ungkapan pengakuan Dinasti Song terhadap Malayu sebagai suksesor Sriwijaya.[175]

Penelitian terdahulu membaca pemindahan pusat politik ke Malayu-Jambi sebagai strategi Sriwjaya mempertahankan legitimasi politik kedatuan yang terdiri dari mandala pendukung, dan salah satu yang terkuat yakni Malayu. Namun demikian pendapat lain

---

170 Infromasi ini tertulis dalam prasasti tembaga yang ditemukan di Sungai Batanghari. Lihat Andhifani dkk., "External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia," 18–19.

171 Hirth dan Rockhill, *Chau Ju-Kua: On the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*.

172 Hall, *A History of South-East Asia*; Hirth dan Rockhill, *Chau Ju-Kua: On the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*.

173 Informasi ini perlu data pendukung dan kajian lebih mendalam.

174 Andhifani dkk., "External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia," 22.

175 Casparis, "Sriwijaya and Malayu"; Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*.

melihat bahwa *Sanfoqi-Zanbei* menandakan situasi Malayu telah mengambil alih posisi penguasa tertinggi di Kedatuan penguasa jalur perdagangan Swarnadwipa yang menghubungkan antara Sino-Indian.[176]

Malayu dengan cepat memulihkan kondisi politik dan ekonominya. Terlihat dari mulai kembali ke aktivitas politik-religi, seperti tergambar dalam temuan arca makara situs Solok Sipin, Jambi dengan inskripsi bertuliskan; //*pasumba* //*Mpu Dharmawira* //*986 Śaka*, atau persembahan Mpu Dharmawira di tahun 1064 M. Makara dibuat dan diserahkan 34 tahun setelah dikeluarkannya Prasasti Tanjore atas serangan ke wilayah Kedatuan Sriwijaya dan beberapa mandalanya termasuk Malayu.

Situasi peralihan kekuasaan juga terkonfirmasi dari berita Tiongkok Dinasti Song, bahwa pada tahun 1079, 1082, 1089 M, Maharaja Malayu kembali mengirim utusan dagang menghadap kaisar.[177] Data sejarah yang memperlihatkan bahwa setelah tahun 686 M, Malayu tidak lagi mengirim utusan ke Tiongkok, namun diwakilkan kepada Datu Sriwijaya selaku pemimpin tertinggi Kedatuan. Baru pada tahun 1079 M, Malayu kembali disebut dalam catatan Tiongkok.

Atas peristiwa kedatangan utusan dagang Malayu ke Tiongkok maka secara politik menegaskan kedudukan Malayu sebagai pemimpin baru federasi para Datu yang berkuasa di sepanjang jaringan pelayaran selat Swarnadwipa.

Di tengah lonjakan pelayaran di jalur sino-Indian antara tahun 1178 M, Kaisar Xiaozong Dinasti Song mengirim surat kepada Malayu meminta Sri Maharaja Trailokyaraja Maulibhusana

---

176 Merujuk pada jalur dan jaringan pelayaran perdagangan antara Tiongkok ke India dan Sumatra sebagai titik penghubungnya pada periode abad ke-7 – 15 M (Sen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations 600–1400*.

177 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, 233.



Gambar 3.5 Makara Soloksipin dengan Inskripsi. Kini disimpan di Museum Nasional,Jakarta.
Sumber: Sadzali, 2024

Warmadewa yang berkedudukan di Jambi untuk tidak mengirim utusan dagang ke Hangzhou Ibu Kota Dinasti Song Selatan[178]. Surat kaisar larangan Xiaozong akibat pergolakan politik di wilayahnya, terutama perang melawan Dinasti Jin (1115-1234M), namun pada tahun 1179 M, Malayu kembali mengirim utusan dan nampaknya perang telah meredup.

Kejayaan politik Malayu bahkan tercatat dalam Chou Ch'u-fei menyebut bahwa kemakmuran yang melimpah telah diraih Malayu sejak tahun 1179 M. Bahkan pada tahun yang sama Kaisar mengakui Malayu sebagai penguasa terkaya ke-3 setelah Singhasari, dan Arab. Catatan lain menuliskan hingga tahun 1225 M kapal dagang dari India dan Jawa semakin ramai berdatangan ke bandar dagang Malayu di Jambi. Melalui kesaksiannya Zhao Rugua menyatakan Malayu telah membangun lebih banyak gudang dekat pelabuhan untuk menyimpan komoditas dagang yang akan dijual kepada pedagang asing.[179]

Salah satu hal penting periode Kemaharajaan yang dicatat oleh Marcopolo pada kunjungannya di tahun 1292 M, menyebutkan bahwa Malayu telah menguasai seluruh jaringan perdagangan yang dulu berada di bawah kepemimpinan Kedatuan Sriwijaya.[180] Catatan ini diperkuat dengan berita Tiongkok yang mencatat intensitas kehadiran utusan dagang Malayu yang terkadang masih disebut dengan sebutan *Sanfoqi-Zambei quo*, atau bisa diartikan dengan Jambi penguasa tiga pelabuhan utama di wilayah laut selatan.

Identitas baru Malayu sebagai kemaharajaan yang terbentuk sejak abad ke-12 M, terus berupaya menciptakan stabilitas politik antara para datu wanua maritim di Sumatra dan Semenanjung. Berbagai kebijakan politik yang dipandang mampu membawa ketentraman dan kemakmuran terus diupayakan. Salah satu

178 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, 235.

179 Miksic, "Archaeology, Trade and Society in Northeast Sumatra," 34.

180 Hall, *A History of South-East Asia*, 70.

implementasinya terlihat pada isi Prasasti Grahi (1183M) yang berlokasi di Chaiya Thailand Selatan, berisi perintah penguasa Malayu bernama Maharaja Srimat Trailokyaraja Maulibhusana Varmadewa[181] kepada penguasa Chaiya Senapati Talanai untuk membuatkan patung Buddha dari emas demi kebahagian dan kemakmuran seluruh rakyat di Chaiya, Thailand.[182]

Tindakan politik Malayu cenderung bersifat *soft diplomatic* yang lebih menguntungkan banyak pihak melalui pendekatan religi, ekonomi, dan budaya. Pilihan ini memungkinkan bagi Maharaja untuk tetap bisa mengimbangi gelombang perubahan geopolitik di Asia di abad ke-12 hingga 15 M. Akan tetapi dalam beberapa hal juga masih menerapkan sistem politik konsep Sriwijaya, seperti pemerintahan bersifat federasi para datu wanua maritim yang otonom, serta dalam kondisi tertentu masih mengeluarkan ancaman kutukan kepada para datu.[183] Dalam hal militer Malayu cenderung memilih tidak memiliki pasukan militer tetap atau reguler, namun mengandalkan dukungan kekuatan dari wanua-wanuanya serta bantuan pasukan Kaisar Tiongkok.[184]

---

181 Casparis menilai gelar 'varmanadewa' mencirikan gelar penguasa Kan't'o-li di abad ke-6 M. Penguasa Malayu ingin memperlihatkan kembali garis keturunan leluhurnya sebagai penguasa terdahulu untuk legitimasi politik. Lihat J. G. D. Casparis, "The Date of the Grahi Buddha," *Journal of the Siam Society* 55, no. 1 (1967): 34–35.

182 G. Codes, *Kedatuan Sriwijaya* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2014), 61–72.

183 Misalnya prasasti Pagaruyung VII penguasa Malayu meminta kesetiaan penguasa hulu yakni Datu Perpatih, dan bila berkhianat akan dikutuk dimakan buaya. Lihat Budi Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno* (Batusangkar: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Batusangkar, Wilayah Kerja Provinsi Sumatera Barat, Riau, dan Kepulauan Riau, 2006).

184 Dalam hal kekuatan militer, Malayu kemungkinan tidak memiliki pasukan regular aktif, namun dibantu oleh kekuatan penguasa lokal dan Tiongkok seperti yang tertulis dalam inskripsi pada perunggu temuan di Candi Kembar Batu, di Muarajambi, bahwa sejumlah pasukan ditugaskan kaisar untuk menjaga keamanan Malayu dan pemukiman pedagang Tiongkok (C. L. Salmon, "A Tentative Interpretation of the Chinese Inscription (1231) Engraved on a Bronze Gong Recovered in Muara Jambi (Central Sumatra)," *Archipel* 66, no. 1 (2003): 112, https://doi.org/10.3406/arch.2003.3786.) Tradisi penguasa Malayu tanpa pasukan regular aktif ini terus berlangsung hingga masa Kesultanan Jambi, sehingga jika memerlukan pasukan Sultan akan memanggil seluruh kaula dan laskar pejuang dari berbagai wilayahnya untuk berkumpul (Barbara Watson Andaya, *Hidup Bersaudara: Sumatera*

Adapun wilayah pantai barat Sumatra hingga abad ke-11 M masih bersifat otonom, namun beberapa di antaranya seperti Barus pasca serangan Chola mulai lepas dari pengaruh Sriwijaya. Prasasti Lobu Tua (1088 M) yang ditemukan di Situs Lobu Tua, Tapanuli Tengah, Sumatra Utara memperlihatkan indikasi sebuah bentuk deklarasi politik, dan kebebasan ekonomi yang isinya menyebut keberadaan serikat dagang Tamil dikenal sebagai *Ayyavole* atau dari lima ratus penjuru yang menyatakan hak dan kewenangan atas pengelolaan pajak dan perdagangan di pantai barat.

Hubungan politik Malayu dengan India hingga akhir abad ke-13 M mengalami kemunduran tidak sedekat pada masa Sriwijaya. Kondisinya semakin buruk pasca keruntuhan Dinasti Chola akibat serangan Dinasti Pandya, India. Di lain sisi muncul hubungan baru dengan dinasti Seljuk dan Mamluk yang bersekutu membangun jalur perdagangan baru lewat Lamuri dan Pasai antara abad ke-11 – 12 M.[185] Malayu tidak sepenuhnya terbuka, juga tidak sepenuhnya tertutup dengan kekuatan politik baru berlatar ajaran Islam yang mulai mengembangkan bandar dagang baru di Lamuri yang dulu pernah menjadi bagian dari Kedatuan.[186]

Kemunculan penguasa baru di daratan India, tidak hanya membawa perubahan geopolitik di jalur Samudera Hindia, namun mendorong Malayu lebih dekat dengan penguasa Tiongkok yang berdampak pada intensitas pengiriman utusan dagang dengan berbagai komoditas sebagai *tributary* atau upeti kepada kaisar. Tiongkok yang juga merasakan dampak perubahan politik di India, mulai beralih ke perdagangan langsung tanpa perantara atau izin kaisar. Armada dagang Tiongkok di abad ke-14 M, mulai ramai mendatangi pelabuhan dagang di sepanjang pantai timur dan

Tenggara pada Abad XVII dan XVIII, vol. 1 (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016); Scholten, *Kesultanan Sumatera dan Negara Kolonial: Hubungan Jambi-Batavia (1830-1907) dan Bangkitnya Imperialisme Belanda*, vol. 1.

185 Penjelasan mengenai periode ini silahkan baca di buku jilid III.

186 Penjelasan lebih lanjut mengenai topik ini lihat buku jilid 3.



Gambar 3.6 Prasasti Lobu Tua
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Maharaja Srimat Tribuwana Mauliwarmadewa.[190] Adapun alasan pemindahan, berdasarkan ketersediaan data yakni berdasarkan prinsip ekonomi dan politik. Secara ekonomi wilayah baru di hulu dipandang lebih strategis karena lebih dekat ke sumber komoditas di hulu. Keletakannya yang dekat dengan wilayah hulu sungai lain juga akan mempermudah rencana perluasan jaringan distribusi komoditas dengan mengembangkan pelabuhan di beberapa aliran sungai besar; di Sungai Kampar, Sungai Indragiri, Batang Kuantan.[191]

Dari sudut pandang kebudayaan, sejak awal tradisi politik Malayu sangat erat kaitannya dengan sungai, dan berupaya mengendalikan distribusi komoditas dagang yang umumnya menggunakan jaringan sungai. Sehingga ada pandangan bahwa mengendalikan sungai berarti mengendalikan urat nadi peradaban. Maka pengembangan bandar baru diberbagai sungai besar menjadi bagian dari visi politik Malayu.[192]

Alasan pemindahan juga didasari secara politis, situasi keamanan di wilayah hilir dianggap rentan dari serangan musuh. Anggapan yang lahir dari pengalaman terdahulu yakni serangan Chola di abad ke-11 M, serta invasi Mongol di awal abad ke-13 M. Posisi Jambi sebagai pusat politik yang berlokasi di hilir dinilai lemah secara keamanan. Data pendukung lain merujuk dari hasil penelitian Balai Arkeologi Palembang di Situs Candi Kotomahligai, Muarajambi di tahun 2019, pada beberapa kotak ekskavasi di kedalaman antara 50 sampai 75 cm di bawah permukaan tanah ditemukan jejak kebakaran yang menghanguskan tiang-tiang kayu

190 Prasasti Dharmasraya yang ditemukan di situs percandian Padang Roco, Dharmasraya dan menjadi data otentik, didukung dengan keterangan berita Tiongkok, serta naskah lokal di Minangkabau.

191 Diwilayah ini ditemukan beberapa situs arkeologi periode abad ke-10-11 M, yakni Percandian Muara Takus, Riau, situs arkeologi wilayah Indragiri berupa pemukiman pelabuhan dagang dari abad ke-11-13 M, di wilayah Rengat, situs arkeologi Kritang dari periode abad ke-11-15 M, di wilayah Riau.

192 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, 234.

dan atap genteng berglasir[193]. Peristiwa kebakaran diperkirakan terjadi pada abad ke-13 M, kemungkinan sebelum pemindahan pusat politik. Namun demikian pandangan ini masih perlu dikaji lebih mendalam dengan analisis laboratorium lanjutan dan sampel dari beberapa situs lain di Muarajambi.

Pusat pemerintahan baru Malayu dinamai Dharmasraya[194] yang berarti ”kebajikan untuk semua ”.[195] Dari wilayah ini Malayu perlahan mengambangkan pola jaringan baru. Letaknya yang jauh di hulu atau pedalaman cenderung lebih dekat dengan posisi penguasa wilayah hulu sehingga memudahkan untuk berkolaborasi. Walau jauh di hulu hubungan politik luar negeri Malayu tetap terjalin aktif, terbukti dari pengaruh ajaran Buddha Tantrayana yang awalnya berkembang di wilayah India Selatan juga diadopsi penguasa Malayu[196]. Kondisi ini dianggap sebagai bentuk adaptasi terhadap tatanan geopolitik regional dan global di jalur Sino-Indian.[197]

Pada periode politik hulu peran Jambi tetap menjadi bandar dagang penting yang mendapat dukungan suplai komoditas dari hulu dan beberapa pelabuhan baru Malayu yang terhubung melalui sungai seperti Kampar, dan Kritang ke perairan pantai timur.[198] Wilayah kediaman penguasa Malayu di benteng situs

---

193 R. Purwanti, “Laporan Penelitian Arkeologi: Candi Kotomahligai—Fungsi dan Peranannya di Situs Kawasan Percandian Muarajambi,” 2021.

194 Nama Dharmasraya disebut dalam prasasti Padang Roco berangka tahun sebagai tempat diletakkannya arca Amoghapasa hadiah Maharajadiraja Kertanagara untuk masyarakat Bhumi Malayu

195 Para peneliti terdahulu memandang pendirian pusat politik ekonomi baru di Dharamasraya sebagai bagian dari pengendalian sumber daya emas, dan kayu wewangian berharga sekaligus membuka bandar dagang baru yang dekat dengan Dharmasaraya di wilayah Kritang, dan Indrapura,

196 Penjelasan mengenai BuddhaTantrayana, silahkan di lihat dalam sub-bab perkembangan ajaran buddha.

197 Sen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations 600–1400*.

198 Di aliran sungai ini berkembang pelabuhan dagang yang pada abad ke-14 disebut dalam Kitab Nagarakretagama sebagai wilayah penting. Lihat Slamet Muljana, *Tafsir Sejarah Negarakretagama*, vol. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2006).

Rambahan seluas ±100-150Ha, serta dikelilingi Sungai Batanghari dan Batang Pangean yang disebut dengan Malayupura[199] menjadi sentral perencanaan politik Malayu dalam menghadapi gelombang perubahan global.[200]

Berbagai kebijakan politik cenderung dipengaruhi unsur Buddha Tantrayana, yang tergambar dari berbagai temuan seperti struktur bata di Rambahan tempat kedudukan arca Amoghapasa hadiah Maharajadiraja Kertanagara,[201] arca Bhairawa (Hayagriwa Lokeswara) ditepi sungai Batanghari hulu, lempengan mantra di candi Pulau Sawah dan Padang Roco, serta temuan arca lainnya. Penempatan arca Bhairawa setinggi 441 cm, di tepi sungai Batanghari dekat pintu masuk situs benteng Rambahan, diasumsikan sebagai penjaga pintu gerbang menuju Malayupura atau ibu kota Malayu. Beberapa struktur bata di wilayah Dharmasraya juga berkembang secara bertahap dari abad ke-13 dan 14 M.[202]

Periode pemerintahan di hulu juga ditandai dengan peristiwa Pamalayu, atau kunjungan persahabatan Maharajadiraja Kertanagara dari Singhasari[203] yang disambut dengan tangan terbuka oleh Maharaja Srimat Tribuana Mauliwarmadewa.[204] Sebagai hadiah kepada tuan rumah, perwakilan Maharaja Kertanagara membawa arca Amogapasha (1208 Śaka/ 1286) juga

---

199 Seperti tertulis dalam prasasti Amoghapasa yang dikeluarkan Maharajadiraja Adityawarman tahun 1347 M.

200 Di wilayah Timur Tengah telah berkembang Dinasti Abbasyiah, di India berkembang Dinasti Mamluk juga Dinasti Seljuk yang mendorong kemunculan Kesultanan Samudera Pasai di Pantai timur Sumatra abad ke-13 M.

201 Penyusun, *Laporan Ekskavasi Situs Bukit Berhalo, Rambahan, Dharmasraya*; Penyusun, *Laporan Penelitian Kampung Lamo, Rambahan, Dharmasraya*.

202 Soedewo et al., 2011; Zed, M. Dharmasraya Di Antara Kerajaan-Kerajaan Melayu Kuno Di Sumatera Barat. *Seminar Nasional Sejarah Kabupaten Dharmasraya Di Gunung Medan, Tanggal 8-9 Desember 2009*, 2009. 1–8

203 Gelar berdasarkan prasasti Camundi, dan prasasti Gadjah Mada.

204 Gelar berdasarkan prasasti Dharmasraya. Lihat Budi Istiawan dan Bambang Budi Utomo, *Menguak Tabir Dharmasraya*, vol. 1 (Batusangkar: Balai Pelestarian Cagar Budaya Batusangkar, 2006); M. Zed, "Dharmasraya di Antara Kerajaan-Kerajaan Melayu Kuno di Sumatera Barat," *Seminar Nasional Sejarah Kabupaten Dharmasraya di Gunung Medan*, 2009, 1–8.



Gambar 3.7 Arca Amoghapasa
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

dikenal sebagai prasasti Dharmasraya berisi harapan dan doa kepada penguasa dan segenap rakyat Malayu.[205]

Merujuk pada data arkeologi dan sejarah, agenda diplomatik bertujuan untuk memperkuat aliansi politik, terutama terkait konflik global antara Kertanagara dengan Kubilai Khan (1215-1294 M) yang mengancam stabilitas politik di kepulauan Nusantara. Dalam hal ini Malayu diposisikan sebagai penguasa berpengaruh di jalur maritim Swarnadwipa yang diharapkan mendukung Singhasari.[206]

Relasi politik Malayu dengan Singhasari bersifat aliansi, hal ini terbaca dari sejumlah data sejarah dan riwayat hubungan Malayu dengan penguasa Jawa-Mataram.[207] Hadiah arca Amoghapasa menjadi pesan simbolik untuk bersatu di bawah kekuatan dan kebijaksanaan Amoghapasa dalam menghadapi serangan bangsa luar.[208] Arca Amoghapasa juga menandakan adanya kedekatan spiritual antara penguasa Singhasari dengan penguasa Malayu.[209] Dalam perkembangannya, politik aliansi[210] kemudian diperkuat

---

205 Isi inskripsi prasasti Dharmasraya (1286M) nama petinggi yang membawa arca Amoghapasa ke Malayu; Rakryan Mahamantri Dyah Adwayabrhahma, Rakryan Srikan Dyah sugatabrhama, Muan Samgat Payangan hang Dipankaradasa, Rakryan Damung mpu Wira. Lihat Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 45.

206 S. A. Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi" (Tesis, Universitas Indonesia, 2012), 3.

207 Casparis menggunakan data prasasti Amoghapasa, Kitab Pararaton (Casparis, "Sriwijaya and Malayu."), dan penjelasan terkait prasasti Adityawarman (Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi.")

208 Menjadi perhatian bahwa kedua Maharaja memiliki kedekatan religi yang sama. Sehingga peristiwa ini perlu dilihat dari sudut pandang religi. Disisi lain diadakan pernikahan persahabatan untuk memperkuat ikatan antara kedua penguasa.

209 Penjelasan lebih lanjut soal Buddha Tantrayana yang berkembang di kedua belah pihak lihat pada sub-bab perkembangan ajaran buddha

210 Dalam Serat Pararaton peristiwa pengiriman arca Amoghapasa ke Malayu dipandang sebagai penaklukan Malayu. Namun demikian secara kontekstual isi prasasti sangat bertolak belakang, juga dengan sumber Sejarah lain, dan ingatan kolektif masyarakat Malayu-Minangkabau. Lihat P. Hardjowardojo, *Terjemahan Serat Pararaton*, 1 ed., vol. 1 (Jakarta: Penerbit Bhratara, 1965); Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1; M. Zed, "Dharmasraya di Antara Kerajaan-Kerajaan Melayu Kuno di Sumatera

dengan pernikahan dua putri Maharaja Tribuana Mauli Warmadewa. Jika merujuk kepada Serat Pararaton dan naskah Kitab Salasilah Rajo-Rajo Minangkabau disebut kedua putri Malayu[211] dipersunting bangsawan Singhasari. Peristiwa ini terkonformasi dari isi prasasti Kubu Rajo I (abad ke-14 M) yang menyebutkan ayah Adityawarman bernama Adyawarman salah satu petinggi Singhasari yang diduga ikut dalam rombongan pengiriman arca Amgohapasa.[212]

Pasca kemunduran Singhasari, kedua Putri Malayu[213] yang telah tinggal di Jawa kemudian menjadi bagian keluarga Kerajaan Majapahit.[214] Berdasarkan beberapa sumber sejarah atau naskah lokal, dari hasil pernikahan putri Malayu dengan bangsawan Singhasari bernama Adwayawarman[215] lahir seorang putra diberi nama Adityawarman. Merujuk pada data beberapa prasasti bahwa Adityawarman merupakan cucu dari Srimat Tribhuwana Mauli Warmadewa.[216]

Barat," *Seminar Nasional Sejarah Kabupaten Dharmasraya di Gunung Medan*, 2009, 1–8.

211 Dalam Serat Pararaton kedua putri Malayu bernama Dara Petak dan Dara Jingga kemudian melahirkan seorang anak bernama Tuhan Janaka keturunan Sri Warmadewa bergelar Haji Mantrolot (Hardjowardojo, *Terjemahan Serat Pararaton*, vol. 1. Isi Pararaton terkait pernikahan dua putri Malayu memiliki kesamaan dengan naskah lokal Minangkabau (Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1. Apakah Haji Mantrolot dalam Pararaton adalah Adityawarman atau justru ayah Adityawarman perlu dilakukan kjiaan lebih mendalam.

212 Satu tokoh penting pengiriman arca Amoghapasa yakni Adwayabahma, diduga orang yang sama dengan tokoh Adwayawarman dalam prasasti Kubu Rajo I. Lihat Casparis, "Sriwijaya and Malayu"; Istiawan dan Utomo, *Menguak Tabir Dharmasraya*, vol. 1; Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi."

213 Dalam naskah Pararaton disebut Putri Dara Jingga (Hardjowardojo, *Terjemahan Serat Pararaton*, vol. 1., sedangkan dalam Tambo Minangkabau Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau disebut Puti Reno Marak (Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.)

214 D. Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian I: Batas-batas Pembaratan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005); Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia*.

215 Berdasarkan prasasti Kubu Rajo I dari abad ke-14 M. Lihat Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi."

216 Berdasarkan prasasti Amoghapasa (1286 M)

Adityawarman menjadi penguasa Malayu (1347-1374 M), menggantikan kedudukan penguasa terdahulu yang namanya belum diketahui secara pasti. Namun demikian keberadaan prasasti Pagaruyung VII yang menyebut Maharajadiraja Akarendrawarman,[217] maka diduga menggantikan Akarendra. Dari prasasti diketahui pusat politik Akarendrawarman berkedudukan di Saruwasa.[218] Menurut Casparis pemindahan pusat politik ke Saruwasa terjadi sekitar tahun 1310 M, setelah 37 tahun pemerintahan Srimat Tribhuana Mauli warmadewa di Dharmasraya.[219] Hal ini juga sesuai dengan Naskah Undang-Undang Tanjung Tanah yang menyebut Srimaharaja yang bertahta di Dharmasraya.[220] Terkait fenomena ini perlu melihat konteks budaya penguasa Malayu yang umumnya memiliki beberapa tempat kedudukan atau istana kediaman. Meskipun Akarendra berkedudukan di Saruwasa, bisa jadi Dharmasraya tetap memainkan peran penting dalam religi, ekonomi dan sebagai pintu gerbang menuju Malayupura atau pusat Malayu.[221]

Biografi politik Maharajadiraja Akarendrawarman masih minim informasi dikarenakan minimnya data prasasti dan sumber

---

217 Informasi lain dari Kitab Salasilah Rajo-Rajo Minangkabau menyebut bahwa Akarendra merupakan adik dari istri Maharaja Tribhuana Mauli Warmadewa sekaligus sepupu Ibu Adityawarman yang berkuasa di wilayah hulu sekitar gunung Marapi. Secara genealogis Akarendra merupakan cucu dari Sangramawijaya penguasa terakhir Sriwijaya, dan sebelum kedatangan Adityawarman terdapat satu penguasa pengganti Tribhuwana (Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.)

218 Kini bernama Nagari Saruaso (setingkat Desa) di Kabupaten Tanah Datar, Sumatra Barat. Berjarak 177,4 Km dari Dharmasraya. Pada Nagari ini mengalir Sungai Batang Selo yang menjadikan wilayah ini cocok untuk pertanian.

219 Beberapa pendapat pemindahan terkait dengan aliran Buddha Tantrayana yang dianut oleh Akarendra sehingga memilih wilayah yang dianggap sesuai dengan pandangan Tantra yakni di Saruwasa (Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi.")

220 U. Kozok, *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah Melayu Tertua* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006).

221 Hingga masa Adityawarman posisi Dharmasraya tetap memainkan peranan penting sebagai gerbang menuju Malayupura, terlihat dari penempatan Arca Bhairawa setinggi 4,41 meter ditepi sungai Langsat Dharmasraya.



Gambar 3.8 Arca Bhairawa Buddha (Adityawarman). Sumber: Museum Nasional Indonesia.

sejarah terkait. Setidaknya ada tiga prasasti yang diperkirakan dikeluarkan pada masa pemerintahan Akarendrawarman, yakni prasasti Pagaruyung VII (abad ke-14 M),[222] prasasti Pagaruyung VIII (1238 Śaka/1316),[223] serta prasasti *Bandar Bapahat*, yang dipahatkan pada dinding tebing sungai Batang Lili, dengan aksara Sumatra kuno berbahasa Sanskerta sedang pada sisi berbeda dipahatkan dengan aksara Sumatra kuno menggunakan bahasa Tamil, keduanya memuat informasi tentang pembangunan saluran air atas perintah Akarendrawarman[224]

Pengembangan saluran air untuk mengembangkan pertanian menjadi salah satu kebijakan politik masa pemerintahan Akarendrawarman yang terbaca dari Prasasti Bandar Bapahat.[225] Casparis melihat dari selisih tahun dikeluarkannya prasasti Pagaruyung VIII (1238 Śaka/1316) dengan prasasti pertama Adityawarman di tahun 1269 Śaka/1347, kemungkinan setelah Akarendrawarman turun tahta masih ada satu penguasa sebelum Adityawarman[226]. Namun demikian pandangan Casparis ini sulit untuk dibuktikan karena belum ditemukan data prasasti maupun data sejarah.[227]

Adityawarman menghabiskan masa kecil dan dewasanya di Majapahit[228] menimba pengetahuan dan pengalaman politik

---

222 Berisi tentang kedudukan Maharajadiraja Akarendrawarman sebagai pemimpin para Datu, atau penguasa wilayah lainnya (Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 19–20.)

223 Ditulis pada lapik sebuah arca atau Stupa? berbentuk persegi empat, ditulis di kedua sisinya, satu sisi berisi angka tahun 1369 M, ditulis pada masa Adityawarman, sedangkan di sisi lain memuat angka tahun 1316 M, dan menyebut nama Sri Akarendrawarman (Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 23–24.)

224 Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi," 39–40.

225 Istiawan dan Utomo, *Menguak Tabir Dharmasraya*, vol. 1; Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi."

226 Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 24.

227 Casparis, "Sriwijaya and Malayu."

228 Diperkuat dengan isi prasasti Manjusri (1343M) ditemukan di Candi jago, serta keterkaitan informasi dalam naskah pararaton, dan Kitan Salasilah Rajo-Rajo Minangkabau (Hardjowardojo, *Terjemahan Serat Pararaton*, vol. 1; Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.)

serta militer yang kemudian mengemban tugas sebagai Mantri Wredaraja.[229] Secara militer Adityawarman menimba pengalaman selama mendampingi Mahapatih Gajah Mada dalam berbagai ekspedisi militer di Jawa dan luar Jawa.[230]

Kepulangan Adityawarman ke Malayu antara tahun 1346-1347 M berkaitan dengan pengangkatannya sebagai Mahararadiraja Malayu penguasa dari 24 wilayah[231] dengan pelabuhan penting; Dharmasraya, Minangkabau, Teba dan Jambi.[232] Peristiwa kenaikan tahta Adityawarman menjadi momen sejarah yang ditulis dalam prasasti serta tersimpan dalam naskah lokal dan memori kolektif masyarakat di aliran Sungai Batanghari.[233]

Perihal peralihan kepemimpinan dari Maharadiraja Akarendrawarman kepada Adityawarman belum banyak terungkap karena minimnya data prasasti serta berita asing sezaman. Demikian juga dalam peristiwa politik internal ini hanya terungkap dalam naskah lokal yakni dalam Tambo, yang memperlihatkan konsep berbeda dengan monarki di Jawa, India, maupun di Tiongkok yang bersifat absolut dari ayah ke anak tanpa pengecualian.

Sedikit berbeda dengan proses kenaikan tahta Adityawarman. Menurut keterangan dalam naskah lokal,[234] sebelum Adityawarman naik tahta diawali dengan kedatangan pasukan Majapahit yang disimbolkan dengan gambaran fenomena yang menggemparkan seluruh datu penguasa wilayah hulu dan hilir Malayu. Fenomena konsep politik yang sejalan dengan konteks adat budaya

---

229 Isi prasasti Manjusrri (1343M) menyebut Adityawarman menjabat sebagai Mantri Wredaraja kerajaan Majapahit

230 Informasi ini banyak bersumber dari naskah seperti Kitab Pararaton, Kitab Salasilah Rajo-Rajo Minangkabau, dan Kidang Panji Wijayakrama dari abad ke-14 M.

231 Disebut dalam kitab Nagarakretagama pupuh 13 bait 1, dan 2 ada 24 negara di Bhumi Malayu (Muljana, *Tafsir Sejarah Negarakretagama*, vol. 1.)

232 Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi," 7.

233 Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.

234 S. G. Alam, *Oendang-Oendang Adat Limbago* (1856); Pramono, *Tambo Adat dan Limbago: Transliterasi dan Perbincangan Isi* (Dinas Kebudayaan Pemerintah Provinsi Sumatera Barat, 2020).

Minangkabau masa lampau bahwa warisan gelar atau kekuasaan politik tidak langsung diturunkan dari ayah ke anak, namun mengikut adat tumenggung, dan adat perpatih.[235]

Dugaan lain bahwa Malayu masih memberlakukan konsep pemilihan penguasa baru berdasarkan musyawarah keluarga bangsawan seperti pada tradisi era Kedatuan yakni menempatkan Datu yang paling berpengaruh sebagai penguasa tertinggi di antara para datu. Adityawarman mungkin dipandang oleh kerabat bangsawan Malayu sebagai pemimpin yang tepat pada situasi geopolitik masa itu, saat Majapahit tengah berada di puncak kejayaannya, dan menjadi ancaman bagi Malayu. Disisi lain Caparis juga melihat adanya peran Gajah Mada dalam membantu suksesi Adityawarman bertujuan menguatkan hubungan bilateral antara Majapahit dan Malayu untuk kemajuan Nusantara.[236] Namun demikian pandangan ini minim data arkeologi dan sejarah pendukung sehingga masih perlu dikaji lebih mendalam.

Adityawarman oleh banyak pihak dipandang istimewa sebagaimana digambarkan dalam beberapa prasasti yang dikeluarkan di abad ke-14M, ia menyebut dirinya bukanlah dari garis keluarga Rajakula Malayu, namun menguasai berbagai pengetahuan; ilmu agama, pengetahuan filsafat, yoga, ilmu pertapaan,[237] serta berbudi luhur dan menjalankan prinsip seorang raja.[238] Bahkan dalam Prasasti Ombilin (abad ke-14 M), yang memuat informasi singkat mengenai dirinya ditulis sendiri oleh Adityawarman.[239]

---

235 Pergantian raja-raja (yang dipertuan besar) berdasarkan prinsip patrilineal. Adat perpatih mengikuti prinsip matrilineal dari garis keturunan ibu (J. G. D. Casparis, "Malayu dan Adityawarman," *Seminar Sejarah Malayu Kuno*, 1992, 240.)

236 Casparis, "Malayu dan Adityawarman," 251.

237 Prasasti Amoghapasa. Lihat Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi."

238 Prasasti Ombilin. Lihat Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi."

239 Ditemukan di pinggir Danau Singkarak, Kabupaten Tanah Datar, Sumatra Barat, menggunakan aksara pasca pallawa dan bahasa sansekerta, memuat

Di bawah pemerintahan Maharajadiraja Adityawarman (1347-1375 M),[240] Malayu terus mengalami perkembangan dalam bidang ekonomi, sosial, dan budaya. Pencapaian ini hanya bisa diperoleh dengan situasi politik yang kondusif, minim perang dan pemberontakan lokal, serta lonjakan perekonomian yang tinggi. Hubungan yang setara di antara Majaphit - Malayu diperlihatkan dari penulisan gelar Adityawarman dalam prasasti Amoghapasa (1269 Śaka/1347) yakni Maharajadiraja[241] menjadi sekutu atau mitra setara dari Majapahit.[242]

Dari sebanyak ±15 prasasti yang dikeluarkan pada masa Maharadiraja Adityawarman, memperlihatkan arah dan warna politiknya kepada perpaduan maritim sungai dan agraris di sepanjang aliran Sungai Kampar, Sungai Indragiri, serta pantai barat Sumatra.[243] Kebijakan agraris bertujuan untuk memperkuat ketahanan pangan terutama dengan kebijakan pengembangan saluran pengairan di sungai Batang Selo seperti tertulis dalam prasasti Bandar Bapahat.[244]

Upaya menciptakan ketertiban sosial Adityawarman menerapkan perpaduan konsep Kedatuan khas Sumatra dengan konsep pembagian kekuasaan dengan tingkat kepemimpinan berjenjang; seorang Tumenggung memimpin satu wilayah tertentu yang memiliki otonomi terbatas, salah satunya tercatat nama Tumenggung Kudawira dalam prasasti Pagaruyung VI, juga disebut jabatan Datuk Tuhan Patih pada prasasti Pagaruyung VII, yakni

---

tentang informasi singkat mengenai Adityawarman sebagai Vidyadhara atau orang yang memiliki kemampuan supranatural dan kebijaksanaan tinggi (Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi," 38.)

240 Masa pemerintahan Adityawarman mengacu kepada prasasti yang dikeluarkan masa awal dan akhir kekuasaan.

241 Prasasti ini juga menjadi maklumat resmi Adityawarman saat naik tahta.

242 Casparis, "Malayu dan Adityawarman"; Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi."

243 Pada abad ke-14 berkembang pelabihan Keritang di dekat muara Sungai Kuantan yang kemudian disebut dalam Negarakretagama pupuh 13 sebagai salah satu Pelabuhan Malayu yang menjadi vasal Majapahit

244 Lihat isi prasasti Bandar Bapahat (abad ke-14M)

jabatan setingkat perdana menteri atau bisa juga jabatan penguasa wilayah.[245] Penggabungan konsep yang bertujuan mengakomodir kepentingan berbagai pihak untuk menciptakan stabilitas politik.

Maharajadiraja Adityawarman menganut paham politik berlandaskan tradisi budaya lokal dengan ajaran Buddha dalam menyusun perangkat aturan dalam bermasyarakat dan berbangsa. Selain dituangkan dalam prasasti, juga tertulis dalam naskah dari Tanjung Tanah, Kerinci atau yang kemudian lebih dikenal dengan Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah dibuat untuk tata aturan seluruh wilayah Bhumi Malayu, termasuk dataran tinggi Kerinci.[246]

Berdasarkan isi prasasti yang dikeluarkan Maharajadijara Adityawarman sejak memimpin dari tahun 1347 hingga 1375 M,[247] terbaca beberapa upaya membangun citra kharismatik memadukan konsep religiusitas Buddhisme dengan konsep sosial humanis. Adityawarman memposisikan dirinya sebagai manusia yang memiliki ilmu pengetahuan dalam bidang religi, dan non-religi serta mendapat perlindungan para dewa terutama Dewa Indra. Kemungkinan hal ini ditempuh atas kesadaran posisi Adityawarman yang merupakan putra dari bangsawan Jawa,[248] dan lama tinggal di Jawa.

Banyaknya jumlah prasasti yang dikeluarkan masa Adityawarman memperlihatkan aktifitas politik yang aktif

---

245 Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*.

246 Menjadi undang-undang berbahasa Melayu tertua di dunia. Kitab undang-undang disusun pada masa pemerintahan Adityawaraman memuat aturan hukum pidana maupun denda sosial bagi yang melanggar hukum demi menciptakan ketertiban sosial (Kozok, *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah Melayu Tertua*.) Selama ratusan tahun kitab di simpan turun temurun di wilayah Kerinci, Jambi dan telah ditapkan sebagai Cagar Budaya Nasional sejak tahun 2023. Kitab ini menjadi inspirasi peraturan perundangan di masa kesultnan islam (abad ke-16-20 M) di sepanjang DAS Batanghari.

247 Prasasti Amoghapasa, Prasasti Ombilin, Prasasti Pagaruyung I, Prasasti Pagaruyung II, Prasasti Kuburajo I, Prasasti Saruaso I. Lihat Kusumadewi, "Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi"; Eka Pratiwi, Hafiful Hadi Sunliensar, dan Ari Mukti Wardoyo Adi, "Legitimasi Kekuasaan Adityawarman di Kerajaan Malayu Berdasarkan Sumber-Sumber Prasasti," *Berkala Arkeologi* 44, no. 2 (2024): 135.

248 Ayah Adityawarman adalah bangsawan Singasari, bukan dari Wangsa Mauli seperti layaknya paman nya Akarendra.

yang didukung dengan kemakmuran ekonomi. Di sisi lain juga menggambarkan Adityawarman berupaya membangun hubungan baik dengan penguasa lokal seperti ”Datuk Parpatih” yang sangat berpengaruh.[249] Terutama untuk berkolaborasi membangun Malayu dalam berbagai bidang termasuk pengairan dan pertanian yang memerlukan dukungan banyak pihak.[250] Upaya ini juga terkonfirmasi melalui naskah lokal.[251]

Tantangan besar bagi Adityawarman selaku pemimpin Malayu di abad ke-14 M tatkala dimasa yang sama Majapahit tengah memperluas pengaruhnya hingga Sumatra, dan Adityawarman pernah menjadi bagian dari Majapahit. Sehingga kebijakan politik yang kurang tepat akan memicu kekacauan dan pemberontakan.

Periode kepemimpinan Maharajadiraja Adityawarman ditutup dengan Prasasti Saruwasa (1297 Śaka/1375) sekaligus menjadi prasasti terakhir yang dikeluarkan penguasa Malayu.[252] Dari beberapa sumber sejarah diperkirakan dua tahun kemudian Adityawarman wafat. Dalam berita Tiongkok tahun 1377 mencatat bahwa telah wafat Maharaja Malayu, dan digantikan penguasa bernama Manachih-wuli[253]. Berita Tiongkok ini sejalan dengan isi prasasti Saruwasa II, bahwa Ananggawarman putra Adityawarman selaku Yuwaraja[254] atau raja muda telah dipersiapkan meneruskan kepemimpinan Malayu.[255]

---

249 Gelar Tuuhan, dan Datuk memiliki makna yang sama yakni pemimpin. Penyebutan ini ditemukan pada nprasasti pgaruyung VII. Lihat Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 20–21.

250 Lihat prasasti Banda Bapahat. Lihat Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*.

251 Lihat Kitab Salasilah Rajo-Rajo Minangakabau, berbagai Upaya dilakukan Adityawarman dalam mempersatukan para Datu penguasa lokal.

252 Prasasti Surawasa I. Lihat Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 7.

253 Kozok, *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah Melayu Tertua*, 33.

254 Selain Ananggawarman, gelar Yauwaraja juga disandang oleh Yauwaraja Sri-Bijayerendrawarman yang tertulis dalam prasasti Lubuk Layan, Pasaman, Sumatra Barat. Adityawarman kemungkinan menempatkan anak nya ke berbagai wilayah untuk menjadi pemimpin, seperti halnya kebiasaan penguasa Majapahit. Lihat Istiawan, *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*, 31.

255 Informasi dari berita Tiongkok, dan isi prasasti juga sejalan dengan gambaran yang secara garis besar terungkap dalam naskah Kitab Salasilah



Gambar 3.9 Prasasti Saruwasa, di Nagari Saruaso,
Kabupaten Tanah Data, Sumatra Barat.
Sumber: Sadzali: 2024.

Menuju Tatanan Baru

Pada penghujung abad ke-14 M terjadi transisi kepemimpinan dari Maharajadiraja Adityawarman, kepada putranya Ananggawarman yang sejak dikeluarkannya prasasti Saruwasa pada kisaran tahun 1357 M telah menduduki posisi sebagai *yuwaraja* atau raja muda. Beberapa peneliti berpandangan bahwa peralihan kepemimpinan dipandang telah keluar dari sistem tradisi pewarisan terdahulu yakni dari paman kepada keponakan laki-laki. Fenomena politik ini kemudian dicurigai pakar sejarah sebagai salah satu pemicu munculnya gejolak politik pada masa kepemimpinan Ananggawarman di akhir tahun 1400 M.[256]

Data lain mengungkap bahwa masa kepemimpinan Ananggawarman tergolong singkat. Bahkan hingga kini belum

---

Rajo-Rajo Minangkabau. Lihat S. Kurnia dkk., "Genealogy of the Raja Alam Pagaruyung Dynasty in Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau (1336–1825)," *Journal of Philology and Historical Review* 1, no. 2 (2024): 129–47, https://doi.org/10.61540/jphr.v1i2.65; Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.

256 Hingga di masa kini konsep tradisi pewarisan gelar kepemimpinan adat diturunkan dari paman kepada keponakan, atau kepada anak lak-laki saudara Perempuan sang pemimpin.

ditemukan prasasti yang dikeluarkan Ananggawarman selaku penguasa, berbeda dengan tradisi penguasa Malayu terdahulu. Dugaan pada masa pemerintahan Ananggawarman dihadapkan dengan pemberontakan dalam negeri yang melemahkan kekuatan Malayu semakin menguat.

Prahara di Bhumi Malayu terkonfirmasi dalam berita Tiongkok periode Dinasti Ming masa Kaisar T'aizu tahun 1397 M, melaporkan bahwa dominasi politik kerajaan Malayu mengalami kemunduran akibat dilanda pemberontakan dan kerusuhan besar. Situasi ini bahkan tidak dapat dikendalikan oleh penguasa Jawa.[257] Informasi lain termuat dalam naskah lokal menyebutkan terjadi pemberontakan masa Ananggawarman dikarenakan perbedaan pandangan politik dengan para Datuk.[258]

Dalam waktu hampir bersamaan di Palembang juga dilanda peperangan, dan berhasil dikuasai Jawa. Pasca kekalahan beberapa penguasa Palembang mendirikan pusat politik baru di Semanjung.[259] Rangkaian peristiwa politik mengakibatkan Malayu pada awal abad ke-15 M perlahan mengakhiri perjalanan politiknya sebagai kemaharajaan yang dipimpin penguasa berlatar ajaran Buddha.[260]

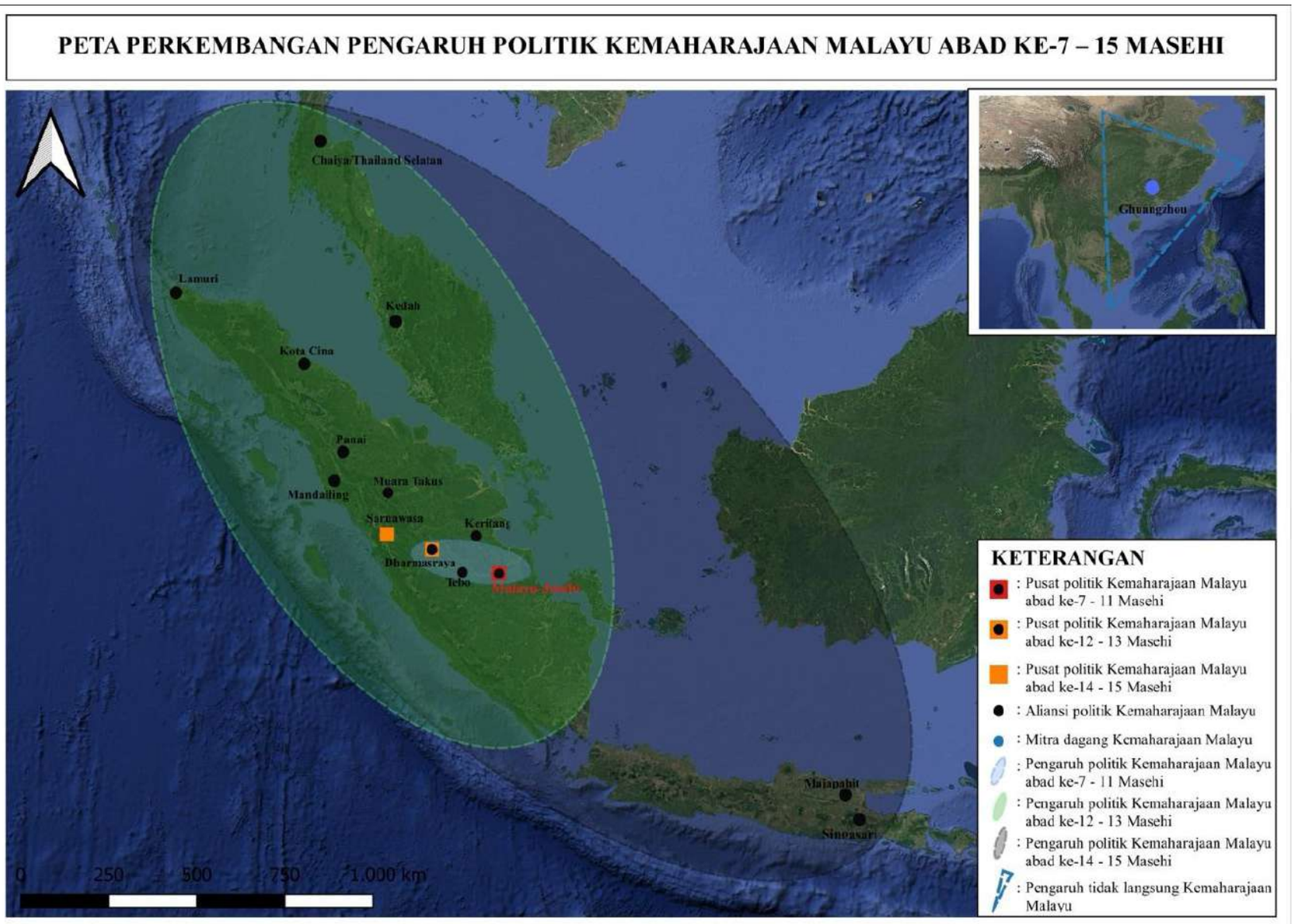
Setelah Ananggawarman wafat diperkirakan terjadi kekosongan kekuasaan baik di wilayah hulu maupun hilir, sehingga Malayu tidak lagi memiliki penguasa. Hingga kini penjelasan situasi politik pasca wafatnya Ananggawarman masih sangat minim data sejarah dan arkeologi. Namun demikian terdapat sedikit informasi yang bersumber dalam naskah lokal, menyebut bahwa penguasa Malayu yang

257 Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, 71.

258 Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.

259 Selain data arkeologi, ejarah juga terungkap dalam naskah Kitab Sejarah Malayu (Brown, 1952)

260 Kozok, *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah Melayu Tertua*, 33.



Gambar 3.10
Peta Ilustrasi Perkembangan Pengaruh.
Sumber: Politik Kemaharajaan Malayu abad ke-7 hingga 15 M.

berkedudukan di Pagaruyung[261] mengirimkan Putri Selaras Pinang Masak ke Jambi di wilayah hilir Sungai Batanghari untuk mengisi kekosongan kekuasaan.[262]

261 Dalam konteks periode ini bukan nama Kerajaan, namun sebagai tempat kediaman atau kedudukan penguasa Malayu periode akhir yang berlokasi tidak begitu jauh dari Saruwasa, di wilayah Kabupaten Tanah Datar masa kini.

262 (Noname, n.d., 2015; Sergei Kukushkin, "Hikayat Negeri Jambi: The Structure and Sources of Nineteenth-Century Malay Historical Work," *Indonesia and the Malay World* 32, no. 92 (2004): 153–61.) informasi yang sama juga dijumpai dalam naskah kuno masyarakat Minangkabau (Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.)

Naskah Hikayat Negeri Jambi juga menyebutkan bahwa Putri Selaras Pinang Masak dikirim Pagaruyung dan menjadi penguasa di Jambi, lalu menikah dengan Datuk Paduka Berahala,[263] seorang bangsawan dan saudagar beragama Islam dari Turki.[264] Dari pernikahan ini kemudian melahirkan garis keturunan Raja-Raja Jambi hingga di abad ke-20 M.[265] Tentu informasi dalam naskah perlu diperkuatkan dengan data pendukung lain.

Dapat dikatakan bahwa antara tahun 1400 hingga 1500 M masa perubahan besar di Asia, Nusantara, termasuk Sumatra. Hampir seluruh pusat politik berlatar ajaran Hindu maupun Buddha di Sumatra termasuk Malayu mengalami peralihan landasan politik menuju tatanan baru berlandaskan ajaran Islam. Walau demikian eksistensi Malayu terus berlanjut, dan hidup mengikuti arus zaman seperti petuah lama dalam naskah Hang Tuah "Tuah sakti hamba negeri, esa hilang dua terbilang, patah tumbuh hilang berganti, takkan Melayu hilang di bumi".

d. Dinamika Politik Kedatuan Sriwijaya

Kedatuan Sriwijaya menjadi kekuatan politik berbentuk *thallasocracy*[266] paling berpengaruh di wilayah Asia dari abad ke-7 sampai 12 M.[267] Perannya sebagai pengendali jaringan perdagangan di

263 Dalam konteks ini bukan patung sesembahan, namun didentikkan sebagai bangsawan atau penguasa

264 Peristiwa tercatat dalam Tambo Kitab Salasilah Rajo-Rajo Minangkabau (Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.), juga dalam Hikayat Negeri Jambi yang dikenal luas di masyarakat Jambi (Sergei Kukushkin, "Hikayat Negeri Jambi: The Structure and Sources of Nineteenth-Century Malay Historical Work," *Indonesia and the Malay World* 32, no. 92 (2004): 145–61.)

265 Di wilayah Berbak, Tanjung Jabung Timur, Provinsi Jambi ditemukan situs makam Orang Kayo Hitam, dengan nisan jenis kurawal yang berkembang pada abad ke-15 - 16 M. Situs ini merupakan Cagar Budaya Provinsi Jambi.

266 Thalassocracy merupakan konsep kekuatan politik berbentuk federasi atau serikat para penguasa negara maritim yang terbentuk atas kesamaan visi membangun kekuatan ekonomi maritim. Negara dalam *thallasocracy* bersifat otonom dalam politik pemerintahan, walau terikat kewajiban kesetiaan kepada pemimpin tertinggi (Kulke, "Śrīvijaya Revisited: Reflections on State Formation of a Southeast Asian Thalassocracy.")

267 Nguyen Man dkk., "Ports, Maritime Networks, and Its Effect on the

selat Swarnadwipa atau kini dikenal selat Malaka yang memengaruhi kemajuan peradaban Asia, terutama dalam penyebaran ajaran Buddha dan jaringan intelektual. Disisi lain pandangan politik yang terbuka menciptakan situasi toleransi beragama, ras, bangsa dalam jaringan perdagangan dengan bahasa Melayu Kuno sebagai *lingua franca* atau bahasa pengantar.[268]



Gambar 3.11 Prasasti Kedukan Bukit.
Sumber: W.R Andhifani,2024.

Sebutan Sriwijaya sebagai institusi politik tertulis dalam prasasti Kedukan Bukit (604 Śaka/682), prasasti Talang Tuwo (606 Śaka/684), prasasti Karang Berahi (608 Śaka/686), prasasti Kota Kapur (608 Śaka/686), serta pada beberapa prasasti lain. Adapun pedagang India juga mengenalnya dengan sebutan *Swarnadwipa*. Berbeda dengan penguasa Tiongkok menyebutnya *Fo-shi, San-fo-che, Shi-li-fo-she,*[269] dan terkadang *Kim-chau* yang berarti tanah

Development of the Ancient Kingdom of Southeast Asia," *Paramita: Historical Studies Journal* 32, no. 2 (2022): 207, https://doi.org/10.15294/paramita.v32i2.37833.

268 Andhifani dkk., "External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia"; Kenneth R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i, 2017).

269 Dalam beberapa pandangan penelitian terdahulu sebutan ini berarti tiga

emas.[270] Adapun pedagang Timur Tengah menyebutnya dengan *Sribuza.*

Eksistensi Kedatuan Sriwijaya diperkenalkan kepada masyarakat luas oleh George Cœdès sejak tahun 1918 lewat artikel "*Le royaume de Crivijaya*".[271] Setelah itu perhatian dunia terus berkembang diikuti para peneliti lain, seperti Wolters (1962),[272] Manguin (1987), Kulke (1993),[273] Utomo (2016),[274] Sadzali (2019)[275], Andhifani (2024),[276] perlahan merekonstruksi ulang Sriwijaya dari berbagai sudut pandang.

Perbincangan paling panjang mengenai Sriwijaya salah satunya mengenai lokasi pusat politik. Beberapa pandangan terdahulu mengusulkan beberapa tempat, seperti di Muara Takus di Riau, Muarajambi di Jambi, namun dari hasil penelitian panjang dengan berbagai data baru, seperti prasasti Baturaja (606 Śaka/684)[277] yang memuat informasi lokasi *minańa/miańga* atau *mināngа* di sekitar wilayah hulu Sungai Ogan sangat membantu peneliti memahami kembali isi prasasti Kedukan Bukit (604 Śaka/682), terkait arah perjalanan Dapunta Hyang bersama bala tentaranya, yakni dari Minanga, sekarang bernama Menanga di hulu Sungai Ogan, menuju *mukha* atau ke arah muara pertemuan sungai Ogan dan Musi untuk

kemuliaan yang merujuk kepada tiga Pelabuhan utama nya; Malayu-Jambi, Palembang, dan Kataha atau Kedah di Semenanjung.

270 Man dkk., "Ports, Maritime Networks, and Its Effect on the Development of the Ancient Kingdom of Southeast Asia," 208.

271 G. Codes, "Le Royaume de Crivijaya," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 18, no. 1 (1918): 1–36.

272 Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*.

273 Kulke, "Kadātuan Śrīvijaya—Empire or Kraton of Śrīvijaya? A Reassessment of the Epigraphical Evidence."

274 Utomo, *Pengaruh Kebudayaan India dalam Bentuk Arca di Sumatra*.

275 Sadzali, "Hulu Ke Hilir: Jaringan Dan Sistem Perniagaan Sungai Kerajaan Srivijaya."

276 Andhifani dan Susanti, "Baturaja Inscription: A Threats to Miańga."

277 Prasasti hingga tahun 2018 disimpan oleh Bapak Amirul Mukminin, warga Baturaja, Ogan Komering Ulu, Sumatra Selatan. Prasasti kini menjadi koleksi Museum Taman Wisata Kerajaan Sriwijaya, di Palembang.

mendirikan *Wanua*[278] atau pusat politik baru yakni di Palembang masa kini.[279]

Perdebatan asal leluhur Sriwijaya sebelum mendirikan *wanua* di Palambang, mulai terjawab dengan hasil penelitian arkeologi di situs Air Sugihan, dan situs Karang Agung Tengah, Sumatra Selatan. Artefak seperti manik-manik, pecahan kaca kuno, danbagian perahu kuno dari abad ke-3 M,[280] memperkuat dugaan perannya sebagai pelabuhan global sebelum terbentuknya wanua baru Kedatuan Sriwijaya di *Fo-shi* pada abad ke-7 M.[281]

Narasi Kedatuan Sriwijaya terus berkembang seperti misalnya anggapan sistem politik pemerintahannya berbentuk kerajaan mirip di India atau di Jawa perlahan dikoreksi data baru yang memperlihatkan konsep federasi *wanua* maritim berciri kota pelabuhan dagang di sepanjang sungai yang bermuara di perairan selat Swarnadwipa atau Selat Malaka.[282]

Dalam perjalanan politiknya Kedatuan Sriwijaya dipengaruhi berbagai faktor, terutama persilangan tradisi lokal dengan pandangan filosofis ajaran Buddha. Dinamika politik juga dipengaruhi situasi global yang secara sudut pandang

---

278 Konsep geopolitik Malayu Kuno yang berakar dari bahasa Austronesia merujuk kepada wilayah inti aktivitas politik, sosial, ekonomi, dan budaya. Serta menjadi perwujudan hubungan dinamis antara politik dan kebudayaan yang melibatkan masyarakat luas. Konsep ini menyebar jauh hingga ke Pasifik (Gunnehill, "Vanua and Fijian Paramountcy: A Minor Field Study on the Fijian Land Issue (STV103; Tutor: Professor Axel Hadenius)," 9.)

279 Perkembangan hasil penelitian secara perlahan melemahkan pendapat dari Moens, Muljana, (Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, ketiga.)

280 Pertanggalan periode abad ke-2 – 3 M, berdasarkan uji carbon C14 terhadap artefak perahu kuno dan identifikasi manik-manik kuno (Harry Octavianus Sofian, "Perdagangan Pra Sriwijaya Di Pantai Timur Sumatera Selatan Berdasarkan Situs Air Sugihan Dan Karangagung Tengah," *Jurnal Papua* 2, no. 1 (2010): 97–105.)

281 M. F. Intan, *Air Sugihan: Jejak Sungai Lama di Lahan Basah*, 1 ed., vol. 1 (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2017); Sofian, "Perdagangan Pra Sriwijaya Di Pantai Timur Sumatera Selatan Berdasarkan Situs Air Sugihan Dan Karangagung Tengah."

282 Kulke, "Śrīvijaya Revisited: Reflections on State Formation of a Southeast Asian Thalassocracy."

dinamika politik dapat dikategorikan ke dalam empat fase; penyatuan para datu dalam politik Kedatuan, fase keberhasilan Penyatuan, fase Politik Mandala dan Pengaruh Global, fase kemunduran dan pewarisan.

Penyatuan dan Politik Kedatuan

Karakter politik Sriwijaya terbentuk dari kombinasi pandangan filosofis Buddhisme dengan kebudayaan lokal. Pertemuan keduanya memengaruhi kebijakan politik seperti terungkap dari isi prasasti Kedukan Bukit dan prasasti lain. Pengaruh ajaran Buddha di Sriwijaya juga terlihat dari catatan Yijing[283] yang menyebutkan bahwa saat berlabuh di *Fo-shih* atau Palembang tahun 671 M, telah berkembang ajaran Buddha tradisi *Mulasarvastivada,*[284] serta telah tersedia tempat belajar *sabdawidya* atau ilmu tata bahasa Sanskerta.[285] Pada saat Yijing kembali lagi ke *Fo-shih* Buddha Mahayana semakin berkembang pesat.[286]

Perpaduan unsur budaya lokal dan filosofis Buddhisme juga tertuang dalam Prasasti Kedukan Bukit (604 Śaka/682)[287] yang dipandang sebagai monumen proklamasi eksistensi politik Sriwijaya paling awal. Isinya menggambarkan visi politik *siddhayatra*, yakni perjalanan suci untuk meraih kesaktian dan menunaikan kewajiban luhur menyatukan wanua-wanua maritim. Maka langkah pertama Dapunta Hyang Srijayanaśa yakni mengamankan *minanga* di hulu sebagai pemasok utama komoditas dagang, lalu ke *mukha* atau ke depan menuju muara sungai membangun *wanua* atau pusat peradaban baru Sriwijaya.[288]

---

283 Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-Tsing*.

284 Munandar, *Bhadreśvara: Beberapa Telaah Masa Silam Asia Tenggara*, 1:294.

285 Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-Tsing*, 33.

286 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*, 166.

287 Utomo, *Pengaruh Kebudayaan India dalam Bentuk Arca di Sumatra*.

288 Kebijakan ini menjadi titik awal menuju pencapaian politik Sriwijaya (G.

Peneliti awal berpandangan kata *mańalap siddhayatra* pada baris ke-3 sebagai upaya menyatukan para Datu penguasa *wanua* negara maritim di sepanjang jalur selat *Swarnadwipa*[289] yang telah berkembang di periode abad ke-7 M.[290] Tercatat dalam banyak prasasti bahwa proses penyatuan tidak selalu diterima para datu dengan tangan terbuka.[291] Beberapa di antara mereka ada yang menolak bersekutu.

Penolakan direspon Datu Sriwijaya dengan tekanan kekuatan militer[292], maupun dengan ancaman kutukan berkeluaran spiritual magis. Malayu salah satu wanua maritim yang menerima secara terbuka. Para Datu yang telah menyatakan bergabung kemudian bersumpah setia dihadapan prasasti dalam upacara sakral. Peristiwa politik ini tertulis pada beberapa prasasti seperti; Kota Kapur (606 Śaka/684), Karang Berahi (608 Śaka/686), Palas Pasemah (abad ke-7 M),[293] dan Prasasti Batu Raja (606 Śaka/684).[294]

Codes dan Louis-Charles Damais, "Prasasti Berbahasa Melayu Kerajaan Sriwijaya," dalam *Kedatuan Sriwijaya: Penelitian tentang Sriwijaya* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989), 1:45–110.) Wanua baru itu kini dikenal dengan nama Palembang, terletak di muara pertemuan Sungai Ogan dengan Musi.

289 Selat Malaka, atau Melaka merujuk kepada Pelabuhan dagang Kerajaan Malaka yang berkembang pada abad ke-15 M. Hingga kini penyebutan selat di sisi timur Sumatra dikenal dengan Selat Malaka.

290 Munandar, *Bhadreśvara: Beberapa Telaah Masa Silam Asia Tenggara*, 1:300.

291 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*; R. Raswati, "Kerajaan Sriwijaya Abad ke-7 dan ke-8 Masehi: Tinjauan Konsep Kekuasaan Raja Berdasarkan Data Prasasti dan Naskah Berita Asing" (Tesis, Universitas Indonesia, 1997); O. W. Wolters, "Restudying Some Chinese Writings on Sriwijaya," 1985; Nurhadi Ridi Sahid, *Kedatuan Sriwijaya: Perjalanan Suci*, 1st ed., vol. 1, ed. oleh Bambang Budi Utomo (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2018).

292 Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*.

293 Prasasti berisi ancaman untuk tidak memberontak dan harus setia kepada Sriwijaya. Lihat G. Codes, "Les Inscriptions Malaises de Crivijaya," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 30, no. 1 (1930): 29–80; Codes, *Kedatuan Sriwijaya*.

294 Prasasti Batu Raja (682M) ditemukan di dekat sungai Ogan Komering Ulu, hingga tahun 2018 dimiliki Bapak Amirul Mukminin, berbentuk batu slindirik ditulis pada dua sisi dengan Bahasa Malayu kuno terkait penumpasan dan

Pada dasarnya konteks alam budaya masyarakat Sumatra abad ke-7 M masih kuat kepercayaan religius-magis terutama terkait kutukan. Kutukan yang dimuat dalam prasasti melewati rangkaian upacara sakral menjadi sangat ditakuti, dan efektif menghindari penggunaan kekuatan militer. Kekuatan kutukan dalam masyarakat Sumatra bahkan masih berkembang hingga era kesultanan. Dalam cerita rakyat seperti legenda Si Pahit Lidah yang mengutuk siapapun menjadi batu hingga kini masih dikenal masyarakat, khususnya Sumatra Selatan dan Jambi.[295]

Peneliti terdahulu seperti Hall (2011) berpandangan penyatuan Malayu ke dalam Kedatuan berlangsung dengan jalan perang bukan dengan jalan diplomasi. data yang digunakan dalam membangun argumentasi ini yakni prasasti Talang Tuo (606 Śaka/684) walaupun secara isi justru tidak mengisyaratkan adanya penyerangan kekuatan militer[296]. Berbeda dengan wilayah Karang Berahi di Merangin, Bangka, dan Lampung yang ditekan secara psikologis lewat kutukan serta pamer kekuatan militer.[297]

Kebijakan politik berlandaskan perpaduan ajaran Buddhisme dan budaya lokal, semakin terlihat dalam pemilihan wilayah Palembang (masa kini) sebagai pusat politik. Lokasi dipandang suci karena berada di antara pertemuan dua sungai; Musi dengan Sungai Ogan, juga terdapat Bukit Siguntang yang sangat disakralkan.[298] Dalam hal geografis lokasi ini menjadi titik temu antara hulu wilayah penghasil sumber daya alam, dan sumber daya manusia dengan wilayah pesisir tempat masuknya komoditas luar.[299]

---

penaklukan wilayah Minana tunduk dibawah Kedatuan Sriwijaya.

295 Andaya, *Hidup Bersaudara: Sumatera Tenggara pada Abad XVII dan XVIII*, vol. 1; Scholten, *Kesultanan Sumatera dan Negara Kolonial: Hubungan Jambi-Batavia (1830-1907) dan Bangkitnya Imperialisme Belanda*, vol. 1.

296 Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*, 113.

297 Lihat isi prasasti Kota Kapur, dan Prasasti Karang Berahi

298 P. K. Acharya, *Architecture of Manasara*, vol. 4 (1934); W. R. Kloetzli, *Buddhist Cosmology: Science and Theology in the Images of Motion and Light* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989).

299 Sebagian besar peradaban megalitik Sumatra terbentang di dataran

Secara kosmologi Buddhisme[300] memandang ruang geografis Palembang masa lampau ke dalam tiga tingkatan atau *tridhatu*; yakni *arupadhatu* merupakan ruang atas tak berwujud bersifat sakral diwakili oleh Bukit Siguntang.[301] *Rupadhatu* atau ruang tengah hunian manusia dan makhluk hidup lain diwakili wilayah pemukiman, sedangkan *kamadhatu* atau ruang bawah tempat makhluk magis yang diwakili wilayah lautan.[302] Penggunaan kata Datu kemudian mengalami perpaduan konsep dengan tradisi budaya lokal yang diterapkan oleh Sriwijaya yakni pada penggunaan gelar Datu. Gelar ini digunakan sepanjang eksistensi politiknya, dan bahkan terus berlanjut hingga beberapa abad kemudian.[303]

Perluasan pengaruh politik Sriwijaya sedikit berbeda yakni tidak mengarah kepada pendudukan militer dan penguasaan total sistem pemerintahan. Sriwijaya lebih menekankan konsep *thalasokrasi*, atau federasi sehingga para datu *wanua* maritim memiliki otonomi politik untuk mengatur pemerintahannya sendiri, akan tetapi dituntut kesetiaan kepada Datu utama.[304] Bisa dikatakan penguasa wilayah lain memiliki otonomi terbatas.

---

tinggi Bukit Barisan, atau di wilayah hulu Sungai. Mereka menghasilkan padi, kafur, rempah, emas dan beragam hasil hutan. Misalnya peradaban megalitik dataran Tinggi Kerinci berada di hulu Sungai Batanghari, Jambi, serta megalitik Pasemah di Sumatra Selatan.

300 Kloetzli, *Buddhist Cosmology: Science and Theology in the Images of Motion and Light*.

301 Bukit Siguntang dianggap tempat sakral seperti yang dituliskan dalam naskah Sejarah Malayu (C. C. Brown, "The Malay Annals: Translated from Raffles MS. 18," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 25, no. 2/3 (1952): 1–276.)

302 Munandar, *Bhadreśvara: Beberapa Telaah Masa Silam Asia Tenggara*, vol. 1; Agus Aris Munandar, *Arca Hindu-Buddha di Indonesia: Kajian Ikonografi dan Gaya Seni*, vol. 1 (Rumah Pustaka & Lovrinz, 2024).

303 Beberapa pendapat memperkirakan gelar Datu telah berkembang sejak perkembangan tradisi Austronesia di Sumatera yang kemudian mengalami persilangan dengan ajaran buddha di Sumatera.

304 Sebagian peneliti juga menyebutnya perkumpulan penguasa kota dagang. Lihat Codes, *Kedatuan Sriwijaya*; Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*; Kulke, "Śrīvijaya Revisited: Reflections on State Formation of a Southeast Asian Thalassocracy"; G. A. Trinanda, "Konsepsi Otonomi Daerah dalam Pola Relasi Mandala Kedatuan Sriwijaya," *Sasdaya: Gadjah Mada Journal of Humanities* 7, no. 2 (2023): 117–33, https://doi.

Penyatuan para datu muncul atas respon melonjaknya lalu lintas kapal dagang asing di jalur selat *Swarnadwipa*. Pandangan untuk mengendalikan jaringan pelayaran global diperlukan kekuatan besar di bawah satu pengelolaan bersama yakni Kedatuan Sriwijaya.[305] Visi politik ini memerlukan dukungan wanua maritim lain untuk menghadapi kemungkinan invasi dan persaingan kekuatan asing. Datu Sriwijaya melihat ini sebagai cara konkrit menciptakan stabilitas politik-ekonomi jangka panjang. Di sisi lain para penguasa lokal tetap diberikan otonomi politik atas wilayahnya, walau dituntut kesetiaannya kepada Datu Sriwijaya seperti dalam isi prasasti; Karang Brahi (608 Śaka/686) dan Palas Pasemah (abad ke-7 M), yakni //*bhumi ajñana Kedatuan*//.[306]

Di samping itu, juga dijalankan politik bahasa Malayu kuno sebagai bahasa pengantar perdagangan dan dalam berdiplomasi atau sebagai lingua franca di kawasan Asia Tenggara, yang juga memainkan peran penyebarluasan pengaruh politik di sepanjang jaringan perdagangan global. Pada akhirnya politik bahasa Malayu kuno tidak hanya berhasil memudahkan interaksi dengan berbagai pedagang, namun juga mendekatkan relasi sebagai mitra.[307] Pendekatan ini terus dilakukan dalam upaya pencapaian visi politik *siddhaytara*.

---

org/10.22146/sasdaya.10029.

305 Dari data Sejarah dan arkeologi membuktikan seluruh bandar dagang yang masuk dalam Kedatuan menjalankan pemerintahan secara otonom, walau urusan luar negeri banyak dilakukan Datu Sriwijaya. Penguasa lain berperan membantu Datu Sriwijaya. Di Satu sisi setara, disisi lain hirarki kepemimpinan tetap berlaku, seperti pandangan filosofis masyarakat Sumatra "ditinggikan sejengkal, didahulukan selangkah".

306 Kata Bhumi dalam prasasti berasal dari bahasa Sanskerta, bisa bermakna filosofis, maupun geografis berarti wilayah yang tergabung atau menjadi bagian Kedatuan.

307 Riboet Darmosoetopo, "Keberadaan Bahasa Melayu-Kuna Abad VII–IX C di Jawa," *Berkala Arkeologi* 18, no. 1 (1998): 30–39, https://doi.org/10.30883/jba.v18i1.774; S. Mamoto, "Sejarah Perkembangan Bahasa Melayu Menjadi Bahasa Indonesia..," *Journal on Education* 5, no. 3 (2023): 14–17.

Jaya Siddhayatra dan Pengukuhan Kedaulatan

Penyatuan para datu penguasa wanua maritim di Sumatra dan Semenanjung telah diupayakan sejak tahun 682 M. Baru pada abad ke-8 hingga ke-9 M hasil dari usaha penyatuan mulai terwujudkan. Salah satu simbol pencapaian kedaulatan Kedatuan Sriwijaya diwujudkan dalam bentuk prasasti *siddhayatra*[308]. Prasasti yang umumnya memuat kalimat pendek seperti; *siddhayatra*, *Jayasiddhayatra*, *Sriwijaya Jayasiddhayattra*, atau dengan penambahan *siddhayatra sarwassatwwa*. Prasasti ini tidak menyertakan angka tahun pembuatan, sehingga digunakan analisis paleografi atau identifikasi gaya dan bentuk penulisan yang yang mirip dengan gaya penulisan prasasti dari abad ke-7 hingga awal abad ke-9 M.



Prasasti Bangka (D.126)

Gambar 3.12 Prasasti Jaya Siddhayatra
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Prasasti *siddhayatra* dalam pendapat Schnitger (1937),[309] dan Atmodjo (1993), cenderung diartikan sebagai bentuk ungkapan keberhasilan serta doa syukur atas perjalanan suci menyatukan

308 Prasasti yang dikeluarkan Datu Sriwijaya berisi tentang ungkapan keberhasilan dan permohonan untuk keutuhan kedaulatan (M. P. Suhadi, "Jaya Siddhayatra Sarwwasttwa," *Siddhayatra* 1, no. 1 (1996): 5–18.)

309 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*.

para datu penguasa wanua maritim yang telah berhasil ditunaikan oleh Datu Sriwijaya.[310]

Siddhayatra tidak sebatas dua kosa kata bahasa Sanskerta yakni: *siddha* dan *yatra*. Adapun *siddha* diartikan sebagai pencapaian atau upaya yang telah berhasil, sedangkan kata *yatra* berarti perjalanan suci, atau ekspedisi suci. *Siddhayatra* menjadi konsep agenda politik Sriwijaya. Cœdès cenderung mengartikannya dengan perjalanan seorang penguasa naik perahu untuk mencapai keberkahan dan kesaktian yang keberhasilannya tidak terlepas dari bantuan kekuatan spritual-magis.[311]

Temuan prasasti *siddhayatra* hingga kini mencapai 40 buah, dan umumnya berbahan batuan andesit yang berisi kalimat pendek. Namun demikian ada juga yang terbuat dari bahan logam yang berisi kalimat; *siddhaytara*, maupun *jayasiddhayatra.* Prasasti pernah ditemukan di Sumatra, Kalimantan, dan Kepulauan Natuna. Sebanyak 11 prasasti pernah ditemukan di Bukit Siguntang, Palembang yang menjadi wilayah sakral bagi masyarakat Sumatra kuno[312]. Sehingga memperlihatkan konteks prasasti sebagai ekspresi simbolik atas keberhasilan pencapaian sekaligus doa untuk kedaulatan Kedatuan Sriwijaya.[313]

Beberapa prasasti *siddhaytara* yang ditemukan di Bukit Siguntang kini disimpan di Museum Nasional antara lain; prasasti D 156, D 157, D 158, D 159, D 160. Beberapa prasasti juga disimpan di Museum Balaputradewa, Palembang, antara lain; prasasti Kambang Unglen I, II, prasasti Kambang Purun I, II, III, IV, V, VI, VII.[314]

---

310 Raswati, "Kerajaan Sriwijaya Abad ke-7 dan ke-8 Masehi: Tinjauan Konsep Kekuasaan Raja Berdasarkan Data Prasasti dan Naskah Berita Asing."

311 Codes, *Kedatuan Sriwijaya*, 80.

312 Brown, "The Malay Annals: Translated from Raffles MS. 18"; Teuku Iskandar, "Kesusastraan Sejarah: Sejarah Melayu atau Sulalat al-Salatin," dalam *Sejarah Melayu: Sebagai Karya Sastra dan Karya Sejarah. Sebuah Ontologi*, 1 ed. (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2005), 1:1–48.

313 Suhadi, "Jaya Siddhayatra Sarwwasttwa."

314 Raswati, "Kerajaan Sriwijaya Abad ke-7 dan ke-8 Masehi: Tinjauan Konsep Kekuasaan Raja Berdasarkan Data Prasasti dan Naskah Berita Asing"; Haris Susanto, Lelyana, dan Zulbiati, *Prasasti-prasasti Koleksi Museum Negeri*

Keberhasilan perluasan pengaruh politik semakin menegaskan kedaulatan Kedatuan Sriwijaya sebagai federasi negara maritim di Asia. Hal ini berdampak pada perkembangan struktur politik pemerintahan Sriwijaya yang semakin kompleks, dengan hirarki politik seperti dalam prasasti Talang Tuo (abad ke-7 M) terdiri dari; Datu Sriwijaya yakni Dapunta Hyang selaku pemimpin tertinggi federasi wanua maritim, *Yuwaraja* atau putra mahkota - *rajaputra, pratiyuwaraja, raja kumara* atau setingkat pangeran. Setelah kelas sosial pangeran ditempati *bupati* – haji pratyaya atau pemimpin wilayah dibawah datu, *senapati* atau pemimpin pasukan, *prostara* atau arsitek, *nayaka* atau hakim, *prayatya* atau pegawai pelaksana, kumaramatya, cathchata, adhikarana atau setingkat menteri, *Koyastha, sthapaka* atau arsitek.[315]

Lampung yang secara geografis berhadapan dengan perairan selat Sunda menjadi jembatan menuju perluasan pengaruh politik ke Jawa sejak abad ke-7 hingga 10 M[316]. Sebagian peneliti menduga upaya perluasan pengaruh politik Sriwijaya ke Bhumi Jawa berhasil dilaksanakan, terutama dengan keberadaan bahasa Melayu Kuno, serta aliansi politik-ekonomi, dan kemungkinan dalam bentuk penyerangan militer sangat minim. Walaupun dalam prasasti Kota Kapur tertulis ancaman bersiap menyerang Bhumi Jawa. Para peneliti termasuk Cœdès memandang hal ini hanya untuk menakut-nakuti sekaligus dijadikan contoh kepada penguasa Kota Kapur supaya patuh.[317]

Provinsi Sumatera Selatan "Balaputra Dewa" (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Sumatera Selatan, 1994).

315 T. Rambe dkk., "Sejarah Politik dan Kekuasaan," 2020.

316 Pengaruh Sriwijaya di wilayah ini terlihat dari Prasasti Palas Pasemah (abad ke-7 M), prasasti Bungkuk, prasasti Batu Bedil, dan Hujung Langit (abad ke-10 M)

317 Menurut Cœdès, mengenai kalimat Sriwijaya bersiap menyerang Bhumi Jawa, hanya tindakan ancaman yang belum terlaksana sekadar untuk menakut-nakuti. Hingga kini belum ditemukan data pendukung atas serangan militer, hanya ada aliansi politik melalui perdagangan dan pernikahan (George Coedès dkk., *Kedatuan Sriwijaya* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2014), 74.)

Pandangan bahwa Sriwijaya menguasai Sunda seperti dugaan dalam isi prasasti Kebon Kopi II (864 Śaka/942) berbahasa Melayu Kuno berisi pengembalian kedaulatan kepada *Haji ri-Sunda* masih perlu dikaji lebih mendalam untuk melihat isi prasasti secara kontekstual.[318]

Di sisi lain keberhasilan diplomasi politik Sriwijaya dengan penguasa Mataram juga terungkap dari prasasti Sojomerto (abad ke-8 M), berbahasa Melayu Kuno, menyebutkan keberadaan Dapunta Selendra dan silsilah keturunannya. Peneliti terdahulu berpandangan antara Sailendra dengan Sriwijaya telah membentuk aliansi politik yang kuat terungkap dalam prasasti Ligor (775M) di Thailand Selatan.[319] Pembentukan aliansi saling menguntungkan kedua pihak diperkuat dengan pernikahan antara putri Sriwijaya bernama Tara dengan penguasa Sailendra.[320] Tindakan yang kemudian melahirkan garis keturunan Sriwjaya-Sailendra[321] salah satunya bernama Balaputradewa[322] yang memerintah di Sumatra sejak tahun 860 hingga tahun 900 M.[323]

Pada masa pemerintahan Balaputradewa mengembangkan kedudukan politik Sriwijaya dengan Dinasti Pala, India secara

---

318 Apakah terkait dengan Sriwijaya atau tidak, perlu dilakukan pencarian data pendukung lain sehingga dapat melihat konteks peristiwa secara luas.

319 A. O. Zakharov, "The Sailendras Reconsidered," 2012, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sailendra_King_and_Queen,_Borobudur.jpg.

320 Vogel, dan N.J. Krom berpandangan bahwa Sriwijaya berhasil menguasai Jawa sejak abad ke-8 M, merujuk pada prasasti Kota Kapur serta diperkuat prasasti Kelurak. Pandangan ini dianggap lemah, sebab keberadaan Sailendra di Sumatra baru dimulai sejak Pemerintahan Balaputradewa di abad ke-9 M. Sehingga adanya hubungan aliansi persahabatan sejak abad ke-8 M, lebih sesuai dengan data Sejarah dan arkeologi (Zakharov, "The Sailendras Reconsidered.")

321 Sailendra berasal dari dua suku kata "saila, dan Indra" bermakna penguasa gunung.

322 Dalam prasasti Nalanda (860 M) memuat informasi silsilah keturunan Balaputradewa, merupakan cucu dari penguasa Wangsa Sailendra penguasa Jawa bernama Viravairimanthana atau Varmasetu dari garis keturunan Soma, dan anak dari Tara (N. G. Majumdar, *Nalanda Copper-Plate of Devapaladeva*, 1, no. 1 (1926): 13.)

323 B. B. Utomo, "Arca-Arca Berlanggam Sailendra di Luar Jawa," *Amerta* 31, no. 1 (2013): 2.



Gambar 3.13 Kompleks Candi Muara Takus. Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan.

setara, dan sebagai mitra politik, ekonomi, dan religi.[324] Periode ini Sriwijaya telah menempati puncak politiknya.

Politik Mandala dan Perluasan Jaringan Global

Mandala bisa diartikan sebagai lingkaran imajiner yang menjadi representasi wilayah inti dan wilayah pendukung bertujuan melindungi keberlanjutan visi politik, ekonomi dan religi Sriwijaya. Konsep mandala dipahami juga sebagai skriptoria, maupun tempat pembelajaran yang ditandai dengan keberadaan wihara. Namun demikian dalam pandangan politik pemerintahan, pemahaman mandala cenderung dilihat sebagai pembagian wilayah administrasi yang jika diibaratkan berbentuk seperti lingkaran imajiner yang terdiri dari beberapa lapisan pendukung-pelindung berkekuatan politis dan spiritual magis. Setiap lapisan lingkaran di tempat wanua maritim yang tergabung dalam federasi Kedatuan Sriwijaya, dan umumnya ditandai simbol tertentu seperti keberadaan bangunan wihara yang didirikan Datu Sriwijaya, terdapat arca Buddha yang menjadi representasi penguasa Sriwijaya selaku pelindung tertinggi Kedatuan, maupun unsur lain representasi Kedatuan Sriwijaya.[325]

Wilayah hilir Sungai Musi sebagai lokasi kedudukan Datu Sriwijaya dalam lingkaran imajiner mandala berkedudukan sebagai titik sentral[326]. Sedangkan wanua lain menjadi lapisan

---

324 Kesetaraan politik antara keduanya terlihat dari prasasti Nalanda, terkait Pembangunan asrama mahasiswa sekaligus hibah lima desa di sekitarnya untuk mengurus asrama Sriwijaya atas perintah Raja Paladewa. Peristiwa Sejarah ini tidak mungkin tercapai jika kedudukanya tidak setara, serta tanpa adanya hubungan politik yang baik.

325 Bisa diartikan sebagai diagram mistik perwujudan ruang kosmik yang memberikan nilai kebermanfaatan dalam kehidupan. Mandala bisa hadir dalam skala mikro, medium atau makro berupa Kawasan yang luas antar pulau. Lihat J. Gray, *Domestic Mandala: Architecture of Lifeworld in Nepal* (London: Routledge, 2016), 148:1–2.

326 Wilayah Kumpulan kota Pelabuhan dagang Sungai sebagai Mandala yang mengelilingi pusat Sriwijaya untuk memperkuat dominasi dan mengendalikan invasi penguasa luar (Kulke, "Śrīvijaya Revisited: Reflections on State Formation of a Southeast Asian Thalassocracy.") konsep ini bisa dibandingkan dalam dunia modern sebagai sebuah perusahan multinasional yang berkembang oleh pertumbuhan eksternal (Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia:*

mandala-mandala pelindung yang memiliki peran politis, religius dan ekonomi. Dalam hal ekonomi wilayah mandala juga berperan sebagai penguat dan penyokong perekonomian Kedatuan atau federasi Sriwijaya utamanya dalam perdagangannya di sepanjang selat Swarnadwipa atau kini disebut Selat Malaka.[327]

Konsep geopolitik Mandala sejak awal diciptakan untuk menjaga keberlangsungan suksesi kepemimpinan Kedatuan Sriwijaya yang bersifat federasi negara maritim. Sehingga tatkala Datu utama telah tiada atau pusat inti Mandala dihancurkan musuh bisa tetap bertahan dengan dialihkan kepada mandala lain yang paling kuat secara politik dan ekonomi.[328]

Mengacu kepada temuan arkeologi dan dukungan sumber tertulis, diperkirakan wilayah Mandala inti Sriwijaya di antaranya; Malayu, Lamuri, Panai, Bangka, Lampung, Kampar, Batu Jaya. Kedah,[329] dan Chaiya. Sedangkan wilayah lain yang juga terdapat representasi politik Sriwijaya ditandai dengan keberadaan wihara Sriwijaya seperti Nagapattinam, dan Nalanda di India[330] menjadi mandala pendukung yang berperan sebagai kedudukan duta atau perwakilan.

Besar kemungkinan masih terdapat beberapa mandala lain yang belum terungkap. Hal ini merujuk kepada gambaran dalam catatan pedagang Timur Tengah yang berlabuh di Malayu pada abad ke-9 – 10 M, bahwa Maharaja memiliki banyak kota pelabuhan di berbagai

---

Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI), 214.).

327 Ketiga pelabuhan utama Sriwijaya terbentuk mengikuti pola pelayaran kapal dagang; dari Tiongkok kapal akan berlabuh terlebih dahulu ke Palembang setelah pelayaran panjang, kemudian ke Malayu yang kaya akan komoditas berharga, lalu ke Kedah di Semenanjung setelah itu kapal berlayar ke India, demikian rute sebaliknya

328 Hal ini terjadi saat Sriwijaya diserang Chola, dan mengalami kemunduran di abad ke-11 M, lalu digantikan oleh Malayu sebagai suksesor.

329 Ramli, "Sejarah, Perkembangan Ekonomi dan Hubungan Antarabangsa Kedah Tua dari Kurun ke-2 hingga ke-14 Masihi"; M. Sullivan, "Excavations in Kedah and Province Wellesley, 1957," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 31, no. 1 (1957): 1–140.

330 Codes, *Kedatuan Sriwijaya*.



Gambar 3.14
Monastery 1
Mahavihara Nalanda,
India
Sumber: Sadzali, 2023

tempat, termasuk pelabuhan Malayur, Lamri, dan Kalah. Di mana setiap kota terletak pada sebuah teluk tempat bersandar kapal-kapal.[331]

Penerapan strategi politik Mandala oleh Datu Sriwijaya tidak hanya untuk efisiensi tata kelola politik pemerintahan, tetapi juga sebagai batu lompatan perluasan pengaruh sekaligus lapisan pelindung yang mengamankan ideologi dan cita-cita politik Kedatuan. Politik pendudukan wilayah yang diterapkan Datu Sriwijaya bukan berbasis pangkalan militer, tetapi perwakilan politik, ekonomi, dan spiritual, untuk membangun citra keagungan kepada penguasa setempat. Politik ini

331 Al-Jawi dan Al-Faiz, *Keajaiban Negeri Emas Zabaj: Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*, 1:65–66.

membawa masa pemerintahan Balaputradewa mencapai puncak kejayaan. Penerapan konsep mandala mencapai puncaknya pada pemerintahan Balaputradewa (abad ke-9 M).[332]

Diplomasi politik menuai hasil di berbagai bidang, bahkan berhasil membangun asrama bagi pelajar Sriwijaya yang akan belajar di Nalanda di India. Asrama yang dikenal dengan *Monastery* I, menjadi yang terbesar dan termegah di Nalanda[333]. Penguasa Raja Paladeva bahkan menghibahkan lima desa di sekitarnya untuk mengurus dan memenuhi kebutuhan logistik para penghuni asrama. Kebijakan ini ditulis dalam prasasti berbahan tembaga yang dikenal dengan Prasasti Nalanda (860M).[334]

Semasa kepemimpinan Balaputradewa, beberapa kebijakan politiknya dianggap sangat populis dan berhasil membawa pengaruh luas terutama dalam bidang pengembangan ajaran Buddha, ilmu pengetahuan, dan ekonomi. Masa kejayaan ini juga tercatat dalam beberapa syair Tamil kuno yang ditulis abad ke-9 M menggambarkan perjalanan pedagang dari India dari pelabuhan Tamralipti kini Bangladesh, lalu singgah di Nagapattinam atau Tamil Nadu, kemudian melintasi Samudera Hindia dan berlabuh di Kedah. Dari pelabuhan Sriwijaya di Kedah lalu melanjutkan pelayaran ke pelabuhan utama Sriwijaya di Jambi. Dari pelabuhan Jambi barulah berlayar ke Tiongkok demikian rute sebaliknya.[335]

Politik mandala Sriwijaya dan perluasan jaringan perdagangan global sejalan dengan cita-cita spiritual Sriwijaya untuk

---

332 Datu Sriwijaya keturunan Wangsa Sailendra berkuasa antara tahun 860-900 M, diketahui identitasnya anak dari Wirawairimanthana atau diduga Dharanindra yang disebut dalam prasasti Kelurak (782M), ditemukan di kawasan Candi Prambanan jawa Tengah.

333 Menjadi salah satu situs asrama terbesar, di Nalanda yang dilengkapi berbagai fasilitas pendukung sesuai kebiasaan di Sumatra terutama adanya sumur air bersih di bagian dalam asrama yang mirip dengan sumur di situs Candi Kedaton, Muarajambi.

334 Prasasti Nalanda ditemukan di sisi barat bagian dalam monastery I site. Lihat Archaeological Survey of India, *Excavated Remains of Nalanda Mahavihara* (2016); Majumdar, *Nalanda Copper-Plate of Devapaladeva*.

335 K. Zvelebil, *The Smile of Murugan: On Tamil Literature of South India* (E. J. Brill, 1973).

mengamalkan ”tri-ratna” yakni Buddha, Dharma dan Sangha.[336] Cita-cita Tri-ratna diupayakan penerapannya di sepanjang jalur pelayaran global Sriwijaya.[337] Para arkeologi dari hasil ekskavasi arkeologi menemukan beberapa artefak berupa bata berinskripsi yang dijumpai di beberapa tempat mendukung asumsi ini.

Keberhasilan politik Mandala dibuktikan dengan keberadaan prasasti Sriwijaya di beberapa wilayah asing sepanjang jaringan pelayaran global; terutama India, dan di Chaiya,[338] Thailand Selatan yang umumnya terkait pembangunan wihara, dan kuil penghormatan untuk leluhur Sriwijaya, juga penguasa India.[339] Rangkaian tindakan politik mandala ini telah membawa Sriwjaya berhasil menguatkan posisinya sebagai thalasokrasi paling berpengaruh di sepanjang jaringan pelayaran Sino-Indian.[340]

Efek *soft diplomacy* Sriwijaya lewat pendidikan dan ajaran Buddha terlihat dari pandangan dan sikap penguasa India, Tiongkok, Timur Tengah, Tamil, dan Para Datu penguasa lokal

---

336 Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture* (London: George Allen and Unwin, 1960); A. Widiatmoko, “Situs Muarajambi sebagai Mahavihara Abad ke-7–12 Masehi” (Disertasi, Universitas Indonesia, 2015). untuk penjelasan lebih mendalam mengenai konsep tri-ratna lihat dalam sub-bab perkembangan ajaran Buddha di Nusantara.

337 Andhifani dkk., “External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia”; Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*.

338 Dalam prasasti Chaiya yang ditemukan di Thailand Selatan berangka tahun 775M, dan prasasti Leiden berangka tahun 1005 M, berisi tentang pembangunan wihara untuk menghormati Raja Sriwijaya bernama Culawaniwarman dari Wangsa Syailendra (Karashima dan Subbarayalu, “Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China.”)

339 Prasasti tembaga koleksi Yayasan Padmasana di temukan di Sungai Batanghari dekat percandian Muarajambi memuat informasi terkait pembangunan wihara untuk Raja Baladitya Raja Dinasti Gupta. Wihara ini terletak di Bihar, India (Dipak Kumar Barua, *Viharas in Ancient India: A Survey of Buddhist Monasteries* (Calcutta: C.R. Sengupta, 1969), 140.)

340 Lihat beberapa prasasti terkait kekuatan politik-ekonomi Sailendra di Jawa, serta keberadaan sebaran arca-arca berlanggam Sailendra di luar Jawa menunjukkan sebaran pengaruh Sriwijaya (Utomo, “Arca-Arca Berlanggam Sailendra di Luar Jawa.”)

yang menghormati dan mendukung agenda politik Datu Sriwijaya. Jaringan intelektual ini mengharumkan nama Sriwijaya sekaligus menjadi warisan Sriwijaya. Tercatat Sriwijaya berhasil melahirkan banyak intelektual dunia yang pernah belajar maupun mengajar di wilayah Kedatuan Sriwijaya antara lain; Syakyakirti (abad ke-7M), Yijing (abad ke-7M), Dharmakirti Serlingpa (abad ke-10-11M), Atiśa Dipaṁkara (abad ke-11M).[341]

Puncak politiknya terlihat dari perkembangan pesat dalam bidang ekonomi dan pengetahuan. Dalam bidang perkembangan ilmu pengetahuan salah satunya dibuktikan dari penggunaan angka nol (0) desimal pertama di Asia bahkan di dunia terdapat dalam prasasti Kedukan Bukit (604 Śaka/682).[342] Dalam bidang matematika terobosan penemuan ini memberikan dampak yang sangat besar bagi kemajuan dunia.

Dalam bidang ekonomi tercatat pada tahun 1003 M, penguasa Sriwijaya bernama *Si-ri-zhu-la-wu-ni-fo-ma-diao-hua* atau dibaca Sri Cudamaniwamma mengirim dua utusan dagang membawa upeti kepada Kaisar Tiongkok, dan mengatakan negara mereka telah mendirikan wihara untuk mendoakan kaisar agar panjang umur. Utusan juga meminta nama dan genta untuk kuil itu. Pada tahun 1017 Ha-chi[343]-*su-wu-cha-pu-mu* atau Haji Suwarnabhumi, kembali mengirim utusan membawa surat bertinta emas, serta upeti berupa gading, mutiara, buku-buku berbahasa Sanskerta.[344] Hadiah yang mencerminkan tingginya tingkat kemakmuran dan intelektualitas Sriwijaya

---

341 Alaka Chattopadhyaya, *Atisa and Tibet: Life and Works of Dipamkara Srijnana in Relation to the History and Religion of Tibet with Tibetan Sources Translated under Professor Lama Chimpa*, 1st ed., vol. 1 (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1967).

342 I. Pranoto, "Angka Nol dalam Prasasti Kedukan Bukit: Tinjauan Sejarah Matematika," dalam *Estetika Nusantara: Bunga Rampai Tulisan Menyambut Borobudur Writers Cultural Festival Ke-10* (2021), 555–87.

343 Atau Haji yakni penyebutan gelar setingkat raja yang umum di Nusantara antara abad ke-9 – 13 M. informasi birokrasi kerajaan di Sumatra lebih lanjut lihat sub-bab sistem pemerintahan di Sumatra.

344 Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*, 39:74–75.

Persaingan politik dengan Dinasti Chola dari India Selatan telah mulai terlihat sejak masa Rajaraja 1, ayah dari Rajendrachola. Namun demikian masih dalam hubungan yang baik. Terbukti dari prasasti Leiden (1006 M) Datu Sriwijaya bernama Marawijayatunggawaramn mendirikan wihara di Nagapattinam untuk mengenang ayahnya Cudamaniwarmadwa. Penguasa Chola Rajaraja 1 membebaskan pajak wilayah dan menghibahkan beberapa desa untuk mengurus wihara tersebut.[345]

Dalam prasasti Nagapattinam 1 (1014M) juga disebutkan bahwa penguasa Sriwijaya melalui duta perwakilannya di Nagapattinam membantu Chola memperbaiki kuil Tirukkanoramudaiyya Mahadevar yang berlokasi di Nagapattinam. Berdasarkan prasasti Nagapattinam 2 (1015M) tercatat bahwa pada awal pemerintahan Rajendrachola 1, Datu Sriwijaya menghadiahkan berbagai batu permata dan batu mulai seperti rubi, batu zamrud dalam jumlah yang banyak sebagai ucapan kenaikan tahta Rajendrachola.[346]

Persaingan ekonomi dan upaya pengendalian jaringan perdagangan global pantai timur Sumatra menjadi motif utama serangan militer Chola ke pelabuhan-pelabuhan Sriwijaya pada tahun 1017, 1025 M sebagaimana tertulis dalam prasasti Tanjore (1030M)[347]. Konflik ini menjadi pemicu awal kemunduran Kedatuan Sriwijaya sebagai kekuatan politik di Asia. Kemunduran ini juga dicatat dalam beberapa naskah lokal seperti Kitab Sejarah Malayu[348], dan Kitab Salasilah Rajo-Rajo Minangkabau dengan kemiripan nama dan tempat seperti disebut dalam prasasti yang dikeluarkan penguasa Chola.[349]

---

345 Karashima dan Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China," 272–74.

346 Karashima dan Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China," 275–77.

347 Prasasti Tanjore ditemukan di kuil Tanjore, di Nagapattinam, India Selatan.

348 Brown, "The Malay Annals: Translated from Raffles MS. 18."

349 Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.

Kemunduran dan Pewarisan

Penemuan terbaru di tahun 2022-2023 berupa artefak bergaya Chola, di situs Sungai Kumpeh, situs Muarajambi, turut memperkuat narasi serangan Chola yang dimuat dalam dalam prasasti Tanjore (abad ke-11M). Peristiwa yang oleh masyarakat Sungai Batanghari tetap diingat dalam memori kolektif yang dituliskan dalam bentuk ”tambo”[350] menceritakan situasi serangan armada Chola ke pelabuhan di muara hingga ke hulu.

Kejadian yang diibaratkan seperti banjir bandang dengan gelombang besar yang tiba-tiba menyerang. Data sejarah baru berupa berbagai artefak Chola seperti senjata bergaya Chola, dan beberapa lempeng tembaga berbahasa Tamil ditemukan di Sungai Kumpeh anak sungai Batanghari di tahun 2021-2023 semakin memperkuat peristiwa serangan Chola di abad ke-11 M[351]. Serangan ini juga diingat dalam *the Malay Annals*, atau Kitab Sejarah Malayu juga digambarkan peristiwa perang Chola – Sriwijaya.[352]

Prasasti Tanjore dikeluarkan pada tahun 1030 M, oleh Raja Rajendra Chola I (1014-1042 M) dari Dinasti Chola India Selatan sebagai maklumat keberhasilan Rajendra Chola I putra dari Rajaraja I dalam mengalahkan Sriwijaya. Ditulis pada lempengan berbahan tembaga berbahasa Tamil menjabarkan seluruh pelabuhan Sriwijaya yang telah ditaklukkan Chola, termasuk pelabuhan Malayu dan Kadaram atau Kedah-Malaysia.[353]

---

350 Lihat Tambo “Kitab Salasilah Rajo-Rajo Minangkabau” yang telah dialih aksara dan alih bahasa (Penyusun, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, vol. 1.)

351 Penemuan beragam artefak oleh masyarakat pencari pasir Sungai kemudian beberapa di antaranya dijual ke pihak museum Balaputradewa, Palembang, dan Museum Siginjai, Jambi. Inskripsi pada lempeng tembaga beraksara grantha berbahasa Tamil.

352 Brown, “The Malay Annals: Translated from Raffles MS. 18.”

353 Hultzsch, *South-Indian Inscriptions: Tamil Inscriptions of Rājārāja, Rājendra-Chola, and Others in the Rājarājeśvara Temple at Tañjāvūr*, II–III; Karashima dan Subbarayalu, “Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China.”

Sebelum serangan Rajendrara Chola di tahun 1017 dan 1025 M, pada tahun 1015 M, Chola mengirim utusan dagang ke Tiongkok, dan singgah di Kedah serta Malayu[354]. Secara tiba-tiba Chola menyerang, menimbulkan kekacauan situasi politik dan ekonomi Kedatuan Sriwijaya. Situasi yang memaksa mengalihkan pusat pemerintahan darurat ke Jambi antara tahun 1017 – 1079,[355] kemudian dipindahkan ke Kedah. Terkait perpindahan ke Malayu-Jambi para peneliti terdahulu mengacu kepada berita Tiongkok masa Dinasti Song, yang menyebut kedatangan utusan dagang Sanfoqi-zanbei atau aliansi Sriwijaya-Jambi di tahun 1079, sehingga perlu dilakukan penelitian mendalam dengan bukti penguat baru.[356]

Sedangkan dalam prasasti Tirukkadaiyur,[357] yang dikeluarkan oleh Rajandra 1 atau dikenal juga dengan Rajendrachola, bahwa Datu Sriwijaya terakhir bernama Sangrama wijayatunggawarman[358] berkedudukan di Kedah, dan ketika Kedah ditaklukan oleh Chola di tahun 1026 M,[359] Datu terakhir Sriwijaya kemudian menjadi tawanan perang dan beberapa tahun kemudian dikembalikan kedudukannya sebagai penguasa Kedah, putra Cudamaniwarmadewa.[360]

Pengaruh politik Sriwijaya perlahan melemah yang juga berdampak pada menurunnya tigkat wibawa dan kepercayaan

---

354 Perret, "Kota Cina: Society and External Relations (Late Eleventh–Early Fourteenth Centuries CE)," 541–42.

355 Andhifani dkk., "External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia"; Wolters, *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*; Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*. ke Jambi dan kedah? perpindahan ini perlu penelitian lebih mendalam.

356 Perret, "Kota Cina: Society and External Relations (Late Eleventh–Early Fourteenth Centuries CE)," 542.

357 Ditemukan di kuil Tirukadaiyur, Nagapattinam, India Selatan, terbuat dari bahan lempengan tembaga.

358 Atau dikenal juga dengan Marawijayatunggawarmans

359 Karashima dan Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China," 272.

360 Karashima dan Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China," 279–80; Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, 88.

kepada Datu Sriwijaya yang berujung perpecahan persekutuan Datu penguasa wanua maritim menjadi beberapa kerajaan di antaranya kemudian menjadi; Kemaharajaan Malayu, Panai, Lamuri dan beberapa kerajaan lain yang bangkit menjadi kekuatan politik baru di jaringan pelayaran pantai barat dan timur Sumatra antara abad ke-11 M hingga 15 M.[361]

Konsep politik mandala yang diterapkan Sriwijaya dalam melindungi keberlanjutan kedatuan walaupun wilayah dan pemimpin utama telah dihancurkan terbukti efektif saat Chola menyerang Sriwijaya dan pelabuhan lain. Namun demikian Sriwijaya di wilayah Palembang sebagai pusat politik dari abad ke-7 hingga 11 dianggap paling berdampak sehingga sulit untuk bangkit. Malayu sebagai mandala terkuat secara politik dan ekonomi kemudian menjadi suksesi melanjutkan kepemimpinan sebagai Datu tertinggi dengan kedudukan di wilayah Jambi hingga abad ke-12 M, sebelum dipindahkan ke Dharmasraya di hulu Batanghari.

Malayu sebagai suksesor atau penerus politik Sriwjaya tercatat dalam berita Tiongkok, yang menyebut kedatangan utusan *sanfoqi-zanbei-quo*, atau utusan Jambi-Sriwijaya di pertengahan abad ke-11 M.[362] Pada tahun 1070 M, Chola menyerang pewaris tahta terakhir Sriwijaya di Kedah di Semanjung, dan berhasil menawan Sangrama Wijayatungawarman yang ditulis dalam prasastisi Tirukkadaiyur Rajendra I, dan prasasti Perumber Virarajendra (1070 M).[363]

---

361 Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, dan Suvarnabhumi*; Nicolas Revire, "Review Book: Nalanda, Sriwijaya and Beyond: Re-exploring Buddhist art in Asia," *Journal of the Siam Society* 106, no. 3 (2018): 369–73, https://doi.org/10.1177/1461444810365020; Tim Penyusun, *Sriwijaya Sebuah Kejayaan Masa Lalu Di Asia Tenggara* (Jakarta: Pameran Sejarah-Budaya Asia Tenggara, t.t.); Utomo, *Pengaruh Kebudayaan India dalam Bentuk Arca di Sumatra*; Wolters, "Restudying Some Chinese Writings on Sriwijaya."

362 Andhifani dkk., "External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia"; Perret, "Kota Cina: Society and External Relations (Late Eleventh–Early Fourteenth Centuries CE)."

363 Hultzsch, *South-Indian Inscriptions: Tamil Inscriptions of Rājārāja, Rājendra-Chola, and Others in the Rājarājeśvara Temple at Tañjāvūr*, II–III; Karashima dan Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China."

Beberapa pendapat berpandangan bahwa eksistensi politik Sriwijaya masih bertahan hingga abad ke-12 M. Dasar dari pandangan ini mengacu kepada berita Tiongkok periode Dinasti Song akhir, seperti diberitakan pada awal abad ke-12 M, bahwa kapal dagang Tiongkok berlabuh di *Sanfoqi-zanbei* atau Jambi, lalu ke Bukit Hasang di Barus. Dalam catatan lain diberitakan pada tahun 1127 M, Dinasti Song mencabut status diplomatik Jambi. Pada tahun 1137 dicatat *Sanfoqi* mengirim kembali utusan dagang. Selanjutnya di tahun 1156 M, hubungan Jambi dengan Dinasti Song terjalin semakin membaik, sehingga Kaisar mengangkat duta besar Jambi di Gangzhou atau dikenal juga dengan Guangdong sebagai pemimpin perwakilan dagang negara asing untuk Tiongkok. Tercatat hingga tahun 1178 M, *Sanfoqi-Zanbei* terus mengirim utusan dagang ke Tiongkok.[364]

Pemerintahan Dinasti Song dalam menyebut Malayu sebagai *Sanfoqi-Zanbei* didasari atas pelabuhan utama Malayu yang berkedudukan di Jambi. Hal ini juga menandakan Malayu sebagai penerus kekuatan politik Sriwijaya yang telah mengalami kemunduran. Perlu diperhatikan bahwa dalam sistem politik Kedatuan suksesi kepemimpinan dilanjutkan oleh Datu paling berpengaruh secara politik, dalam situasi tersebut yakni Malayu yang berkedudukan di Jambi lalu pada pertengahan abad ke-13 berkedudukan di hulu Sungai Batanghari. Hal ini terkonfirmasi dari catatan Tiongkok awal abad ke-13 M, bahwa kapal dagang Tiongkok saat datang kembali ke Malayu, namun pusat politiknya telah berpindah ke Dharmasraya. Pada tahun 1280 tercatat utusan dagang pertama Malayu-Dharmasraya menghadap ke Dinasti Yuan pemimpin baru Tiongkok.[365]

Terlihat bahwa awal peralihan suksesi Datu Sriwijaya kepada penguasa Malayu pemerintah Tiongkok masih menyematkan sebutan

364 Perret, "Kota Cina: Society and External Relations (Late Eleventh–Early Fourteenth Centuries CE)," 542–43.

365 Perret, "Kota Cina: Society and External Relations (Late Eleventh–Early Fourteenth Centuries CE)," 543–44.

”Sanfoqi atau san-fo-che” yang selama beberapa abad diberikan kepada Sriwijaya. Kaisar Tiongkok memiliki tradisi penamaan wilayah aliansi politiknya dengan tiga atau empat suku kata sebagai simbol kedudukan penguasanya. Hal ini dikarenakan ruang jelajah hubungan politik Tiongkok yang sangat luas membentang dari utara ke selatan, dan dari barat ke timur.

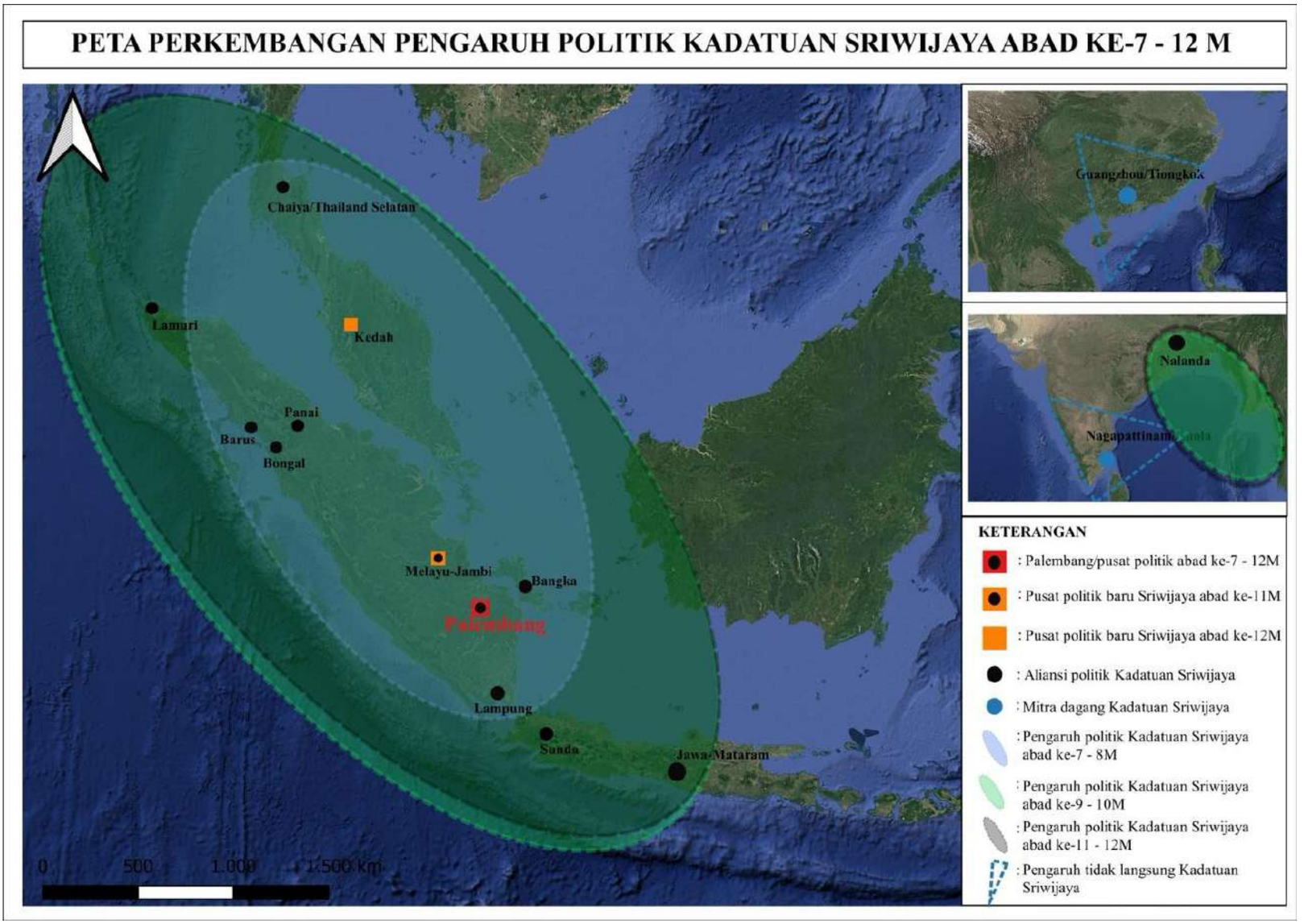
Malayu secara politik telah diakui para penguasa dalam jaringan global dengan gelar Maharaja-Srimat, dan kemudian berkembang mengikuti situasi geopolitik menjadi Maharajadiraja-Srimat. Penguasa negara maritim lain seperti Panai, Lamuri, yang dipimpin Datu bergelar gelar Haji, maupun Mahasenapati walau diberikan otonomi politik-ekonomi namun tetap menghormati kedudukan tertinggi Malayu[366] bergelar Maharaja-Srimat Trilokya atau Srimat Tribuana dan Sri-Maharajadiraja. Hirarki politik ini juga terkonfirmasi dari prasasti Si Topayan II (abad ke-14 M), bahwa Mpu Sapta, Hang Buddhi, dan Hang Langgar membangun Bihara atas perintah paduka Sri-Maharaja.[367]

Proses pewarisan legasi politik tertinggi dari Datu Sriiwjaya kepada penguasa Malayu diperkirakan terjadi pada pertengahan abad ke-11 hingga awal abad ke-12 M. Pada abad ke-12 M, pengaruhnya politik Sriwijaya mulai menghilang, sekaligus menguatkan kedudukan Malayu sebagai penguasa tertinggi di jalur pelayaran perdagangan Sino-Indian. Konsep politiknya diwariskan dan tetap diterapkan, salah satunya konsep politik Kedatuan, atau persekutuan Datu penguasa negara maritim serta *soft diplomacy* menjaga keseimbangan antarpenguasa, politik pendekatan religius-magis, politik maritim sungai, serta pandangan lain yang bahkan hingga kini masih hidup di dalam tradisi masyarakat adat.

---

366 Mengacu kepada beberapa prasasti, seperti prasasti Panai (abad ke-11) prasasti Sorik Marapi (1242M),

367 Arlo Griffiths, “Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau),” dalam *History of Padang Lawas North Sumatera II: Societies of Padang Lawas (Mid-Ninth–Thirteenth Century CE)*, ed. oleh D. Perret (Paris: Cahier d’Archipel, 2014), 226–27.



Gambar 3.15 Peta Ilustrasi Perkembangan Pengaruh Politik Kedatuan Sriwijaya dari Abad ke-7 hingga 12 M.

B. KERAJAAN-KERAJAAN DI NUSANTARA ABAD KE-8 SAMPAI DENGAN ABAD KE-11

Abad ke-8-11 adalah munculnya Kerajaan-kerajaan di wilayah-wilayah Nusantara seperti Kerajaan Mataram(Jawa Bagian Tengah), Kanjuruhan (Jawa bagian timur), Panai (Sumatra bagian utara), Ilamuridesa (Aceh), Bali Kuno, Sunda, Malayapura (Sumatra Tengah).

1. Kerajaan Mataram

a. Raja-raja Mataram di Pusat Kerajaan Jawa Bagian Tengah

Bagian sejarah kuno di Jawa terkait dengan kerajaan Mataram masih belum dapat dinarasikan secara jelas, walaupun banyak prasasti ditemukan sepanjang berkembangnya kerajaan Mataram. Khususnya di masa Mataram awal dalam kaitannya dengan wangsa yang memerintah masih menjadi perdebatan.[368]

Dua buah prasasti yang dikeluarkan oleh Raja Balitung, salah satu raja Mataram yang memerintah dari tahun 898-912, yaitu prasasti Mantyasih (829 Śaka/907) dan prasasti Wanua Tengah III (830 Śaka/908) memerinci raja Mataram yang merupakan leluhur raja yang pernah memerintah. Walaupun rincian tesebut tidak sama benar, namun bisa diperoleh gambaran yang cukup jelas mengenai raja-raja yang pernah memerintah di kerajaan Mataram dari awal sampai dengan raja Balitung. Prasasti Wanua Tengah III mencatat bahwa leluhur Raja Balitung yang pernah memerintah adalah Rahyangta i Hara (mungkin ini nama lain dari Rakai Mataram Sang Ratu Sanjaya yang ditulis dalam prasasti Mantyasih), ia adik dari Rahyangta i Medang, Rakai Panangkaran (668 Śaka/746), Rake Panaraban (706 Śaka/784), Rakai Warak Dyah Manara ((725 Śaka/803), Dyah Gula (749 Śaka/827), Rakai Garung (750 Śaka/828), Rake Pikatan Dyah Saladū (768 Śaka/846), Rakai

368 Perihal perdebatan Wangsa yang memerintah di Mataram, bisa dibaca di dalam Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*.

Kayuwangi Dyah Lokapāla(777 Śaka//855), Dyah Tagwas (806 Śaka/884), Rake Panumwangan Dyah Dewendra (807 Śaka/885), Rake Gurunwangi Dyah Badra (808 Śaka/966), Rake Wungkal Humalang Dyah Jbang (816 Śaka/894), Rakai Balitung (820 Śaka/898).[369] Demikian urutan raja-raja yang pernah memerintah kerajaan Mataram sesuai catatan Raja Rakai Balitung. Raja Balitung adalah raja besar di kerajaan Mataram, ia mengeluarkan hampir lima puluh buah prasasti yang ditulis di media batu dan logam, sekaligus merupakan raja yang memiliki catatan sejarah paling lengkap pada masa kerajaan Mataram masih berpusat di Jawa Bagian Tengah.

Setelah raja Balitung, terdapat beberapa orang raja memerintah di Mataram Kuno ketika berpusat di Jawa Bagian Tengah, yaitu Raja Daksa (833 Śaka/911), Rakai Layang Dyah Tulodong (837 Śaka/915), Rakai Sumba Dyah Wawa (849 Śaka/927).



Gambar 3.16 . Prasasti Mantyasih E.19
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Masa pemerintahan Rakai Sumba Dyah Wawa berakhir dengan tiba-tiba, mungkin disebabkan letusan Gunung Merapi yang terhebat dalam sejarah. R.W van Bemmelen menyebutkan bahwa letusan itu demikian hebatnya sehingga sebagian besar puncaknya

369 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), 484.



Gambar 3.17 Prasasti Wanua Tengah III 830 Śaka/908.
Sumber: Dokumentasi Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Tengah

lenyap dan terjadi pergeseran lapisan tanah ke arah barat daya sehingga terjadi lipatan yang antara lain membentuk Gunung Gendol, karena gerakan tanah itu terbentur pada lempengan pegunungan Menoreh.[370]

b. Raja-raja Mataram Yang Berpusat di Jawa Bagian Timur : Perpindahan Pusat Kerajaan Mataram

R.W van Bemmelen, seorang ahli geologi menggambarkan letusan tersebut sangat dahsyat sehingga sebagian besar puncaknya lenyap dan terjadi pergeseran lapisan tanah ke arah barat daya sehingga terjadi lipatan yang antara lain membentuk gunung Gendol, karena gerakan tanah itu terbentur pada lempengan pegunungan Menoreh.[371] Bencana inilah yang dianggap para ahli sebagai penyebab perpindahan pusat kerajaan ke Jawa Timur.

Pendapat Van Bemmelen tentang sebab-sebab perpindahan tersebut disetujui oleh Boechari, yaitu menambahkan bahwa bencana alam tersebut mungkin merusak ibukota Mĕdang dan banyak daerah pemukiman di Jawa Tengah lainnya, sehingga oleh rakyat dirasakan sebagai *pralaya* (kehancuran dunia).[372] Sisa-sisa letusan gunung tersebut masih dapat dilihat jelas saat ini yaitu kompleks candi Sambisari dan kompleks candi Kedulan di DIY Yogyakarta yang pernah terpendam lahar setinggi 6 meter. Kaum kerabat raja dan pejabat tinggi kerajaan serta rakyat yang daerahnya tertimpa bencana itu, lari mengungsi ke arah timur, karena gempa terhebat melanda sebelah barat daya gunung Merapi.

---

370 R. P. Soejono dan R. Z. Leirissa, *Sejarah Nasional Indonesia II: Zaman Kuno*, Pemutakhiran, Cetakan Keempat (Jakarta: Balai Pustaka, 2010), 184.

371 Bambang Sumadio, ed., *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno*, vol. 2, Sejarah Nasional Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 155.

372 Boechari dan Proyek Pelita Pembinaan Kepurbakalaan dan Peninggalan Nasional (Indonesia), *Some Considerations of the Problem of the Shift of Mataram's Center of Government from Central to East Java in the 10th Century A.D.*, Bulletin of the Research Centre of Archaeology of Indonesia; No. 10 ([Jakarta]: Proyek Pelita Pembinaan Kepurbakalaan dan Peninggalan Nasional, Departemen P & K, 1976), WorldCat.

Schrieke berpendapat bahwa perpindahan pusat kerajaan tersebut disebabkan karena rakyat Jawa Tengah merasa menanggung beban yang amat berat karena harus membangun candi-candi yang besar dalam waktu yang relatif singkat. Sebab yang kedua adalah daya tarik delta bengawan Solo dan lembah Brantas sebagai daerah yang potensial di sektor ekonomi terutama sebagai jalan perdagangan internasional.[373] Casparis berpendapat bahwa perpindahan pusat kerajaan disebabkan karena pusat kerajaan hancur oleh serangan Sriwijaya.[374] Agus Aris Munandar berpendapat bahwa perpindahan pusat kerajaan dari Jawa Tengah ke Jawa Timur sangat mungkin merupakan pengembangan pusat kerajaan dengan mendasarkan pada pemilihan lokasi ideal, menggapai titik suci, mendekati persemayaman dewata, pawitra, yang berada di sekitar Gunung Penanggungan.[375]

Apabila ditinjau dari sudut pandang ekonomi dapat diperkirakan bahwa perpindahan tersebut telah direncanakan jauh hari sebelumnya. Sebagaimana diketahui dari sumber tertulis, kontak perdagangan masyarakat Jawa Kuno dengan orang asing telah dimulai sejak lama yaitu mungkin sejak munculnya prasasti-prasasti berbahasa Sanskerta dan Jawa Kuno. Perkembangan perdagangan jarak Jauh (internasional) telah tampak sejak abad ke-9 Masehi, namun dirasakan berjalan sangat lamban. Hal ini bisa disebabkan oleh letak pusat kerajaan yang jauh di pedalaman sehingga menyulitkan pedagang-pedagang luar pulau dan orang asing melakukan interaksi dagang dengan masyarakat setempat. Lagi pula sifat masyarakat agraris yang cenderung terisolasi dan mandiri.

---

373 B. Schrieke, "Ruler and Realm in Early Java," dalam *Indonesian Sociological Studies. Part II* (The Hague: W. van Hoeve, 1957), 301.

374 J. G. de Casparis, *Airlangga* (Surabaya: Penerbitan Universitas Airlangga, 1958).

375 Agus Aris Munandar, "Menggapai Titik Suci; Interpretasi Semiotika Perpindahan Pusat Kerajaan Mataram Kuno," dalam *Semiotika Budaya*, ed. oleh T. Christomy dan Untung Yuwono (Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya (PPKB), DRPM Universitas Indonesia, 2004), 172.

Para ahli sepakat menganggap bahwa percepatan perkembangan perdagangan jarak jauh (internasional) mulai tampak pada abad ke-10 Masehi dan berkembang pesat pada abad ke-11-13 Masehi. Hal ini disebabkan pula karena sejak abad ke-10 Masehi berkembang pola perdagangan *emporia* yaitu pelayaran niaga dunia melalui beberapa kota pelabuhan besar seperti Aden, Hormuz, Kalikut, Malaka, Zaiton dan lainnya. Pedagang Asia mondar mandir dari satu emporium ke emporium lain tanpa harus mengarungi seluruh rute perdagangan itu dari Timur Tengah sampai Cina.[376] Pola perdagangan *emporia* ini hanya boleh dilakukan pada tempat tertentu yaitu bandar dan prosedur yang diikuti tidak didasarkan atas permintaan penawaran, tetapi atas dasar persetujuan politik antara orang-orang asing dengan pemimpin-pemimpin setempat. Pertukaran tersebut dilakukan seolah-olah orang-orang asing sedang mempersembahkan hadiah atau upeti kepada raja atau wakilnya, dan raja memberikan hadiah kepada orang-orang asing karena besar hatinya. Indonesia sudah merupakan mata rantai dalam *emporia* sejak awal, hal ini dibuktikan dengan berita tertulis yaitu *Periplus Mare Erythraeus* (Petunjuk Pelayaran di Samudra India).[377]

Visi Pu Sindok

Melihat kenyataan ini, tidaklah berlebihan bila diperkirakan bahwa perpindahan pusat kerajaan dari pedalaman Jawa Tengah ke Jawa Timur telah direncanakan jauh hari. Pu Sindok adalah tokoh yang telah merancang kemajuan di bidang politik dan ekonomi negara dan Rakai Balitung meletakkan dasar kepentingan memperluas wilayah kerajaan ke timur.[378] Pu Sindok adalah raja

376 R. Z. Leirissa, "Dr. J. C. Van Leur dan Sejarah Ekonomi: Suatu Tinjauan Historiografis," dalam *Sejarah Indonesia: Penilaian Kembali Karya Utama Sejarawan Asing*, ed. oleh Taufik Abdullah dan Edi Sedyawati (Jakarta: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya (PPKB) – Lembaga Penelitian Universitas Indonesia (LPUI), 1997), 138–204.

377 John N. Miksic, "Perkembangan Teknologi, Pola Ekonomi dan Penafsiran Data Arkeologi di Indonesia," *Majalah Arkeologi* 4, no. 1–2 (1981): 7.

378 lihat serangan raja Balitung ke timur, dan masuknya pejabat watak Kanuruhan dalam prasasti Kubu-kubu.

yang memindahkan pusat kerajaan Mataram yang semula berada di Jawa bagian Tengah, ke Jawa bagian timur, ia memiliki visi yang jelas yaitu membangun kerajaan dengan menguatkan faktor ekonomi yang bertumpu pada pemanfaatan dua sungai besar yaitu Bengawan Solo dan Sungai Brantas menjadi urat nadi perdagangan. Pu Sindok memilih pusat kerajaannya di Tamwlang yaitu daerah antara Bengawan Solo dan delta sungai Brantas, dua sungai besar yang akan dijadikan urat nadi lintas perekonomian regional dan internasional. Perdagangan regional dalam arti perdagangan antar pulau dan antar daerah yang telah berlangsung sebelumnya, dan perdagangan internasional adalah perdagangan antar negara dan benua, dalam hal ini adalah merencanakan upaya mengantisipasi pola perdagangan *emporia* yang menjadi trend perdagangan dunia pada saat itu?[379]

Hingga saat ini terdapat kira-kira 20 prasasti yang dikeluarkan oleh raja Pu Sindok, sebagian besar berisi tentang penetapan sima untuk pendirian atau pemeliharaan bangunan suci. Ada sebuah prasasti berisi tentang peresmian 3 bendungan yang ada di desa Wuatan Wulag dan Wuatan Pamya yang pengerjaannya dilakukan oleh penduduk desa Wulig, Pangiketan, Padipadi, Pikatan, Panghawaran dan Busuran. Diperingatkan agar jangan ada yang berani mengusik atau menyatukan bendungan tersebut dan mereka hanya boleh mengambil ikan disitu pada waktu siang hari (prasasti Wulig 856 Śaka/935). Prasasti Turyyan 851 Śaka/929 juga menyebutkan bahwa raja mengabulkan permohonan Dang Atu Pu Sahitya untuk sebidang tanah di Turyyan yang akan didirikan sebuah bangunan suci. Tanah di sebelah barat sungai untuk mendirikan banunan suci, dan penduduknya hendaknya bekerja bakti membuat bendungan terusannya sungai tadi, mulai dari Air Luah, sedangkan tanah di sebelah utara pasar untuk kamulan dan pajak yang berjumlah 3 suwarna emas itu sebagai sumber biaya pemeliharaan bangunan

379 Ninie Susanti, "Perpindahan Pusat Kerajaan Mataram Kuno dari Jawa Tengah ke Jawa Timur," *Prosiding Seminar Nasional* (Jakarta), 2008.



Gambar 3.18 Prasasti Anjuk Ladang D.59
Sumber: Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

suci.[380] Isi kedua prasasti tersebut mengisyaratkan bahwa Pu Sindok masih menggantungkan perekonomian rakyat pada sektor pertanian. Pendirian bendungan-bendungan serta memeliharanya dengan baik (dengan peraturan-peraturan) dapat disebut sebagai upaya menopang usaha pertanian terutama sawah dengan menjaga sarana-sarana irigasi.

Prasasti Pucangan tahun 959 Śaka/1037 yang dikeluarkan oleh raja Airlangga menuliskan silsilah raja yang merupakan keturunan Pu Sindok dari garis perempuan. Isi prasasti tersebut menyebut bahwa Pu Sindok mempunyai seorang putri yang menggantikannya sebagai ratu, bergelar Sri Isanatunggawijaya, ia bersuamikan raja Sri Lokapala. Mereka dikaruniai seorang putra yang kemudian menggantikannya memerintah, ia adalah Sri Makutawangsawardhana. Makutawangsawardhana dikaruniai seorang putri bernama Gunapriyadharmapatni, ia menikah dengan seorang bangsawan Bali dan melahirkan 3 orang putra yaitu, Airlanggadewa, Marakata Pangkaja dan Anakwungsu.

Diketahui dari prasasti, sesudah pemerintahan Makutawangsawardhana, raja yang memerintah berikutnya adalah Dharmawangsa Tguh, mungkin ia adalah saudara laki-laki Gunapriyadharmapatni.[381] Nama Dharmawangsa Tguh dicatat di dalam naskah Wirata Parwa sebagai raja yang berkuasa pada saat kitab tersebut disadur dari bahasa aslinya Sanskerta ke dalam bahasa Jawa Kuno pada tahun 918 Śaka.[382]

Prasasti Pucangan dan Raja Airlangga (1019-1043)

Prasasti Pucangan berbahasa Sanskerta berangka tahun 959 Śaka/1037 adalah dokumen penting yang berisi riwayat hidup Airlangga, serta mencatat banyak peristiwa yang terjadi pada

380 Bambang Sumadio, ed., *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno*, vol. 2, Sejarah Nasional Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 167.

381 Sumadio, *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 2:170–71.

382 Budiasih-Effendi,1992,70-71

masa tersebut. Pada usia 16 tahun Airlangga dikirim ke Jawa untuk menikah dengan putri Dharmawangsa Tguh, raja Mataram yang sangat mungkin adalah saudara kandung Gunapriya Dharmapatni. Isi prasasti Pucangan menyebut bahwa tak lama setelah perayaan pernikahan Airlangga dan putri raja, ibukota kerajaan diserbu oleh raja bawahan bernama Wurawari, sehingga istana hancur. Putri dan raja meninggal dalam peperangan. Peristiwa ini disebut *pralaya*, yang tercatat terjadi pada tahun 1016.

Airlangga berhasil lolos dari pembunuhan dan lari ke hutan bersama hambanya Narottama. Prasasti Pucangan berbahasa Jawa Kuna (963 Śaka/1041) menyebut bahwa ketika serangan terjadi, Airlangga masih sangat muda dan belum berpengalaman dalam peperangan, tetapi karena ia adalah penjelmaan Wisnu, maka ia tidak binasa oleh kekuasaan *mahapralaya*.[383]

Selama tiga tahun lamanya Airlangga berdiam di dalam hutan di lereng gunung, berteman dengan para pendeta yang suci, kelakuannya dan bahkan ia hidup seperti layaknya para pendeta tersebut, memakai pakaian dari kulit kayu dan makan apa saja yang dimakan oleh para pendeta. Setelah itu pada 1019 Airlangga mendapat restu dari para pendeta dan rakyat untuk menduduki tahta menjadi raja.

Dari isi prasasti-prasastinya diketahui bahwa raja Airlangga mempergunakan seluruh daya untuk membangun kerajaannya. Di sektor ekonomi, ia melakukan perbaikan dengan memaksimalkan hasil pertanian, memperluas lahan sawah dan memperbaiki irigasi seperti yang disebutkan di dalam prasasti Kamalagyan (959 Śaka/1037). Selain itu perbaikan pelabuhan juga dilakukan untuk perencanaan memajukan perdagangan internasional lewat laut, yaitu pelabuhan Kambang Putih. Isi tiga Prasasti Airlangga yaitu Prasasti Cane 943 Ś/1021, Prasasti Turunhyang A (958 Śaka/1036) dan Prasasti Patakan (bagian angka tahun aus tidak terlihat) bahkan

383 Ninie Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI* (Depok: Komunitas Bambu, 2010), 3.

menyebut orang-orang asing yang bertempat tinggal di wilayah kerajaan dan membayar pajak, yaitu Kling (Kalingga) adalah salah satu suku dari India, Singhala adalah Srilangka, āryyā adalah salah satu suku dari India(non Dravidian), Pandikira adalah salah satu suku dari Asia Selatan(Pandyas and Keras), Dravida adalah salah satu suku dari Asia Selatan (Tamil), Campa adalah salah satu bagian dari Vietnam sekarang (Cam), Kmir adalah Khmer sekarang, Rĕmĕn (atau Mon) adalah salah satu suku dari Burma sekarang.[384]

Raja Airlangga tidak mengesampingkan usaha mengukuhkan dirinya sebagai raja yaitu dengan menerbitkan prasasti Pucangan yang berisi silsilah dirinya dan juga memerintahkan pujangga kerajaan Mpu Kanwa untuk menggubah sebuah kakawin (Kakawin Arjunawiwaha), yang oleh para ahli disebut sebagai gambaran perjalanan hidupnya terutama pada saat dalam pelarian di hutan karena peristiwa pralaya. Hampir semua prasasti Airlangga yang masih bisa dibaca menceritakan tentang balas budi raja kepada rakyat atau keluarga yang mendukung pada saat raja melakukan penaklukan pada musuh-musuhnya, yang rupa-rupanya adalah raja raja bawahan yang tidak taat lagi setelah peristiwa pralaya.

Penaklukan-penaklukan terus dilakukan pada hampir tiga perempat masa pemerintahan Airlangga demi untuk menegakkan hegemoni kerajaannya. Di sisi lain penaklukan dapat diartikan sebagai alat untuk mendukung strategi kebijakan ekonominya.[385] Isi Prasasti Pucangan berbahasa Sanskerta (959 Ś/1037) masa kemenangan atas penaklukan dan aman ini diungkapkan dalam kalimat '*maka iapun duduk di atas singgasana dan meletakkan kakinya di atas kepala musuh-musuhnya'*. Maksudnya, bahwa semua musuh mulai dari sebelah timur, selatan dan barat telah dapat ditaklukkannya. Maka untuk melepas nazarnya raja membangun pertapaan di Gunung Pugawat.[386]

---

384 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*.

385 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 231–44.

386 Sumadio, *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 2:182.

Di sektor agama, keberagaman agama sangat dihormati. Hal ini dapat dilihat dari isi prasasti yang menyebutkan tentang penghargaan posisi pendeta Hindu Saiwa, Buddha, Rsi dan Mahabrahmana pada saat raja mengambil keputusan-keputusan penting. Hal ini tertulis di bagian awal beberapa prasastinya.

Di sektor sosial, raja menganugerahkan banyak daerah sima pada orang-orang maupun rakyat desa yang berjasa karena mendukung raja selama raja memperjuangkan menegakkan hegemoninya. Selain hak sima, raja memberikan pula hak-hak istimewa kepada beberapa orang yang telah berjasa.

Selama memerintah, Raja Airlangga memakai lambang kerajaan Garudamukha yang sering digambarkan di bagian puncak pada prasasti batu yang dikeluarkannya, adakalanya disebut dalam prasasti logam dengan kalimat '*sang hyang ajna haji prasasti tinanda garudamukha*' artinya prasasti berisi perintah tertanda Garudamukha. Pemakaian lambang Garudamukha adalah garuda yang berfungsi sebagai kendaraan dewa Wisnu. Tokoh Garuda mempunyai arti simbolis yang menggambarkan sifat ketangkasan, melayang tinggi dengan kedahsyatan dan keganasannya, ketiga sifat itu mengantar pada peran sakral Garuda dalam berbagai agama yang diawali dengan hubungannya dengan kekuatan yang membawa hidup dan mempertahankan hidup terhadap dewa-dewa yang menunjukan kekuatan alam. Airlangga menyatakan dirinya sebagai perwujudan Wisnu di dalam *sambhanda* 2 prasastinya, yaitu dalam prasasti Cane (943 Ś/1021) dan Prasasti Pucangan berbahasa Jawa Kuno (963 Ś/1041), identifikasi Airlangga dengan Wisnu juga tersirat dari nama *abhiseka* yang disandangnya selama memerintah. Penyejajaran yang tegas antara penekanan khusus yang mula-mula dijumpai di dalam teks Veda mengenai tugas Wisnu sebagai pemelihara atau pelindung dalam hubungan yang sangat dekat dengan institusi kerajaan.[387]

---

387 Ninie Susanti, "Airlangga: Raja Pembaharu Di Jawa Pada Abad Ke-11 Masehi," *Disertasi S3, Depok: Program Pasca Sarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia*, 2003, 107.



Gambar 3.19 Prasasti Baru 952 Śaka/1030.
Sumber: Museum Nasional Indonesia

Selain itu, di dalam sambhanda di tiga prasastinya, prasasti Pucangan berbahasa Jawa Kuno, Prasasti Turunhyang A dan Prasasti Kamalagyan menyebutkan dengan jelas usaha menyamakan Airlangga dengan sosok *Cakravarttin* sifat seorang tokoh ideal penguasa bumi yang diyakini dapat memimpin kelangsungan kehidupan alam semesta sebagaimana yang diharapkan seluruh makhluk hidup.

Cœdès menyejajarkan Airlangga dengan dua raja besar yang memerintah semasa di Asia Tenggara yaitu Raja Suryawarman I yang memerintah di Khmer pada tahun 1002-1050 dan Raja Aniruddha dari Kerajaan Pagan (Birma) yang memerintah tahun 1044-1077.[388] De Casparis menambahkan, selain menyejajarkan Airlangga dengan kedua raja besar di Asia Tenggara yaitu raja Suryawarman I dan Raja Aniruddha, di kawasan Asia Selatan, di India ada Raja Rajaraja I (983–1014) dan Raja Rajendrachola I (1012–1044).

Beberapa hal yang dapat dianggap sebagai persamaan yang terjadi pada pola pemerintahan raja besar di Asia Selatan dan Asia Tenggara pada abad ke-11 Masehi di antaranya:

1. ada di antaranya yang naik takhta tidak untuk menggantikan ayahnya tetapi karena perebutan kekuasaan atau melalui garis perempuan;
2. melakukan invasi ke daerah sekitarnya untuk alasan politik, ekonomi dan agama;
3. mendasarkan perekonomian pada pertanian misalnya intensifikasi sawah; pengelolaan sarana-sarana pertanian seperti bendungan dan irigasi, di samping memajukan perdagangan internasional lewat laut; dan
4. memberikan tempat terhormat kepada pendeta istana yang menjadi penasihat raja.

388 George Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*, ed. oleh Walter F. Vella, trans. oleh Susan Brown Cowing (Honolulu: East-West Center Press, 1968).

Raja Rama Kamhaeng dari Thai (1283–1317) dan Raja Jayavarman VII (1280–1296) dari Khmer adalah dua raja besar yang memerintah di Asia Tenggara sesudah masa pemerintahan Airlangga yang mempunyai kiat memerintah mirip dengan raja Airlangga, seperti pengesahan diri mereka sebagai raja dengan menyusun silsilah dan biografinya pada prasasti yang diciptakannya.[389]

Di wilayah Nusantara, raja-raja yang memerintah sesudah masa pemerintahan Airlangga adalah raja-raja Janggala, Pangjalu dan raja-raja masa Bali Kuno. Tiga raja Janggala mencantumkan Garudamukha lancana yang dianggap mengisyaratkan hubungannya dengan Airlangga sedangkan raja Pangjalu atau Kadiri menerapkan nama *abhiseka* (penobatan) yang mengandung unsur Wisnu, seperti yang terjadi pada Airlangga. Demikian pula tiga raja Bali menyebut dirinya perwujudan Wisnu seperti halnya Airlangga, yaitu Raja Anakwungsu (1049), Raja Jayasakti yang memerintah 1133-1150 dan Raja Jayapangus yang memerintah 1177-1181.

Membandingkan pola kepemimpinan raja Airlangga dengan raja-raja di Asia Tenggara, Asia Selatan dan raja-raja di Nusantara menguatkan asumsi bahwa Airlangga mempunyai hubungan dengan raja-raja tersebut. Hubungan yang terjadi bisa merupakan hubungan nyata dan langsung, artinya hubungan yang terjadi antara pemerintah satu dan lainnya karena alasan politis atau ekonomis. Kemudian, ada hubungan antara raja yang tidak nyata atau tidak langsung. Hubungan seperti itu hanya tampak pada pengaruh-pengaruh yang ada, jadi mungkin semata-mata karena persamaan. Hubungan antara pemerintahan Raja Airlangga dan pemerintahan raja-raja di kawasan Asia Tenggara baik Asia Tenggara daratan (Khmer, Campa, Thailand), dan Asia Tenggara Kepulauan (Sriwijaya, Bali, Sunda, Malayu), dan Asia Selatan (Srilanka, Chola) bisa merupakan hubungan nyata atau tidak nyata.[390]

---

389 J. G. de Casparis, "The Year 1000 A.D. in Southeast Asia," *Seminar Workshop on Philippine Palaeographs* (Manila), 1991.

390 Ninie Susanti, "Airlangga: His Relations to Kings in South and South-East Asia," *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 4, no. 1 (Desember 2013): 1–14,

Para ahli berpendapat bahwa Airlangga layak dianggap sebagai seorang raja besar pada masanya. Kriteria raja besar menurut J.G de Casparis adalah apabila ia memerintah lebih lama bila dibandingkan raja lainnya, naik tahta tidak untuk menggantikan ayahnya melainkan karena prestasinya dan membawa perubahan dalam kehidupan bernegara.[391] Tidaklah berlebihan bila kebesaran Airlangga sangat mungkin dapat diungkapkan melalui tinggalan artefak arkeologinya berupa prasasti dan artefak arkeologi lainnya.

Pembagian Kerajaan di Masa Keemasan : Janggala dan Pangjalu

Prasasti Gandhakuti 964 Śaka/1042 menandai mundurnya Raja Airlangga dari tahta dan menjadi pendeta dengan gelar Aji Paduka Mpungku Sang Pinaka Catra ning Bhuwana. Fenomena kemelut politik kerajaan Mataram di bawah pemerintahan Raja Airlangga tampak dari isi beberapa prasasti yang dikeluarkannya serta naskah sastra. Pertama, Prasasti Pucangan 963 Śaka/1041 menyebut putra mahkota berganti dari Rakai Hino Śri Sanggramawijaya Dharmaprasadottunggadewi ke Rakai Hino Śri Samarawijaya Dharmasuparna. Kedua, Prasasti Gandakuti 964 Śaka/1042 menyebut raja turun tahta untuk menjadi pendeta dan menempatkan anaknya di bangunan suci di Gandakuti, di desa Kambang Sri. Ketiga, Prasasti Pamwatan 964 Śaka/1042 dikeluarkan sebulan setelah Prasasti Gandakuti oleh Raja Airlangga didampingi oleh Sanggramawijaya Dharmaprasadottunggadewi sebagai putri mahkota. Keempat, Prasasti Pandan 964 Śaka/1042 dikeluarkan oleh raja Airlangga pada tahun yang sama dengan Prasasti Pamwatan, raja didampingi oleh Samarawijaya sebagai putra mahkota.

Pembagian kerajaan menjadi dua ini dibuktikan oleh beberapa prasasti dan naskah sastra (yang ditulis sesudah masa Airlangga). Di antaranya, Prasasti Pasar Legi 965 Śaka/1043 adalah prasasti terakhir Raja Airlangga didampingi Sanggramawijaya sebagai putri

https://doi.org/10.17510/paradigma.v4i1.155.

391 Casparis, "The Year 1000 A.D. in Southeast Asia."

mahkota, kemudian muncul Prasasti Turunhyang B 966 Ś/1044 dikeluarkan oleh Garasakan, raja yang mengaku keturunan Airlangga dan melanjutkan memakai lencana Airlangga, Garudamukha. Prasasti Turunhyang B ini ditulis di bagian belakang prasasti Turunhyang A 958 Śaka/1036 yang dikeluarkan oleh Raja Airlangga dan Sanggramawijaya sebagai putri mahkota sekaligus mengesankan Raja Garasakan merupakan keturunan langsung Airlangga.

Bukti pembagian kerajaan itu juga disebut di dalam prasasti dan naskah sastra yang terbit sesudah masa pemerintahan Airlangga. Prasasti Wurara 1211 Śaka/1289 (masa raja Kertanagara) menyebut tentang pendeta utama Aryya Bharad telah membagi Jawa menjadi 2 dengan air suci dari kendi, yang mempunyai kemampuan membelah tanah karena ada 2 orang raja saling berhadapan yang siap berperang. Maka jadilah Janggala dan Pangjalu.

Kakawin Nagarakretagama memberi keterangan bahwa Raja Airlangga telah memerintahkan pembagian tanah Jawa kepada 2 orang putranya yang sama-sama menjadi raja, yaitu raja Pangjalu yang bertahta di Daha dan Janggala. Pembagian dilakukan oleh Mpu Bharada.

Kitab Calon Arang menyebutkan raja harus membagi kerajaannya kepada 2 anak laki-lakinya. Mpu Bharada melakukan pembagian. Pangjalu di sebelah timur dan Janggala di sebelah barat. Tak lama kemudian raja Janggala menyerang saudaranya Raja Pangjalu.

Naskah sastra yang digubah jauh sesudah kejadian pembagian kerajaan pada umumnya menyebut bahwa kerajaan dibagi dua untuk kedua anak-laki-lakinya, namun prasasti mengungkapkan bukti lain, bahwa pembagian tersebut diberikan kepada anak dan iparnya. Dua nama yang disebut menjabat sebagai putri mahkota dan putra mahkota dalam waktu yang tidak berbeda jauh, yaitu Sri Sanggramawijaya Dharmmaprasadottunggadewi dan Sri Samarawijaya. Sangat mungkin putri mahkota yang berhak atas tahta mengundurkan diri dan menyepi di pertapaan seperti yang disebut dalam isi prasasti Gandhakuti dan naskah-naskah

sastra sesudah masa itu, sehingga adiknya Garasakan menjadi penggantinya sebagai penerus tahta.

2. Kerajaan Kanjuruhan

a. Kejayaan yang tidak Lama

Kerajaan Kañjuruhan diperkirakan terletak di dataran tinggi Malang, di pedalaman Jawa Bagian timur, berada di selatan gugusan Gunung Arjuna, Welirang dan Penanggungan. Nama Kañjuruan diketahui dari isi Prasasti Kanjuruhan sebagai satu-satunya prasasti yang menjadi bukti sejarah keberadaan Kerajaan Kañjuruhan tersebut[392]. Prasasti tersebut sangat penting, selain menjelaskan silsilah raja yang memerintah, juga mencatat tentang pendirian sebuah bangunan suci, yang diduga candi tersebut masih ada saat ini. Prasasti Kanjuruhan bertarikh 682 Śaka /760, jadi kerajaan ini berkembang dalam waktu yang bersamaan dengan kerajaan Mataram yang berpusat di Jawa bagian Tengah.[393]

Prasasti Kanjuruhan 682 Śaka/760 memeringati pembuatan arca Agastya yang terbuat dari batu hitam berikut bangunan candinya, sebagai pengganti arca Agastya yang telah dibuat oleh nenek moyangnya dari kayu cendana, oleh Raja Gajayāna. Gajayāna adalah anak Raja Dewasingha yang telah memerintah kerajaan di bawah naungan api Pūtikeśwara. Setelah Dewasingha mangkat, anaknya yang semula bernama Limwa, menggantikan duduk di atas tahta kerajaan Kanjuruhan, dengan nama Gajayāna. Ia mempunyai anak perempuan bernama Uttejana, yang menikah dengan Jananiya. Gajayāna adalah pemuja Agastya, dan setelah ia melihat arca Sang Mahāresi yang dibuat nenek moyangnya dari kayu cendana, maka ia memerintahkan para pemahat untuk membuat arca batu hitam yang indah dan bersama para pembesar dan rakyat, ia memerintahkan

---

392 Prasasti Kanjuruhan ditemukan terputus menjadi 3 bagian. Bagian yang tengah ditemukan di desa Dinoyo, sedangkan bagian tengah dan bagian bawah ditemukan di desa Merjosari, 2 km jaraknya ke sebelah barat Dinoyo.

393 Prasasti Kanjuruhan terbuat dari batu andesit dalam bentuk batu alam yang tidak dibentuk namun dihaluskan permukaannya, ditemukan dalam keadaan terputus menjadi 3 bagian.



Gambar 3.20 Prasasti Kanjuruhan
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

pembangunan sebuah candi yang indah untuk Sang Agastya. Maka pada hari Jumat 21 Nopember 760, arca itu ditahbiskan oleh para pendeta yang paham akan kitab Weda, beserta para pertapa, para *sthāpaka* dan rakyat. Pada kesempatan itu raja menganugrahkan sebidang tanah, sapi yang gemuk-gemuk dan sejumlah kerbau, dan budak laki-laki dan perempuan sebagai penjaganya.

Demikian pula raja menganugrahi segala sesuatu untuk keperluan para pendeta, seperti untuk keperluan keperluan pemujaan api dan untuk persembahan *caru* bagi Sang Mahāresi, dan untuk keperluan penyucian diri dan sebuah bangunan yang besar yang permai untuk tempat beristirahat para pengunjung, lengkap dengan persediaan padi jelai, tempat tidur dan pakaian. Dua bait terakhir prasasti ini berisi kutukan bagi mereka yang tidak menjunjung tinggi amanat raja, dan sebaliknya mengharapkan kesejahteraan bagi mereka yang ikut memperbesar jasa dengan memelihara bangunan suci itu beserta segenap kelengkapannya.[394]

Tokoh Agastya ini di India dikenal sebagai penyebar agama Hindu ke daerah India Selatan. Agastya juga dikenal sebagai perwujudan Dewa Siwa dalam bentuk mahaguru dan digambarkan seperti seorang pendeta dengan perut buncit dan janggut lebat. Ini sesuai dengan isi Prasasti Kanjuruhan yang menyebut pemujaan pada Agastya yang dilambangkan dalam bentuk lingga.

Arca Agastya dari kayu cendana yang dibuat oleh nenek moyang raja Gajayana ini tidak lain dari pada sebuah patung pemujaan nenek moyang yang biasa dibuat oleh komunitas masyarakat yang belum menganut agama Hindu atau Buddha, jadi semacam *mulabera*, yang kemudian, setelah komunitas itu mengalami perjumpaan dengan agama Hindu atau Buddha dan mengenal konsep kerajaan, maka ditingkatkan menjadi semacam arca *dewaraja*.[395] Kalau demikian halnya maka Dewasingha dan Gajayana adalah keturunan penguasa

---

394 Frederik David Kan Bosch, "De Sanskrit Inscriptie op den steen van Dinaja," *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG)* 57 (1916): 410–44; Frederik David Kan Bosch, "Het Lingga-Heiligdom van Dinaja," *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG)* 64 (1924): 227–86; Johannes Gijsbertus De Casparis, "Nogmaals de Sanskrit-inscriptie op den Steen van Dinaja (682 Saka)," *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (TKNAG)* 58 (1941): 427–34; Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, ed., *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Jaman Kuno*, Edisi ke-4, Cetakan ke-8, vol. 2, Sejarah Nasional Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), 106–7.

395 Marwati Djoened Poesponegoro and Nugroho Notosusanto, eds., *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Jaman Kuno*, Edisi ke-4, Cetakan ke-8, vol. 2, Sejarah Nasional Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), 108.

daerah yang menguasai wilayah 'Kejuron' dan sekitarnya yang telah mengangkat dirinya menjadi raja sesuai dengan konsep raja seperti yang dikenal dalam agama Hindu.

Sumber Prasasti Kanjuruhan menyebut bahwa ada sebuah kerajaan bernama Kanjuruhan di Jawa Bagian Timur, hingga saat ini di dekat Malang ada nama desa bernama Kejuron di tepi kali Merto, dekat tempat ditemukannya Prasasti Kanjuruhan. Di sebelah utara desa Kejuron itu berdiri sebuah bangunan candi yang ciri-ciri arsitekturnya termasuk ciri bangunan candi tua, dinamai Candi Badut. Apakah Candi Badut ini adalah candi yang disebut dalam isi Prasasti Kanjuruhan sebagai candi pemujaan pada Agastya, belum dapat dipastikan, karena di daerah sekitarnya, di desa Merjosari, Besuki dan Ketawang Gede juga ditemukan sisa-sisa bangunan kuno yang menunjukkan ciri arsitektur yang sama.

Keruntuhan kerajaan Kanjuruhan diduga terjadi pada abad ke-9 dan diperkirakan selanjutnya menjadi daerah bawahan Mataram yang diperintah oleh Raja Balitung, yang mengadakan invasi ke timur. Prasasti Kubu-kubu 827 Śaka/905 mengisyaratkan terjadinya invasi raja Balitung ke Bantan yang mendapat kemenangan. Munculnya pejabat bergelar Rakai Kanuruhan dalam prasasti Kubu-kubu seolah menguatkan bahwa wilayah Kanjuruhan telah menjadi daerah bawahan kerajaan Mataram. Di masa kemudian, khususnya masa pemerintahan Raja Airlangga, wilayah ini menjadi penting dan Rakai Kanuruhan menjadi pejabat yang selalu berada di dekat raja.



Gambar 3.21 Prasasti Kubu – kubu 827 Śaka/905
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

b. Dari Kerajaaan menjadi Daerah Lunguh

Seorang Rakai Kanuruhan, yang pertama kali muncul di dalam struktur birokrasi pada masa pemerintahan Raja Rakai Watukura Dyah Balitung (898-912), dianggap memiliki silsilah sendiri yang dapat dikembalikan kepada nama orang yang dianggap sebagai cikal-bakal raja-raja Kerajaan Kanjuruhan, yang pertama kali muncul di dalam prasasti Kanjuruhan (Dinoyo) tahun 760 dan berkembang disekitar Malang sekarang.[396]

Prasasti Kubu-kubu tahun 827 Śaka/905 adalah prasasti pertama Raja Mataram yang ditemukan di wilayah Jawa Bagian Timur. Isi prasasti tersebut menyiratkan terjadinya penyerangan ke Bantan, untuk kemenangan yang terjadi, dua orang pejabat tinggi mendapat anugerah status otonomi atas daerah Kubu-kubu. Boechari berpendapat Bantan yang ditaklukan oleh Mataram, di sebelah timur sangat mungkin adalah kerajaan Kanjuruhan, dan setelah menjadi bawahan Mataram disebut Kanuruhan, sebuah wilayah watak yang dikuasai oleh Rakai Kanuruhan, gelar Rakai Kanuruhan muncul pertama di dalam isi prasasti Kubu-kubu. Saat ini terdapat nama sebuah desa tak jauh dari Dinoyo, yaitu Kejuron di tepi Kali Merto dan di sebelah utara desa Kejuron dijumpai peninggalan candi yang memiliki ciri-ciri arsitektur termasuk bangunan candi tua, yaitu Candi Badut. Di sekitar Candi Badut, di desa Merjosari, Besuki dan Ketawang Gede juga ditemukan struktur sisa bangunan kuno yang menunjukkan ciri-ciri arsitektur yang sama [397] Kepindahan pusat kerajaan Mataram dari Jawa Bagian Tengah ke Jawa Bagian Timur untuk mengembangkan perekonomian kerajaan telah direncanakan oleh Raja Balitung, kemudian dilaksanakan oleh Raja Pu Sindok, karena pada kenyataannya Tamwlang, pusat kerajaan pertama raja Pu Sindok di Jawa Bagian Timur tidak jauh dari Kanuruhan.

---

396 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), 198.

397 Poesponegoro and Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Jaman Kuno*, vol. 2, 107.

Kanuruhan menjadi wilayah penting pada masa pemerintahan raja Airlangga. Narottama, hamba Airlangga yang sangat setia, disebut sebagai pendamping Airlangga ketika melarikan diri ke hutan setelah peristiwa *pralaya* yang menewaskan istri dan raja Dharmawangsa Tguh, menemani selama masa pengasingan, dan menjalani kehidupan sebagai pertapa di hutan, ia memperoleh hak istimewa diangkat sebagai orang kepercayaan Raja, melaksanakan perintah raja dan diberi gelar Rakai Kanuruhan. Hal ini tercatat secara tersirat di dalam isi Prasasti Baru 952 Śaka/1030. Namanya Rakai Kanuruhan Pu Dharmmamurtti Narottama, gelar ini menyatakan bahwa ia adalah penguasa wilayah Kanuruhan karena raja menghadiahkan watak Kanuruhan kepada Narottama. Di tahun 954 Śaka/1032 (Prasasti Terep) Narottama mengalami kenaikan pangkat sebagai penerima perintah langsung dari raja menggantikan putra mahkota kemudia pada tahun 957 Śaka/1035 ia kembali menjadi pejabat pelaksana perintah raja.[398]

3. Kerajaan di Bali Kuno

Kerajaan masa Bali Kuno pada abad IX-XIV meliputi seluruh daratan pulau Bali dan laut yang berada di sekelilingnya, merupakan kerajaan yang berdaulat, dan berdiri sendiri dalam menjalankan pemerintahan, terlepas dari ikatan-ikatan birokrasi dengan kerajaan-kerajaan lain. Penataan wilayah kerajaan dalam arti pembagian wilayah administratif pada masa itu sangat sederhana, hanya ada wilayah tingkat pusat dan wilayah tingkat desa. Berdasarkan sejumlah prasasti diketahui wilayah pusat mencakup seluruh wilayah kerajaan disebut *kedatwan/kedatuan* yang dapat diartikan 'kerajaan' atau 'wilayah kerajaan', sedangkan wilayah tingkat desa disebut dengan beberapa istilah antara lain *banua* atau *wanua* berarti 'desa', 'wilayah desa' dan *thani.*[399]

398 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI, 121*.

399 *Thani* pada dasarnya menunjukan kesatuan wilayah yang berfungsi sebagai kesatuan pola menetap bagi kelompok sosial yang terbentuk atas kriteria utama wilayah atau lokasi desa sebagai kesatuan wilayah. Lihat R. Goris, *Prasasti Bali* (Bandung: N. V. Masa Baru, 1954), 236.

Sistem pemerintahan yang diterapkan pada Masa Bali Kuno yaitu sistem pemerintahan monarki. Pemerintahan monarki merupakan pemerintahan satu orang yang memegang kekuasaan dalam suatu negara untuk kepentingan orang banyak. Pada masa Bali Kuno kedudukan dan kekuasaan tertinggi dipegang oleh raja dengan kewenangannya sebagai pelindung dan pengendali suatu kerajaan yang dikuasainya. Raja dalam menjalankan pemerintahannya tidaklah bersifat otoriter, serta tidak dapat berdiri sendiri, mengingat tugas-tugas yang begitu banyak dan permasalahan yang ada di dalam masyarakat.

Sistem pemerintahan (birokrasi) diperlukan untuk menjaga kestabilan keadaan suatu negara dalam mengatur pemerintahan. Berdasarkan hal tersebut, dalam menjalankan pemerintahannya dibentuklah semacam struktur pemerintahan yang terdiri atas sejumlah jabatan, serta suatu lembaga yang berfungsi untuk memecahkan permasalahan-permasalahan dalam masyarakat. Selanjutnya, dalam mengambil keputusan selalu atas dasar musyawarah antara raja, perangkat pemerintahan, dan wakil penduduk desa yang berkepentingan.[400] Pejabat tingkat pusat pada masa Bali Kuno dapat digolongkan sebagai pejabat-pejabat yang ikut hadir sekaligus menjadi saksi dalam penganugerahan suatu prasasti. Namun demikian perlu digarisbawahi tidak termasuk kepada para pejabat desa yang dianugerahi prasasti. Selain itu, mereka yang dikatakan sebagai pejabat tingkat pusat adalah pejabat yang wewenangnya bisa dirasakan di seluruh wilayah kerajaan.[401]

---

400 I. Wayan Ardika, I. Gde Parimartha, dan A. A. Bagus Wirawan, *Sejarah Bali: dari Prasejarah hingga Modern* (Denpasar: Udayana University Press, 2013), 138.

401 II. G. S. Astra, "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis" (Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 1997), 78.

a. *Panglapuan* di Singhamandawa sebagai pusat pemerintahan Sang Ratu Śri Ūgrasenā serta cikal bakal Kerajaan Bali Kuno

Berdasarkan hasil pembacaan terhadap prasasti tertua masa Bali Kuno yakni prasasti Sukawana (804 *Śaka*/882) hingga prasasti-prasasti masa berikutnya dikeluarkan di *Panglapuan Singhamandawa*, tanpa menyebut nama raja atau pejabat yang mengeluarkannya. Prasasti-prasasti tersebut diterbitkan antara tahun 804–836 Śaka (882–914), dan oleh Goris[402] diklasifikasikan sebagai prasasti-prasasti bertipe *Yumu Pakatahu*. Istilah ini digunakan karena pada bagian awal setiap prasasti selalu diawali dengan frasa *Yumu Pakatahu*, yang berarti 'mulai saat ini ketahuilah'. Prasasti-prasasti tersebut yakni Prasasti Sukawana AI (804 Śaka/882), Prasasti Bebetin AI (818 *Śaka*/896), Prasasti Trunyan AI (833 Śaka/891), Prasasti Trunyan B (833 *Śaka* 911), dan Prasasti Gobleg Pura Desa I (836 Śaka/914). Supaya lebih jelas di bawah ini disajikan kutipan bagian teks yang terbaca dalam Prasasti Sukawana AI (804 Śaka/882) lempeng IIb baris 5, sebagai berikut.

> *"ya krama tani kasiddhan…sanggarugyan ya ājña syuhunang mañuratang ājña sadyasiwa, turun di panglapuan di singhamandawa, di bulan māgha śukla pratipāda rggas pasar wijayapura, di saka 804 kilagiña di putthagin ājña //O//.*[403]

Artinya:

> 'Demikianlah perihalnya, supaya tidak dapat diubah-ubah oleh mereka, perintah yang dibebankan (diserahkan pertanggungjawabannya) kepada pejabat *Mañuratang Ājña* (pegawai penulis perintah raja) yang bernama Sadyasiwa, turun di dalam *Panglapuan di Singhamandawa*, pada hari pertama paro terang dalam bulan *Māgha* (Januari-Pebruari), bertepatan dengan hari pasaran di Wijayapura,

402 R. Goris, *Prasasti Bali* (Bandung: N. V. Masa Baru, 1954) B, 54.

403 R. Goris, *Prasasti Bali* (Bandung: N. V. Masa Baru, 1954) B, 54.

pada tahun 804 Śaka, pada waktu itulah perintah ini dituliskan pada lembaran (tembaga)'.[404]

Berdasarkan kutipan prasasti Sukawana AI (804 Śaka/882) tersebut dapat diketahui bahwa ada sesuatu yang diturunkan atau dianugerahkan di dalam *Panglapuan* di Singhamandawa. Sesuatu yang dimaksud ialah prasasti yang dianugerahkan kepada desa atau pihak yang bersangkutan. Besar kemungkinan *Panglapuan (panglapwan)* yang dimaksudkan berlokasi di ibu kota kerajaan, bahkan kemungkinan hanya ada satu *panglapuan* pada masa tersebut. Kata *panglapuan (panglapwan)* secara harfiah dapat berarti 'pelaporan', yang menurut konteksnya dapat berarti 'tempat melaporkan' atau 'prihal melaporkan'. Penafsiran berdasarkan konteks pemakaiannya menuntun ke arah pengertian bahwa *panglapuan (panglapwan)* adalah suatu forum atau tempat melaporkan masalah yang tengah dihadapi oleh suatu desa atau wilayah. Di dalam forum seperti itu terjadi pembahasan masalah yang bersangkutan, yang dilakukan oleh sejumlah pejabat tinggi kerajaan. Oleh karena itu, maka *panglapuan (panglapwan)* pada hakikatnya adalah merupakan badan peradilan pada zaman Bali Kuno. Goris menyatakan bahwa *panglapwan* adalah pengadilan tinggi yang berada di pusat kerajaan khususnya yang memiliki kewenangan dan kekuasaan dalam memproses masalah yang diterima, sampai pada tahap pengambilan keputusan serta penyaluran hasil keputusan.[405] Selanjutnya keputusan tersebut disalurkan kepada desa atau pihak yang bersangkutan di bawah naungan pucuk pemerintahan. Berdasarkan data yang terbaca dalam 11 buah prasasti, *panglapuan* (di) *Singhamandawa* berlokasi di ibu kota kerajaan.

Keterangan serupa tentang *panglapuan* terbaca pula di dalam prasasti-prasasti yang dikeluarkan pada masa pemerintahan raja

404 I. Gede Semadi Astra, *Sekilas tentang Perkembangan Aksara Bali dalam Prasasti* (Denpasar: Penataran Tenaga Pengajar dan Sastra Bali, Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1981), 41.

405 Goris, *Prasasti Bali, 57*.

Śrī Ugrasena yakni Prasasti Srokodan (837 Śaka/915), prasasti Babahan I (839 Śaka/917), prasasti Sembiran A I (844 Śaka/922), prasasti Pengotan AI (846 Śaka/924), prasasti Batunya AI (855 Śaka/933), prasasti Dausa, Pura Bukit Indrakila AI (857 Śaka/935), prasasti Serai AI (858 Śaka/936), dan terakhir prasasti Dausa, Pura Bukit Indrakila BI (864 Śaka/942). Nama raja Śrī Ugrasena pertama kali muncul dalam Prasasti Srokodan (837 Śaka/915). Dari kedelapan prasasti yang menyebutkan nama Raja Ūgrasenā, ada dua prasasti yang memiliki format berbeda jika dibandingkan dengan prasasti lainnya, yaitu prasasti Babahan I dan prasasti Dausa Pura Bukit Indrakila BI. Keduanya sama-sama menyebut nama sang raja di awal prasasti, dan juga tidak menyebut kata *yumu pakatahu* di awal kalimatnya melainkan kata Śaka dan i Śaka. Lebih menarik lagi pada prasasti Dausa, Pura Bukit Indrakila BI, penyebutan nama raja berubah dari yang awalnya Sang Ratu Śri Ūgrasenā berubah menjadi Pāduka Haji Ūgrasenā.

Sang Ratu Śri Ūgrasenā dalam menjalankan pemerintahannya tidak berdiri sendiri melainkan raja telah mendistribusikan kekuasaannya kepada para pejabat yang duduk dalam birokrasi kerajaan. Dalam beberapa prasasti yang dikeluarkan oleh Sang Ratu Śri Ūgrasenā yang tergolong ke dalam prasasti masa Singhamandawa terdapat jajaran pejabat yang ikut serta dalam penganugrahan suatu prasasti khususnya yang dilakukan di Panglapuan Singhamandawa. Misalnya dalam kutipan prasasti Srokodan (837 Śaka/915) tertulis sebagai berikut: *Yumu pakatahu sawwwa talaga, dingānga cakra, mañuratang ajña nanda, astra, yajñā*… .[406] Kutipan tersebut dapat diartikan sebagai berikut, 'Kamu harus tahu Sarwwa yang bernama Talaga, Dingānga Bernama Cakra, Mañuratang Ajña bernama Nanda, Astra, Yajñā'. Lalu dalam prasasti lain yakni prasasti Dausa, Pura Bukit Indrakila A I (855 Śaka/933) sisi I b berbunyi sebagai berikut: *Yumu pakatahu sarba kumpi anug, dinganga astra, nāyakan makurun*

406 Goris, *Prasasti Bali*, 63.



kulangkaling, mañuratang ajña nanda, langkir, wisādā, kaisawa….[407]
Kutipan prasasti tersebut dapat diartikan sebagai berikut 'Kamu harus tahu Sarwwa Bernama Kumpi Anug, Dinganga bernama Astra, Nāyakan Makurun bernama Kulangkaling, Mañuratang Ajña bernama Nanda, Langkir, Wisādā, Kaisawa'. Berdasarkan uraian dalam kutipan dua prasasti tersebut dapat diketahui beberapa jabatan tinggi yang ikut serta di dalam pengesahan suatu prasasti, pejabat-pejabat inilah yang secara hirarki memiliki kedekatan dengan raja sebagai pucuk tertinggi. Setiawan[408] menuliskan bahwa pejabat-pejabat tersebut kemungkinan besar menerima perintah secara langsung dari raja. Raja diyakini oleh masyarakat zaman dahulu sebagai keturunan para dewa yang dipandang sangat mulia, yang patut dijadikan sosok panutan oleh rakyatnya. Pandangan ini membuat rakyatnya menyembah raja selayaknya menyembah para dewa. Uraian singkat tersebut memberikan gambaran mengenai kondisi politik kerajaan khususnya yang berhubungan dengan birokrasi. Pelbagai macam jenis jabatan petugas yang

407 Goris, *Prasasti Bali*, 69.

408 I. Ketut Setiawan, "Birokrasi pada Masa Pemerintahan Ugrasena sampai dengan Udayana di Bali" (Universitas Udayana, Fakultas Sastra, 1984).



Gambar 3.22 Prasasti Munduktemu
Sumber: Dok. I Gusti Ngurah Tara Wiguna 2021.

disebutkan pada prasasti masa Singhamandawa seperti kelompok *juru* (pemimpin), *nayakan* (pengawas), dan golongan *undagi* (tukang) menandakan kehidupan yang sudah maju dan teratur. Artinya dalam konteks suatu pemerintahan raja telah memiliki orang-orang yang dibebani tugas untuk mengurusi suatu hal secara spesifik. Temuan istilah-istilah ini di dalam prasasti menunjukkan perkembangan yang signifikan terhadap kehidupan masyarakat di Bali pada masa tersebut.

Dalam narasi sejarah Bali Kuno selama ini, Sang Ratu Śri Ugrasenā merupakan penerus dari Adhipatiḥ Śrī Kesari. Namun demikian adanya temuan prasasti terbaru, yaitu prasasti Munduktemu, nampaknya dapat memunculkan interpretasi lain. Prasasti Munduktemu[409] ini

409 Prasasti ini pertama kali dibaca dan dialihaksarakan pada tahun 2021 oleh I Gusti Ngurah Tara Wiguna. Kemudian bersama dengan

dikeluarkan pada tahun (835 Śaka/913), tahun yang sama dengan prasasti dari Adhipatiḥ Śrī Kesari. Meskipun prasasti Munduktemu tidak menyebut nama raja, mengingat tipe prasastinya sama dengan prasasti dari Sang Ratu Śri Ūgrasenā, dapatlah diasumsikan bahwa prasasti Munduktemu dan prasasti bertipe '*yumu pakatahu*' lainnya dikeluarkan oleh Sang Ratu Śri Ūgrasenā.

Hal lain yang menguatkan interpretasi tersebut adalah adanya kesamaan nama pejabat dari prasasti yang tidak menyebut nama Sang Ratu Śri Ūgrasenā dan prasasti yang menyebut nama Sang Ratu Śri Ūgrasenā. Jabatan *diṅaṅa*, pada prasasti Munduktemu dijabat oleh Cakra. Kemudian dalam prasasti Srokodan yang dikeluarkan dua tahun setelahnya oleh Sang Ratu Śri Ūgrasenā, Cakra tetap menjabat sebagai *diṅaṅa.* Nama Cakra pertama kali menjabat sebagai *nāyakan makarun* dalam prasasti Bebetin AI (818 Śaka/896) kemudian naik jabatan menjadi *diṅaṅa* pada tahun 833 Śaka/911 (Prasasti Trunyan B). Sehingga, Sang Ratu Śri Ūgrasenā nampaknya bukanlah pengganti dari Adhipatiḥ Śrī Kesari, tetapi mempunyai kerajaannya sendiri. Penyebutan pertama kali nama Sang Ratu Śri Ūgrasenā dalam Prasasti Srokadan barangkali adalah sebuah upaya memperkuat legitimasi dirinya sebagai penguasa di wilayah utara Pulau Bali. Mengingat pada tahun 835 Śaka/913, muncul nama Adhipatiḥ Śrī Kesari di wilayah Selatan Pulau Bali.

Didasarkan pada penyebutan tempat dikeluarkannya prasasti, yaitu di *Panglapuan* Singhamandawa, secara keseluruhan terdapat empat belas prasasti dengan tipe *Yumu Pakatahu* yang dikeluarkan pada rentang tahun 804-888 Śaka/882-966. Prasasti-prasasti tersebut antara lain, prasasti Sukawana AI (804 Śaka/882), prasasti Bebetin AI (818 Śaka/896), prasasti Trunyan AI (813 Śaka/891), prasasti Trunyan B (833 Śaka/911), prasasti Bangli Pura Kehen A (tanpa tahun), Prasasti Munduktemu I (835 Śaka/913), prasasti Gobleg Pura Desa I (836 Śaka/914), Prasasti Srokodan

BRIN melakukan penelitian tahun 2022.

(837 Śaka/915), Prasasti Sembiran AI (844 Śaka/922), Prasasti Pengotan AI (846 Śaka/924), Prasasti Batunya AI (855 Śaka/933), Prasasti Dausa, Pura Bukit Indrakila (857 Śaka/935), Serai AI (888 Śaka/966) dan Gobleg, Pura Batur A. Ketiga belas prasasti tersebut diawali dengan kalimat yang berkata '*yumu pakatahu*' yang memiliki arti 'mulai saat ini ketahuilah'. Dari prasasti Sukawana AI (804 Śaka/822) hingga prasasti Gobleg Pura Desa I (836 Śaka/914), tidak pernah disebutkan raja yang mengeluarkan prasasti tersebut.

Kekuasaan Sang Ratu Śri Ūgrasenā di Bali berakhir pada tahun 888 Śaka/966, angka tahun tersebut dibaca oleh Goris pada prasasti Serai AI. Jika dirunut berdasarkan angka tahunnya, itu adalah angka tahun terakhir yang menyebut kekuasaan Sang Ratu Śri Ūgrasenā, yang menarik dan menimbulkan kecurigaan pada angka tahun tersebut adalah keterangan pada prasasti Manik Liu AI (877 Śaka/955), dalam prasasti tersebut tidak lagi disebutkan Sang Ratu Śri Ūgrasenā melainkan Raja Śri Aji Taganendra Warmmadewa bersama permaisurinya Sang Ratu Luhur Śrī Subhadrika Dharmmadewī.

Nama *Panglapuan di Singamandawa* terakhir kali ditemukan di dalam prasasti Serai AI (888 Śaka/966). Setelah itu nama *Singhamandawa* terbaca sekali lagi, yaitu pada prasasti Serai AII yang dikeluarkan oleh raja suami istri Udayana dan Gunapriyadharmapatnī pada tahun 915 Śaka/993, tetapi tanpa identitas *panglapuan* dan dalam kaitannya dengan masalah kerja bakti atau gotong royong. Bagian teks prasasti yang menyebut nama Singhamandawa berbunyi, "*tani kabakatên... mamugbug matkap di singhamandawa tani paheṇyan kayu tring ptung*".[410] Artinya: supaya tidak diwajibkan mengatapi bagian sudut bangunan di *Singhamandawa*, dan tidak usah orang-orang membeli kayu, bambu petung dari mereka. Oleh karena itu, maka jelaslah bahwa

410 Roelof Goris, *Prasasti Bali I* (Jakarta: Lembaga Bahasa & Budaya Universiteit Indonesia / NV Masa Baru, 1954), 81.

kata *Singhamandawa* mengacu pada nama suatu tempat atau lokasi walaupun sampai saat ini masih sulit untuk ditentukan toponiminya.

b. Parhajyan Singhadwālapura sebagai pusat kekuasaan Adhipatiḥ Śrī Kesarī Varmmanama

Tiga prasasti Śrī Kesarī dikeluarkan pada tahun 835 Śaka/913 yakni prasasti Blanjong, Malat Gede, dan Pukuh[411], sedangkan angka tahun prasasti Panempahan tidak terbaca.[412] Keempat prasasti Śrī Kesarī tersebut dipahatkan di permukaan batu padas, tetapi sayangnya tidak ada yang dapat memberikan petunjuk atau gambaran sistem pemerintahan raja tersebut. Dalam narasi sejarah Bali Kuno, nama tokoh ini kerap disebut Raja *Śrī Kesarīwarmmadewa*, dan dikatakan sebagai cikal-bakal (*waṁśakarta*) dinasti warmmadewa di Bali. Penyematan Śrī Kesarī sebagai *waṁśakarta* di Bali terutama didasari atas nama-nama raja belakangan seperti Sri Indrajayasingha Warmmadewa, Sri Janasadhu Warmmadewa, Sri Dharmodayana Warmmadewa, dan beberapa raja lainnya.

Berdasarkan pembacaan prasasti Blanjong oleh Stutterheim,[413] bagian yang berbahasa Sanskerta yang menyebutkan nama Śrī Kesarī adalah: B.13. "*--ndre(th)a-r-(amajasa)ptā-- ptiḥsamastasāmantādhipatiḥśrīkesarīvarmma----------".* Stutterheim mengemu-

411 Prasasti Pukuh merupakan prasasti temuan baru. Pembacaan sekilas pernah dilakukan oleh Balai Arkeologi Provinsi Bali pada tahun 2019 (I. Nyoman Sunarya dkk., *Penelitian Hidro-Arkeologi DAS Pakerisan–Petanu, Kabupaten Gianyar: Kajian terhadap Pola Penempatan Bangunan Suci*, Laporan Penelitian Arkeologi (Balai Arkeologi Bali, Denpasar, 2019).). Transkripsi terhadap prasasti ini sudah dilakukan oleh Tenaya ("Sri Khesari Warmadewa: Dari Blanjong Sanur hingga Pukuh Bangli," 2020, https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcbbali/sri-khesari-warmadewa-dari-blanjong-sanur-hingga-pukuh-bangli/.).

412 Atmodjo, "Kontinuitas Kerajaan Melayu Kuno dan Sriwijaya serta Temuan Prasasti Boom Baru di Palembang"; Louis Charles Damais, "Études d'épigraphie indonésienne, I: Méthode de réduction des dates javanaises en dates européennes," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (BEFEO)* 45, no. 1 (1951): 1–41, https://doi.org/10.3406/befeo.1951.5509; I. Nyoman Sunarya dkk., *Penelitian Hidro-Arkeologi DAS Pakerisan-Petanu, Kabupaten Gianyar: Kajian Terhadap Pola Penempatan Bangunan Suci*, Laporan Penelitian Arkeologi (Denpasar: Balai Arkeologi Bali, 2019).

413 W. F. Stutterheim, "A Newly Discovered Pre-Nagari Inscription on Bali," *Acta Orientalia* 12 (1934): 126–32.

kakan dua kemungkinan untuk bagian yang hilang di belakang *varmma-*, yaitu *-deva* atau *-nāma*, atau akhiran lainnya dengan ukuran yang sama. Namun demikian, Goris[414] dan Damais[415] memilih menggunakan penafsiran "*śrī kesarīwarmma*(dewa)" terhadap bagian yang hilang di belakang varmma-. Hasil pembacaan terbaru oleh Prihatmoko[416] menunjukkan bahwa nama raja yang terbaca pada prasasti Blanjong adalah *śrīkesarīvarmmanā*(ma)---. Pembacaan ulang ini menguatkan perlunya untuk meninjau kembali prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh raja ini, terutama kaitannya dengan apa yang selama ini diyakini sebagai awal berdirinya dinasti *Warmmadewa*[417].

Keempat prasasti yang dikeluarkan oleh Śrī Kesarī merupakan prasasti *jayastambha*, yaitu prasasti sebagai bentuk pengukuhan kemenangan melawan musuh-musuhnya. Prasasti Blanjong merupakan satu-satunya prasasti yang menggunakan dua aksara (aksara Pre-Nagari dan Kawi) dan dua bahasa (Bali Kuno dan Sanskerta). Aksara Pre-nagari untuk menuliskan pesan dalam bahasa Bali Kuno dan aksara Kawi untuk menuliskan pesan dalam bahasa Sanskerta. Hal yang menarik yang tercatat dalam prasasti Blanjong adalah penyebutan toponim seperti Walidwipa,

414 Goris, *Prasasti Bali, 65*.

415 Damais, "Études d'épigraphie indonésienne, I: Méthode de réduction des dates javanaises en dates européennes."

416 H. Prihatmoko, "Pelanggengan Kekuasaan Raja Anak Wungsu Pada Masa Bali Kuno Abad XI Masehi Berdasarkan Data Prasasti" (Tesis, Universitas Indonesia, 2023), 114.

417 Hardiati (*Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Zaman Kuno*, Pemutakhiran, ed. oleh E. S. Hardiati dkk. (Jakarta: Balai Pustaka, 2010).) menjelaskan di catatan kaki nomor 60: " nama raja di dalam prasasti Blanjong (Sanur) bagian yang berbahasa Bali kuno ialah Sri Kesari, yang pada bagian yang berbahasa Sanskerta adalah Adhipatih Sri Kesari Warmmadewa. Di dalam prasasti Penempahan nama yang disebut yaitu Sri Kaisari dan di dalam prasasti Malatgede yaitu Sri Kesari (Sri Kesa ...i)". Lihat Astra, "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis," 56–57; Atmodjo, "Kontinuitas Kerajaan Melayu Kuno dan Sriwijaya serta Temuan Prasasti Boom Baru di Palembang," 151; Oka Sudana, Oka Mahardika, dan I. Putu Arya Dharmaadi, "Mobile Note Application for Bendesa Adat at Bali," *Scientific Journal of Informatics* 6, no. 2 (2019): 160–69.Atmodjo 1967:24; Damais 1959:694; Ardika 2012:41; Astra 2012:205; Ardika, Parimartha, dan Wirawan, 2015: 111).

Singhadwala, Gurun dan Suwal. Śrī Kesarī dalam prasasti Blanjong dikatakan telah menguasai Walidwipa[418]. Kemudian Gurun dan Suwal merupakan wilayah yang telah ditaklukan oleh Śrī Kesarī. Para ahli mempunyai pandangan yang berbeda-beda mengenai lokasi Gurun dan Swal. Stutterheim[419] mengidentifikasi Gurun adalah Nusa Penida, sedangkan Suwal masih diragukan apakah tempat itu sama dengan Kutaraja. Goris[420] mengidentifikasi Gurun adalah tempat yang terletak di luar pulau Bali kemungkinan adalah pulau Lombok, sedangkan Suwal dihubungkan dengan Ketewel. Satu toponim penting lainnya yang perlu mendapat perhatian yang dimuat dalam Prasasti Blanjong adalah kata Singhadwāla yang terkadang disebut Singhadwāra. Kata ini terbaca dalam sisi A (aksara Pre-Nagari) baris ke 3. Kata Singhadwāla pertama kali dibaca oleh Stutterheim, dan diidentikan sebagai keraton dari Śrī Kesarī.[421] Damais membaca *singharccāla,*[422] sementara itu Pandit Shastri membacanya Singhadwāra.[423] Lebih lanjut Shastri mengungkapkan bahwa Singhadwāra dikaitkan dengan kata "pura" yang ada di belakangnya maka akan didapatkan nama Singhadwārapura yang mengacu pada pintu gerbang atau pintu masuk kota.

Blanjong Sanur tempat prasasti Blanjong kemungkinan besar merupakan lokasi Singhadwārapura, mengingat satu-satunya prasasti yang menyebutkan kata ini adalah prasasti Blanjong. Hasil penelitian yang dilakukan Ardika dalam kegiatan ekskavasi di sebelah barat daya dan timur laut prasasti Blanjong berhasil

418 Kata *walidwipa* dalam prasasti Blanjong merupakan catatan tertua mengenai asal mula nama Bali. *Wali* atau *bali* dalam bahasa Sanskerta berarti korban, sama artinya dengan *bantan. Kata bant*n kemudian juga digunakan untuk menyebut nama seorang raja Bali Kuno terakhir sebelum penaklukan Majapahit yaitu Śri Åāuraratnabumibantn.

419 Stutterheim, "A Newly Discovered Pre-Nagari Inscription on Bali."

420 Goris, *Prasasti Bali*.

421 I. Wayan Ardika, *Desa Sanur Ditinjau dari Arkeologi*, Laporan Penelitian (Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1981), 11.

422 Damais, "Études d'épigraphie indonésienne, I: Méthode de réduction des dates javanaises en dates européennes," 128.

423 N.D.P. Shastri and Y.B. Saraswati, *Sejarah Bali Dwipa* (Bhuvana Saraswati, 1963), 29-30.

menemukan artefak-artefak berupa periuk dan keramik.[424] Keramik-keramik Tiongkok telah diidentifikasi termasuk spesimen Tang, Sung dan Yuan yang berasal dari abad ke-7 sampai abad ke-10 Masehi.[425] Data prasasti, penemuan keramik Tiongkok dan latar geografis situs yang berada di tepi pantai mengindikasikan bahwa Blanjong bisa jadi merupakan sebuah situs pelabuhan di Bali selatan yang berasal dari setidaknya pada awal abad ke-10 Masehi atau bahwa situs ini sezaman dengan prasasti Blanjong. Penggunaan dua aksara dan dua bahasa pada prasasti Blanjong yang berada di daerah pesisir, daerah pelabuhan dan pintu masuk kerajaan kemungkinan ditujukan agar semua para pendatang, dan pedagang yang datang dapat mengetahui isi prasasti tersebut.

Lokasi ditemukannya Prasasti Blanjong merupakan tonggak awal Parhajyan (kerajaan) Singhadwālapura sebagai wilayah kekuasaan Śrī Kesarī, dan sebagai lambang kemenangan atas musuh-musuhnya yang berada di pesisir utara Bali, dan Gurun (Lombok). Upaya memperluas wilayah kekuasaan yang dilakukan oleh Śrī Kesarī juga ditandai dengan adanya tiga prasasti lain (Prasasti Panempahan, Malat Gede, dan Pukuh) yang berada di daerah pedalaman Pulau Bali. Terdapat kalimat yang sama pada akhir isi ketiga prasasti ini, yaitu "*kadya kadya maka tka di tuṅgala*" yang artinya wilayah utara dapat dipersatukannya. Keempat prasasti yang dikeluarkan oleh Śrī Kesarī itu tidak satupun menyebutkan musuh-musuh yang ditundukkan, dan sampai batas utara mana yang ditaklukkan.

Periode awal kerajaan Bali Kuno cukup menarik, karena dalam waktu yang hampir berdekatan terdapat dua lokasi dan nama penguasa berbeda. Adhipatiḥ Śrī Kesari dengan lokasi pemerintahan di Singhadwarapura dan Sang Ratu Śri Ūgrasenā dengan lokasi

---

424 Ardika, *Desa Sanur Ditinjau dari Arkeologi*.

425 I. Wayan Ardika, "Blanjong: An Ancient Port in Southern Bali, Indonesia," dalam *Form, Macht, Differenz: Motive Und Felder Ethnologischen Forschens*, ed. oleh Elfriede Hermann, Karin Klenke, dan Michael Dickhardt (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2009), 251–58.

pemerintahan di Panglapuan Singhamandawa. Di atas telah disebutkan bahwa, Śri Kesari yang berlokasi di Singhadwarapura mengeluarkan empat prasasti pada tahun 835 Śaka/913 sebagai bentuk *jayastambha* atau tugu kemenangan terhadap musuh-musuh yang berhasil ia kalahkan. Tiga prasasti pada bagian akhirnya terdapat kalimat "*kadya kadya maka tka di tuṅgala*" yang artinya wilayah utara dapat dipersatukannya. Mungkin saja wilayah utara yang ingin 'dipersatukan' yang dimaksud dalam prasasti Śri Kesari adalah upaya penaklukan terhadap kerajaan yang berada di wilayah utara Bali, dalam hal ini bisa saja adalah kerajaan yang dikuasai oleh Sang Ratu Śri Ūgrasenā, yaitu wilayah Singhamandawa.

c. Masa Transisi Kerajaan Bali Kuno

Pada masa transisi yakni tahun 877- 905 Śaka/955-983, Bali diperintah oleh empat orang raja dengan masa pemerintahan yang belum jelas karena sedikitnya prasasti sebagai sumber data, penyebutan nama raja yang tidak konsisten di dalam prasasti, serta masa pemerintahan yang tumpang tindih. Keempat raja tersebut adalah sebagai berikut.

Sang Ratu Śrī Aji Taganendra Dharmmadewa

Sang Ratu Śrī Aji Taganendra Dharmmadewa memerintah bersama dengan permaisurinya yaitu Sri Subhadrika Dharmmadewi pada kurun waktu 877-889 Śaka/955-977. Sedikitnya ada 4 prasasti yang memuat nama raja suami-istri tersebut, yakni Prasasti Manik Liu AI (877 Śaka/955), Manik Liu BI (877 Śaka/955), Manik Liu C (877 Śaka/955), dan Kintamani A (889 Śaka/967). Pada pembacaan sebelumnya nama sang raja dibaca Sang Ratu Sri Haji Tabanendra Warmadewa. Dalam buku Sejarah Nasional Indonesia Jilid II, pembacaan nama raja masih menggunakan hasil pembacaan Sang Ratu Sri Haji Tabanendra Warmadewa. Hal tersebut sepertinya kurang tepat, mengingat dalam buku Prasasti Bali yang dikeluarkan oleh Goris menyebutkan nama raja tersebut secara berbeda-beda. Prasasti pertama yang menyebutkan nama raja tersebut

adalah prasasti Manik Liu AI, dalam pembacaannya disebut Sang Ratu Śri Aji (Taba) nendra Warmmadewa. Prasasti kedua adalah prasasti Manik Liu BI, dalam prasasti tersebut nama sang raja dibaca Sang Ratu Śri Aji (Tabanendra) Dharmmadewa. Pembacaan selanjutnya dalam prasasti Manik Liu C nama sang raja dibaca Sang Ratu Śri Haji Taganendra Dharmmadewa. Prasasti terakhir yang menyebutkan nama sang raja adalah prasasti Kintamani A, dalam prasasti tersebut terbaca Śri Haji (Ta)ganendra Dharmadewa.[426] Pembacaan ulang terhadap prasasti yang dilakukan oleh Prihatmoko menyebutkan bahwa nama raja dan permaisurinya Sang Ratu Śrī Aji Taganendra Dharmmadewa dan Sang Ratu Luhur Śrī Subhadrika Dharmmadewī.[427]

Sang Ratu Sri Indra Jayasingha Warmmadewa

Dalam rentang tahun pemerintahan Raja Taganendra dari tahun 877-889 Śaka/955-977 Masehi terdapat satu anomali yang cukup membingungkan. Di sela-sela pemerintahannya muncul satu nama raja yakni Sang Ratu Sri Indra Jayasingha Warmmadewa, nama tersebut terdapat di dalam prasasti Manukaya (882 Śaka/960). Prasasti yang memiliki hubungan erat dengan Pura Tirta Empul tersebut tidak dapat menjelaskan dengan detail pemerintahan sang raja. Hal itu dikarenakan kondisi prasasti tersebut saat ditemukan dalam keadaan aus, sehingga tidak banyak data yang dapat terbaca. Pembacaan Prasasti Manukaya terakhir kali dilakukan oleh Tim Kantor Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Bali (Balai Pelestarian Kebudayaan Wilayah XV) dan instansi terkait dengan ketua Soekarto K. Atmodjo pada tahun 1977. Menurut Stutterheim dan Goris, angka tahun yang tercantum pada prasasti itu adalah 882 Śaka/960 sedangkan Damais membaca angka tahun tersebut adalah 884 Śaka/962, Atmodjo dan tim peneliti sendiri lebih condong kepada hasil pembacaan Damais. Terdapat

426 Goris, *Prasasti Bali*, 76.Tim Peneliti Balar Bali, 2015: 6

427 Prihatmoko, "Pelanggengan Kekuasaan Raja Anak Wungsu Pada Masa Bali Kuno Abad XI Masehi Berdasarkan Data Prasasti," 129.

juga perbedaan pembacaan nama raja antara Stutterheim, Damais, dan Atmodjo. Nama raja pada Prasasti Manukaya berdasarkan pembacaan Stutterheim[428] adalah sang ratu (Śri) candrabhaya(s) inghawarmmadewah, sedangkan Damais[429] membacanya sang ratu … w(-)drajayasinghawarmadewa, serta Soekarto K. Atmodjo dan tim peneliti membacanya Indrajayasingha Warmadewa. Dalam buku Sejarah Nasional Indonesia II,[430] mengaitkan nama raja ini dengan cerita rakyat Mayadanawa dan Dewa Indra, sehingga menurutnya, nama 'w(e)ndra jayasingha warmmadewa' kemungkinan lebih baik dibaca "indrajayasingha warmmadewa". Data terpenting dari prasasti tersebut adalah penyebutan toponimi *tirta di (air) mpul* yang merupakan cikal bakal dari penamaan Pura Tirta Empul saat ini. Prasasti tersebut pada dasarnya menjelaskan mengenai perbaikan kolam/mata air di Tirta Empul yang rusak karena banjir setiap tahun.

Prasasti ini tentunya masih diselimuti oleh misteri, kemunculannya pada rentang pemerintahan Raja Taganendra menjadikan prasasti ini menarik untuk dikaji lebih mendalam. Semadi Astra dalam bukunya menyebutkan prasasti Manukaya sebagai "prasasti sisipan", ia menambahkan bahwa terbitnya prasasti ini berlangsung dalam suasana yang damai, atau dalam artian bahwa tidak ada perselisihan maupun peristiwa kudeta yang melatarbelakangi penerbitan prasasti tersebut, pendapat ini berdasarkan tidak adanya bukti atau petunjuk yang dapat menjelaskan adanya perselisihan di antara kedua belah pihak yang sedang memimpin.[431]

---

428 Willem Frederik Stutterheim, *Oudheden van Bali: Het Oude Rijk van Pedjeng* (Singaradja: Kirtya Liefrinck-van der Tuuk, 1929), 1:68.

429 Louis Charles Damais, "Études d'Épigraphie Indonésienne," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (BEFEO)* (Paris) 47 (1955), 225.

430 Endang Sri Hardiati, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Zaman Kuno. Edisi Pemutakhiran*, ed. E. S. Hardiati et al. (Jakarta: Balai Pustaka, 2010), 321.

431 I. G. S. Astra, *Birokrasi Kerajaan Bali Kuno Abad XII–XIII: Sebuah Kajian Epigrafis* (Denpasar: Pustaka Larasan bekerja sama dengan Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana dan Perkumpulan Ahli Epigrafi Indonesia (PAEI) Komda Bali, 2023), 23.

Sang Ratu Śri Janasādhu Warmadewa

Raja berikutnya bergelar Sang Ratu Sri Janasadhu Warmadewa, tidak banyak data tertulis yang dapat menjelaskan kemunculan raja ini. Satu-satunya prasasti atas nama raja tersebut adalah prasasti Sembiran AII (897 Śaka/978). Prasasti tersebut memberikan informasi mengenai Desa Julah Kuno. Dalam prasasti tersebut dijelaskan mengenai kewajiban penduduk desa, termasuk penduduk desa-desa lain di sekitar Julah (Indrapura, Buhun Dalem, dan Hiliran) untuk melakukan perbaikan terhadap kuil, kuburan, pancuran, permandian, prasada, dan jalan raya secara bergiliran.

Sri Mahārāja Śrī Wījaya Mahādewi

Setelah Raja Janasadhu Warmadewa, muncul seorang raja perempuan bernama Śrī Mahārāja Śrī Wījaya Mahādewī. Sama seperti raja sebelumnya, Śri Maharaja Śri Wijaya Mahadewi hanya meninggalkan satu buah prasasti yang dapat menjelaskan eksistensinya. Satu-satunya prasasti menyebut nama sang ratu adalah prasasti Gobleg, Pura Desa II (905 Śaka/983). Berdasarkan keterangan di dalam prasasti, sang ratu tidak lagi menggunakan gelar dinasti Warmadewa di akhir namanya, hal ini menimbulkan beberapa pendapat yang menarik terkait keberadaan sang ratu. Berdasarkan kata Śri Wijaya yang melekat pada nama sang ratu, Callenfels[432] menghubungkannya dengan kedatuan Sriwijaya di Pulau Sumatra. Pendapat tersebut mula-mula juga didukung oleh Goris, namun Moens dalam artikelnya "De Stamboom van Erlangga"[433] berpendapat lain, ia mengemukakan pendapat bahwa ratu tersebut berasal dari Jawa Timur. Damais kemudian mempertegas pendapat tersebut bahwa ratu itu adalah anak dari Mpu Sindok, yakni Śri Isana Tunggawijaya. Pendapat tersebut dicetuskan mengingat adanya beberapa pejabat yang tidak lazim ada di dalam prasasti

---

432 Pieter Vincent van Stein Callenfels, "Historische gegevens uit Balineesche oorkonden III," *Oudheidkundig Verslag*, 1924, 30.

433 J. L. Moens, "De Stamboom van Erlangga," *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG)* 84 (1950): 138.

Bali melainkan lazim ditemukan di prasasti-prasasti Jawa, kata-kata tersebut antara lain *wadihati*, *makudur,* dan *pangkaja.*[434]

d. Masa Pembaharuan Kerajaan Bali Kuno

Perkembangan sejarah Kerajaan Bali Kuno menunjukkan dinamika yang kompleks dan menarik, khususnya pada masa transisi menjelang akhir abad ke-10 Masehi. Masa ini menjadi titik penting dalam pembentukan identitas politik dan budaya Bali, catatan sejarah mulai lebih jelas tergambar melalui peninggalan prasasti-prasasti yang ditemukan. Periode ini menandai awal dari sebuah era pembaharuan yang menyentuh berbagai aspek kehidupan, mulai dari tatanan politik, sosial, hingga religius. Reformasi tersebut tidak terlepas dari pengaruh luar, terutama dari Jawa Timur, yang saat itu berada di bawah kekuasaan Wangsa Iśana. Dalam konteks ini, hubungan antara Bali dan Kerajaan Mataram menjadi faktor penting yang turut membentuk arah perubahan tersebut. Salah satu babak penting dalam periode ini adalah masa pemerintahan Sang Ratu Luhur Śrī Guṇapriyadharmmapatni dan Sang Ratu Maruhani Śrī Dharmmodayana Warmmadewa, yang muncul setelah berakhirnya kekuasaan Śrī Wijaya Mahadewi.

Sang Ratu Luhur Śrī Guṇapriyadharmmapatni dan Sang Ratu Maruhani Śrī Dharmmodayana Warmmadewa

Setelah masa pemerintahan Śri Wijaya Mahadewi berakhir, muncul seorang raja bernama Sri Dharmodayana Warmadewa yang memerintah bersama permaisurinya Śri Gunapriyadharmapatni. Kiprah raja suami istri itu termuat dalam beberapa prasasti, yakni Prasasti Bebetin A II (911 Śaka/989), Serai AII (915 Śaka/993), Buwahan A (916 Śaka/994), Sading A (923 Śaka/1001). Dalam prasasti, nama Gunapriyadharmapatni lebih dahulu disebutkan daripada Udayana. Pada tahun 933 Śaka/1011 terbit sebuah prasasti atas nama raja Udayana sendiri, tanpa permaisurinya,

434 Damais, "Études d'Épigraphie Indonésienne," 227; Astra, *Birokrasi Kerajaan Bali Kuno Abad XII–XIII: Sebuah Kajian Epigrafis*, 24.

yakni Prasasti Batur, Pura Abang A (933 Śaka/1011). Pemerintahan pasangan suami-istri tersebut membuka babak baru dalam sejarah masa Bali Kuno dengan mulai banyak diadopsinya pengaruh-pengaruh Jawa, mulai dari bahasa hingga sistem pemerintahan.

Berdasarkan keterangan prasasti Pucangan (959 Śaka/1037) pada bagian yang berbahasa Sanskerta baris 9-11, Guṇapriya–dharmmapatnī merupakan keturunan dari Makuṭawangśawar–ddhana yang menikah dengan Udayana.[435] Guṇapriyadharmmapatnī diperkirakan sebagai saudara perempuan dari Śrī Iśāna Dharmmawangśa Tĕguh Anantawikramottunggadewa (Dharmmawangśa Tguh).[436] Hubungan antara Guṇapriyadharmmapatnī dengan Dharmmawangśa Tguh memang tidak disebutkan secara eksplisit di dalam Prasasti Pucangan. Prasasti Pucangan hanya menyebutkan nama Śrī Dharmmawangśa. Namun demikian, Kitab Wirāṭaparwwa yang mencatat angka tahun 918 Śaka/996 dan diperkirakan sebagai waktu dituliskannya kitab tersebut menyebutkan nama Śrī Dharmmawangśa Tĕguh Anantawikrama.[437] Kemudian, prasasti Sirah Keting yang dikeluarkan oleh Raja Jayawarsa Digwijaya Sastraprabhu pada (1126 Śaka/1204) menyebutkan bahwa dirinya sebagai cucu anak Sang Apañji Wijayāmṛtawarddhana, yang kemudian bergelar *abhiseka* sebagai raja Śrī Iśāna Dharmmawangśā Tguh Anantawikramotunggadewa. Kemiripan nama yang disebutkan dalam prasasti Sirah Keting dan Kitab Wirāṭaparwwa memungkinkan bahwa kedua tokoh tersebut merupakan orang yang sama, sehingga dapat dikatakan bahwa Dharmmawangśa Tĕguh merupakan keturunan dari wangsa Iśana, sama seperti Guṇapriyadharmmapa-

435 Hendrik Kern, "De Steen van den berg Pĕnanggungan (Surabaya)...," dalam *Verspreide Geschriften* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1917), 7:93–99; Vernika Hapri Witasari, "Prasasti Pucangan Sanskerta 959 Śaka (Suatu Kajian Ulang)" (Universitas Indonesia, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, 2009), 85–91.

436 Endang Sri Hardiati dkk., ed., *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Zaman Kuno*, Edisi Pemutakhiran (Jakarta: Balai Pustaka, 2010), 199.

437 H. H. Juynboll, *Supplement op den Catalogus van de Sundaneesche Handschriften en Catalogus van de Balineesche en Sasaksche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek* (Leiden: E.J. Brill, 1912), 7–8, 98.

tnī. Oleh karena itu, nama Śrī Dharmmawangśa yang disebutkan dalam prasasti Pucangan pada bagian yang berbahasa Sanskerta baris 9-11 kemungkinan merujuk kepada Dharmmawangśa Tĕguh. Keberadaan Gunapriyadharmapatni sebagai penguasa di Bali diperkirakan telah menguatkan pengaruh Jawa Kuno ke dalam sistem pemerintahan kerajaan Bali Kuno. Hal ini diperkuat juga dengan penyebutannya yang lebih dulu di dalam prasasti sebelum penyebutan Raja Udayana.

Udayana memerintah di Bali bersama permaisurinya, Gunapriya Dharmapatni, hingga sekitar tahun 923 Śaka/1001. Masa ini penting karena menggambarkan hubungan yang serasi dan setara antara Jawa/Mataram dan Bali sekaligus merajut kejayaan Bali di bawah keturunan Udayana dan Gunapriya. Sejalan dengan itu raja Jawa semasa, Airlangga adalah keturunan raja Bali yang merupakan seorang raja besar di kerajaan Mataram pada abad 11. Abad 11-12 adalah puncak hubungan baik Jawa dan Bali sekaligus mencetak raja-raja besar di kedua wilayah tersebut, Jawa dan Bali. Berdasarkan sejumlah prasasti yang ditemukan, dapat diduga bahwa Gunapriya wafat antara tahun 923-933 Śaka/1001-1011. Sementara itu, Udayana sendiri diperkirakan mangkat setelah tahun 933 Śaka/1011. Dugaan ini merujuk pada Prasasti Air Hawang bertarikh 933 Śaka/1011, yang hanya mencantumkan nama Udayana tanpa menyebut Gunapriya. Setelah wafat, Gunapriya Dharmapatni dicandikan di Burwan, sebagaimana disebutkan dalam prasasti dengan istilah *bhatari lumah i Burwan*. Adapun Raja Udayana (Dharmodayana), setelah wafat, dicandikan di tempat yang disebut Banyuwka (*bhatara lumah i Bañuwka*). Desa Burwan yang disebut dalam sumber-sumber kuno kemungkinan besar merujuk pada Desa Buruan masa kini, yang terletak sekitar tiga kilometer di sebelah tenggara Desa Bedulu. Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa batas wilayah Desa Buruan saat ini tidak harus identik dengan cakupan wilayah Burwan pada masa lampau. Di wilayah ini terdapat tiga pura penting, yakni Pura Puseh, Pura Bukit Darma, dan Pura Kedarman.

Pura Kedarman terletak di puncak bukit, sedangkan Pura Puseh dan Pura Bukit Darma berada di lereng atau kaki bukit.

Di pelinggih Pura Kedarman terdapat sebuah arca batu yang menggambarkan figur Durga Mahisasuramardini. Arca ini, menurut pendapat Stutterheim, merupakan perwujudan dari Gunapriya Dharmapatni. Namun demikian hingga kini, lokasi pasti candi Air (*Bañu*) Wka, tempat dicandikannya Raja Dharmodayana Warmadewa, serta wujud patung perwujudannya, masih belum diketahui secara pasti.[438] M.M. Sukarto K. Atmodjo[439] mencatat bahwa meskipun Dharmodayana disebut telah dicandikan di Bañuwka, lokasi pasti tempat tersebut belum dapat dipastikan. Salah satu dugaan mengarah pada Pura Yeh Mangening, yang terletak di sebelah barat daya Tirtha Empul atau di sebelah utara kompleks Gunung Kawi, Tampaksiring. Dugaan ini muncul berdasarkan analisis etimologis terhadap kata *Bañuwka*, yang dianggap memiliki kemiripan dengan nama *Yeh Mangening*. Dalam bahasa Bali, kata *bañu* atau *yeh* berarti "air", sedangkan *wka*, *oka*, atau *cenik* dapat berarti "anak". Di Pura Yeh Mangening sendiri, hingga kini masih dapat dijumpai sebuah lingga batu di atas bangunan *prasada*, serta sebuah sumber mata air yang jernih di bagian bawah pura. Keberadaan elemen-elemen ini memperkuat dugaan bahwa tempat tersebut memiliki fungsi penting dalam konteks sakral dan mungkin berkaitan dengan percandian Raja Udayana. Letak geografis dan keberadaan situs-situs keagamaan ini menunjukkan kesinambungan tradisi religius dan kemungkinan hubungan historis dengan masa pemerintahan Raja Udayana dan permaisurinya, Gunapriya Dharmapatni.

---

438 Roelof Goris, "Dinasti Warmadewa dan Dharmawangsa di Pulau Bali," *Bahasa dan Budaya* (Jakarta) 5, no. 3 (1957): 20.

439 M. M. Sukarto Karto Atmodjo, "The Charter of Dayankayu," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 128, no. 2/3 (April 1972): 5, https://doi.org/10.1163/22134379-90002750.

Sang Ratu Śrī Sang Ājñādewī

Pada masa selanjutnya, raja yang memerintah adalah Sang Ratu Śrī Sang Ājñādewī berdasarkan keterangan prasasti Sembiran AIII yang berangka tahun (938 Śaka/1016) (Goris 1954:95).[440] Penyebutan nama raja pengganti pasangan raja Gunapriyadharmapatni-Udayana tersebut tidak memberikan gambaran lugas adanya penggunaan nama *abhiseka* yang menunjukkan secara jelas keterkaitannya dengan wangsa Iśana atau Warmmadewa. Nama Sang Ratu Śrī Sang Ājñādewī hanya disebutkan di dalam satu prasasti saja, dan penyebutannya pun berada di dalam kelompok prasasti Sembiran A yang diduga ditulis pada masa pemerintahan Raja Anak Wungsu.

Pāduka Haji Śrī Dharmmawangśawardhana Marakatapangkaja sthānottunggadewa

Setelah Sang Ratu Śrī Sang Ājñādewī, pemerintahan selanjutnya diteruskan oleh Raja Marakata. Pada pemerintahan Raja Marakata, kesinambungan pengaruh dari garis matrilineal Gunapriyadharmapatni terlihat dalam nama *abhiseka* Raja Marakata, yaitu Pāduka Haji Śrī Dharmawangśawardhana Marakatapangkaja sthānottunggadewa. Hubungan Marakata sebagai anak dari Guṇapriya dan Udayana dapat dilihat dalam prasasti Tengkulak A yang berangka tahun (945 Śaka/1023) yang dikeluarkan oleh Raja Marakata. Prasasti Tengkulak A terdapat penyebutan: "*mājar an mūla kinon haji dewatā sang lumāḥ ring air wka sajalu strī, manganwaya ri sang hyang katyāgan ing pakrisan mangaran ring amarāwatī, ..., mangkai pwan mengĕt ikanang karāman i songan tāmbahan sapañambahan, an wka haji dewatā sang lumāḥ ring air wka sajalu strī, prasiddhā kumaliliring kulit kaki*" (Ekawana dkk. 1990:8–9). Terjemahan kutipan tersebut adalah: 'memberi tahu bahwa (penduduk desa) semula disuruh raja dewata yang dibaringkan di Air Wka suami istri, mengenai pertapaan di Pakrisan

440 Goris, *Prasasti Bali I*, 95.

bernama Amarāwati, …, sekarang ini mengingatlah penduduk Desa Songan Tambahan sewilayah pemujaan, bahwa (paduka haji) anak raja dewata yang dibaringkan di Air Wka suami istri, memang sungguh mewarisi (garis keturunan) leluhurnya'. Kutipan tersebut memang tidak menyebutkan bhaṭāri yang dibaringkan di Burwan, tetapi justru menyebutkan bahwa raja yang dibaringkan di Air Wka adalah raja suami-istri (sajalu strī). Raja Marakata setidaknya memerintah dari tahun (944 Śaka/1022) sampai (947 Śaka/1025), berdasarkan keterangan dari prasasti-prasasti antara lain Prasasti Batuan (944 Śaka/1022), Prasasti Munduktemu II, Prasasti Sawan AI (945 Śaka/1023), Tengkulak A (945 Śaka/1023), Buwahan B (947 Śaka/1025).[441] Selanjutnya, Goris[442] mengaitkan penyebutan *"sanghyang katyāgan ing Pakrisan mangaran ring Amarāwatī"* yang terdapat dalam Prasasti Tengkulak A dengan Kompleks Candi Gunung Kawi. Menurut interpretasi Goris, istilah *katyāgan* merujuk pada tempat suci atau kawasan pemujaan yang terletak di wilayah aliran Sungai Pakerisan (*Pakrisan*), sementara *Amarāwatī* dapat ditafsirkan sebagai sebutan simbolis atau religius bagi tempat tersebut. Berdasarkan konteks geografis dan arkeologis, Goris mengusulkan bahwa lokasi yang dimaksud kemungkinan besar adalah Kompleks Candi Gunung Kawi di Tampaksiring, yang memang terletak di sekitar aliran Sungai Pakerisan dan memiliki ciri khas sebagai kawasan percandian raja-raja Bali Kuno.

e. Masa Kejayaan Kerajaan Bali Kuno

Periode kejayaan Kerajaan Bali Kuno ditandai oleh perkembangan yang pesat di berbagai bidang kehidupan, terutama dalam aspek politik, sosial, dan budaya. Salah satu indikator penting dari masa keemasan ini adalah stabilitas politik yang kuat, kemajuan

441 Goris, *Prasasti Bali*, 96–103; I. Wayan Sumerata dan Tim, *Penelitian Prasasti Temuan Baru di Munduktemu dan Penempatannya dalam Historiografi Bali Kuno*, Laporan Akhir Riset (Denpasar: Pusat Riset Prasejarah dan Sejarah, Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa dan Sastra, Badan Riset dan Inovasi Nasional, 2022).

442 Goris, "Dinasti Warmadewa dan Dharmawangsa di Pulau Bali," 23–24.

sosial budaya yang signifikan, serta lamanya masa pemerintahan sejumlah raja yang menunjukkan kesinambungan dan kelanggengan kekuasaan. Pada masa ini pula, muncul beberapa tokoh raja yang menjadi simbol kejayaan Bali Kuno. Perjalanan sejarah Bali Kuno bukanlah linier, melainkan mengalami pasang surut yang membentuk dinamika pemerintahan sepanjang eksistensinya. Sebagaimana sistem pemerintahan modern, kerajaan pada masa itu pun tidak luput dari gejolak internal maupun eksternal. Berbagai dinamika tersebut menjadi bagian dari trayektori sejarah yang membentuk identitas dan arah perkembangan kerajaan.

Sebagaimana telah diuraikan dalam bagian sebelumnya mengenai fase pembaharuan, proses reformasi yang dilakukan oleh para raja pendahulu menjadi pondasi penting bagi tahapan selanjutnya dalam sejarah Bali Kuno. Salah satu fase transformatif terjadi pada masa pemerintahan pasangan raja Śrī Guṇapriyadharmapatnī dan suaminya Śrī Dharmodayana Warmadewa (Udayana). Pada masa ini, pengaruh budaya dan politik dari Jawa semakin menguat, tercermin dari penggunaan bahasa Jawa Kuno serta adopsi sistem pemerintahan yang serupa. Masa pemerintahan mereka menjadi titik pijak sekaligus jembatan penting menuju puncak kejayaan kerajaan Bali Kuno. Salah satu parameter yang kerap digunakan untuk menilai masa kejayaan suatu pemerintahan adalah lamanya seorang raja memegang tampuk kekuasaan. Dalam konteks ini, Raja Anak Wungsu menempati posisi penting karena ia tercatat sebagai raja dengan masa pemerintahan terlama dalam sejarah Bali Kuno, yakni selama 29 tahun.

Pāduka Haji Anak Wungśu

Setelah pemerintahan raja Marakata, selanjutnya diganti oleh Paduka Haji Anak Wungsu berdasarkan keterangan dari prasasti Trunyan AII yang berangka tahun (971 Śaka/1049). Masa pemerintahan Raja Anak Wungsu diperkirakan berlangsung setidaknya hingga tahun (1000 Śaka/1078), dengan prasasti terakhir yang dikeluarkan adalah prasasti Munduktemu III. Berdasarkan data

prasasti, pemerintahan Raja Anak Wungsu dimulai pada tahun (971 Śaka/1049), artinya terdapat "masa kekosongan" selama 24 tahun dari masa pemerintahan sebelumnya, yaitu Raja Marakata (yang berakhir pada 947 Śaka/1025). Selain itu, Raja Anak Wungsu tidak memiliki nama *abhiseka*, yang juga berbeda dengan Raja Marakata. Kemudian, penyebutan nama Raja Anak Wungsu juga kerap kali menyertakan kedua orang tuanya yang didharmakan di Burwan dan di Bañu Wka ketika menerbitkan prasastinya, yaitu "*Pāduka Haji Anak Wungśunira kaliḥ Bhatari Sang Lumaḥ i Burwan, mwang Bhaṭara Dewata Sang Lumaḥ i Bañu Wka*". Pola penamaan gelar yang demikian tidak lumrah digunakan oleh raja-raja Bali kuno abad IX – XIV Masehi. Kendati gelar raja Anak Wungśu tidak merepresentasikan sifat ideal apapun, ia tetap membangun representasi dirinya sebagai seorang raja ideal yang dimunculkan pada bagian-bagian lain dari isi prasastinya, di luar dari nama gelarnya, yaitu dengan mengasosiasikan dirinya dengan dewa.

Raja Anak Wungsu merupakan raja yang memerintah terlama di antara raja-raja pada jaman Bali Kuno. Anak Wungśu adalah raja yang murah hati (*göng karuṇya pwa pinaka swabhawa pāduka haji*) dan selalu memikirkan kesempurnaan serta kemakmuran kerajaan yang dijaganya (*nityasa kumingking sakaripurṇnakna nikanang rāt rinakṣanira*). Ungkapan dalam teks prasasti secara eksplisit menunjukkan bahwa prasasti merupakan anugerah raja yang diberikan kepada rakyatnya. Kemurahan hati raja tersebut diperlihatkan melalui perhatian raja yang besar terhadap situasi dan kondisi yang dialami oleh rakyatnya. Perhatian itu kemudian diwujudkan dengan pemberian-pemberian anugerah dari raja kepada rakyatnya. Raja Anak Wungsu juga melakukan penyesuaian aturan pajak dan kewajiban sebagai bentuk respons terhadap keluhan-keluhan yang terjadi di masyarakat yang berada di bawah kewenangan kerajaannya. Beberapa kali raja Anak Wungsu meneguhkan kembali ketentuan-ketentuan di dalam prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh raja-raja pendahulunya. Penyesuaian ketentuan pada prasasti sebelumnya dilakukan melalui perubahan, penambahan, maupun



Gambar 3.23 Prasasti Trunyan AII 971 Śaka/1049.
Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden - Perpustakaan Universitas Leiden OD-05520

pengurangan dari isi ketentuan prasasti. Keputusan demikian juga menunjukkan otoritas raja sebagai penguasa.

Penulisan ulang teks-teks prasasti yang dilakukan oleh Anak Wungśu tetap mempertahankan penggunaan bahasa Bali Kuno, sehingga prasasti-prasasti Anak Wungśu yang termasuk ke dalam kategori prasasti penetapan ulang banyak yang memiliki dua bahasa di dalam teksnya, yaitu bahasa Bali Kuno dan Jawa Kuno. Raja Anak Wungśu dicatatkan telah beberapa kali memberikan penghargaan kepada rakyatnya, seperti yang dicatatkan dalam prasasti Dawan, Pandak Bandung, dan Kayubihi. Raja Anak Wungśu juga memberikan hadiah kepada *sīma marajang* yang diperuntukkan bagi bangunan suci *āntakuñjarapāda* (Goa Gajah) berupa pembelian lahan dan juga kepada Desa Bwah agar menjadi *jatāka* bagi bangunan suci (bhaṭāra) di Airkanakāntarālaya.[443] Seperti yang telah disebutkan di atas bahwa Raja Anak Wungsu menempati posisi penting karena ia tercatat sebagai raja dengan masa pemerintahan terlama dalam sejarah Bali Kuno. Durasi pemerintahan yang panjang ini tidak hanya mencerminkan kekuatan legitimasi politiknya, tetapi juga menunjukkan tingkat stabilitas dan ketentraman yang relatif tinggi di wilayah kekuasaannya. Kepemimpinan Raja Anak Wungsu juga tercermin melalui peninggalan dokumen sejarah berupa prasasti. Sepanjang masa pemerintahannya, tercatat sebanyak 28 prasasti resmi telah dikeluarkan, menjadikannya salah satu raja dengan jumlah prasasti terbanyak, hanya kalah dari Raja Jayapangus yang mengeluarkan 45 prasasti. Namun demikian, dari sisi substansi, prasasti yang dikeluarkan oleh Raja Anak Wungsu memiliki karakteristik yang berbeda. Sebagian besar prasastinya merupakan bentuk penetapan ulang atau pembaharuan dari ketetapan hukum dan kebijakan yang telah dikeluarkan oleh raja-raja sebelumnya, sehingga memiliki nilai administratif dan legal yang signifikan. Sementara itu, prasasti-prasasti Raja Jayapangus lebih banyak

443 Prihatmoko, Hedwi. *Pelanggengan Kekuasaan Raja Anak Wungsu pada Masa Bali Kuno Abad XI Masehi Berdasarkan Data Prasasti*. Tesis, Universitas Indonesia, 2023.



Gambar 3.24 Pura Puncak Penulisan.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

berkaitan dengan permasalahan perpajakan, dan menariknya, keseluruhan prasasti tersebut dikeluarkan dalam tahun yang sama, mengindikasikan adanya kondisi darurat administratif yang memerlukan perhatian khusus. Selain 28 prasasti utama, terdapat pula beberapa inskripsi singkat yang ditemukan di situs-situs penting seperti Gunung Kawi, Gunung Penulisan, dan Sangsit.[444] Temuan-temuan ini memperkuat dugaan bahwa Raja Anak Wungsu memiliki peran besar dalam menegakkan struktur pemerintahan dan hukum di berbagai wilayah Bali.

Distribusi geografis prasasti-prasasti peninggalan raja Anak Wungsu juga memberikan petunjuk mengenai cakupan wilayah kekuasaannya. Prasasti-prasasti tersebut ditemukan di berbagai daerah strategis, yang menunjukkan bahwa kekuasaan Raja Anak Wungsu mencakup hampir seluruh wilayah utama di Pulau Bali, yang sekaligus menegaskan kekuatan politik dan kohesi wilayah pada masa pemerintahannya. Dengan demikian, masa pemerintahan Raja Anak Wungsu dapat dianggap sebagai salah satu puncak kejayaan Kerajaan Bali Kuno, ditandai oleh stabilitas politik yang tinggi, kesinambungan hukum dan administrasi, serta pengaruh budaya yang kuat dan meluas di berbagai wilayah.

Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Wālaprabhu

Setelah masa pemerintahan Raja Anak Wungsu, tahta kerajaan dilanjutkan oleh Śri Mahārāja Śri Walaprabhu, yang memerintah pada tahun 1001–1010 Śaka/1079-1088. Selama masa pemerintahannya, Raja Śri Walaprabhu mengeluarkan setidaknya tiga prasasti penting, yaitu Prasasti Babahan II, Prasasti Ababi A, dan Prasasti Klandis. Berdasarkan isi prasasti-prasasti tersebut, dapat diketahui bahwa Raja Śri Walaprabhu dikenal sebagai pemimpin yang bijaksana serta dipandang sebagai titisan Dewa

444 Ketut Ginarsa, "Prasasti Baru Ragajaya," *Manusia Indonesia (MISI)* (Jakarta), 1973.

Wisnu.[445] Salah satu bukti pernyataan tersebut dapat ditemukan dalam kutipan Prasasti Babahan II Kelompok II yang menyatakan:

> *"...anugraha nirātīta prabhu, tan subaddha awuk ripta ni pukulun tan wnang winaca, tĕkyĕn mwang pāduka śrī mahārāja, wiṣṇumurti sākṣāt jagat pālaka kuminki sakaparipūrṇnakna nikāng rāt rinakṣa nīra, karuhun sang hyang sarwwa dharma..."*

Kutipan ini diterjemahkan sebagai berikut:

> "...hadiah dari raja terdahulu, namun lontarnya telah rusak dan tidak dapat dibaca. Oleh karena itu, Tĕkyĕn dan Paduka Śri Mahārāja, yang dipandang sebagai penjelmaan Dewa Wisnu dan pelindung alam semesta, menunjukkan kepedulian terhadap kesempurnaan dunia (negara) yang beliau pimpin, dan dihormati oleh Sang Hyang Sarwwa Dharma...".[446]

Isi prasasti tersebut mengungkapkan bahwa sosok Raja Śri Walaprabhu tidak hanya dipandang sebagai pemimpin duniawi, tetapi juga memiliki legitimasi spiritual sebagai inkarnasi Dewa Wisnu, simbol pelindung dan penjaga keteraturan dunia. Hubungan antara raja dengan Dewa Wisnu dimaksudkan untuk menegaskan legitimasi kekuasaan raja sebagai sosok pemimpin yang ideal dan tidak tertandingi di muka bumi, sebagaimana sifat Dewa Wisnu sebagai pelindung dan pemelihara alam semesta. Dalam konsep ini, raja dipandang sebagai *ratu cakrawartin*, yaitu penguasa dunia yang universal dan adil. Raja yang ideal menurut pandangan masyarakat pada masa itu adalah raja yang memiliki sifat-sifat kedewaan, seperti kebijaksanaan, keadilan, dan kemampuan menjaga harmoni kosmis. Untuk memperkuat legitimasi spiritual dan politiknya, raja kerap dianggap sebagai inkarnasi (penitisan) dari dewa tertentu, khususnya Dewa Wisnu, atau sebagai keturunan langsung dari dewa. Pandangan ini tidak hanya meneguhkan posisi

445 Darma, 2009: 59-60

446 Hedwi Prihatmoko, "Kajian Epigrafis Babahan," *Forum Arkeologi* 29, no. 3 (2016): 122–24.

raja sebagai pemimpin tertinggi, tetapi juga menempatkannya dalam tatanan sakral yang menjembatani antara dunia manusia dan alam ketuhanan.[447]

Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Śakālendukirīṭeśāna

Pengganti Śri Walaprabhu adalah Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Śakālendukirīṭeśāna Guṇadharmma Lakṣmidhara Wijayotuṅgadewī. Terdapat perbedaan dalam pembacaan nama raja ini. Awalnya, van der Tuuk dan Brandes[448] membacanya *Śrī Śakalendaki ring eśāna Guṇadharmmalakṣmidhara Wijayottunggadewī*. Namun demikian, Goris[449] membacanya *Śri Śakalendu kirana īśāna guṇadharma lakṣmidhara wijayottunggadewī*. Pembacaan Goris tersebut diikuti juga oleh Louis-Charles Damais[450]. Kemudian, pembacaan berbeda juga dilakukan oleh Sunarya dan Suarbhawa[451] yang membacanya *srī sakalendu kirīnesanaguṇa darmma lakṣmidara wijayotuṅgadewī*.

Terakhir, prasasti Sawan C dibaca kembali pada tahun 2019 oleh Balai Arkeologi Bali. Berdasarkan dokumentasi Balai Arkeologi Bali tahun 2019, Prihatmoko[452] mendapatkan hasil pembacaan yang berbeda, yaitu *śrī śakālendukirīṭeśāna guṇadharmma lakṣmidhara wijayotuṅgadewī*. Pembacaan ini berbeda dengan Goris dan Damais yang membacanya *Śakalendukirana-Īśāna* atau Suarbhawa dan Sunarya yang membacanya *Śakalendukirīnesana (Śakalendukirīna-Isana)*. Pembacaan ulang terhadap prasasti Sawan C menunjukkan bahwa pembacaan yang lebih tepat adalah *Śakālendukirīṭeśāna* (*Śakālendukirīṭa-Iśāna*). Sayangnya, prasasti yang layak dijadikan

---

447 Darma, 2017: 60

448 van der Tuuk; Brandes, 1885: 615

449 R. Goris, *Prasasti Bali* (Bandung: N. V. Masa Baru, 1954), 27–28.Goris (1941:285, 1965:34)

450 Louis-Charles Damais (1952:92–93, Louis Charles Damais, "Études d'épigraphie indonésienne," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 47 (1955): 166.

451 Sunarya dan Suarbhawa (2000a:14, 2000b:17)

452 Prihatmoko, "Pelanggengan Kekuasaan Raja Anak Wungsu Pada Masa Bali Kuno Abad XI Masehi Berdasarkan Data Prasasti," 116.

rujukan terkait penyebutan nama Raja Śakālendu hanya prasasti Sawan C, sedangkan penyebutan dalam prasasti Pengotan BI dan BII terkesan tidak masuk akal, yaitu *Sri Maharaja Sri Śakalendhu Kiring Desa Dagunalak Gataratamapri(ya) Wijasawa Tunggal Dewi* (Pengotan BI), dan *Śri Mahārāja Śri Śakālĕndhu Kiridesā Naguṇalak Gmacara Wamapriya Wijayettunggaldewi* (Pengotan BII).[453] Kendati demikian, pembacaan ulang prasasti Pengotan BI dan BII perlu dilakukan untuk mengklarifikasi hasil pembacaan peneliti sebelumnya.

Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Śūrādhipa

Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Śakālendukirīṭeśāna Guṇadharmma Lakṣmidhara Wijayotuṅgadewī kemudian diganti oleh Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Śūrādhipa (1037-1041 Śaka/1115-1119) dengan mengeluarkan prasasti-prasasti Gobleg, Pura Desa III (1037 Śaka/1115), Angsari B (1041 Śaka/1119), Ababi, dan Tengkulak D (tanpa angka tahun). Setelah berakhir masa pemerintahan Raja Suradhipa, secara beruntun memerintah di Bali empat orang raja yang menggunakan unsur *jaya* dalam gelarnya, yaitu (1) Paduka Śri Maharaja Śri Jayasakti tahun 1055-1072 Śaka/1133-1150, (2) Paduka Śri Maharaja Śri Ragajaya tahun 1077 Śaka/1155, (3) Paduka Śri Maharaja Śri Jayapangus Arkajacihna tahun 1099-1103 Śaka/1178-1181, dan (4) Paduka Śri Maharaja Haji Ekajayalancana beserta ibunya, yaitu Paduka Śri Arjaryya Dengjayaketana yang mengeluarkan prasastinya pada tahun 1122 Śaka/1200.

Śrī Mahārāja Śrī Jayaśakti

Raja Śrī Mahārāja Śrī Jayaśakti memerintah Bali pada kurun waktu 1055–1072 Śaka/1133–1150, dan sepanjang masa kekuasaannya mengeluarkan sejumlah prasasti yang berfungsi sebagai dokumen resmi negara sekaligus mencerminkan pemerintahan yang

453 Putu Budiastra, *Prasasti Pengotan* (Denpasar: Museum Bali, 1978), 22–23; Machi Suhadi, *Himpunan Prasasti Bali Koleksi R. Goris dan Ktut Ginarsa* (Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1979), 1, 5.

dijalankannya. Prasasti-prasasti yang diterbitkan pada masa ini adalah Prasasti Prasi A (1070 Śaka/1148), Prasasti Buwahan C (1068 Śaka/1146), Prasasti Manikliu E, Sading B (1072 Śaka/1150), serta Prasasti Bebandem. Isi dari prasasti tersebut memberikan gambaran mengenai prinsip-prinsip pemerintahan Raja Jayaśakti, yang menekankan pentingnya pemeliharaan negara secara berkelanjutan. Hal ini tercermin dalam kutipan dari Prasasti Prasi A, lembar IIa baris ke-2, yang menyebutkan frasa "*nityasa umiwe sakapari-purnnakna nikang rat rinaksanira*," yang dapat diartikan bahwa raja secara konsisten berupaya menyempurnakan dan melindungi wilayah kekuasaannya. Sementara itu, Prasasti Buwahan C, khususnya pada bagian Ib.6 dan IIa, mengungkapkan tujuan pemerintahan yang lebih terperinci, yaitu "*nityasa [umiwe] ri kaparipurnnakna rāt rinaksanira, karuhun sang hyang sarwwadharmma,...*",[454] yang berarti bahwa penyempurnaan negara yang dijaga oleh sang raja dilakukan secara terus-menerus, terutama dalam rangka menjaga kelestarian seluruh ajaran dan aspek kehidupan keagamaan.

Berdasarkan isi Prasasti Buwahan C, tampak bahwa salah satu tujuan utama pemerintahan Raja Jayaśakti adalah menjaga kesempurnaan dan ketertiban negara, terutama dalam bidang keagamaan. Hal ini menunjukkan bahwa sang raja memberikan perhatian besar terhadap kehidupan religius masyarakatnya. Perlu dipahami bahwa pernyataan-pernyataan dalam prasasti bukanlah hasil keputusan mendadak, melainkan berasal dari proses panjang, termasuk pembahasan bersama para pejabat tinggi kerajaan dalam suatu sidang resmi. Komitmen Raja Jayaśakti terhadap negara juga terlihat jelas dalam Prasasti Bebandem, khususnya pada bagian IIIa baris ke-2. Dalam bagian tersebut dinyatakan bahwa sang raja merasa sangat bertanggung jawab atas kondisi negaranya. Bahkan, disebutkan bahwa beliau tidak bisa tidur dengan baik atau bermeditasi dengan tenang jika mengetahui bahwa

454 Pieter Vincent Van Stein Callenfels, "Epigraphia Balica I," *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* LXVI (1926): 33.

negaranya berada dalam keadaan tidak aman atau tidak sejahtera (*tan enak turu samādhi ri rumenge rāt rinaksanira unaksaya*). Hal ini memperlihatkan bahwa Raja Jayaśakti menjalankan pemerintahannya bukan hanya secara administratif, tetapi juga dengan kepedulian yang tinggi terhadap rakyat dan negaranya.

Śri Mahārāja Śri Rāgajāya

Keberadaan Śri Mahārāja Śri Rāgajāya dalam sejarah Bali Kuno memang tidak meninggalkan banyak jejak. Hal ini disebabkan oleh terbatasnya sumber tertulis yang memuat informasi mengenai masa pemerintahannya. Satu-satunya prasasti yang berhasil ditemukan dan dihubungkan dengan nama beliau adalah Prasasti Tejakula, yang berangka tahun 1077 Śaka/1155. Berbeda dengan raja-raja sebelumnya, Prasasti Tejakula tidak secara eksplisit menyatakan tujuan pemerintahan atau prinsip-prinsip dasar yang dianut oleh Raja Rāgajāya. Namun demikian demikian, beberapa bagian dari isi prasasti tersebut—khususnya pada lembar Ib.67, IIa.1–3, dan IXa.5–6 secara implisit memberikan gambaran tentang arah dan karakter pemerintahan yang dijalankannya. Salah satu kutipannya berbunyi:

> *"... kunang pwa sang karyya wimukti paduka sri maharaja ri sakaparipurnnakna'bhatãra...".*[455]

Artinya:

> "...adapun, sesungguhnyalah karena Paduka Sri Maharaja [sangat ingin] menikmati [melihat terwujudnya] kesempurnaan [bangunan suci tempat memuja] bhatāra..."

Penggalan tersebut memperlihatkan bahwa Raja Rāgajāya sangat menaruh perhatian pada aspek keagamaan, khususnya pada pembangunan atau penyempurnaan tempat pemujaan kepada bhatāra (dewa), dalam hal ini di bangunan suci *Kuñjarasana.*

455 Ketut Ginarsa, *Prasasti Baru Radja Ragajaya* (Singaradja: Direktorat Bahasa dan Kesusastraan, 1968), 14.

Ungkapan ini mencerminkan sikap bakti sang raja terhadap dewa, serta menunjukkan peran aktifnya dalam mendukung kehidupan spiritual masyarakat. Lebih lanjut, bagian penting lain dari prasasti berbunyi:

> *"... ya ta karananyan wineh makmitan sang hyang rajaprasasti, pangraksayan satata pakadipakanya umagehaken sarintenya sakaraman, lumaku jataka punpunan pundut dyun ri bhatāra kuñjarasana, tan parabyaparan denira ring kabalan..."*[456]

Artinya:

> "...itulah sebabnya mereka diberikan [hak untuk] menjaga (memiliki) prasasti raja, agar selalu dijaga, digunakan sesuai dengan keperluannya untuk mengokohkan dirinya sebagai kesatuan masyarakat, yang berkedudukan sebagai penanggung jawab utama (*jātaka punpunan pundut dyun*) bagi dewa [yang dipuja di bangunan suci di] Kuñjarasana, [supaya] tidak dicampuri oleh para penguasa..."

Dari kutipan tersebut, setidaknya terdapat dua prinsip penting yang dapat ditarik dari kebijakan pemerintahan Raja Rāgajāya, yang pertama yaitu perhatian terhadap kehidupan keagamaan, yang tercermin dari keinginan raja untuk menyempurnakan tempat pemujaan bagi *bhatāra*. Ini memperlihatkan bahwa agama dan pemujaan terhadap dewa sebagai wujud dari Tuhan Yang Maha Esa merupakan aspek penting dalam struktur pemerintahannya. Kedua, penegakan ketertiban dan otonomi desa, yang dalam konteks prasasti ini berfokus pada Desa Sabhaya. Raja menetapkan agar para pejabat yang tidak memiliki urusan langsung dengan pengelolaan desa perdikan (jātaka) tidak mencampuri urusan desa atau membebani masyarakat dengan tugas tambahan. Hal ini menunjukkan perhatian terhadap ketentraman dan kemandirian desa, serta perlindungan terhadap hak-hak masyarakat lokal. Dengan demikian, meskipun informasi mengenai Raja Rāgajāya

456 Ginarsa, *Prasasti Baru Radja Ragajaya*, 15.

sangat terbatas, Prasasti Tejakula memberikan petunjuk penting mengenai karakter pemerintahan beliau yang religius sekaligus menjunjung tinggi ketertiban sosial.

f. Masa Kemunduran Kerajaan Bali Kuno

Kemunduran Kerajaan Bali Kuno tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan merupakan hasil dari akumulasi berbagai faktor yang saling berkaitan, baik dari dalam maupun luar kerajaan. Secara internal, melemahnya fondasi pemerintahan disebabkan oleh adanya praktik-praktik penyelewengan dan pelanggaran yang dilakukan oleh para pejabat kerajaan. Tindakan-tindakan ini, yang mungkin mencakup penyalahgunaan kekuasaan, korupsi, atau ketidakadilan dalam pengelolaan sumber daya, menimbulkan keresahan di kalangan rakyat dan perlahan-lahan mengikis kepercayaan terhadap otoritas kerajaan. Ketidakstabilan sosial semacam ini berperan besar dalam merongrong legitimasi dan wibawa pemerintah yang berkuasa.

Di samping itu, faktor eksternal juga turut mempercepat proses kemunduran. Kerajaan Bali Kuno menghadapi tekanan dari luar berupa serangan militer maupun ekspansi politik yang dilakukan oleh kerajaan-kerajaan lain di Nusantara. Serangan semacam ini tidak hanya mengancam kedaulatan wilayah, tetapi juga memperlemah posisi Bali Kuno dalam tatanan geopolitik regional pada masanya. Kombinasi antara lemahnya kontrol internal dan meningkatnya tekanan eksternal menciptakan kondisi yang tidak stabil, yang pada akhirnya membawa kerajaan ini menuju fase kemunduran. Dengan demikian, keruntuhan Kerajaan Bali Kuno dapat dipahami sebagai akibat dari disintegrasi internal yang diperparah oleh tantangan eksternal, sebuah pola umum yang juga terlihat dalam banyak peradaban besar di masa lalu.

Pāduka Śrī Mahārāja Haji Jayapangus Arkajacihna

Munculnya Raja Jayapangus sebagai pemegang tampuk pimpinan kerajaan Balidwipamandala (Bali) diketahui dari dua

jenis sumber tertulis yaitu prasasti dan lontar Usana Bali. Prasasti yang tertua menyebut Raja Jayapangus yaitu Prasasti Mantring A (salah satu prasasti yang disimpan di Desa Mantring, Gianyar yang berangka tahun 1099 Śaka/1177.[457] Gelar yang disandang oleh Raja Jayapangus yaitu Pāduka Śri Māhāraja Haji Jayapangus Arkaja Çihna/ Lañcana. Gelar *arkaja* dapat diartikan sebagai "putra matahari". Hal ini juga terlihat pada gelar kedua permaisurinya yaitu Pāduka Śri Parameśwari Induja Ketana dan Pāduka Śri Mahadewi Śaśangkaja Lañcana/Çihna gelar Induja/Śaśangkaja yang berarti "putri bulan". Maka, pasangan raja dengan permaisurinya merupakan pasangan yang ideal, melambangkan dewa matahari/Surya disertai dengan dewi bulan/Ratih, karena itu Çihna, Lancana, dan Ketana mempunyai arti "lambang".[458] Selain terkenal sebagai titisan Dewa Surya, Raja Jayapangus juga digambarkan memiliki kekuasaan dan kebijaksanaan serta mengasihi rakyatnya. Meskipun, hingga saat ini masa pemerintahan Raja Jayapangus masih menyimpan misteri, disebabkan jika dihitung dari tahun prasasti yang dikeluarkan pertama hingga tahun terakhir hanya berkisar kurang dari 4 tahun. Sedangkan prasasti yang ditemukan hingga kini sampai 47 *cakep* prasasti.

Apakah mungkin hanya dengan waktu kurang dari 4 tahun dapat membuat prasasti sebanyak itu? Menjawab pertanyaan tersebut, Tara Wiguna (2004) mencoba memberikan ilustrasi sebagai berikut. Jika diperkirakan Jayapangus telah lahir setahun sebelum prasasti Raja Ragajaya, itu berarti ia lahir tahun 1076 Śaka/ 1154. Setelah berumur 17 tahun yaitu sekitar tahun 1093 Śaka/1171 ia dinobatkan menjadi raja walaupun tergolong masih remaja. Setelah 5 tahun memerintah dikeluarkanlah prasasti Mantring A yang berangka tahun 1099 Śaka/1177. Pada saat itu ia berumur 22 tahun, namun belum mempunyai permaisuri atau istrinya belum berperan dalam

457 I. Gusti Ngurah Tara Wiguna dan kolega, *Terjemahan Prasasti-Prasasti Bali Abad XII ke Dalam Bahasa Indonesia* (Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2008), 12.

458 P. J. Zoetmulder, *Kamus Bahasa Jawa Kuna* (Jakarta: Gramedia, 2002).

pemerintahannya. Tiga-empat tahun kemudian ia telah berumur 26 tahun, serentak ditulis sedikitnya 29 prasasti dalam waktu yang sama dalam arti hari, tanggal, bulan, tahun sama dan ia sudah disebutkan memerintah didampingi oleh kedua permaisurinya. Ketika raja berikutnya yaitu Ekajayalañcana didampingi oleh ibundanya Çri Aryadengjaya Lancana dinobatkan menjadi raja yaitu tahun 1120 Śaka/1198, maka Raja Jayapangus saat itu telah berumur 43 tahun.[459] Ilustrasi di atas menunjukkan bahwa diperkirakan pemerintahan Raja Jayapangus bukan hanya 3-4 tahun melainkan sekitar 26 tahun. Ilustrasi tersebut dapat membantu memberikan gambaran lain mengenai masa pemerintahan Raja Jayapangus yang masih misteri karena singkatnya. Namun demikian, perlu dilakukan penelitian lebih lanjut mengenai hal ini, karena sampai saat ini belum ditemukan bukti yang pasti mengenai hal ini.

Masa pemerintahan Raja Jayapangus juga disebutkan memiliki kemiripan dengan pemerintahan kerajaan Kadiri yang pada masa itu juga diperintah oleh raja yang menggunakan nama Jaya seperti Jayabhaya, Jayawarsa, dan Kertajaya. Mengenai kesamaan nama inilah yang menyebabkan adanya pemikiran bahwa hubungan kerajaan Bali dan Jawa Timur saling memengaruhi.[460] Hal ini bukan hanya karena kesamaan nama saja, yang bisa saja terjadi karena kebetulan, namun terdapat pula beberapa keterangan lain yang mendukung bahwa terdapat kedekatan antara kerajaan Bali dengan kerajaan di Jawa Timur. Dalam kitab Zhūtàn Zhi yang ditulis oleh seorang pedagang Tiongkok menyebutkan bahwa terdapat dua kerajaan yang besar yaitu Sriwijaya dan Jawa. Jika Jawa yang dimaksud adalah Kadiri, maka ada kemungkinan bahwa pulau Bali dan sekitarnya juga dipengaruhi oleh kerajaan Kadiri.[461]

---

459 I. Gusti Ngurah Tara Wiguna dan kolega, *Himpunan Prasasti-prasasti Bali Pada Masa Pemerintahan Raja Jayapangus* (Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2004), 11.

460 Astra, "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis," 131.

461 Astra, "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis," 133.

Pada zaman pemerintahan Raja Jayapangus sebagian besar desa-desa yang memperoleh piagam/prasasti mengalami masalah yang sama yakni penyelewengan perpajakan. Kecuali prasasti Mantring, semua prasasti yang dikeluarkan menuturkan ketidakberdayaan *karaman*/penduduk susah dan bingung merasa sesak hati (*katidopaya nikang karaman epu kapgan tan wring daya*) karena tidak mendapatkan kata sepakat dengan *Sang Admak Akmitan Apigajih.* Suasana yang demikian menyebabkan penduduk gelisah pikirannya dan tidak melakukan pekerjaan dengan tenang di desanya. Kondisi masyarakat yang mengalami kegelisahan akibat perilaku para *Sang Admak Akmitan Apigajih* merupakan awal mula kehancuran kerajaan Bali Kuno karena faktor internal. Tampilnya raja sebagai penengah dalam mengantisipasi permasalahan yang dihadapi masyarakat membuktikan bahwa raja benar-benar memperhatikan ketentraman dan kesejahteraan rakyatnya, akan tetapi dampak buruk dalam jangka panjang menuju kemunduran kerajaan Bali Kuno tidak dapat dihindari.

Cerita rakyat tentang raja Jayapangus sangat terkenal di Bali. Meskipun cerita ini memiliki beberapa versi di masyarakat, tetapi kepercayaan masyarakat akan cerita Jayapangus sudah melegenda hingga sekarang. Berikut adalah salah satu versi cerita rakyat tentang Raja Jayapangus. Raja Jayapangus adalah Raja Bali dari dinasti Warmadewa dengan pusat kerajaan di Panarojan, tiga kilometer di sebelah utara Kintamani. Sri Jayapangus dituduh telah melanggar adat yang sangat ditabukan saat itu, yakni telah dengan berani mengawini putri Tiongkok yang elok bernama Kang Cing Wei. Meski tidak mendapatkan berkat dari pendeta kerajaan, Mpu Siwa Gama, sang raja tetap bersikeras tidak mau mundur. Akibatnya, sang pendeta marah, lalu menciptakan hujan terus menerus, hingga seluruh kerajaan tenggelam. Dengan berat hati sang raja memindahkan kerajaannya ke tempat lain, kini dikenal dengan nama Balingkang (Bali + Kang), dan raja kemudian dijuluki oleh rakyatnya sebagai Dalem Balingkang. Sayang, karena lama mereka tidak mempunyai keturunan, raja pun pergi ke Gunung Batur,

memohon kepada dewa di sana agar dianugerahi anak. Namun demikian celakanya, dalam perjalanannya ia bertemu dengan Dewi Danu yang jelita. Ia pun terpikat, kawin, dan melahirkan seorang anak lelaki yang sangat kesohor hingga kini, Maya Danawa. Sementara itu, Kang Cing Wei yang lama menunggu suaminya pulang, mulai gelisah, ia bertekad menyusul ke Gunung Batur. Namun demikian di sana, di tengah hutan belantara yang menawan, ia pun terkejut manakala menemukan suaminya telah menjadi milik Dewi Danu. Ketiganya lalu terlibat pertengkaran sengit. Dewi Danu dengan marah berapi-api menuduh sang raja telah membohongi dirinya dengan mengaku sebelumnya sebagai perjaka. Dengan kekuatan gaibnya, Dalem Balingkang dan Kang Cing Wei dilenyapkan dari muka bumi ini.[462]

Śrī Mahārāja Haji Ekajayalāñcana

Śrī Mahārāja Haji Ekajayalāñcana merupakan salah satu raja yang tercatat memerintah di Bali bersama ibundanya, Paduka Śrī Arjaryya Dengjayaketana. Informasi mengenai keberadaan dan masa kepemimpinannya dapat ditemukan dalam Prasasti Kintamani E, yang berangka tahun 1122 Śaka/1200. Prasasti ini menjadi sumber historis yang penting karena memuat berbagai informasi menyangkut kondisi politik, ekonomi, dan kehidupan religius masyarakat pada masa itu. Dalam konteks politik dan pemerintahan, prasasti tersebut secara eksplisit menyebutkan bahwa Raja Ekajayalāñcana memerintah tidak seorang diri, melainkan didampingi secara aktif oleh ibundanya. Hal ini dapat ditemukan dalam kutipan dari lempeng Ib, baris ke-3 dan ke-4, yang menyatakan:

> *3. bapa tirwa, pañajyan ikaŋ karāman ḍaṅ acaryya daleśa, samaṅkana kweḥnya papak prasama lelaka pakṣā pupulapulu rahi, manambaḥ i lbū ni pāduka śri*

462 Astra, 1977: 5

4. mahārāja haji ekajaya lāňchana, kalih ibu nira lbū ni pāduka śri mahārāja śri arjayya deŋjaya ketana, makasopana saŋ senāpati sarwwa mpu paksā

Artinya:

3. *Bapa* Tirwa, sebagai Guru Pengajian Desa Dang Acaryya Daleca, demikianlah jumlahnya orang yang berkumpul untuk bermusyawarah, menghadap Paduka Sri

4. Maharaja Haji Ekajaya Lanchana beserta ibunya Paduka Sri Maharaja SriArjaya Dengjaya Ketana, sebagai perantara Sang Senapati Sarwwa Mpu Paksa.[463]

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa keterlibatan ibu suri dalam proses pemerintahan bukan sekadar simbolik, tetapi juga fungsional dalam proses pengambilan keputusan dan penyusunan kebijakan kerajaan. Penyebutan nama ibunda raja secara resmi dalam prasasti mencerminkan pengakuan terhadap otoritasnya sebagai pendamping sekaligus penasihat politik. Selain struktur kepemimpinan utama yang terdiri atas raja dan ibu suri, terdapat pula struktur pemerintahan tingkat kedua yang terdiri atas para pejabat tinggi kerajaan, seperti *Dang Acaryya*, *samgat*, *senapati*, dan *rakryan*. Mereka adalah tokoh-tokoh yang memiliki keahlian dalam bidang keagamaan, pemerintahan, serta ketatanegaraan, dan tergabung dalam suatu lembaga khusus yang disebut *pakirakirān i jro makābehan*. Lembaga ini menjadi badan penasihat dan pengatur dalam penyelenggaraan administrasi pemerintahan. Pada tingkat ketiga, terdapat para pegawai kerajaan yang memiliki tugas administratif dan teknis tertentu. Mereka bertanggung jawab langsung kepada *pakirakirān i jro makābehan*. Beberapa jabatan dalam tingkatan ini antara lain *caksu para caksu*, *nayaka saksi*, *admakakmitan apigajiḥ*, *ser kraṅan*, dan *nayakan kapas*. Sementara itu, pada tingkat paling bawah dalam sistem pemerintahan berada

463 Saputra, 2017: 109

para pemimpin desa yang disebut *kabayan*, yang berperan sebagai perantara antara rakyat dan aparat kerajaan.

Dari segi ekonomi, Prasasti Kintamani E juga memberikan gambaran yang cukup jelas mengenai kegiatan perdagangan masyarakat pada masa itu. Dalam bagian lempeng IIIa, disebutkan adanya aktivitas perdagangan yang dilakukan oleh masyarakat pedalaman, khususnya Desa Cintamani, dengan wilayah pesisir Bali utara. Adapun kutipannya sebagai berikut:

1. *"…. atĕhĕr karāman i cintamani sapaňjing thāni tkeŋ ana*
2. *kniŋ karāman wnaŋ adagaŋ kapas mareŋ lĕs pamiṅgir, iliran, buhundalĕm, julah pūrwwasiddhi, iṇdhapura, bulihan, manasa tan sapan deni watĕk nāyakan ka*
3. *pas, apan wnaŋ mūlanya ṅuniweḥ soṅgwanya taňja kupas mwaŋ kasumba, bawaŋ baŋ, bawaŋ putiḥ, jamuju, tan apakaranĕn …."*

Artinya:

1. "…. adapun masyarakat Desa Cintamani sewilayah desanya
2. diperbolehkan melakukan perdagangan kapas sampai di Desa Les, Paminggir, Hiliran, Buhun Dalem, Julah, Purwwasiddhi, Indrapura, Bulihan, Manasa, mereka tidak ditegur oleh para pengawas kapas
3. karena sejak dulu mereka telah diperbolehkan, apalagi di wilayahnya mereka berladang kapas, kasumba, bawang merah, bawang putih, jamuju, tidak menyebabkan masalah …."

Kutipan tersebut memberikan informasi mengenai hak istimewa atau otonomi dagang yang diberikan kepada masyarakat Desa Cintamani untuk berdagang kapas hingga ke wilayah pesisir Bali utara. Daerah-daerah pesisir yang disebutkan dalam prasasti mencakup Les, Paminggir, Hiliran, Buhun Dalem, Julah, Purwwasiddhi, Indrapura, Bulihan, dan Manasa. Menariknya, masyarakat yang tinggal di sekitar danau (*wingkang ranu*) tidak diperkenankan ikut berdagang di wilayah pesisir tersebut. Hal ini menunjukkan adanya sistem perdagangan yang terorganisir serta

kebijakan raja dalam mengatur sirkulasi barang, menjaga kestabilan ekonomi antarwilayah, dan menciptakan interkoneksi antara masyarakat pedalaman dan pesisir. Strategi ini juga mencerminkan upaya pemerintah dalam mendorong pertumbuhan ekonomi lokal melalui pengelolaan sumber daya pertanian, seperti kapas, kasumba, dan komoditas hortikultura lainnya. Dengan demikian, Prasasti Kintamani E bukan hanya menjadi bukti keberadaan Raja Śrī Ekajayalāñcana dan peran ibundanya dalam pemerintahan, tetapi juga mencerminkan kompleksitas sistem sosial-politik dan dinamika ekonomi masyarakat Bali Kuno pada abad ke-13 Masehi.

Bhaṭāra Parāmeśwara Śrī Wīrāma

Bhaṭāra Parāmeśwara Śrī Wīrāma terbaca dalam prasasti Pura Kehen C berangka tahun 1126 Śaka/1204. Dalam Prasasti Kehen C disebutkan bahwa Bhatara Guru Sri Adikuntiketana mengeluarkan perintah agar seluruh warga Bangli (*karaman i Bangli*) tidak meninggalkan desa mereka (*henti lungha*). Namun demikian, prasasti tersebut tidak menjelaskan alasan di balik kepergian banyak penduduk dari desa pada masa itu. Untuk menyelesaikan permasalahan ini, diutuslah Sri Dhanadi Raja Lancana dan Sri Dhana Dewi Ketu guna mengembalikan para penduduk ke Bangli. Sri Dhanadi Raja Lancana, yang juga dikenal dengan sebutan Bhatara Parameswara Sri Wirama, merupakan putra dari Sri Adikuntiketana. Ia dipercaya untuk memulangkan penduduk sekaligus menjaga kawasan suci Sang Hyang Mandala di Lokasarana. Sri Dhanadi Raja Lancana berhasil menyelesaikan tugasnya dengan baik. Selain itu, ia juga menganugerahkan berbagai hal kepada warga Bangli serta memberikan tanggung jawab tambahan, termasuk menjalankan pemujaan di sejumlah tempat suci yang disebut Hyang. Umumnya, pemujaan tersebut dilakukan setiap bulan purnama (*Śukla 15*), kecuali pada bulan kesembilan (*sasih kasanga*) yang dilakukan saat Tilem (*Kṛṣṇa 15*). Beberapa tempat pemujaan dan waktu pelaksanaannya antara lain: Hyang Hatu dan Hyang Pasek (bulan *Kasa*), Hyang Paha Bangli (*Karo*), Hyang Tgal (*Katiga*), Hyang Pken

Lor (*Kapat*), Hyang Kehen (*Kalima*), Hyang Waringin (*Kanem*), Hyang Pken Kidul (*Kapitu*), Hyang Wukir (*Kaulu*), Hyang Kadaton (*Kasanga*), Hyang Pahumbukan (*Kadasa*), Hyang Buhitan (*Jyesta*), dan Hyang Pandem (*Sada*)[464].

Pāduka Bhaṭāra Parameśwara Śrī Hyang ning Hyang Adidewalañcana

Nama raja Pāduka Bhaṭāra Parameśwara Śrī Hyang ning Hyang Adidewalañcana terbaca dalam prasasti Bulihan B, Goris membaca angka tahunnya 1182 Śaka/1260, berbeda dengan P.V. van Stein-Callenfels yang membacanya 1172 Śaka/1250[465]. Pembacaan Goris ini diikuti juga oleh Astra.[466] Prasasti ini kemudian dibaca kembali oleh Ida Ayu Mahatrini berdasarkan dokumentasi foto Oudheidkundig Dienst dengan pembacaan angka tahunnya adalah 1172 Śaka/1250 Masehi.[467] Pembacaan ulang yang dilakukan Hedwi Prihatmoko berdasarkan dokumentasi foto Oudheidkundig Dienst dan Balai Arkeologi Bali menunjukkan bahwa pembacaan angka tahun yang tepat adalah 1172 Śaka/1250, sama seperti hasil pembacaan P.V. van Stein-Callenfels dan Ida Ayu Mahatrini.

Isi dari Prasasti Bulian B yaitu terkait dengan rasa kekhawatiran masyarakat tentang Desa Kawista yang telah lama ditinggalkan, sehingga wilayah tersebut ditumbuhi pepohonan besar, ditempati oleh sekelompok penjahat, perampok yang menyerang pada setiap sudut menghadang serta merampas dengan menggunakan rotan kepada masyarakat yang memberontak, yang pergi ke arah barat dan timur terutama masyarakat yang berjalan menyebabkan masyarakat merasa resah dan khawatir. Oleh karena itu, kawasan Kawista tumbuh menjadi kawasan yang menyeramkan, sementara menjadi kawasan

---

464 Tulisan mengenai prasasti Kehen C dibahas oleh Darma Putra dalam sebuah esai yang berjudul "Bangli Abad XII dan Potensi Saat Ini" di laman tatkala.co.

465 Goris, *Prasasti Bali*, 41.

466 Astra, "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis," 80, 403.

467 Ida Ayu Mahatrini, "Prasasti Bulian B dari Raja Adidewalencana: Kajian Epigrafi" (Universitas Udayana, Fakultas Ilmu Budaya, 2021), 45.

lintasan dari wilayah barat ke timur. Kemudian, masyarakat Desa Bulian yang diwakilkan oleh para tetua desa melaporkan kondisi tersebut kepada Paduka Bhatara Parameswara Śri Hyang Ning Hyang Adi Dewa Lencana. Raja memerintahkan untuk membersihkan, membuka lahan yang ditumbuhi pepohonan besar yang sedemikian rupa menjadi sawah-sawah yang dibagikan kepada masyarakat.[468]

Rajapatih Kbo Parud

Nama rajapatih bernama Kbo Parud termuat dalam prasasti Pengotan E (1218 Śaka/1296), Sukawana D (1222 Śaka/1300) dan Prasasti Kintamani G atau Prasasti Kintamani Kelompok Ketujuh (tanpa angka tahun). Pemerintahan raja Kbo Parud di Bali erat kaitannya dengan penaklukan raja Kertanagara dari kerajaan Singhasari pada tahun 1206 Śaka/1284. Hal ini didasarkan atas pangkat-pangkat atau jabatan-jabatan tinggi kerajaan yang tersebut dalam prasasti itu jelas menunjukkan corak Jawa. Jika dicermati secara seksama, prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh Raja Patih Kbo Parud menunjukkan perbedaan yang cukup mencolok dalam hal penulisan unsur penanggalannya dibandingkan dengan prasasti-prasasti Bali lainnya yang berasal dari kurun waktu yang relatif sezaman. Salah satu ciri khas yang menonjol adalah penggunaan formula pembuka "*śwasti śaka warsatitha*" dalam setiap prasasti era Kbo Parud. Formulasi tersebut tidak lazim ditemukan dalam prasasti-prasasti Bali pada umumnya, yang pada masa itu memiliki struktur penanggalan yang berbeda. Sebaliknya, rumusan "*śwasti śaka warsatitha*" lebih umum dijumpai dalam prasasti-prasasti yang berasal dari wilayah Jawa, khususnya pada masa pemerintahan Kerajaan Singhasari. Hal ini mengindikasikan adanya kemungkinan pengaruh administratif dan kebudayaan dari Singasari terhadap struktur penulisan prasasti-prasasti Kbo Parud di Bali.

Selain perbedaan dalam format penanggalan, indikasi lain yang memperkuat dugaan adanya pengaruh Singhasari adalah

468 Mahatrini, "Prasasti Bulian B dari Raja Adidewalencana: Kajian Epigrafi," 51–52.

munculnya istilah "makasir" atau "makakasir" yang biasanya diikuti oleh nama individu atau pejabat tertentu. Istilah ini tampak serupa dengan gaya penulisan dan penyebutan jabatan dalam prasasti-prasasti Jawa masa Singhasari. Lebih lanjut, nama-nama pejabat tinggi kerajaan yang disebutkan dalam prasasti Kbo Parud seperti Gagak Suluhningrat, Dadangsangka, Kuda Makara, Gajah Pamugoran, Dadang Bangbulan, Gajah Boran, Cekcek Putih, Gajah Ayam, Naga Mulek, dan Banyak Waningprang, memiliki kemiripan struktur maupun gaya penamaan dengan pejabat-pejabat istana Singhasari, seperti Kebo Arema, Kbo Tengah, Kbo Anabrang, Gajah Pagon, Banyak Kapuk, dan Kbo Anengah.[469] Kesamaan-kesamaan ini mengisyaratkan bahwa terdapat hubungan yang erat, baik dalam aspek administratif maupun kebudayaan, antara lingkungan pemerintahan Kbo Parud di Bali dan sistem birokrasi yang berkembang di Kerajaan Singhasari. Kbo Parud merupakan tokoh yang sangat menarik. Tokoh ini muncul setelah dua belas tahun penaklukan Kertanagara atas Bali yaitu tahun 1296 Masehi. Tampaknya Kbo Parud merupakan pengganti Kbo Bungalan atau Rakyan Demung Sasabungalan (Mahisa Bungalan) sebagai wakil raja Singhasari di Bali ().[470] Kbo Bungalan adalah salah seorang pemimpin pasukan Singhasari di samping pemimpin-pemimpin lainnya seperti Kbo Anabrang, Ken Wenang, Ki Patih Nengah, Gajah Pagon, Ken Pedung, Ken Dengdi, Ki Lembu Peteng, Jaran Waha, Ki Arya Sidi, dan Ki Amaranjaya. Di bawah pimpinan para panglima tersebut raja Bali yang bernama Paduka Bhatara Parameswara Adidewalancana ditangkap dan ditawan ke Singhasari.[471]

Untuk memperlancar tugas-tugas pemerintahannya, Kbo Parud melakukan mutasi pejabat secara besar-besaran. Menurut Ginarsa, para pejabat yang dipecat antara lain: Empu Abdaraja, Empu Tohujar, Empu Arusningrat, Empu Lumengningrat, Empu Suradhikara,

469 I. Gusti Ngurah Suarbhawa dan I. Nyoman Sunarya, "Unsur Budaya Singasari pada Tinggalan Arkeologi," *Forum Arkeologi*, no. III (1998): 51–52.

470 Setiawan, 1986 : 34

471 Ketut Ginarsa, "Ekspedisi Gajah Mada ke Bali," *MISI* (Jakarta), 1977, 27.

Empu Angambara, Empu Adnyana, dan Empu Rajadhira. Mereka ini sebelumnya menjabat sebagai Senapati Wresanten, Senapati Balembunut, Senapati Manyaringin, Senapati Sarbwa, Senapati Baladhyaksa, Senapati Danda, Senapati Dinganga dan Senapati Kuturan. Sebagai pengganti pejabat yang diberhentikan maka diangkat sejumlah pejabat baru yang berasal dari Singhasari. Pejabat-pejabat itu adalah antara lain: Ki Gagak Seminingrat sebagai Senapati Danda, Kidangdang Sangka sebagai Senapati Sarbwa, Ki Kudamakara didudukan menjadi Senapati Balembunut, sedangkan Ken Demung dijabat oleh Gajah Pamugeran, serta Ken Rangga dijabat oleh Ki Dangdang Bangbungalan.[472] Pergantian pejabat tidak terbatas dilakukan di lingkungan para senapati, dilakukan juga terhadap para tokoh rohaniawan seperti para pendeta Siwa dan Buddha. Demikian pula diangkat sejumlah abdi raja (*Wadwahaji*) yang ditempatkan pada daerah-daerah yang dipandang strategis. Tidak diketahui dengan jelas apakah penempatan para abdinya itu dapat dihubungkan dengan lokasi temuan tinggalan arkeologi yang bercorak Singhasari atau berdasarkan pertimbangan lain.

Arca-arca di Bali menunjukkan unsur budaya Singhasari antara lain: terdapat di Pejeng, Tembuku, Tampuagan dan Bunutin. Di Pura Kebo Edan Pejeng ditemukan arca Siwa Bhairawa setinggi 360 cm., dengan bentuk badan besar dan tegap, berdiri di atas mayat manusia, pergelangan kaki dililit oleh ular, tangan di atas pinggang dan muka ditutup dengan topeng, kelaminnya (phallus) tampak jelas mengarah ke kiri. Selain arca Siwa Bhairawa di pura ini ditemukan pula dua buah arca setinggi 130 cm, yang masing-masing terletak di kiri depan dan kanan depannya.

Alnoza,[473] dalam tulisannya yang berjudul *Membayangkan Suatu Koloni: Kedudukan Pemerintahan Raja Patih Makakasir Kbo Parud*

472 Ginarsa, "Ekspedisi Gajah Mada ke Bali," 27–28.

473 M. Alnoza, "Membayangkan Suatu Koloni: Kedudukan Pemerintahan Raja Patih Makakasir Kbo Parud di Bali Abad Ke 13–14 M Melalui Sumber Prasasti," dalam *Bahasa dan Aksara: Perekat Kesatuan Indonesia* (Sumatera Selatan: Penerbit Aksara Pena, 2023).



Gambar 3.25 Arca Siwa Bhairawa di Pura Kebo Edan.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan.

di Bali Abad ke-13–14 M Melalui Sumber Prasasti, mengemukakan bahwa Kbo Parud tidak hanya memposisikan rakyat dan para elit Bali sebagai *Amātya* (menteri, unsur pemerintahan dan administrasi) dan *Janapada* (warga negara atau rakyat), melainkan juga sebagai bagian dari unsur *Durga* (benteng pertahanan), *Kośa (kekayaan, ekonomi)*, dan *Mitra (sekutu)*.[474] Hal ini menandakan bahwa Kbo Parud menerapkan pendekatan pemerintahan yang kompleks, mencerminkan upaya sistematis dalam integrasi sosial dan politik masyarakat Bali ke dalam struktur kekuasaan kerajaan pusat. Pendirian koloni di Bali dipandang sebagai bagian dari strategi politik Raja Kertanagara dalam mengkonsolidasikan kekuasaannya. Dalam konteks ini, Kbo Parud diposisikan secara simbolik sebagai representasi Dewa Wisnu, seorang pemelihara dunia yang secara imajiner juga dianggap sebagai penerus sah dari garis keturunan raja-raja Bali Kuno. Narasi ini secara tersirat menjadi bentuk delegitimasi terhadap raja-raja lokal yang dianggap tidak setia atau durhaka terhadap otoritas Kertanagara. Sebagai raja yang memiliki ambisi geopolitik besar, Kertanagara dikenal melalui konsep *cakrawala mandala*, yakni pengaruh kekuasaan yang mencakup seluruh wilayah Nusantara (*Dwipantara*). Meskipun bukti tertulis mengenai penaklukan Bali oleh Kerajaan Singhasari belum ditemukan secara langsung di Jawa, sejumlah temuan arkeologis di Bali memperkuat dugaan bahwa perluasan pengaruh Singhasari memang pernah terjadi di wilayah tersebut.[475] Berbeda dari praktik kolonialisme Eropa yang umumnya dilandasi oleh motif ekonomi dan ditandai dengan pengangkatan pemimpin kolonial oleh pemerintah pusat, sistem koloni pada masa Kerajaan Singhasāri justru lebih banyak mengandung motif simbolik dan pertahanan. Selain itu, sistem pemerintahan di daerah taklukan cenderung bersifat hereditas, sehingga memungkinkan munculnya

474 Alnoza, "Membayangkan Suatu Koloni: Kedudukan Pemerintahan Raja Patih Makakasir Kbo Parud di Bali Abad Ke 13–14 M Melalui Sumber Prasasti."

475 Suarbhawa dan Sunarya, "Unsur Budaya Singasari pada Tinggalan Arkeologi."

bentuk *"kerajaan koloni"* yang memiliki kekuasaan tersendiri namun tetap berada dalam bayang-bayang otoritas kerajaan pusat. Dengan demikian, model kolonialisme pada masa itu bukan semata-mata ekspansi teritorial, tetapi juga merupakan bentuk integrasi budaya dan legitimasi politik melalui simbol-simbol keagamaan dan pewarisan kekuasaan yang bersifat turun-temurun.

Padukā Bhaṭara Guru

Raja Bhatara Śri Mahaguru mengeluarkan tiga buah prasasti, namun memuat gelarnya berbeda-beda. Dalam prasasti Srokadan (1246 Śaka/1324) disebut dengan Paduka Bhatara Guru yang memerintah bersama-sama dengan cucunya (*putunira*), yakni Paduka Aji Śri Tarunajaya. Dalam prasasti Cempaga C (1246 Śaka/1324) disebut dengan gelar Paduka Bhatara Śri Mahaguru dan dalam prasasti Tumbu (1247 Śaka/1325) Paduka Śri Maharaja Śri Bhatara Mahaguru Dharmmotungga Warmadewa. Dalam Prasasti Tumbu, yang dikeluarkan pada hari Rabu Umanis, Wuku Wurukung, tanggal 13 Paro terang, bulan Cetra, tahun 1247 Śaka/1325, terlihat peran aktif raja Bhatara Mahaguru dalam menjaga stabilitas sosial dan politik di wilayah Bali Kuno. Prasasti ini dikeluarkan sebagai bentuk intervensi kerajaan atas permasalahan yang dihadapi masyarakat Desa Tumbu, khususnya terkait gangguan keamanan dari pihak Desa Batu Raya. Isi prasasti tersebut menjelaskan bahwa masyarakat Desa Tumbu mengalami ketidaktentraman akibat tindakan intervensi dan kekerasan yang dilakukan oleh penduduk Batu Raya. Gangguan tersebut tidak hanya menyangkut aspek teritorial, sebagian besar wilayah Desa Tumbu dikuasai secara sepihak oleh masyarakat Batu Raya, tetapi juga mengancam eksistensi bangunan suci (penataran) yang menjadi pusat keagamaan dan spiritual warga Tumbu. Letak geografis kedua desa yang saling berbatasan memperparah ketegangan, dan masyarakat Tumbu merasa tidak mampu mempertahankan wilayah serta kesakralan tempat ibadah mereka.

Kondisi ini menunjukkan adanya ketidakefektifan para pejabat lokal, baik di tingkat desa maupun pusat, dalam menangani konflik horizontal yang terjadi di masyarakat. Lemahnya otoritas lokal memunculkan kebutuhan akan campur tangan langsung dari raja. Secara politis, keterlibatan raja dalam penyelesaian konflik ini mencerminkan tanggung jawabnya sebagai pemimpin tertinggi yang berkewajiban menjamin keadilan dan keamanan bagi seluruh rakyatnya. Dalam prasasti tersebut, raja menegaskan berbagai pengaturan menyangkut hak dan kewajiban masyarakat, termasuk upaya pemulihan hak atas tanah dan wilayah Desa Tumbu. Raja juga mengembalikan status Desa Tumbu sebagai *swatantra* (otonom), yang berarti desa tersebut memiliki kebebasan untuk mengatur urusan internalnya tanpa intervensi dari desa lain. Untuk itu, batas-batas wilayah Desa Tumbu dijelaskan secara eksplisit, dan desa-desa tetangga, terutama Desa Batu Raya dan Tranganan dilarang keras untuk melakukan penguasaan terhadap wilayah tersebut.

Selain aspek politik dan teritorial, prasasti juga menyinggung dimensi religius masyarakat Desa Tumbu. Disebutkan bahwa mereka melakukan pemujaan terhadap Bhatara Banyuwka, yang diperkirakan merupakan manifestasi dari Raja Dharmodayana. Tempat pemujaan tersebut terletak di wilayah Tranganan (diduga identik dengan Tenganan), dan pelaksanaan upacaranya dilakukan secara periodik pada bulan Cetra, Asuji, dan Margasira, dengan berbagai persembahan berupa *caru*, *ulat-ulatan*, dan sesajen berwarna kuning. Semua persembahan ini dipusatkan di pura di wilayah Tranganan, yang memperlihatkan pentingnya hubungan antara aspek religius dan identitas kedaerahan masyarakat Tumbu. Dalam hal pemerintahan dan administrasi, unsur-unsur birokrasi yang termuat dalam Prasasti Tumbu menunjukkan kesinambungan dengan sistem birokrasi yang diterapkan pada masa pemerintahan Raja Patih Kbo Parud.[476]

476 I. Nyoman Sunarya, "Prasasti Raja Sri Maharaja Sri Bhatara Mahaguru Dharmmotungga Warmmadewa di Desa Tumbu, Kecamatan Karangasem, Kabupaten Karangasem, Bali," *Forum Arkeologi* 27, no. 1 (2014): 41–43;

Pāduka Bhaṭāra Śri Walajaya Kṛttaningrāt

Raja selanjutnya yang memerintah Bali berdasarkan data prasasti Selumbung yang berangka tahun 1250 Śaka/1328 adalah raja Walajaya Krttaningrat. Dalam prasasti tersebut tertulis bahwa raja ini tidak memerintah sendiri, melainkan bersama-sama dengan ibunda janda Sri Mahaguru, dalam prasasti tersebut dituliskan sebagai berikut (*...sri walajaya krttaningrat kalih ibunira sira paduka ..tara sri mahaguru...*). Keterangan dalam prasasti tersebut menunjukkan bahwa raja Sri Mahaguru telah wafat sebelum tahun 1250 Śaka/1328.

Pāduka Bhaṭara Śri Aṣṭāṣuraratnabumibantĕn

Pāduka Bhaṭara Śri Aṣṭāsuraratna Bumibantĕn merupakan raja terakhir Bali kuno sebelum adanya penaklukan Bali oleh Majapahit melalui ekspedisi yang dilakukan Gajah Mada pada tahun 1265 Śaka/1343 berdasarkan catatan Naskah Nagarakretagama (Pigeaud 1963:22). Terdapat dua inskripsi yang menyebutkan nama raja ini, yaitu prasasti Langgahan yang berupa prasasti logam dan berangka tahun 1259 Śaka/1337, dan satu lagi berupa inskripsi yang berada di belakang arca. Menurut Bratha[477] (1991) Prasasti Langgahan memuat tentang pemberian *saŋ hyaŋ rāja praśaṣṭi* kepada *karāman* Patapan Langgaran. Di dalam prasasti tersebut juga ditetapkan berbagai macam ketentuan tentang *haywahaywan* dan *dṛwyahaji* yang mesti dibayar oleh *karāman* Tayungan dan Ranggas kepada *Bhaṭāra* di Patapan Langgaran dan kepada *karāman* Patapan Langgaran. Satunya lagi nama raja (Å)ṣṭāṣuraratnabumibantə(n) ditemukan di bagian belakang arca yang tersimpan di Pura Puncak Penulisan di Desa Sukawana, Kabupaten Bangli.

Arca ini sangat dikeramatkan oleh masyarakat setempat, sehingga ditempatkan di dalam sebuah bangunan berdinding kayu

Made Aris Kristianti, I. Ketut Setiawan, dan Coleta Palupi Titasari, "Analisis Prasasti Tumbu (Kajian Epigrafi)," *Humanis* 17, no. 3 (2016): 278–85.

477 D. P. Bratha, "Prasasti Langgahan dari Raja Çri A□□āsuraratnabumibantĕn" (Skripsi, Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1991).

bernama *Gedong Aya*. Prasasti di belakang arca berada dalam kondisi yang rusak sehingga banyak aksaranya yang tidak terbaca. Penulisan angka tahun yang tersisa pada prasasti ini menggunakan konogram. Stutterheim[478] hanya dapat memperkirakan dengan pasti simbol kedua dan ketiga saja, yaitu mata (=2) dan *parasu* (=5). Bagian yang terdapat simbol pertama hilang, sedangkan penggambaran simbol keempat kurang begitu jelas. Stutterheim memperkirakan simbol keempat sebagai gunung (=7) atau laut (=4), sehingga perkiraan kronologinya adalah [...]254 Śaka atau [...]257 Śaka. Bagian yang hilang diperkirakan oleh Stutterheim sebagai angka 1, sehingga perkiraan kronologinya adalah 1254 Śaka atau 1257 Śaka (1332 Masehi atau 1335 Masehi);[479] lihat juga Goris.[480] Kendati demikian, Damais[481] memiliki penafsiran yang berbeda, dan memperkirakan angka tahunnya 1352 Śaka/1430. Dalam ulasannya, Damais[482] mengungkapkan bahwa siklus unsur penanggalan lain yang disebutkan dalam prasasti Gunung Penulisan E, yaitu *maśa cetra thithi nawami, śuklapakṣa, wara, wu (wurukung), wa (wage), śa (śanaiścara), [...] ṇiṅ julu(ng) waṅi*, tidak sesuai dengan perkiraan angka tahun yang disampaikan oleh Stutterheim. Oleh karena itu, Damais memperkirakan bahwa pembacaan angka tahun dari kiri ke kanan oleh Stutterheim adalah kurang tepat, dan pembacaannya seharusnya dari kanan ke kiri. Selain itu, simbol mata (=2) dan *parasu* (=5) yang oleh Stutterheim secara berurutan ditempatkan sebagai ratusan dan puluhan pun perlu diubah. Damais menafsirkan bahwa simbol mata ditempatkan sebagai satuan, sedangkan simbol *parasu* ditempatkan sebagai puluhan. Damais sendiri juga belum bisa menentukan secara pasti simbol

478 Willem Frederik Stutterheim, *Oudheden van Bali: Het Oude Rijk van Pedjeng* (Singaradja: Kirtya Liefrinck-van der Tuuk, 1929), 1:79.

479 Stutterheim, *Oudheden van Bali: Het Oude Rijk van Pedjeng* (Singaradja: Kirtya Liefrinck-van der Tuuk, 1929), 1:79.

480 Goris, *Prasasti Bali I*, 44.

481 Louis Charles Damais, "Études d'épigraphie indonésienne," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 47 (1955): 96–97.

482 Damais, "Études d'épigraphie indonésienne," 128–30.

yang oleh Stutterheim ditafsirkan sebagai gunung (=7) atau laut (=4) tersebut. Oleh karena itu, Damais mencoba menafsirkannya secara teoretis melalui perhitungan siklus penanggalan sehingga mencapai kesimpulan bahwa simbol yang belum bisa didefinisikan tersebut kemungkinan merepresentasikan angka 3. Damais kemudian memperkirakan bahwa kronologi angka tahun prasasti Gunung Penulisan E menjadi 1352 Śaka/1430 berdasarkan perhitungan siklus penanggalan dari unsur-unsur penanggalan lainnya yang masih tersisa. Artinya, arca berisi prasasti Gunung Penulisan E ini dibuat jauh setelah masa pemerintahan Pāduka Bhaṭara Śri Aṣṭāsuraratnabumibantĕn. Penelitian yang dilakukan oleh Darma dan Putra (2024) terhadap arca dan prasasti ini melalui hasil dokumentasi foto, mengungkapkan bahwa berdasarkan ciri ikonografis, jelaslah bahwa arca ini adalah arca perwujudan yang merepresentasikan sosok maskulin (*bhaṭāra*). Kemudian konogram yang terdapat di belakang arca ditafsirkan sebagai mata (=2), kapak (=5), air (-4), dan mereka menduga 1 pahatan lagi berada disamping pahatan mata yang saat ini keadaanya telah rusak, bagian yang rusak itu kemungkinan diisi pahatan yang nilainya =1. Sehingga secara lengkap dibaca 1254 Śaka/1332. Karena lima tahun berikutnya, yakni pada tahun 1259 Śaka/1607 raja Śri Aṣṭāṣuraratnabumibantĕn masih mengeluarkan prasasti, maka arca ini tidak dibuat dalam rangka gugurnya sang raja. Raja sendiri dijunjung sebagai emanasi dari delapan dewata penjaga arah mata angin sebagaimana tercermin dalam namanya. Bila kerajaan Bali Kuno pada masa pemerintahan raja Aṣṭāṣuraratnabumibantĕn telah memprediksi adanya ekspansi yang akan dilakukan oleh kerajaan Majapahit, maka arca ini kemungkinan besar dibuat untuk alasan magis-politis yakni dibuat sebagai media pemujaan atau sarana untuk mendoakan raja agar selamat dan dapat menghalau semua musuh yang datang dari delapan penjuru mata angin.[483]

483 Darma dan Putra, 2024, Artikel ini ditulis dalam kegiatan seminar nasional Epigrafi di Semarang oleh Perkumpulan Ahli Epigrafi Indonesia (PAEI) pada 24-25 Juli di Semarang. Pada saat penulisan buku ini, artikel tersebut belum

Pāduka Bhaṭara Śri Aṣṭāṣuraratnabumibantĕn merupakan raja Bali Kuno terakhir yang kemudian ditaklukan oleh Majapahit. Suarbhawa[484] menyebutkan raja ini ditaklukan akibat serangan di tahun 1256 Śaka/1334 yang dipimpin oleh Patih Gajah Mada. Pada saat itu yang memerintah di Majapahit adalah Tribhuwanottunggadewi Jayawisnuwarddhani (1250-1272 Śaka/1328-1305). Penyerangan terhadap Bali oleh bala tentara Majapahit dicatat oleh Mpu Prapanca di dalam Nagarakretagama pupuh 49 bait 4 dilukiskan sebagai berikut:

muwah ring sakabdesu māsāksi nabhī,
ikang Bāli nāthanya duśśīla niṣṭhā,
dinon ing bala bhrasta sakweh nāśa,
ars sālwira i duṣṭa ināngdoh wiśaṣṭa.

Artinya:

" Selanjutnya pada tahun saka panah-musim-mata-pesat (1265 Śaka),bahwa raja Bali itu berperilaku buruk dan sesat
jalannya. Pasukannya dikalahkan, seluruh kekuatannya hancur,
segala kejahatannya terbongkar, tampak semakin nyata"[485]

Pada bait ini, pengarang menggambarkan raja Bali sebagai sosok yang "*duśśīla*" (berperilaku buruk) dan "*niṣṭhā*" (menyimpang atau sesat), serta menyebutkan kehancuran pasukannya dan terbongkarnya segala keburukannya. Bait ini merupakan bagian dari narasi dalam *Nāgarakṛtāgama* yang menggambarkan penaklukan Majapahit atas berbagai wilayah di Nusantara, termasuk Bali. Penggambaran dalam *Nāgarakṛtāgama* yang menyebut raja Bali sebagai sosok rendah budi dan hina sebenarnya merupakan

terbit.

484 I. Gusti Made Suarbhawa, "Bali Pasca Ekspedisi Gajah Mada," *Forum Arkeologi* 15, no. 1 (2002): 40.

485 Slametmulyana, *Nagarakretagama dan Tafsir Sejarahnya* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1979), 297.

bentuk provokasi yang bertujuan merendahkan martabat raja Bali. Tindakan provokatif semacam ini terus berlanjut dalam karya-karya sastra yang muncul kemudian. Dalam *Usana Jawa*, yang ditulis oleh Dang Hyang Dwijendra pada akhir abad ke-15 Masehi, raja Bali digambarkan sebagai sosok raksasa bernama Maya Danawa, yang disamakan dengan Raja Bedahulu, yakni Danawa, seorang raja yang digambarkan berkepala babi. Sebaliknya, pasukan Majapahit dilukiskan sebagai pasukan para dewa yang dipimpin oleh Dewa Indra yang sakti luar biasa. Penggambaran raja Bedahulu sebagai makhluk berkepala babi adalah bentuk provokasi yang berlebihan dan perlu dikaji kembali secara kritis. Dalam konteks ini, sebutan Bedahulu lebih mencerminkan perbedaan ideologi antara raja Bali dan raja Majapahit, raja Bali menolak untuk mengakui supremasi kekuasaan Majapahit.

Penggambaran lain mengenai invasi pasukan Majapahit ke Bali terdapat dalam *Usana Bali* karya Dang Hyang Dwijendra. Dalam kisah tersebut, pasukan Majapahit yang dipimpin oleh Mahapatih Gajah Mada bersama sejumlah panglima perang dari kalangan Arya seperti Arya Damar, Arya Kenceng, Arya Kutawaringin, Arya Sentong, Arya Belog, Arya Kanuruhan, dan beberapa Arya lainnya mengepung wilayah Bali dari berbagai arah. Pasukan Bali memberikan perlawanan yang kuat di bawah komando panglima perang yang sangat tangguh. Namun demikian, Majapahit ternyata tidak mampu mengakhiri perang hanya dengan kekuatan militer. Justru, mereka menggunakan siasat untuk memenangkan pertempuran. Dengan kelicikannya, Gajah Mada berhasil menipu dan menangkap Pasung Gerigis, panglima tertinggi pasukan Bali.[486] Secara politis dengan gugurnya Raja Astasura Ratna Bumi Banten, Bali berada di bawah kekuasaan Majapahit.

---

486 I. Wayan Warna dan Ida Bagus Gde Murdha, *Usana Bali Usana Jawa: Teks dan Terjemahan* (Denpasar: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan, Propinsi Daerah Tingkat I Bali, 1986), 45–69.

g. Kerajaan Bali Kuno Dalam Kekuasaan Majapahit

Hubungan antara Bali dan Jawa dalam sejarah panjang Nusantara tidak selalu berlangsung harmonis. Ketegangan antara kedua wilayah ini telah tercatat jauh sebelum berdirinya Kerajaan Majapahit sebagai kekuatan dominan di Jawa. Interaksi antara Bali dan Jawa lebih sering diwarnai oleh konflik dan dominasi politik dibanding kerja sama yang setara. Puncak ketegangan hubungan antara Bali dan Jawa terjadi pada abad ke-14, ketika Majapahit, di bawah kepemimpinan Patih Gajah Mada, melancarkan ekspedisi militer besar-besaran ke Bali pada tahun 1256 Śaka/1334. Ekspedisi ini berhasil menaklukkan Sri Astasura Ratnabhumi Banten, raja terakhir Bali Kuno. Keberhasilan ini tidak serta-merta membawa stabilitas. Menariknya, setelah penaklukan, Majapahit tidak segera menempatkan penguasa baru di Bali, menyebabkan kekosongan kepemimpinan selama hampir sembilan tahun. Baru pada tahun 1274 Śaka/1352, Majapahit mengangkat Sri Kresna Kepakisan (Dalem Kresna Kepakisan) sebagai Adipati di Bali. Namun demikian, masa transisi kekuasaan ini justru memunculkan gejolak baru. Sejumlah sumber tradisional seperti *Babad Dalem*, *Pamancangah Dalem*, dan *Babad Pulasari* menggambarkan situasi Bali pada masa-masa awal kekuasaan Kresna Kepakisan sebagai penuh ketegangan dan perlawanan. Di desa-desa pegunungan, pemberontakan terjadi sebagai ekspresi ketidakpuasan rakyat terhadap penguasa baru yang berasal dari Jawa. Desa-desa seperti Batur, Cempaga, Songan, Abang, Pinggan, hingga daerah-daerah di Bali Timur dan Utara turut serta dalam perlawanan ini. Keadaan ini menimbulkan keresahan dan ketidakstabilan yang berkepanjangan. Bahkan, menurut catatan sejarah, Adipati Kresna Kepakisan sempat berniat kembali ke Majapahit karena merasa tidak mampu mengendalikan keadaan. Namun demikian niat tersebut ditolak oleh pusat kekuasaan Majapahit, yang mendesaknya untuk tetap bertahan dan mengatasi situasi di Bali.[487]

487 Putra, 1991

Keterangan dalam sumber historiografi tradisional yang menyebut situasi Bali dalam suasana tegang sejalan dengan keterangan yang termuat dalam prasasti Bali dengan pengaruh Majapahit. Adapun Prasasti yang dimaksud adalah prasasti Tamblingan (1306 Śaka/1384) tanpa nama raja, Prasasti Batur Pura Abang C (1306 Śaka/1384) yang menyebut nama raja Paduka Sri Maharaja Raja Parameswara Sri Śakalaprajanandakarana Paduka Parameswara Sri Wijayarajasa Namadewabhiseka Sang Apanji Waninghyun Garbhodayanama Cancu Kudamrta… inadistana sire nagare wengker, prasasti Gobleg Pura Batur C (1320 Śaka/1398) menyebut nama raja Paduka Bhatara Sri Parameswara sira Mokta ring Wisnubhawana. Dalam konteks ini, kehadiran raja Majapahit seperti Sri Wijayarajasa yang dikenal melalui prasasti Batur Pura Abang C (1306 Śaka/1384) dan prasasti Gobleg Pura Batur C (1326 Śaka/1404) menimbulkan pertanyaan historis. Bagaimana seorang raja dari Wengker (Jawa Timur) dapat mengeluarkan prasasti di Bali? Prasasti-prasasti tersebut, yang bahasanya sangat mirip dengan prasasti Majapahit, menggambarkan intervensi administratif pusat terhadap persoalan lokal di Bali, seperti konflik antara desa Pemuteran dan Abang, serta gangguan terhadap komunitas pande besi di Danau Tamblingan akibat tindakan seorang bangsawan bernama Arya Cengceng. Ketidakstabilan pada masa awal pemerintahan Majapahit di Bali ini mengindikasikan bahwa legalitas kekuasaan penguasa baru belum sepenuhnya diterima masyarakat lokal. Prasasti-prasasti seperti Tamblingan dan Gobleg bahkan menunjukkan adanya pengulangan perintah, yang mengisyaratkan resistensi atau ketidaktaatan dari pihak masyarakat terhadap otoritas baru.

Kondisi Bali yang tegang tersebut perlahan mulai membaik pada masa pemerintahan Dalem Ketut, putra Sri Kresna Kepakisan, yang memerintah dari 1383 hingga 1460 Masehi. Dalam masa pemerintahannya yang panjang, pusat kekuasaan dipindahkan dari Samprangan ke Gelgel, menandai fase konsolidasi kekuasaan lokal Bali di bawah dominasi Majapahit. Stabilitas sosial, ekonomi, dan politik

mulai terbangun kembali. Dalem Ketut bahkan menghadap langsung ke Raja Hayam Wuruk sebagai bentuk kesetiaan dan pengakuan terhadap kekuasaan pusat di Jawa.[488] Fenomena penaklukan dan transisi ini dapat dianalisis lebih dalam dengan merujuk pada teori perkembangan peradaban yang dikemukakan oleh Arnold J. Toynbee, seperti disarikan oleh Yamin.[489] Menurut Toynbee, suatu peradaban berkembang melalui empat tahap: *genesis* (pembentukan), *growth* (pertumbuhan), *breakdown* (kemunduran), dan *disintegration* (kehancuran). Dalam hal ini, Majapahit yang sedang berada dalam fase pertumbuhan secara logis melakukan ekspansi kekuasaan sebagai bentuk ekspansi geopolitik dan kultural. Sebaliknya, Bali yang dalam posisi defensif dan berskala lebih kecil, lebih fokus mempertahankan eksistensinya, meskipun pada akhirnya harus menerima dominasi politik dan budaya dari Jawa. Terlebih lagi, posisi geografis Bali yang strategis—berada pada jalur perdagangan internasional dan mudah diakses dari berbagai wilayah Asia Tenggara menjadikannya wilayah yang sangat menarik untuk dikuasai. Namun demikian, posisi ini juga membawa kerentanan: Bali kerap menjadi sasaran ekspansi dan penyerbuan dari luar, terutama dari kerajaan-kerajaan di Jawa. Pada akhirnya, penyerangan Majapahit terhadap Bali tidak hanya berdampak pada aspek politik dan kekuasaan, tetapi juga mengubah struktur sosial dan budaya masyarakat Bali. Kekuasaan baru dari Majapahit membawa serta struktur birokrasi, sistem hukum, serta unsur kebudayaan Jawa yang pada akhirnya berakulturasi dengan tradisi lokal Bali. Meskipun sempat mengalami masa kekacauan dan perlawanan, masa-masa selanjutnya menunjukkan integrasi yang lebih stabil dan terkelola, khususnya setelah tokoh-tokoh lokal mulai dilibatkan dalam pemerintahan.

4. Kerajaan di Sumatera Abad ke-11

a. Dinamika Politik Kerajaan Panai

Penelitian kepurbakalaan tinggalan kerajaan Panai telah berlangsung sejak tahun 1846 M, oleh Franz Junghun. Diketahui

488 Putra, 1991

489 Mohammad Yamin, *Tatanegara Majapahit: Sapta Parwa* (Jakarta: Prapantja, 1962).



Gambar 3.27 Arca Wisnu di Pura Petapan Lembean Kintamani
Sumber: Dok. Darma 2018



Gambar 3.26 Arca Siwa Mahadewa di Putra Bhatara Desa, Desa Bedulu Gianyar
Sumber: Dok. Darma 2019

bahwa tinggalan arkeologi di sepanjang Sungai Batang Pane dan Barumun, Sumatra Utara merupakan tinggalan kerajaan yang pernah diserang pasukan Chola di tahun 1025 M.[490] pada tahun 1920 van Stein Callenfels, dan dilanjutkan N.J Krom tahun 1923, dan kemudian diteliti F.M Schnitger tahun 1936-1937.[491] Penelitian terus berlanjut hingga era kemerdekaan.

490 Berdasarkan prasasti Tanjore dibuat pada tahun 1030 M, atas perintah penguasa Dinasti Chola bernama Rajendra Chola

491 Hasil penelitian Schnitger diterbitkan dalam buku; the archaeology of Hindoo Sumatra (1937M), dan Forgotten kingdoms in Sumatra (1964 M), serta laporan dalam bahasa Belanda. Lihat Schnitger, *Forgotten Kingdoms in Sumatera*, vol. 1; Andri Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-

Secara administrasi modern lokasi pusat politik dan ekonomi Panai berada di sekitar Daerah Aliran Sungai Barumun dan Sungai Batang Panai melintasi beberapa kabupaten di wilayah Sumatra Utara, dan bermuara ke pantai barat juga ke pantai timur. Masyarakat Sumatra utara umumnya mengenal Panai sebagai sungai, nama marga ”Pane”, juga nama administrasi kecamatan, yakni; Panai hulu, Panai Tengah dan Panai hilir di Kabupaten Labuhan Batu. Juga terdapat nama kecamatan Panai di Kabupaten Tapanuli Selatan, berada di kabupaten Padang Lawas, dan sebagian berada di Kabupaten Padang Lawas Utara, provinsi Sumatra Barat.

Penelitian terdahulu telah mengungkap perkiraan lokasi pusat politik kerajaan Panai periode antara abad ke-11 hingga 13 M yang berada di sekitar wilayah Padang Lawas dekat pertemuan Sungai Batang Panai dengan Sungai Barumun, Sumatra Utara. Walau ada dugaan lokasi terdahulu cikal bakal pembentukan Panai sebagai institusi politik pada periode abad ke-9 hingga 10 berada sekitar muara sungai di wilayah pantai Barat.

Meninjau tinggalan arkeologi yang tersebar di wilayah hulu Barumun dan Batang Panai terdapar sebanyak 26 situs arkeologi yang berfungsi sebagai kota dagang transit, pusat pemukiman, peribadatan, wihara, serta pemukiman masyarakat lokal.[492]

Gaya arsitektur Panai banyak mengadopsi berbagai kebudayaan, seperti gaya Jawa Tengah, India Selatan, Sriwjaya, dan gaya lokal. Demikian juga dengan ajaran kepercayaan yang berkembang sangat beragam, selain wihara atau ”biaro” berlatar ajaran Buddha juga ditemukan peribadatan berlatar Hindu.[493] Keberagaman dalam

---

Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara,” *Medan: Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Museum Negeri Provinsi Sumatera Utara*, 2011; Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*.

492 Sukawati Susetyo, “Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan” (Tesis, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, 2010), 223.

493 Candi berlatar Buddha misalnya Candi Bahal 1. Sedangkan candi berlatar hindu seperti candi bahal 2, dan Si topayan (Susetyo, “Kepurbakalaan



Gambar 3.28 Aliran Sungai Batang Pane Sumber: Sumber: Sadzali, 2025

harmoni yang terbentuk dari toleransi beragam etnis yang telah mengakar kuat.[494]

Perjumpaan masyarakat lokal dengan pedagang India belum sepenuhnya terungkap oleh data sejarah dan arkeologi. Belum diketahui dari prasasti kronologi periode awal mula interaksi. Namun demikian apabila merujuk pada data teks sejarah seperti Kitab Periplus of

Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan.")

494 Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara"; Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan."

The Erythrean Sea dari abad ke-1 M, dan syair kuno Tamil atau dikenal juga dengan *Sangam Literature*[495] dari abad ke-3 M,[496] serta dikombinasikan dengan naskah sejarah Raja-Raja Barus,[497] maka besar kemungkinan perjumpaan awal berlangsung antara abad ke-1 – 3 M. Dugaan ini semakin diperkuat dengan data baru tahun hasil penelitian arkeologi tahun 2022-2023 di situs Bongal, Tapanuli Tengah, pantai barat Sumatra bagian utara yang banyak menemukan data sezaman.[498]

Kemunculan Panai sebagai institusi politik tidak terlepas dari hubungan perdagangan antara penguasa dataran tinggi Toba dengan pedagang India, dan Arab, dan Tiongkok di pantai barat Sumatra. Kota-kota dagang yang terus berkembang di sepanjang aliran Sungai Barumun dan Sungai Batang Panai yang terkoneksi dengan pantai barat dan timur Sumatra berperan penting dalam pembentukan identitas politik Panai.[499] Hal ini juga memengaruhi arah distribusi komoditas dagang dari dataran tinggi Toba,[500] ke pantai barat dan timur Sumatra melalui jaringan sungai sejak

---

495 Tradisi Syair kepahlawanan tokoh, termasuk menceritakan pelayaran. Lihat R. Gurukkal, *Rethinking Classical Indo-Roman Trade: Political Economy of Eastern Mediterranean Exchange Relations* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

496 Sastri, "Takuapa and its Tamil Inscription"; Zvelebil, *The Smile of Murugan: On Tamil Literature of South India*.

497 Drakard, *Sejarah Raja-Raja Barus: Dua Naskah dari Barus*.

498 Ery Soedewo dkk., "History of the West Coast of North Sumatra before Barus: Preliminary Results of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site," *Archipel* 107 (2024): 17–46, https://doi.org/10.4000/12fvk; Bongal, *Laporan Akhir Riset Situs Bongal: Mata Rantai Jalur Rempah Global di Bagian Timur Samudra India*.

499 Daniel Perret dan Hasan Surachman, *History of Padang Lawas: The Site of Si Pamutung, 9th–13th Century*, Cahier d'Archipel 42 (2014); Ery Soedewo, "Archaeological Remains Displaying Indian Cultural Influence in The Region of the Batang Gadis and Batang Angkola Rivers, Mandailing Natal Regency, North Sumatera," dalam *History of Padang Lawas, North Sumatera II: Societies of Padang Lawas*, vol. 1, ed. oleh Daniel Perret, Cahier d'Archipel 43 (Paris: Archipel, 2014), 31–253.

500 Dataran tinggi Toba merujuk kepada satuan wilayah geografis dan budaya di sekitar gunung purba Toba yang kini menjadi danau, dan menjadi lokasi domisili persebaran etnis Batak.

abad ke-6 M, hingga eksistensi Kerajaan Panai di wilayah hulu di abad ke-11 M.[501]

Pada abad ke-9-10 M, bandar dagang berkembang ke wilayah Lobu Tua, Tapanuli Tengah, Sumatra Utara.[502] Perkembangannya berlangsung panjang hingga beberapa abad kemudian. Secara geografis keletakan antara situs Bongal dengan situs Barus berjarak sekitar ±70 Km, serta berada dalam garis pantai yang sama. Perlu diketahui bahawa Barus atau *Varacu*, atau *Barusai* dalam teks India dalam konteks masa lampau adalah satu kawasan yang luas meliputi dari hilir hingga hulu sungai di wilayah pantai barat Sumatra bagian utara.[503] Dalam konteks peradaban sungai seperti Panai antara hilir dengan hulu adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan, serta terkoneksi dengan aliran sungai lain.

Hingga kini sumber sejarah yang secara jelas menyebut kata "Panai" ditemukan pada prasasti Panai dari abad ke-11 M. Prasasti ini pada awalnya ditemukan di situs Candi Bahal 1, dekat aliran Sungai Batang Panai, Padang Lawas, Sumatra Utara.[504] Dalam isi prasasti baris ke-10 menyebut "*dari kabayan, punya kuti hinan, kuti haji, bava bvat*. Panai samuha" diterjemahkan "dari kabayan punya biara hinan, dan biara raja yang dibawa untuk (masyarakat) Panai semuanya".[505]

Pada masa kemudian Panai disebut dalam prasasti Tanjore (1030M) yang dikeluarkan Raja Rajendra Chola terkait keberhasilan

---

501 Kemungkinan perode kemunculan lebih awal dari abad ke-11 M, hanya saja data prasasti yang baru ditemukan Prasasti Panai dari abad ke-11 M. Lihat A. A. Ajis, "Ramni–Ilamuridesam: Kerajaan Aceh Pra-Samudera Pasai," *Berkala Arkeologi Sangkhakala* 20, no. 2 (2018): 79–87, https://doi.org/10.24832/bas.v20i2.280.

502 Guillot, *Barus Seribu Tahun Lalu*.

503 Guillot, *Lobu Tua: Sejarah Awal Barus*, vol. 1.

504 Prasasti berbahan batu kapur, berukuran tinggi 81 cm, menggunakan aksara Sumatra Kuno/pasca pallawa dengan Bahasa Melayu kuno. Kini prasasti Panai menjadi koleksi Museum Negeri Sumatra Utara. Lihat Lisda Meyanti, "Prasasti Pa□ai: Kajian Ulang tentang Lokasi Kerajaan Pa□ai..," *Amerta: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 37, no. 1 (2019): 27–38.

505 Meyanti, "Prasasti Paṇai: Kajian Ulang tentang Lokasi Kerajaan Paṇai..," 32.



Gambar 3.29
Prasasti Panai.
Koleksi Museum
Negeri Sumatra Utara.
Sumber: Lisda
Meyanti: 2018

dalam menyerang Pelabuhan penting Sriwjaya di sepanjang jalur perdagangan India – Swarnadwipa. Pada abad ke-14 M, Panai masih berdiri sebagai salah satu kekuatan politik-ekonomi mitra Majapahit yang tercatat dalam Kitab Negarakrtagama ditulis tahun 1365 M.[506]

Panai tumbuh sebagai lokasi titik temu para pedagang yang datang dari sekitar dataran tinggi Toba, serta dari Pantai barat, dan dari Pantai timur. Fenomena politik-ekonomi yang

506 S. Muljana, *Sriwijaya* (Yogyakarta: LKiS, 2006).

disebabkan keunikan kondisi geografis aliran Sungai Barumun, dan Batang Panai yang melintas dari dataran tinggi Toba hingga ke Pantai barat dan timur Sumatra. Sehingga tidak mengherankan bila artefak kaca dan koin kuno yang ditemukan di Barus juga ditemukan di Muarajambi yang berlokasi di pantai Timur.[507]

Dari Bandar Dagang menuju Politik Kerajaan

Kemunculan bandar dagang Panai[508] di wilayah pertemuan sungai Barumun dan Batang Panai tidak terlepas dari perdagangan global yang berlangsung sejak lama di pantai barat Sumatra bagian utara. Pedagang dari dataran tinggi Toba dan sekitarnya bertemu dengan pedagang Tamil, Persia, dan pulau Jawa saling bertukar komoditas dan membina relasi politik ekonomi yang kemudian turut mewarnai peradaban Panai dalam berbagai dimensi.[509]

Bandar dagang awal di pantai barat telah tercatat sebagai pelabuhan internasional sejak abad ke-6 – 7 M dalam berita Tiongkok disebut dengan *Poli,*[510] terutama di sekitar situs Bongal dekat wilayah hilir Sungai Lumut, dan situs Barus di sisi utara pantai barat Sumatra.[511] Dalam berita Tiongkok masa Dinasti Liang (502-557M) telah menyebut keberadaan Panai dengan *Poli* sebagai bandar dagang beriklim hangat, masyarakatnya panen padi dua kali setahun, penduduknya menggunakan kapas sebagai

507 Guillot, *Barus Seribu Tahun Lalu*.

508 Bandar dalam KBBI, berarti kota pelabuhan, kota dagang

509 Daniel Perret, Hasan Surachman, dan Marie-Françoise Dupoizat, "Si Pamutung: Perkembangan Ruang Permukiman Kuno," dalam *Si Pamutung: Sebuah Permukiman Kuno di Pedalaman Sumatera Utara (Abad ke-9–13 M)*, ed. oleh Daniel Perret (École française d'Extrême-Orient & Gramedia Pustaka Utama, 2023), 123–54; Perret dan Surachman, *History of Padang Lawas: The Site of Si Pamutung, 9th–13th Century*.

510 Bahkan beberapa artefak seperti manik-manik romawi yang ditemukan di situs Bongal memperlihatkan kurun waktu yang lebih awal, namun perlu pengkajian lebih mendalam.

511 S. Purnawibowo dan R. A. G. Purnawibawa, "Identifikasi Tinggalan Arkeologi Maritim di Situs Bongal, Kabupaten Tapanuli Tengah, Sumatera Utara," *Arabes: Media Informasi Pelestari Cagar Budaya* 5, no. 1 (2022): 16–30; Koestoro dkk., "Penelitian Arkeologi di Kotamadya Sibolga dan Kabupaten Tapanuli Tengah, Provinsi Sumatera Utara"; Bongal, *Laporan Akhir Riset Situs Bongal: Mata Rantai Jalur Rempah Global di Bagian Timur Samudra India*.

bahan pembuatan kain. Selain itu Poli juga tercatat dalam berita Dinasti Sui (581-617M), Dinasti Tang (618-906 M). Hingga abad ke-10 M, diperkirakan pusat politik-ekonomi Poli berada dekat pantai barat Sumatra.[512]

Hubungan baik perdagangan terus berjalan, bahkan saat Panai membina bandar dagang di Kawasan hulu di abad ke-11 M. Salah satu gambaran terlihat dalam prasasti Lobu Tua (1088M) berisi tentang serikat dagang Tamil bernama "Yang Ke Lima Ratus Dari Seribu Arah" para pemukim perantau telah menetap semi permanen di wilayah Barus dan sekitarnya. Pemukiman dihuni para pedagang, dan berbagai golongan ahli penulis prasasti, dan lainnya[513] mendorong perkembangan Panai sebagai kekuatan politik berpengaruh di Sumatra Bagian Utara antara abad ke-11 hingga 14 M.[514]

"Panai" bila merujuk kepada naskah "*kitab pustaha Pane na Bolon*", dan ingatan kolektif tradisi religus-magis masyarakat dataran tinggi Toba,[515] dimaknai "*Pane na Bolon*" merupakan nama makhluk mitologi sakral, berbentuk ular naga yang mengeluarkan kilatan cahaya di delapan penjuru. "*Pane na Bolon*" dipercaya dalam setahun akan mengeluarkan cahaya di delapan penjuru mulai dari timur ke selatan. "*Pane na Bolon*" juga mengandung pengetahuan astrologi perbintangan untuk memprediksi cuaca, waktu, dan perihal kehidupan sosial lainnya, sehingga disebut juga dengan "*parpanean*" berarti pengetahuan meramal atau membaca masa depan.[516]

---

512 Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*, vol. 39; Lisda Meyanti, "Prasasti Panai," 2012.

513 Y. Subbarayalu, "Prasasti Perkumpulan Pedagang Tamil di Barus: Suatu Peninjauan Kembali," dalam *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, ed. oleh Claude Guillot (Jakarta: EFEO, Association Archipel, Pusat Penelitian Arkeologi, dan Yayasan Obor Indonesia, 2002), 17–18.

514 R. Mulia, *The Ancient Kingdom of Panai and the Ruins of Padang Lawas* (1980), 14:4–5.

515 Uli Kozok, *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak* (Jakarta: École française d'Extrême-Orient dan Kepustakaan Populer Gramedia, 2009).

516 Mulia, *The Ancient Kingdom of Panai and the Ruins of Padang Lawas*, vol. 14.

Sungai yang dekat dengan pusat politik-ekonomi Panai kemudian diberi nama Batang Panai. Sedangkan dalam kamus bahasa Tamil, berarti telapak kaki sehingga bisa diartikan tempat berpijak atau tempat mengendalikan. Interpretasi menyeluruh mengenai asal kata Panai masih perlu dikaji secara mendalam, terutama menggunakan berbagai sumber lokal dan asing termasuk India dan Timur Tengah.

Dalam perkembangannya Panai tumbuh menjadi bandar perdagangan yang justru menjadi tempat yang mempertemukan beragam etnik, suku bangsa, dan agama dalam satu kepentingan ekonomi-perdagangan.[517] Lokasinya yang sangat strategis pada pertemuan dua sungai besar; Barumun, dan Batang Panai serta terhubung dengan aliran sungai lain seperti Batang Gadis dan Batang Toru memungkinkan perdagangan ke pantai barat maupun pantai timur. Panai menjadi pusat transit pedagang yang masuk dari pantai barat, dan dapat keluar ke pantai timur lewat aliran sungai Barumun. Maka Panai dijuluki ”bandar lintas trans Sumatra kuno”.

Wilayah pengaruh politik Panai mencakup hulu-hilir empat sungai besar; Batang Panai, Sungai Barumun, Batang Gadis dan Batangtoru yang bermuara di pantai barat dan timur Sumatra bagian utara. Aliran sungai secara administratif melintasi beberapa kabupaten di Provinsi Sumatra Utara, sekaligus menjadi lokasi sebaran pemukiman kuno yang memperlihatkan corak arsitektur, religi bernuansa Panai, yang multi etnik.[518]

---

517 Di wilayah sungai Barumun dan Batang Panai ditemukan percandian dengan pengaruh gaya Sriwijaya, gaya Tamil, Gaya Jawa Tengah, serta beberapa arca dan komoditas kaca, keramik, tembikar, logam hasil kebudayaan berbagai etnik suku bagsa.

518 Guillot, *Barus Seribu Tahun Lalu*; Perret, Surachman, dan Dupoizat, “Si Pamutung: Perkembangan Ruang Permukiman Kuno”; Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*.



Gambar 3.30 Candi Bahal 1. Padang Lawas Utara, Sumatra Utara.
Sumber: Sadzali, 2025.

Di wilayah teritorial Panai juga ditemukan beberapa prasasti yang memberikan gambaran politik Panai pada abad ke-11 hingga 14 M. Di antaranya prasasti arca Batara Lokanatha (1039 M),[519] Prasasti Tandihat (1179M), Prasasti Sitopayan (1235M), Prasasti Porlak Dolok (1261 M), serta Kitab Nagarakretagama (1365M). Dari berbagai sumber tertulis terungkap bahwa Panai menjadi bagian dari mandala Kedatuan Sriwijaya dengan bandar dagang yang terletak di wilayah hulu antara pertemuan Sungai Barumun dan Panai. Pasca kemunduran Sriwijaya di abad ke-11-12 M, Panai bangkit menjadi kekuatan politik independen yang terkoneksi dengan perdagangan selat Malaka.[520]

519 Disebut juga dengan prasasti Gunung Tua. Menggunakan Bahasa Malayu kuno. Berisi tentang pembuatan arca bhatara Lokanatha oleh juru pandai bernama Surya dipersembahkan untuk para pekerja yang ahli dalam bidangnya. Lihat C. Nasoichah, D. Widayati, dan Mulyadi, "Jejak Bahasa Proto-Austronesia pada Prasasti Gunung Tua (Lokanatha)," *Naditira Widya* 15, no. 1 (2021): 31–42, https://doi.org/10.24832/nw.v15i1.455.

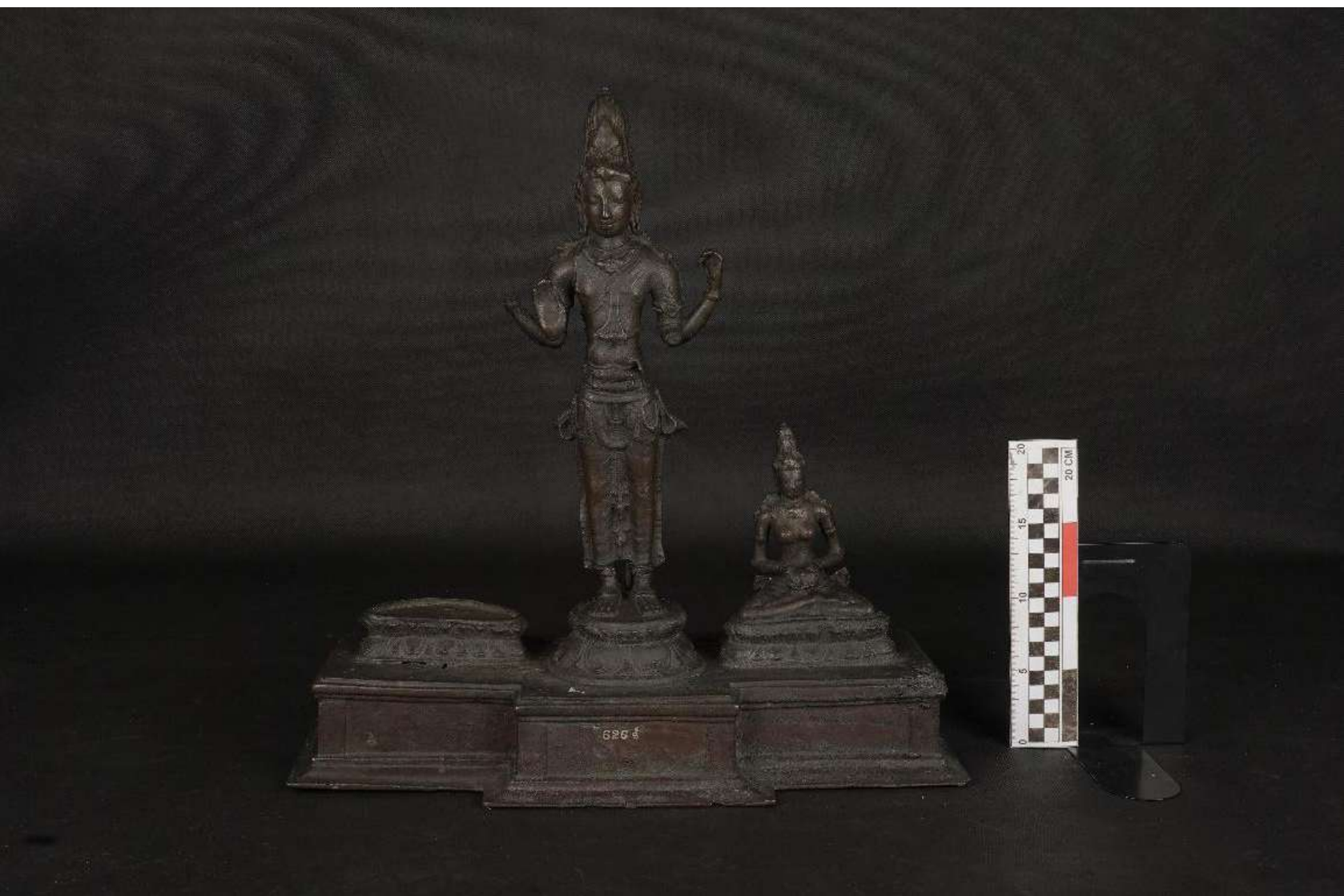
520 Lihat Daniel Perret, *History of Padang Lawas II. Societies of Padang Lawas*

Adapun sistem politik yang diterapkan Kerajaan Panai terungkap dalam Prasasti Panai (abad ke-11M), Prasasti Bhatara Lokanatha atau disebut juga Prasasti Gunung Tua (1039M), dan Prasasti Porlak Dolok (abad ke-13M), yang menyebutkan beberapa nama jabatan politik di antaranya; Haji atau setingkat Raja, Paduka Sri Maharaja, Mahasenapati yakni panglima pasukan militer, Kabayan atau setingkat penguasa wilayah desa.[521] Selain menyebut jabatan dalam pemerintahan, juga terdapat

Gambar 3.31 Arca Lokanantha Avalokitesvara
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

(mid-9th-13th century CE), 2015.

521 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)."



golongan cendekiawan dalam beberapa bidang, seperti dalam arca Lokanatha berisi tentang Mpu Surya pembuat arca Lokanatha di Gunung Tua.[522]

Hirarki birokrasi pemerintahan Panai terkesan memperlihatkan perpaduan antara konsep lokal yakni Kedatuan dengan Tamil-India periode abad ke-10 M.[523] Walaupun wilayah Panai dihuni oleh multi etnik, namun pengaruh unsur lokal terlihat kuat seperti misalnya dalam penyebutan petugas perahu, yang diadopsi dari pengaruh budaya lokal,[524] demikian juga beberapa jabatan lain. Penggunaan bahasa Batak juga ditemukan dalam prasasti Sitopayan I (abad ke-13 M) yang lokasi penemuannya di situs Candi Sitopayan.[525] Demikian juga dalam bidang arsitektur dan religi yang tidak sepenuhnya meniru India, Tiongkok, maupun Jawa, namun lebih perpaduan unsur lokal sehingga menciptakan karakter khas Panai.[526]

Mengacu kepada data prasasti dan naskah kuno, diperkirakan Kerajaan Panai mengandalkan perdagangan maritim sungai dan berperan sebagai bandar pengepul komoditas dari pedalaman khususnya wilayah dataran tinggi, yang terhubung dengan pantai Barat juga dengan pantai Timur Sumatra lewat jaringan sungai Barumun. Dugaan adanya keterkaitan antara Panai dengan persekutuan Kedatuan Sriwijaya di awal abad ke-11 M, dapat terbaca dalam prasasti Tanjore (1030M) yang menyebut setelah mengalahkan Sriwijaya di Kadaram akan menyerang Panai.[527]

---

522 Soedewo, "Archaeological Remains Displaying Indian Cultural Influence in The Region of the Batang Gadis and Batang Angkola Rivers, Mandailing Natal Regency, North Sumatera."

523 Perret, Surachman, dan Dupoizat, "Si Pamutung: Perkembangan Ruang Permukiman Kuno."

524 Jabatan yang berperan penting dalam masyarakat Sungai, seperti Panai.

525 Dalam prasasti Sitopayan I, disebut Bagas, atau rumah atau kediaman, juga nama yang berkesan umum dalam masyarakat Batak menggunakan kata awalan "si" seperti Si Ranggit.

526 Terlihat pada arsitektur percandian Padang Lawas; antara lain Candi Bahal 1,2, dan 3. Candi Si Pamutung, Candi Sangkilon, Si Topayan, serta religinya yang berunsur Tantrayana juga pengaruh siwaisme dengan keberadaan temuan Lingga-Yoni.

527 Meyanti, "Prasasti Panai," 62–63.

Besar kemungkinan sebelum masa kemunduran Sriwijaya, Panai menjadi salah satu bandar dagang yang bersifat semi otonom yang dalam beberapa hal seperti urusan diplomatik dan ekonomi global dikendalikan Datu Sriwijaya.

Melacak komoditas unggulan Panai berdasarkan sumber sejarah juga terungkap dalam catatan Tome Pires, bahwa Panai mengandalkan kafur yang banyak dipasarkan ke wilayah Minangkabau.[528]

Informasi lain terlacak dari berita Tiongkok,[529] kemungkinan Panai menjalankan pemerintahannya secara semi otonom sama dengan kerajaan lain di bawah Kedatuan Sriwijaya. Namun demikian pasca serangan Chola di tahun 1017 dan 1025 M, Panai memproklamirkan identitas politik baru sebagai Kerajaan Panai yang berkedudukan di wilayah sekitar pertemuan sungai Batang Panai dan Barumun.

Layaknya kerajaan lain di Sumatra abad ke-12 – 13 M, Panai dengan penguasa Malayu selaku suksesor Sriwijaya tetap saling bekerjasama dalam bidang ekonomi. Malayu melihat Panai sebagai kekuatan politik-ekonomi yang otonom yang memiliki kesamaan religi sebagai pengikut ajaran Buddha Vajrayana.[530]

Kemunduran federasi Kedatuan Sriwijaya serta kebangkitan Kemaharajaan Malayu turut memengaruhi perubahan politik Panai. Dari bandar dagang di abad ke-9 M hingga menjadi institusi politik kerajaan di abad ke-11 M. Sebuah perubahan yang membawa babak baru dalam peta politik di Sumatra. Secara bertahap Panai berkembang bersama pelabuhan lain di sekitarnya yang terkoneksi dengan jaringan perdagangan global di pantai barat maupun pantai

528 Tomé Pires dan Francisco Rodrigues, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and in India 1512–1515, and the Book of Francisco Rodrigues*, vol. 1, ed. oleh Armando Cortesão, Second Series, no. LXXXIX (London: Hakluyt Society, 1944).

529 Guillot, *Barus Seribu Tahun Lalu*.

530 Penjelasan lebih lanjut menganai ajaran buddha Vajrayana di Panai periode Padang Lawas lihat sub-bab perkembangan ajaran buddha.

timur Sumatra. Salah satu data prasasti yang menguatkan kondisi ini terungkap dalam prasasti Lobu Tua (1088M) yang menjelaskan keberadaan serikat dagang Tamil.[531]

Panai dalam Interaksi Global

Salah satu situs pemukiman perdagangan sungai di wilayah Kerajaan Panai yakni Candi Si Pamutung yang secara geografis berada dekat pertemuan sungai Barumun, dan Sungai Batang Panai bagian hilir. Situs Candi Si Pamutung telah dilakukan penelitian arkeologi oleh lembaga riset Ecole francaise d'Extreme-orient bekerjasama dengan Badan Riset dan Inovasi Nasional Organisasi Riset Arkeologi sejak tahun 2006 serta telah menghasilkan ribuan fragmen kaca, tembikar, keramik Tiongkok, logam, yang menandakan fungsi lokasi sebagai pemukiman dagang.

Pada era kejayaan Kedatuan Sriwijaya, Panai menjadi salah satu pelabuhan penting yang menyediakan komoditas kafur, kemenyan, dan berbagai tanaman aromatik lain serta emas berkualitas tinggi sehingga masuk daftar serangan militer Chola.[532] Sumber Tiongkok juga menyebut keberadaan Panai sebagai bagian dari jaringan global yang juga didukung dengan temuan hasil ekskavasi arkeologi di situs Si Pamutung; seperti temuan tembikar dari India Barat, kaca dari Timur Tengah, keramik dan kaca dari Tiongkok, perkakas logam, dan manik-manik dari Timur Tengah serta Indo-pasifik. Pelabuhan Panai pada abad ke-11 hingga 13 M telah memainkan peran sebagai penyedia dan titik temu dalam jaringan perdagangan global pantai barat dan timur Sumatra.[533]

---

531 Dalam beberapa penelitian serikat dagang Tamil tidak hanya terdiri dari orang Tamil, India, namun juga Persia, dan Arab. Lihat D. Dayalan, "Interaction between Tamilagam and South-East Asia in Archaeological Perspective," t.t.; Man dkk., "Ports, Maritime Networks, and Its Effect on the Development of the Ancient Kingdom of Southeast Asia."

532 Berdasarkan prasasti Tanjore.

533 Ludvik Kalus, "Satu Dirham dari Bukhara (Abad ke-11) Ditemukan di Padang Lawas, Sumatera Utara," dalam *Si Pamutung: Sebuah Permukiman Kuno di Pedalaman Sumatera Utara (Abad ke-9–13 M)*, vol. 1, ed. oleh Daniel Perret (Jakarta: École française d'Extrême-Orient & Gramedia Pustaka Utama, 2023), 323–28; Mulia, *The Ancient Kingdom of Panai and the Ruins of*



Gambar 3.32 Candi Sipamutung Padang Lawas, Sumatera Utara.
Sumber: Sadzali, 2025

Informasi lain yang diperoleh dari data ekskavasi yakni gaya arsitektur candi di situs

Padang Lawas, vol. 14; Daniel Perret dan Hasan Surachman, "Tembikar Asal Timur Tengah dan Terakota di Si Pamutung," dalam *Si Pamutung: Sebuah Permukiman Kuno di Pedalaman Sumatera Utara (Abad ke-9–13 M)*, ed. oleh Daniel Perret (École française d'Extrême-Orient & Gramedia Pustaka Utama, 2023), 329–38; Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara"; Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan."



Sipamutung dipengaruhi beberapa kebudayaan, di antaranya pengaruh gaya seni Sriwijaya terutama dengan bentuk struktur bagian kaki candi, orientasi arah hadap, dan tata ruang mirip dengan percandian Muarajambi dari abad ke-9M. Sedangkan pola sebaran mirip dengan gaya Jawa Tengah seperti candi Bubrah, dan Gatot Kaca dari periode abad ke-9 M.[534]

Latar belakang agama yang berkembang di Panai antara abad ke-11 hingga 13 M cukup beragam, terdapat Buddha aliran Tantrayana, Hindu, serta kepercayaan leluhur. Semuanya berjalan bersama, dan bahkan dalam beberapa hal saling mengadopsi.[535] Keberagaman turut memengaruhi Panai dalam mencapai puncak perkembangannya antara abad ke-12 -14 M, terlihat dari perkembangan pemukiman dagang di sepanjang sungai Barumun dan Batang Panai, kepadatan temuan bangunan, artefak beragam komoditas dagang.[536]

Panai menerapkan kebijakan politik maritim sungai di mana perdagangan antara hulu ke hilir menjadi tumpuan utama pengembangan ekonomi, politik. Sungai berperan penting dalam wawasan geopolitik Panai. Relasi Panai dengan Sriwijaya masuk dalam perserikatan Kedatuan, sebagaimana yang disebut dalam berita Tiongkok dan prasasti Chola bahwa Panai menjadi salah satu pelabuhan Sriwijaya dengan pemerintahan otonom.

---

534 Perret, Surachman, dan Dupoizat, "Si Pamutung: Perkembangan Ruang Permukiman Kuno"; Perret dan Surachman, *History of Padang Lawas: The Site of Si Pamutung, 9th–13th Century*.

535 Persilangan antara hindu dan buddha disebut siwa buddha. Penjelasan lebih lanjut lihat pada sub-bab perkembangan hindu dan buddha.

536 U. Kozok, "The Angkola-Mandailing Script: A Historical Perspective," dalam *History of Padang Lawas North Sumatera II: Societies of Padang Lawas (Mid-Ninth–Thirteenth Century CE)*, ed. oleh Daniel Perret (Paris: Cahier d'Archipel, 2014), 255–82; Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara"; Soedewo, "Archaeological Remains Displaying Indian Cultural Influence in The Region of the Batang Gadis and Batang Angkola Rivers, Mandailing Natal Regency, North Sumatera."

Panai pasca kemunduran Sriwijaya kemudian membangun aliansi politik-ekonomi dengan bandar pelabuhan lain seperti dengan Bukit Hasang-Barus, Lamuri, Mandailing, serta Kota Cina di pesisir pantai timur Sumatra Bagian Utara. Wilayah aliansi ini merupakan pelabuhan dagang penting yang muncul antara abad ke-10 – 11 M dan terus eksis hingga di abad ke-14 M seperti tercatat dalam pupuh ke-XIII Kitab Nagarakretagama.[537]

Perubahan Geopolitik dan Kemunduran Kerajaan Panai

Prasasti maupun sumber sejarah tertulis terkait berakhirnya Kerajaan Panai tergolong minim. Peneliti terdahulu menyusun rekonstruksi secara kronologi relatif berdasarkan temuan arkeologi. Sedangkan berita asing dari India dan Tiongkok cenderung tidak menyebut secara eksplisit hanya sepintas. Para peneliti juga mengaitkan kemunduran Panai dengan peralihan pusat perdagangan ke Bukit Hasang, Barus, Tapanuli Tengah pada akhir abad ke-13 – awal abad ke-14 M.[538]

Pada abad ke-14-15 M Situasi geopolitik regional Sumatra mengalami perubahan besar, termasuk melemahnya pengaruh ajaran Hindu dan Buddha di Panai. Di sisi lain kebijakan politik Kekaisaran Tiongkok mulai mendorong para pedagangnya untuk aktif masuk ke pelabuhan di sepanjang pantai barat dan Timur termasuk Panai. Kaisar Tiongkok mendukung kebijakan ini dengan memindahkan konsentrasi perdagangan dan armadanya ke wilayah Asia Tenggara termasuk pantai barat Sumatra. Koin tembaga Tiongkok juga ditarik dari peredaran sehingga terjadi peralihan ke koin emas lokal yang dikenal dengan "*sandalwood flower coinage*".[539]

---

537 Slametmuljana, *Tafsir Sejarah Negarakretagama*, vol. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2006).

538 Merujuk kepada hasil penelitian di beberapa pemukiman dagang Panai seperi wilayah Situs Si Pamutung yang ditinggalkan pada akhir abad ke-13 M. Lihat Perret, Surachman, dan Dupoizat, "Si Pamutung: Perkembangan Ruang Permukiman Kuno"; Perret dan Surachman, *History of Padang Lawas: The Site of Si Pamutung, 9th–13th Century*.

539 Peralihan alat tukar berdampak pada stabilitas politik kerajaan Panai, dan membangkitkan Kembali posisi Barus di Bukit Hasang sebagai bandar

Berbagai situasi ini secara bertahap melemahkan kekuatan politik penguasa Panai, sekaligus melahirkan kekuatan baru para oligarki. Panai tidak mampu mengendalikan distribusi komoditas dari hulu yang langsung diambil alih dari pedagang ke pedagang[540]. Dari hasil analisis pertanggalan temuan di Situs pemukiman kuno di Candi Si Pamutung, diperkirakan mulai ditinggalkan abad ke-13 M.[541]

Panai mengalami kemunduran secara bertahap pada abad ke-14 hingga 15 M, dipicu oleh beberapa faktor; antara abad ke-13 M muncul kekuatan politik kesultanan Samudera Pasai yang berpengaruh kuat. Pada abad ke-15 M pelabuhan Malaka berkembang sebagai kekuatan politik dan ekonomi baru di jaringan perdagangan Selat Malaka. Pemindahan pelabuhan Panai dari wilayah hulu ke muara sungai Barumun yang berhadapan langsung dengan selat Malaka diperkirakan sebagai upaya terakhir Panai untuk bertahan



Gambar 3.33 Peta Ilustrasi Perkembangan Pengaruh Politik Kerajaan Panai Dari Abad ke-11 hingga 14 M.

dagang penting (Perret, "Kota Cina: Society and External Relations (Late Eleventh–Early Fourteenth Centuries CE)," 544.). Penjelasan lebih lanjut mengenai koin lihat sub-bab mata uang lokal dan jaringan perdagangan.

540 Kalus, "Satu Dirham dari Bukhara (Abad ke-11) Ditemukan di Padang Lawas, Sumatera Utara."

541 Perret, Surachman, dan Dupoizat, "Si Pamutung: Perkembangan Ruang Permukiman Kuno," 123–24.

Kemunduran Panai sebagai kekuatan politik yang juga berperan sebagai bandar perdagangan trans Sumatra hingga kini belum terjawab sepenuhnya. Diperlukan kajian khusus mengenai periode ini. Beberapa dugaan masih menjadi hipotesis yang memerlukan dukungan data penguat narasi babak akhir Panai sebagai kekuatan politik-ekonomi didominasi berlatar ajaran Buddha Vajrayana yang berkembang setidaknya sejak abad ke-11 hingga 14 M.

b. Dinamika Politik Kerajaan Lamuri

Lamuri, atau dalam beberapa catatan asing disebut juga dengan *Illamuridesa*, atau kemudian dikenal dengan *Lamreh* merupakan satu institusi politik yang diperkirakan telah berkembang sebagai salah satu bandar dagang penting di jalur perairan Swarnadwipa sejak abad ke-9 M.[542] Keberadaan Lamuri dalam narasi sejarah Nusantara masih tergolong minim, walau perannya di masa lampau sangat penting terutama sebagai bandar perdagangan yang terhubung dengan jaringan global.[543]

Secara administrasi modern pusat politik dan ekonomi Lamuri diperkirakan di sekitar wilayah Lamreh, Kabupaten Aceh Besar. Secara geografis Lamuri berada di posisi strategis, pada wilayah pesisir yang berhadapan langsung dengan Samudera Hindia dan berada pada teluk yang tenang. Lamuri juga terhubung langsung dengan Teluk Benggala, serta dengan Teluk Krueng Raya dan Teluk Ujong Batee Kapai di sisi timur. Di sisi selatan juga dekat dengan hutan tropis dataran tinggi pegunungan Bukit Barisan yang kaya komoditas kafur, dan beragam hasil hutan. Posisi ini menjadikan kekuatan Lamuri dalam jaringan perdagangan global masa lampau.[544]

---

542 A. Husni, "Hubungan Kerajaan Lamuri dengan Dunia Antarabangsa Berdasarkan Temuan Seramik di Kawasan Lamreh Kabupaten Aceh Besar (13–15 M)" (Tesis, Universiti Sains Malaysia, 2020), 2.

543 Husni, "Hubungan Kerajaan Lamuri dengan Dunia Antarabangsa Berdasarkan Temuan Seramik di Kawasan Lamreh Kabupaten Aceh Besar (13–15 M)."

544 Husni, "Hubungan Kerajaan Lamuri dengan Dunia Antarabangsa Berdasarkan Temuan Seramik di Kawasan Lamreh Kabupaten Aceh Besar (13–15 M)," 3–4.

Terdapat dugaan bahwa Lamuri di abad ke-9 M, menjadi aliansi politik dan ekonomi Kedatuan Sriwijaya. Keterkaitan terlihat dalam prasasti kemenangan Chola atas daftar target pelabuhan penting yang diserang Chola untuk melumpuhkan pengaruh Sriwijaya, dan salah satunya yakni Illamuridesa atau Lamuri. Keterkaitan yang bersifat aliansi ini masih tergolong lemah dan memerlukan dukungan data dan kajian yang lebih komprehensif. Adapun keterkaitan Lamuri dengan jaringan perdagangan global terbukti dengan keberadaan beragam data arkeologi seperti keramik Tiongkok dari periode Dinasti Sung, kaca Persia periode Dinasti Abbasyiah, manik-manik Indo-Pasifik, dan tembikar dari India Selatan hasil penelitian di situs Lamreh, di wilayah Kabupaten Aceh besar, Provinsi Aceh.[545]

Kemunculan Awal berdasarkan Sumber Tertulis

Nama Lamuri dicatat dalam beberapa sumber sejarah kuno India, Timur Tengah, dan Tiongkok dengan penyebutan yang berbeda-beda. Pedagang India menyebutnya dengan *Illamuridesa*, sedangkan pedagang Timur Tengah menyebut Ram(n)i, Lamuri, atau Lamri. Sumber tertulis dari India mencatat Illamuridesa dalam prasasti Tanjore (1030M),[546] sedangkan dalam catatan Tiongkok mencatatnya dengan nama *Lan-li*, atau juga *lam-wo-li*.

Informasi sejarah paling awal Lamuri juga ditemukan pada beberapa catatan perjalanan pedagang serta ahli geografi dari Timur Tengah yang melakukan pelayaran ke beberapa pelabuhan penting di pulau Sumatra. Sumber sejarah tertulis awal berasal dari kitab Akhbar al-sin wa'l Hind ditulis kisaran tahun 851 M, ditulis

545 A. Husni, "Hubungan Kerajaan Lamuri dengan Dunia Antarabangsa Berdasarkan Temuan Seramik di Kawasan Lamreh Kabupaten Aceh Besar (13–15 M)" (Tesis, Universiti Sains Malaysia, 2020); E. Edwards McKinnon, "Beyond Serandib: A Note on Lambri at the Northern Tip of Aceh," *Indonesia*, no. 46 (1988): 103–21, JSTOR, https://doi.org/10.2307/3351047.

546 Prasasti yang dikeluarkan penguasa Cola terkait penyerangan Pelabuhan-pelabuhan di wilayah Kedatuan Sriwijaya (Sastri, "Takuapa and its Tamil Inscription"; Sastri, "Sri Vijaya.")

Abu Zayd al-Sirafi, disebut satu wilayah pelabuhan dagang penting bernama al-Ramani atau Ram(n)i.[547]

Ram(n)i sebagai bandar dagang banyak menghasilkan sandalwood atau cendana, dan tanaman rempah dengan kualitas. Keterangan ini juga diperkuat Masudi (943 M), menyebut bahwa letak Ramin atau Lamuri berjarak sekitar seribu mill laut dari Sarandib atau Srilangka, dan wilayah Ramni diperintah seorang penguasa yang memiliki tambang emas melimpah.[548]

Letak pusat politik dan ekonomi Kerajaan Lamuri dalam beberapa catatan pelayar Timur Tengah digambarkan berada di dekat sebuah teluk yang menjadi perlintasan kapal-kapal dagang dari Teluk Persia dan India. Lamuri, atau Ram(n)i, memiliki populasi penduduk yang cukup padat dengan keterampilan berdagang, mengolah hasil hutan, memiliki pengetahuan pengobatan, serta keterampilan penambangan.[549]

Ibn Khuradadhbih dalam pelayarannya pada abad ke-9 M, memberikan informasi keberadaan Lamuri, ”beberapa pelabuhan penting dalam jaringan pelayaran dari Samudera Hindia menuju China di antaranya Isthmus of Kra (Kalah), pelabuhan Ramni di Utara pulau Sumatra, Pelabuhan *Zabaj* di pantai timur Sumatra,[550] pulau Tiyuma, Khmer, dan Champa.[551]

Dalam sumber Tiongkok, yang ditulis seorang ahli geografi bernama Zhao Rugua pada tahun 1225 M, bahwa wilayah Lamuri disebut dengan Lan-li, atau Lan-no-li, merupakan satu kerajaan maritim yang secara geografis pusat aktivitas ekonomi dan politiknya berada di sekitar teluk, masyarakatnya makmur,

---

547 P. Daly dkk., “The Historic Trading Port of Lamri on the North Sumatran Coast,” *Antiquity* 105 (2019): 120, https://doi.org/10.2307/26921087.

548 A. A. Ajis, “Tinjauan Kesejarahan Panai Berdasarkan Sumber Tertulis,” *Berkala Arkeologi Sangkhakala* 21, no. 1 (2018): 81, https://doi.org/10.24832/bas.v21i1.320.

549 Ajis, “Tinjauan Kesejarahan Panai Berdasarkan Sumber Tertulis,” 82.

550 Beberapa ahli berpendapat Pelabuhan ini berada di wilayah Jambi.

551 Josef W. Meri, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia* (Taylor & Francis Group, 2006), 1:765.

dan penguasanya bepergian dengan menunggang gajah, dan jika berperang masyarakatnya suka menggunakan senjata panah beracun.[552] Penjelajah Tiongkok lain yakni Wang-ta-yuan menulis catatan perjalanan di tahun 1349 M menyebut Lamuri sebagai Nan-wu-li, merupakan tempat penting dalam pelayaran perdagangan. Di sana terdapat gunung besar. Penduduknya bermukim di dataran tinggi bersama kelompoknya, dan umumnya menggunakan pakaian berupa sarung, selain penghasil emas, perak dan besi mereka juga menjual kafur kualitas tinggi.[553]

Keterangan mengenai Lamuri juga diperkuat dengan penuturan Marcopolo yang mengunjungi Lamuri di periode abad ke-13 M.[554] mengacu kepada sumber tertulis lain seperti dari penjelajah timur Tengah; di antaranya Al-Idrissu, menyebut Ram(n)i dalam catatan perjalanannya kapal-kapal dagang berangkat dari pelabuhan Siraf di Teluk Persia menuju China, dan akan singgah di pelabuhan kerajaan Ramni atau Lamuri yang merupakan bagian dari Sribuza (Sriwijaya) yang berkedudukan di *Zabaj.*[555]

Penelitian arkeologi yang berupaya mengungkap sejarah Lamuri secara bertahap telah dilakukan mulai dari survei serta ekskavasi di wilayah Situs Lamreh, Desa, Kecamatan, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh. Upaya melacak kembali awal kemunculan Ilamuri sebagai pusat perdagangan global telah didukung dengan data arkeologi berupa sebaran keramik Tiongkok dari masa dinasti Song abad ke-9 M, dan beberapa benda sezaman.[556] Hal ini sejalan dengan informasi tertulis dari catatan pedagang India, Timur Tengah dan Tiongkok.

---

552 Hirth dan Rockhill, *Chau Ju-Kua: On the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*.

553 E. Edwards McKinnon, "Beyond Serandib: A Note on Lambri at the Northern Tip of Aceh," *Indonesia*, no. 46 (1988): 107, JSTOR, https://doi.org/10.2307/3351047.

554 McKinnon, "Beyond Serandib: A Note on Lambri at the Northern Tip of Aceh," 106.

555 Meri, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, 1:462.

556 McKinnon, "Beyond Serandib: A Note on Lambri at the Northern Tip of Aceh," 114.

Belum ditemukannya data prasasti pendukung narasi Ilamuri sebelum abad ke-9 M tidak melemahkan pandangan bahwa kemungkinan jejak awal Lamuri berangkat dari sebuah bandar dagang di abad ke-9 M yang terus tumbuh hingga abad ke-14 serta mengembangkan jalinan hubungan politik dan ekonomi dengan berbagai bangsa termasuk Timur Tengah, India, Tiongkok, dan bahkan dengan Majapahit seperti yang tercatat dalam Kakawin Nagarakretagama pupuh ke-13 menyebut Lamuri sebagai wilayah mitra.[557]

Interaksi Global dan Perubahan

Sejak abad ke-9 hingga 12 M, Lamuri aktif berdagang dengan wilayah India, Timur Tengah dan Tiongkok. Temuan hasil penelitian arkeologi memperlihatkan padatnya temuan keramik Dinasti Song, hingga Yuan, terutama porselin atau keramik yang dibuat dari wilayah Guangdong dan Fujian. Selain itu juga banyak ditemukan keramik celadon dari Longquan, dan Jingdazhen yang terkenal berkualitas tinggi.[558]

Hubungan dagang dengan Tiongkok terus terjalin hingga masa Dinasti Ming di abad ke-15 M, dibuktikan dengan padatnya temuan keramik produksi era dinasti Ming, serta didukung dengan catatan pelayaran Laksamana Zeng He pada abad ke-15 M. Interaksi dagang berskala global juga terjalin dengan wilayah Thailand, Burma, dan Vietnam, yang dibuktikan dengan berbagai jenis keramik dari Thailand, Burma dan Vietnam. Terutama keramik Thailand jenis produksi Sawangkhalok dan Sukothai.[559]

Hubungan dagang Lamuri sebagai institusi politik dan ekonomi terjalin luas dengan berbagai wilayah penghasil komoditas unggulan seperti keramik, kaca dan lainnya yang di produksi di wilayah

---

557 Muljana, *Tafsir Sejarah Negarakretagama*, vol. 1.

558 Daly dkk., "The Historic Trading Port of Lamri on the North Sumatran Coast," 128–29.

559 Daly dkk., "The Historic Trading Port of Lamri on the North Sumatran Coast," 130.

Tiongkok, Timur Tengah dan India. Temuan pecahan arca Buddha baik berbahan batu andesit maupun logam memperlihatkan sifat kosmopolitan dan multi etnik telah bermukim di wilayah bandar dagang kerajaan Lamuri pada masa lampau. Peran aktif Lamuri dalam jaringan perdagangan global tidak hanya diperkuat sumber sejarah namun juga data arkeologi yang memperlihatkan masa eksistensi sejak abad ke-9 M.

Pada periode antara abad ke-13 hingga 14 M wilayah Asia mengalami perubahan geopolitik global yang juga berdampak hingga wilayah Lamuri. Pada akhirnya perubahan geopolitik global membawa Lamuri pada era tatanan baru institusi politik kesultanan Islam. Keberadaan kesultanan Samudra Pasai juga sangat berdampak kepada perubahan tatanan politik Ilamuri yang secara perlahan juga mengalami perubahan politik dan sosial.[560]

c. Dinamika Politik Kerajaan Mandailing

Mandailing merupakan salah satu kekuatan politik dan ekonomi yang pernah berkembang antara abad ke-10 M hingga 14 M. Keberadaannya terkonfirmasi berdasarkan data sejarah dan arkeologi dengan lokasi pusat politik dan ekonomi diperkirakan di wilayah Kabupaten Mandaling Natal hari ini. Identifikasi Mandailiing sebagai institusi politik-ekonomi dipimpin penguasa lokal didasari atas berbagai temuan arkeologi dan catatan sejarah.

Sebaran tinggalan candi atau dikenal sebagai *biaro* dalam penyebutan masyarakat lokal membentang di sepanjang aliran Sungai Batang Gadis dari hulu ke hilir dengan ciri politik, sosial, dan ekonomi yang khas. Beberapa situs yang hingga kini dapat dijumpai di antaranya, situs Candi Simangambat, situs Candi Saba Uduk di Siabu, Situs Biaro Saba di wilayah Payabungan, Situs Huta Siantar di Panyabungan, Situs Sorik Marapi, Situs makam Lobu Tua di Panyabungan, dan beberapa situs di sekitar aliran Sungai Batang Gadis.

560 Penjelasan lebih lanjut baca buku jilid 3



Gambar 3.34 Situs Huta Siantar, Panyabungan, Kabupaten Mandailing Natal, Sumatra Utara. Sumber: Sadzali, 2025.

Beberapa ahli berpandangan bahwa Mandailing pada abad ke-10 hingga 14 merupakan kota dagang, atau wanua maritim yang terkoneksi dengan jaringan pantai barat melalui sungai Batang Gadis, serta terkoneksi dengan pantai timur melalui jaringan perdagangan Panai lewat Sungai Barumun. Keberadaan ini didasari atas prasasti Sorik Marapi, dan keterangan dalam Kitab Nagarakretagama, Mandaling tercatat sebagai salah satu mitra politik-ekonomi Kerajaan Majapahit. Keberadaan penguasa dengan gelar *Mahasenapati* dalam prasasti Sorik Marapi memperkuat asumsi peneliti terdahulu.

Dimasa kini sebutan Mandailing telah berkembang menjadi nama administrasi pemerintahan daerah kabupaten di wilayah

Provinsi Sumatra Utara, yakni Kabupaten Mandailing Natal dengan Panyabungan sebagai ibu kota pemerintahannya.

Perjalanan sejarah Mandailing sebagai institusi politik di Nusantara menjadi salah satu kepingan penting untuk memahami sejarah Sumatra secara komprehensif terutama pada periode abad ke-10 hingga 14 M. Memahami relasi politik Mandailing dengan kekuatan politik lain seperti Kedatuan Sriwijaya, maupun Malayu dan Panai pada periode abad ke-12 hingga 14 M menjadi salah satu cara untuk mampu memahami kebesaran peradaban Nusantara.

Adapun nama Mandailing oleh penelitian terdahulu sering dikaitkan dengan kata *mandala* dan *holing*. Kata *mandala* sendiri secara konsep politik pemerintahan Sumatra kuno dapat diartikan sebagai wilayah federasi bersifat semi otonom penyokong pusat politik utama yakni Kedatuan. Secara imajiner kedudukannya digambarkan sebagai lingkaran konsentris yang mengelilingi lokasi inti yakni pusat Kedatuan. Sedangkan kata *holing* dikaitkan dengan *tumbaga holing* yakni sistem aturan adat masyarakat Mandailing. Interpretasi yang belum bersifat mutlak, terdapat pandangan lain yang dikaitkan dengan kerajaan Holing yang berkembang di Jawa pada periode abad ke-6 hingga abad ke-9 M. Pandangan ini juga tergolong minim data kajian sehingga perlu dikembangkan lebih sistematis.

Kedua pendapat memiliki kemungkinan, dan keterkaitan satu sama lain. Namun demikian dengan kondisi data sejarah-arkeologi dan fakta yang telah terungkap, mengarah kepada rekonstruksi pembuka, atau awal pengenalan keberadaan Mandailing dimasa lampau sebagai suatu institusi politik dan ekonomi. Peluang untuk rekonstruksi sejarah secara komprehensif dan menyeluruh masih terbuka sehingga perlu dilakukan penelitian multidisiplin untuk mengungkap data yang mendalam.

Melalui penelitian arkeologi yang telah dilakukan oleh Balai Arkeologi Sumatra Utara pada beberapa situs dengan potensi arkeologi, di antaranya Situs Candi Simangambat, Kecamatan Siabu, Kabupaten Mandailing Natal di tahun 2003, 2008, 2010, dan 2011.

Aktivitas penelitian membawa dampak cukup signifikan yakni berdasarkan data ekskavasi arkeologi di situs candi Simangambat berhasil terungkap struktur candi berlatar Hindu Siwa dari periode abad ke-10 M. Demikian juga dengan candi Saba memperlihatkan masa pembuatan struktur antara abad ke-9 hingga ke- 10 M.[561]

Ditinjau dari hasil kajian terhadap gaya arsitektur Candi Simangambat, oleh para peneliti menduga adanya pengaruh gaya Mataram yang berkembang pada periode abad ke-10 M,[562] serta gaya arsitektur khas Kedatuan Sriwijaya yang memiliki kemiripan seperti yang dijumpai pada beberapa Candi di wilayah di Sumatra.[563]

Temuan lain berupa prasasti di wilayah Sorik Marapi semakin memperkuat keberadaan Mandailing sebagai salah satu institusi politik dan ekonomi yang berperan penting pada masa Sumatra kuno. Beberapa prasasti seperti prasasti Sorik Marapi I, II, III, dan IV yang kini disimpan di Museum Nasional Jakarta dengan nomor inventaris D53, D65, D83, dan D84 memuat informasi berharga mengenai keberadaan dan kedudukan Mandailing dalam peta politik regional Sumatra dan Nusantara, termasuk relasi politik dengan Majapahit sebagaimana yang tertulis dalam Kakawin Nagarakretagama pupuh ke-13 menyebut nama *Mandahiling* bersama dengan institusi politik-ekonomi lain yang memiliki pengaruh penting di abad ke-14 M.[564]

Mandailing Dalam Data dan Fakta

Data arkeologi dan sejarah memperlihatkan eksistensi Mandailing sebagai suatu institusi politik-ekonomi sebagai bandar perdagangan atau kota dagang, telah berlangsung setidaknya sejak abad ke-10 M, dengan titik pangkal keberadaan situs Candi Simangambat, di Desa Simangambat, Kecamatan Siabu, Kabupaten

561 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 14.

562 Sukawati Susetyo, "Periodesasi Candi Simangambat: Tinjauan Terhadap Beberapa Temuan Ragam Hias Candi," Articles, *AMERTA* 29, no. 2 (2011): 49.

563 Soedewo & Restiyadi, 2018

564 Muljana, *Tafsir Sejarah Negarakretagama*, vol. 1.

Mandailing Natal, Provinsi Sumatra Utara. Data berbeda berupa inskripsi atau prasasti pada pilar yang kemudian dikenal dengan nama prasasti Sorik Marapi I, II, III, dan IV, menggunakan aksara Sumatra kuno dengan bahasa Melayu kuno yang dibuat pada tahun 1164 saka/1242. Prasasti telah dipindahkan dari posisi aslinya sejak masa kolonial ke Museum Batavia atau kini disebut Museum Nasional Jakarta.[565]

Dari ke-empat prasasti Sorik Marapi, dua di antaranya yakni D.53, dan D.65 secara jelas menyebut gelar atau jabatan politik tinggi dan nama tokoh penting, yakni *Mahasenapati Pamanan Ekalabira*, serta *Sri Mpuku Kalus Hyam Jayasu.*[566] Kedua tokoh ini menandakan kedudukan penting dalam satu institusi kerajaan. *Mahasenapati* merupakan gelar panglima militer, sedangkan gelar *Sri Mpuku Kalus Hyam* adalah gelar bangsawan kerajaan yang telah turun tahta dan menjadi pertapa suci yang meninggalkan gemerlap duniawi. Pada periode ini berkembang tradisi bangsawan yang turun tahta lalu menjadi pertapa sudah menjadi tradisi di masa lampau, yang juga banyak terjadi di wilayah kerajaan sezaman seperti Singhasari dan Majapahit.

Dua prasasti lainnya, yakni Prasasti Sorik Marapi III, dan IV menyebut pemberian hadiah kepada ibu *Mahasenapati Pamanan* bernama Dara Panu, dan hadiah untuk anak perempuannya bernama *Prajnawardani*. Secara fakta budaya hingga kini secara tradisi adat Mandailing pemberian hadiah atau hak harta waris kepada anak perempuan sejalan dengan prinsip adat *Dalihan Natolu*, yakni sebuah representasi pilar kehidupan sosial masyarakat. Anak perempuan berhak mendapatkan *indahan arian* atau lahan tanaman, *batu ni assimun* atau hewan peliharaan dan emas, juga *ulos naso buruk* atau modal usaha. Jelas terlihat adanya

565 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 233.

566 Griffiths, "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)," 234.



Gambar 3.35
Prasasti Sorik Marapi
Sumber: Dokumentasi
Museum Nasional
Indonesia.

fakta keberlangsungan adat tradisi yang hingga kini masih dapat dijumpai di tengah masyarakat Mandailing.[567]

Data sejarah dan arkeologi lainnya yang sejalan dengan fakta budaya masih terlihat di situs Huta Siantar, Panyabungan, Kabupaten Mandailing Natal, berupa lapik arca berbentuk padma atau bunga teratai, juga pilar berbentuk stambha berbahan batuan andesit, umpak tiang berbahan batu andesit dengan motif flora atau tumbuhan berdiameter ±40 cm, serta arca menyerupai makara berbahan batuan andesit.

Berdasarkan tinjauan bentuk dan bahannya diperkirakan tinggalan budaya materi tersebut sezaman dengan situs Candi Simangambat yakni abad ke-10 M. Identifikasi data arkeologi secara perlahan memperlihatkan kesinambungan dan hubungan situs-situs di Mandailing seperti situs Simangambat, Situs Saba Uduk di Siabu, situs Huta Siantar, Situs Saba Biara yang secara geografis masih dalam satu lansekap atau kawasan serta terhubung dengan anak sungai Batang Gadis sehingga kemungkinan secara konteks budaya masih saling terkait.

Keberadaan prasasti Sorik Marapi yang dikeluarkan seorang panglima militer yakni *Mahasenapati Pamanan Ekalabira*, juga memiliki keterkaitan dan kesinambungan. Data sejarah dan arkeologi yang tergolong minim memang belum mampu mengungkap sejarah secara menyeluruh, namun cukup untuk memperkenalkan keberadaan Mandailing sebagai suatu institusi politik dan ekonomi yang pernah berkembang di Nusantara antara abad ke-10 hingga 14 M.

---

567 M. Alnoza, "Perempuan-perempuan dari Sorik Merapi: Antara Tradisi Buddha dan Batak dalam Konteks Jalur Dagang Barus-Pasaman di Mandailing," dalam *Cosmopolitanisme of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route*, ed. oleh A. Suaedy dan F. Alnizar (Universitas Nahdlatul Ulama Press, 2021), 9, https://www.researchgate.net/publication/365489812.

Mandailing Dalam Geopolitik Nusantara

Dalam peta geopolitik Nusantara kedudukan Mandailing pada abad ke-10 hingga abad ke-13 M belum terlihat secara pasti relasi politiknya, baik dengan Kedatuan Sriwijaya maupun pasca kemunduran Sriwijaya yang kedudukannya digantikan oleh Malayu sebagai suksesor. Baru pada abad ke-14 M, terdapat sedikit informasi relasi geopolitiknya dengan Majapahit sebagai mitra politik yang menjadi bagian dari Kemaharajaan Malayu yang berkedudukan di Sumatra. Informasi yang tertulis dalam Kakawin Nagarakretagama pupuh 13 yang menyebut Mandailing.[568]

Data tertulis lain yang menerangkan posisi Mandailing dalam geopolitik Nusantara belum terdapat informasi baru sehingga memerlukan kajian lebih mendalam. Dugaan sementara Mandailing dalam peta politik regional menjadi salah satu mandala Sriwijaya yang berperan untuk menyuplai komoditas dagang seperti kayu aromatik, rempah dan emas yang banyak tersedia di dataran tinggi sepanjang aliran Sungai Batang Gadis. Keberadaan temuan artefak keramik Tiongkok dari Dinasti Song abad ke-10 M, pecahan dua kepingan pecahan kaca Timur Tengah, dan sisa resin damar, kemiri, hasil ekskavasi di Situs Candi Simangambat memberi gambaran sementara perannya sebagai bandar dagang perantara yang menyuplai komoditas dari wilayah hulu ke pusat bandar dagang di wilayah Sipamutung, Padanglawas.[569]

5. Kerajaan Sunda Kuno

Wilayah Kerajaan Sunda diduga meliputi luas wilayah Jawa Barat saat ini, termasuk kekuasaan Kerajaan Tarumanagara, sebuah kerajaan awal yang berkembang di Jawa Bagian Barat sekitar abad ke-5-8.

Berita mengenai Kerajaan Sunda diperoleh dari prasasti yaitu prasasti Melayu Kuno, Prasasti Jawa Kuno dan Prasasti Sunda Kuno

568 Muljana, *Tafsir Sejarah Negarakretagama*, vol. 1.

569 Perret dan Surachman, *History of Padang Lawas: The Site of Si Pamutung, 9th–13th Century*.

dan Padrao (prasasti Portugis dari abad XVI), selain itu naskah sastra yaitu Carita Parahyangan (abad XV-XVI) dan Sang Hyang Siksa Kandang Karesian (1518) serta berita asing tentang kerajaan Sunda, yaitu Berita Tiongkok dari Dinasti Song dan Dinasti Ming, berita Portugis serta bukti artefaktual.

Bukti prasasti tertua yang menyebut nama Sunda adalah prasasti Rakryān Juru Pangambat, berangka tahun 854 Śaka/932. Prasasti ini berbahasa Melayu Kuno yang menyebut tentang ...*ba(r) puliḥkan hāji sunda*....artinya 'memulihkan raja sunda', prasasti ini ditemukan di Desa Kebon Kopi, Bogor. Setelah ini muncul beberapa prasasti berbahasa Jawa Kuno yang menyebut 'sunda' yaitu Prasasti Sang Hyang Tapak I dan II (1030), berbahasa dan beraksara Jawa Kuno, ditemukan di Desa Pangcalikan dan Bantarmuncang, Sukabumi. Dikeluarkan oleh raja Jayabhupati di *Parhajyan Sunda*. Berisi tentang peraturan pengelolaan lingkungan, pembatasan pengambilan ikan dan lainnya. Sebuah prasasti yang ditemukan di Tulungagung, Jawa Timur, yaitu Prasasti Horrĕn (abad ke-11 *ditulad* pada masa Majapahit), diduga dikeluarkan oleh Raja Garasakan, raja Kerajaan Janggala, anak Airlangga memperjelas posisi Sunda, menyebut tentang penduduk Kampung Horrĕn sering sekali merasa tidak aman karena adanya serangan dari *satru Sunda.*

Keempat prasasti ini merupakan sumber tertulis yang mengawali munculnya prasasti-prasasti berbahasa dan beraksara Sunda Kuno pada abad ke-14. Asumsi para ahli yang pernah mengkaji keempat prasasti tersebut, menyatakan bahwa sangat mungkin Sunda adalah daerah vasal. Prasasti Rakryan Juru Pangambat menyebut tentang pemulihan raja Sunda, setidaknya menggambarkan bahwa Sunda telah ada sebelum 932 Masehi. Bahasa Melayu Kuno dan aksara turunan dari aksara Brahmi akhir, bisa disebut aksara Sumatra Kuno, lazimnya merupakan prasasti berasal dari Sumatra. Sangat mungkin Sunda merupakan daerah vasal dari Sriwijaya yang masih menguasai wilayah-wilayah lain di Sumatra. Prasasti Sang Hyang Tapak I dan II (952 Śaka/1030) menyebut tokoh *Mahārāja Śrī Jayabhūpati Jayamanahĕn*

Wiṣṇumurti Samarawijaya Śakalabhuwanamaṇḍaleśwarānindita Haro Gowardhana Wikramottunggadewa, ia menyebut dirinya *haji i suṇḍa* (raja di Sunda) sedangkan daerah kekuasaannya disebut *Parhajyan Sunda.* Tokoh ini sangat menarik karena gelar yang disandangnya mirip dengan Raja Airlangga, di Jawa Bagian Timur. Damais menduga bahwa Sri Jayabhupati adalah salah seorang raja bawahan Airlangga, namun ahli lain beranggapan justru sebaliknya, gelar *jayamanahĕn* yang ada dalam nama abhiseka Raja Jayabhupati ditafsirkan sebagai peringatan bahwa ia telah berhasil mengalahkan musuh besarnya. Karena Jayabhupati memerintah sezaman dengan Airlangga, maka musuh besarnya adalah Airlangga. Pendapat ahli lain menduga bahwa tidak ada hubungan politik yang berkaitan dengan kedua kerajaan itu.[570]

Pendapat tersebut bisa terjawab dalam suatu kajian epigrafis terhadap prasasti Horrĕn. Prasasti Horṛen diduga dikeluarkan oleh raja Garasakan yang memerintah di Janggala setelah pembagian kerajaan oleh Raja Airlangga. Setelah raja Airlangga membagi kerajaannya menjadi Janggala dan Pangjalu, terjadi perang saudara yang berlarut larut antara Janggala dan Pangjalu. Pangjalu diperintah oleh Samarawijaya yaitu ipar Raja Airlangga yang seharusnya berhak atas tahta ketika terjadi peristiwa Pralaya yang menyebabkan putri Dharmawangsa Tguh sebagai pewaris tahta tewas dalam peristiwa itu. Pada saat Pralaya, adik putri mahkota tidak berada dalam peristiwa Pralaya, ia berada di Sunda yang saat itu merupakan daerah vasal dari Kerajaan Mataram yang dipimpin Raja Dharmawangsa Teguh. Isi Prasasti Horrĕn menceritakan tentang sekelompok pejabat (warggaji) di Desa Horṛn yang meminta kepada Śrī Mahārāja agar daerahnya dijadikan sebagai sīma. Adapun alasan mereka meminta status sīma yaitu karena mereka berhasil melindungi daerah Śrī Mahārāja dari serangan musuh Sunda

570 Bambang Sumadio, *Zaman Kuna. Jilid II dari Sejarah Nasional Indonesia. Edisi Pemutakhiran*, vol. 2, ed. oleh Marwati Pusponegoro dan Nugroho Notosusanto, Sejarah Nasional Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), 384–85.

(*satru sunda*). Walaupun Samarawijaya telah berada di Pangjalu, tetapi masih dikenal dengan julukan *satru sunda* Prasasti Horṛn menunjukkan bahwa Samarawijaya adalah seorang raja vasal di Sunda keturunan Dharmawangśa Tguḥ yang luput dari peristiwa mahapralaya dan kembali ke Jawa Timur untuk mengklaim hak miliknya sebagai penerus Dharmawangśa Tguḥ.[571]

Berita dari Dinasti Song (960-1279) menyebut Sunda dengan Sin-t'o.

Sejak abad ke-14, mungkin Sunda jadi sebuah kerajaan kuat dan bukan kerajaan vasal lagi. Prasasti-prasasti beraksara dan berbahasa Sunda Kuno dikeluarkan oleh pusat kerajaan maupun masyarakatnya. Naskah-naskah yang mendukung penjelasan tentang Sunda adalah Naskah Sikṣa Kanda ng Karĕsian (1518), Carita Parahyangan, Kidung Sundayana, dan Kidung Sunda. Naskah-naskah ini menyebutkan beberapa nama yang semula diduga nama kerajaan di tanah Sunda, yaitu Galuh, Pakwan Pajajaran, Pajajaran dan Kawali, sangat mungkin merupakan pusat kerajaan yang berpindah-pindah.

Raja-raja yang memerintah Sunda berdasar isi prasasti berbahasa dan beraksara Sunda Kuno:

1. Raja Niskalawastukancana disebut di dalam Prasasti Kawali I, istananya bernama Surawisesa di Kawali.
2. Rahyang Ningrat Kañcana (prasasti Kebantenan)/Rahyang Dewa Niskala di dalam Prasasti Batutulis.
3. Raja Sri Baduga (1482-1521) berdiam di Pakuan sesuai dengan isi Prasasti Kebantenan IV
4. Raja Surawisesa (1533) anak dari raja Sri Baduga dalam isi Prasasti Batutulis
5. Sri Maharaja Ratu Haji berdiam di Pakuan

Naskah *Carita Parahyangan* menyebut nama raja-raja yang pernah memerintah Sunda adalah:

1. Prebu Maharaja dengan pusat kerajaan di Kawali

571 Isa Akbarulhuda dan Andriyati Rahayu, "Prasasti Hor□n: Tinjauan Epigrafis," *Patrawidya* (Jakarta) 24, no. 2 (Desember 2023): 133–49.

2. Hyang Bunisora, ia pengasuh Wastu Kañcana yang memerintah seperti raja karena Wastu Kañcana masih kecil ketika ayahnya mangkat.
3. Prebu Raja Wastu Kañcana dengan pusat kerajaan di Kawali, ia memerintah selama 104 tahun lamanya.
4. Tohaan i Galuh/Ningrat Kañcana, memerintah selama 7 tahun.
5. Sang Ratu Jayadewata, memerintah selama 39 tahun (1482-1521). Tokoh ini disamakan dengan nama Prabu Guru Dewataprana, Sri Baduga Maharaja Ratu Haji di Pakwan Pajajaran Sri Sang Ratu Dewata yang disebut dalam Prasasti Batutulis.(Soejono&RZ Lairissa ed.pemutakhiran 2008, 379-400)
6. Prĕbu Ratu Dewata (1535-1543)
7. Sang Ratu Saksi (1543-1551)
8. Tohaan di Majaya (1551-1567)

Nusiya Mulya memerintah sampai berakhirnya Kerajaan Sunda yang diperkirakan terjadi pada tahun 1579.

Kerajaan Sunda adalah kerajaan agraris. Kehidupan agraris yang kuat juga tercermin dari isi prasasti serta diperjelas dengan isi naskah yang senantiasa menekankan kelangsungan lingkungan hidup, penerapan hukum dan ketaatan pada ajaran agama, yang mengikat seluruh rakyat dan rajanya.

Naskah *Sang Hyang Sikṣa Kaṇḍa Ng Karĕsian* menyebutkan bahwa apabila kebersihan di rumah maupun di jalan terpelihara, rumah terisi, lumbung terisi, kandang ayam terisi, tanaman subur, ladang terurus, sadapan terpelihara, dan dikaruniai tanah yang subur, maka kehidupan manusia akan sejahtera.

Langkah politik ekonomi Kerajaan Sunda dapat diketahui secara tersirat dari Carita Parahyangan dan Berita bangsa asing yaitu Tiongkok dan Portugis. Carita Parahyangan yang ditulis pada abad ke-16 yang isinya mengenai petunjuk yang menyebut pancakusika, yang menitis pada kelima anak Sang Kandiawan dan Kandiawati yaitu Sang Pangukuhan menjadi pahuma (peladang), Sang Karungkalah menjadi panggerek (pemburu), dan Sang Katungmaralah penyadap (penyadap), Sang Sandanggreba menjadi

pedagang, dan Sang Wretikandayun menjadi raja. Informasi ini menguatkan bahwa masyarakat Sunda terkemuka dalam matapencaharian berladang. Berita dari Zhufan zhi (1178-1225) menggambarkan Orang Sunda hidup dari tanah pertanian, mereka menanam lada, labu, tebu, buncis, dan terong.

Sementara menurut Tomé Pires, setiap tahun Sunda menghasilkan lebih dari 10 jung beras, lada (Piper nigrum L.) dalam jumlah besar, asam (Tamarinda Indica L.) dan lada Panjang (Piper retrofractum Vahl.). Bahkan disebutkan lada dari Sunda bermutu lebih baik dari lada daerah Kocin (daerah antara Vietnam dan Cina) dan hasil setiap tahunnya dapat mencapai 1000 bahar sedangkan asam dapat dimuatkan ke dalam 1000 kapal.

Hasil bumi yang melimpah di daerah Sunda diimbangi dengan posisi geografi yang menguntungkan, di antaranya banyaknya sungai dan jalur darat yang bisa dilampaui, sehingga walaupun letak pusat kerajaan berada di pedalaman namun sarana transportasi baik darat maupun air dapat dicapai baik untuk perdagangan lokal maupun internasional. Adanya sungai-sungai besar yang bisa dilayari, misalnya Sungai Cisadane, Ciliwung, Cimanuk memungkinkan transportasi lewat sungai dapat mencapai pesisir utara Jawa.

Tomé Pires menyebutkan bahwa Sunda mempunyai enam pelabuhan, tempat berinteraksi dagang dengan orang asing. Keenam Pelabuhan itu adalah Banten, Pontang (Serang), Cigede, Tangerang, Kalapa dan Cimanuk, sedangkan pelabuhan terpenting Sunda adalah Kalapa, setelah Kalapa, Banten juga merupakan Pelabuhan besar yang terletak di tepi sungai, beras dan lada menjadi komoditas utama yang diperdagangkan di Banten. Pontang adalah pelabuhan yang lebih kecil dari Banten tetapi merupakan pelabuhan dagang, tempat kapal besar dapat berlabuh, sedangkan komoditas utama yang diperdagangkan disini adalah beras dan lada di samping bahan makanan yang lain. Pelabuhan Cigede dan Tangerang juga merupakan pelabuhan yang cukup penting.

Berdatangan pedagang dari Pariaman, Andalas dan Tulangbawang dan lainnya di pelabuhan ini.

Berita dari Dinasti Ming (1368-1644) menyebut Sunda dengan *Sunla*. Berita dari Zheng He menyebutkan setelah beberapa kali diutus oleh Kaisar Cina ke negara-negara yang terletak di sebelah selatan Cina, salah satu negara yang pernah dikunjungi bernama Sun-La, sangat mungkin yang dimaksudkan adalah Sunda.

Pedagang Sunda tidak hanya pasif menunggu kedatangan pedagang dari luar, tetapi mereka juga pergi dengan kapal mereka ke bandar-bandar dagang seperti Malaka, bahkan sebelum Malaka berkembang menjadi besar, para pedagang dari Gujarat biasa berlayar ke ujung Pulau Sumatera dan Sunda untuk berniaga, sebelum melanjutkan perjalanan ke Gresik untuk mengambil rempah dari Maluku, Timor dan Banda. Kepiawaian pedagang Sunda terekam dalam interaksi dengan pedagang-pedagang India (Keling), Sumatra, Gresik serta membangun aliansi dengan pihak Portugis.

Aliansi dengan Portugis dibuktikan dengan berdirinya Padrao[572], sebuah prasasti *grammalogue* (bergambar simbol) yang memuat informasi, Padrao Henrique Leme merupakan batu peringatan perjanjian antara Portugis dan Kerajaan Sunda pada tanggal 21 Agustus 1522. Pada tahun 1522, Gubernur Portugis di Malaka Jorge d'Albuquerque mengutus Henrique Leme untuk mengadakan hubungan dagang dengan Raja Sunda yang bergelar "Samiam" (Sang Hyang Suruwisesa). Isi dari perjanjian tersebut antara lain: Portugis diizinkan untuk mendirikan kantor dagang berupa sebuah benteng di wilayah Kalapa dan di tempat tersebut didirikan batu peringatan (padrao) dalam Bahasa Portugis. Sebelum Portugis datang di Kalapa, pasukan Islam menyerang Sunda tahun 1527 sehingga mengakibatkan melemahnya Kerajaan Sunda. [573]

---

572 Padrao atau batu peringatan adalah pilar batu kapur dengan lambang portugis dan sebuah prasasti yang menyatakan kapan dan oleh siapa padrao didirikan. Salib menandakan kedaulatan portugis dan kristen.

573 Daya N. Wijaya dan Ninie Susanti, "The Political Economy of Sunda Kingdom

Catatan Portugis tentang Sunda cukup banyak tersimpan dalam arsip di negara tersebut, penulis menyebut beberapa kali nama Regñ̃o de Ç̣umda (Kerajaan Sunda) yang beribukota di Dayo. Tomé Pires menyebut Sunda ada di Jawa bagian Barat dan pusat kerajaannya bernama Dayŏh, yang dalam Bahasa Sunda berarti Kota. Berita Henrique de Lemé, pemimpin perutusan Portugis dari Malaka ke Sunda tahun 1522, menyebut pula Sunda beribukota Dayo.

Seorang sejarawan Portugis bernama Barros, dalam bukunya *Da Asia*, menyebutkan bahwa wilayah Sunda terbentang dari ujung pantai barat Jawa sampai Cimanuk. Berita lain berasal dari Barbosa yang menyebutkan bahwa Qumda (Sunda) merupakan suatu tempat yang tidak besar tetapi menghasilkan banyak lada. Antonio Pigafetta (1522) juga menyebutkan bahwa Sunda merupakan daerah penghasil lada.

Isi prasasti-prasasti sejak prasasti berbahasa Melayu Kuno, Jawa Kuno sampai Sunda Kuno, naskah-naskah Sunda Kuno serta berita Tiongkok dan Portugis menyiratkan bahwa Sunda merupakan satu kesatuan wilayah dengan pusat kerajaan yang berpindah-pindah.

C. KERAJAAN-KERAJAAN DI NUSANTARA ABAD KE-12 SAMPAI ABAD KE-15

1. Sungai sebagai Batas Alam antara Janggala dan Pangjalu

Mengamati situs ditemukannya Prasasti Pandan 964 Śaka/1042 di desa Pandan Krojan, Kecamatan Kemlagi, Mojokerto dan situs ditemukannya Prasasti Turunhyang A (958 Śaka/1036) dan Turunhyang B (966 Śaka/1044), mengungkap hal menarik tentang kemungkinan sebuah sungai yang menjadi batas pemisah antara Janggala dan Pangjalu, seperti yang disebut dalam naskah sastra yang terbit sesudah masa pemisahan itu sendiri. Prasasti Pandan 964 Śaka/1042 ditemukan dalam keadaan hancur berkeping-keping, namun setelah direkonstruksi, masih dapat dibaca

from The Inscriptional Evidences," *The 9th International Conference on Southeast Asia* (Kuala Lumpur), Desember 2021.

bagian yang menyebut nama yang tampaknya berusaha dihapus (digerus) namun masih dapat dibaca yaitu raja Airlangga dan putra mahkotanya adalah Samarawijaya Dharmmasuparnna. Bagian sambhanda yang berisi alasan dianugrahinya desa Pandan dengan status sima juga telah digerus sehingga tidak dapat dibaca lagi, di bagian akhir prasasti terdapat nama citralekha dan satu baris tambahan yang sudah digerus pula. Rupanya ada upaya menghapus beberapa bagian penting isi prasasti ini untuk mengaburkan isi maklumat dan nama tokoh yang terkandung di dalamnya sebelum menghancurkannya berkeping-keping.[574]

Berhadapan dengan desa Pandan Krojan adalah desa Truneng termasuk dalam kecamatan Kemlagi juga, yang secara toponimi bisa dikaitkan dengan situs ditemukannya Prasasti Turunhyang A dan Turunhyang B yang ditulis pada satu batu secara bolak balik. Desa Pandan Krojan dan Desa Truneng dipisahkan oleh sungai kecil saat ini yaitu Sungai Ndempol. Apakah mungkin sungai Ndempol dijadikan batas alam antara Janggala dan Pangjalu, mengingat bukti perselisihan pertama yang terjadi antara Janggala dan Pangjalu terjadi di situs ditemukannya kedua prasasti tersebut, yang ditandai dengan pengrusakan isi prasasti Pandan. Hal ini sesuai dengan informasi yang dicatat dalam Prasasti Wurara 1211 Śaka/1289, Kakawin Nagarakretagama dan Kitab Pararaton, bahwa Mpu Bharada yang bertugas membagi kerajaan melakukannya dengan mengucurkan air dari kendinya, ini sangat mungkin menyiratkan air menjadi batas pembagian dua kerajaan, Janggala dan Pangjalu.

a. Janggala, Kerajaan di sebelah Utara

Setelah pembagian kerajaan menjadi dua Janggala dan Pangjalu, maka terjadi perang saudara yang berlangsung lama, sangat mungkin selama 60 tahun Janggala dan Pangjalu terlibat dalam perseteruan, hal ini dibuktikan oleh isi prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh raja-raja Janggala yaitu raja Garasakan, raja

574 Yoga Agastya, "Prasasti Pa□□ān 964 Śaka: Tinjauan Isi" (Skripsi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2015).



Gambar 3.36 Sungai Brantas.
Sumber: Dokumentasi Adhi Hendrana Jayawardhana - Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Timur

Alanjung Ahyes, raja Samarotsaha. Raja pertama Janggala adalah Mapanji Garasakan yang mengeluarkan lima prasasti. Prasasti Turunhyang B 966 Śaka/1044 yang dipahat di balik/sisi B prasasti Turunhyang A (yang dikeluarkan oleh Raja Airlangga) menyebut peringatan pemberian anugerah tambahan kepada penduduk desa Turunhyang yang sebelumnya telah mendapat anugerah dari Raja Airlangga, hal ini dilakukan karena jasa-jasanya membantu Raja Mapanji Garasakan di dalam peperangan pada waktu raja memisahkan diri dari Haji Pangjalu.[575] Pada tahun 974 Śaka/1052 Garasakan mengeluarkan prasasti Malenga yang isinya mengenai pemberian status sima pada desa Malenga karena penduduk dersa Malenga telah membantu raja dalam peperangan melawan Haji Linggajaya, sehingga musuh itu terusir dari istananya di Tanjung.

Pada tahun yang sama, sebuah prasasti tinulad dari Masa Majapahit, prasasti Banjaran 974 Śaka/1052 dikeluarkan oleh raja Mapanji Alanjung Ahyes, isinya tentang anugerah raja Alanjung Ahyes kepada samya haji di Banjaran karena telah berjasa membantu raja dalam usahanya merebut kerajaan Janggala. Dari isi Prasasti Malenga dan Prasasti Banjaran dapat diduga telah terjadi perebutan kekuasaan di dalam kerajaan Janggala, antara Mapanji Garasakan dan saudaranya, Alanjung Ahyes. Hal ini dikuatkan dengan ditemukannya Prasasti Garaman yang bertarikh 975 Śaka/1053 yang dikeluarkan oleh Raja Mapanji Garasakan, isinya mengenai anugrah sima pada desa Garaman Watak Airthani yang telah berjasa memberi laporan tentang kedatangan musuh yaitu kakaknya Raja Pangjalu. Prasasti Garaman menegaskan bahwa Raja Mapanji Garasakan telah merebut tahta kembali dari Alanjung Ahyes yang mungkin adalah putra Airlangga yang lain. Prasasti Kambang Putih ditemukan di daerah Tuban menyebut nama Raja Mapanji Garasakan, namun bagian depan prasasti telah rusak sehingga tidak terlihat angka tahunnya, isinya mengenai selain kegiatan perdagangan, juga disebutkan pembukaan

575 Sumadio, *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), vol. 2.

pelabuhan Kambang Putih yang pembangunannya sudah dimulai sejak masa pemerintahan Raja Airlangga.

Prasasti Horrĕn, prasasti tinulad dari masa Majapahit, diduga dikeluarkan oleh raja Garasakan. Isinya mengenai serangan *satru sunda* ke desa Hoŗŗn. *Satru Sunda* adalah sebutan Raja Pangjalu pertama yaitu Samarawijaya, anak Dharmawangsa Tguh yang pernah menjadi raja vasal di Jawa Bagian Barat. Sangat mungkin anak Dharmawangsa Tguh yang ditempatkan di Sunda terluput dari peristiwa Pralaya yang menewaskan istri Airlangga dan ayahnya, Dharmawangsa.[576] Samarawijaya diduga menuntut tahta, sebagaimana tampak pada catatan di dalam prasasti Pucangan berbahasa Jawa Kuno (963 S), dua puluh tahun setelah Pralaya, Airlangga mengangkatnya menduduki tempat putra mahkota, demikian pula di dalam prasasti Pandan (964 S) secara bergantian dengan Sanggramawijaya. Karena itu Airlangga membagi kerajaannya menjadi dua, Janggala untuk anaknya dan Pangjalu untuk iparnya.

Raja Janggala ketiga adalah Srimaharaja Samarotsaha, ia mengeluarkan Prasasti Sumengka 981 Ś dan menyebut dirinya 'dijadikan anak oleh raja almarhum' (*pinaka wka de śrī mahārāja dewata*).

Hal menarik dari prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh raja-raja Janggala adalah menggunakan Garudamukha sebagai lambang kerajaan, yaitu lambang kerajaan Raja Airlangga. Boechari menyebut bahwa kenyataan ini menunjukkan adanya hubungan langsung dengan raja Airlangga, Mapanji Garasakan dan Alanjung Ahyes adalah anak-anak Airlangga yang saling memperebutkan kekuasaan, sedangkan Samarotsaha mungkin adalah menantunya.[577] Alanjung Ahyes di dalam prasasti Banjaran, selain menuliskan Garudamukha lanchana yang dianggap simbol penerus tahta, juga menyebut alasan penduduk desa Banjaran

576 Akbarulhuda dan Andriyati Rahayu, 2023, 133-149

577 Boechari, "Śrī Mahārāja Mapañji Garasakan," *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia (MISI)* (Jakarta) 4 (1968): 1–26.

dianugrahi status sima karena jasanya membantu raja Alanjung Ahyes untuk mendapatkan kembali tahta Janggala.

b. Pangjalu atau Kadiri, Kerajaan di Sebelah Selatan

Sejak peristiwa pembagian kerajaan Airlangga, catatan berupa prasasti dikeluarkan oleh raja-raja Janggala yang menyuratkan kemenangan demi kemenangan melawan musuh, sangat mungkin musuh yang dimaksudkan adalah Pangjalu. Berita tentang Pangjalu diketahui dari isi Prasasti Mataji 973 Śaka/1051 yang diduga dikeluarkan oleh raja Pangjalu, Sri Maharaja Jitendrakara Wuryyawiryya Parakrama Bhakta. Apabila ditinjau dari kesamaan unsur gelar raja yang digunakan oleh empat raja Pangjalu (Bameswara, Sarwweswara, Aryyeswara dan Kameswara) maka diduga kuat Raja Jitendrakara adalah raja Pangjalu, dilengkapi dengan potongan isi prasasti " ...*hajyan pangjalu kala*...." menguatkan bahwa raja Pangjalu. Prasasti ini ditemukan di desa Bangle Kabupaten Nganjuk yang mengisyaratkan Kerajaan sering terlibat dalam peperangan, karena itu raja berkenan memberi anugerah sima kepada penduduk desa Mataji karena jasanya yang selalu membantu raja dalam mengurusi dan menumpas musuh-musuhnya secara terus menerus.[578]

Setelah raja pertama Pangjalu yang diperkirakan adalah Samarawijaya Dharmasuparnna, tidak banyak ditemukan prasasti yang berasal dari kerajaan Pangjalu sampai dengan tahun 1039 Śaka/1117. Nama Pangjalu sebagai bagian lain akibat pemisahan kerajaan oleh Airlangga selalu diidentikkan dengan Kadiri. Sebetulnya nama Kadiri sudah beberapa kali muncul di dalam isi prasasti baik sebelum pembagian, yaitu;

1. Prasasti Prasasti Harinjing B 843 Śaka/921 (masa Raja Tulodhong)
2. Prasasti Wulig 856 Śaka/934 (masa Raja Pu Sindok)
3. Prasasti Sri Maharaja Sri Wijaya Mahadewi 837 Śaka/915 (prasasti Bali Kuno)

578 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 199–200.

4. Prasasti Kamalagyan 963 Śaka/1041 (masa Raja Airlangga)
5. Prasasti Cĕkĕr (masa Raja Kameswara)
6. Prasasti Kĕmulan 1116 Śaka/1194(masa Raja Krtajaya)
7. Prasasti Mulamalurung 1177 Śaka/1255 (masa Raja Wisnu Wardhana)

Sangat mungkin, perubahan penyebutan Pangjalu menjadi Kadiri disebabkan karena perubahan pusat kerajaan setelah pemerintahan tertata lebih mapan.

Munculnya nama raja-raja Kadiri berdasarkan temuan-temuan prasasti dan naskah sastra, selain dua nama raja yang diduga memerintah di masa awal Pangjalu. Raja-raja yang pernah memerintah Kadiri adalah:

1. Sri Maharaja Rakai Sirikan Sri Bameswara Śakalabhuwanatustikirana Sarwwaniwaryyawiryya Parakrama Digjayottunggadewa (1117,1120,1129,1130) sampai saat ini diketahui enam prasasti yang menyebut namanya, dua prasasti tidak diketahui penanggalannya.
2. Sri Maharaja Sang Mapanji Jayabhaya Sri Warmeswara Madhusudhanawataranindita Suhrtsingha Prakrama Digjayottunggadewanama (1135,1136, 1144), disebut pula Paduka Bhatara Jayabhaya (1157).
3. Sri Maharaja Rakai Sirikan Sri Sarwweswara Janardanawatara Wijayagrajasama Singhanadaniwaryyawiryya Prakrama Digjayottunggadewanama (1159,1161).
4. Sri Maharaja Rakai Hino Sri Aryyeswara Madhusudanawatara ... Mukha ... Śakalabhuwana ... niwatyya Prakramottunggadewanama. (1169,1171).
5. Sri Maharaja Sri Kroncaryyadipa Handabhuwanapalaka Prakrama Digjayottunggadewanama Sri Gandra (1181).
6. Paduka Sri Maharaja Sri Kameswara Atriwikramawataraniwaryyawiryya Prakrama Digjayottunggadewanama (1185).
7. Paduka Sri Maharaja Sri Sarwweswara Triwikramawataranindita Srenggalanchana Digjayotunggadewanama (1190/1191).

Bagian dari nama *abhiseka* (penobatan) dari raja-raja tersebut menyiratkan arti ”pelindung dunia”, atau ”titisan Wisnu”



Gambar 3.37 Prasasti Harinjing, Sumber: Koleksi Museum Nasional Indonesia.

dalam berbagai variannya, seperti *sakalabhuwana tustikirana, madhusudhanawatara, janardanawatara*, dan *triwikramawatara*. Nama-nama raja-raja tersebut disebut di dalam karya sastra kakawin yang dibuat pada masa pemerintahan dan dalam pengayoman raja-raja Kadiri. Karya sastra tersebut adalah Hariwangsa, Bharatayuda, dan Gatotkacasraya yang disusun oleh seorang pujangga, Empu Panuluh.[579]

2. Pencapaian Kadiri

a. Tata Pemerintahan

Kadiri adalah kerajaan pertama di Nusantara yang memperkembangkan tata administrasi kewilayahan negara yang berjenjang, yaitu hierarki kewilayahan atas tiga tingkat diperkenalkan. Mulai dari struktur paling bawah, yakni desa disebut thani, yang selanjutnya terbagi pula ke dalam subdivisi yang masing-masing dipimpin oleh seorang *duwan*, kemudian di tingkat lebih tinggi terdapat satuan koordinasi sejumlah desa disebut *wisaya*, dan di tingkat paling tinggi terdapat negara atau kerajaan, disebut bhumi. Pusat kerajaan, tempat raja bersemayam disebut *nagara* atau *rajya*, sedangkan kompleks istana disebut *kadatwan*.[580]

Struktur birokrasi di tingkat pusat lebih teratur dengan adanya pejabat perantara (*sopana*) antara raja dan pejabat, raja dengan rakyat yang memerlukan perhatian raja untuk suatu urusan tertentu. *Rakryan ring Pakira-kiran* adalah sekelompok pejabat tinggi yang diwakili oleh *Rakai Kanuruhan*.

b. Pertahanan dan Keamanan Kerajaan

Di samping hal administrasi kewilayahan, masa Kadiri memperlihatkan pembenahan di bidang organisasi kemiliteran.

---

579 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 196–97.

580 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 197–98.

Abdi dalem raja menyebut beberapa jabatan yang mengisyaratkan tugas ketentaraan, *mamanah* (ahli menggunakan panah/mereka yang bersenjatakan panah), *magalah* (ahli atau yang menggunakan tombak panjang), *magandi* (ahli atau yang bersenjatakan kapak), *maliman* (ahli gajah/anggota pasukan gajah), *makuda* (ahli/anggota pasukan kuda).

Selain itu, di masa Kadiri ini muncul untuk pertama kali kelompok yang disebut *makasirkasir*, yaitu berasal dari kata *kasir-kasir* yang artinya panji-panjian. Jadi makasirkasir dimaknai sebagai pembawa panji-panjian dalam keprajuritan. Tersirat bahwa tanda atau gambar pada panji pasukan itu berupa gambar binatang (misalnya; kerbau, rusa, gajah dan lainnya) dengan sifat-sifat tertentu. Tradisi menggunakan lambang-lambang binatang bagi pemimpin-pemimpin pasukan itulah yang mungkin berlanjut ke dalam pemberian nama-nama tokoh ksatria dengan menggunakan unsur sebutan binatang tertentu.[581]

Pada masa Kadiri-Majapahit terjadi fenomena kelompok ini menyematkan nama binatang sebagai nama diri, misalnya Kbo Manik, Meñjangan Puguh, Gajah Biru, Bañak Tiwir, Hayam Wuruk dan lainnya. Sehingga Caparis berpendapat bahwa penyebutan titel *makasirkasir* beserta penamaan depan diri nama binatang mengindikasikan nama konsekrasi (pengabdian) dan penghormatan yang diberikan raja kepada orang-orang karena pencapaian mereka. Sedyawati melanjutkan berpendapat bahwa nama depan diri dari nama binatang itu tidak lain diambil dari nama panji-panjian beremblem binatang yang menaungi pemakainya.[582]

---

581 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 198.

582 Edi Sedyawati, "Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian" (Disertasi, Universitas Indonesia, 1985), 337; Chacuk Tri Sasongko dan Ninie Susanti, "Pu Sapi dan Lembu Agra: Kajian Antroponimi Berdasarkan Isi Prasasti Jawa Kuno (Abad ke-9–16 M)," *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 11, no. 2 (Agustus 2021): 125–50, https://doi.org/10.17510/paradigma.v11i2.511.

Kajian lebih dalam, menyimpulkan bahwa pemakaian nama binatang sebagai nama depan diri di masa Kadiri-Majapahit bisa dianggap menandai status sosial dan jabatan tinggi penyandangnya (kasta Ksatria) dan *makasirkasir* (prajurit). Dalam perkembangannya, keputusan memilih nama depan diri *Kbo, Gajah, Hayam, Lĕmbu* dan lainnya, mungkin dipengaruhi oleh nama baik dan pamor golongan pembawa panji-panjian sebagai sosok yang telah dianggap tokoh panutan.[583]

Upaya memperkuat pertahanan negara juga diungkapkan dalam Kakawin Bharatayuddha yang di susun oleh Empu Panuluh, yaitu menjelaskan berbagai jenis taktik perang ketika berhadapan dengan lawan.

c. Reformasi Ekonomi

Pembaruan lain di masa Kadiri dalam upaya bina negara adalah pengembangan sistem pengelolaan air, baik untuk kepentingan pengairan maupun untuk kepentingan transportasi. Diangkatnya pejabat khusus, *Senapati Sarwwajala,* baru pertama kali terjadi di masa Kadiri ini. Satu profesi yang mendukung upaya pengembangan sistem pengelolaan air ini, disebut *undahagi lañcang,* yaitu ahli membuat kapal. Raja dan aparatnya telah memiliki visi ke depan yang jelas, memperbaiki sarana pengelolaan sungai sebagai andalan transportasi untuk memajukan perekonomian negara. Prasasti-prasasti Kadiri ditemukan di daerah aliran sungai, terutama DAS Brantas. Hal ini dapat dianggap menandakan pergerakan perdagangan melalui jalur sungai sangat aktif yaitu di titik-titik pusat kehidupan. Perdagangan yang bertumpu transportasi air.

d. Fenomena Sosial

Sebagian prasasti masa Kadiri berisi tentang penguatan status sima yang sudah dianugerahkan oleh raja terdahulu, kemudian ditambah hadiah oleh raja yang memerintah saat tersebut.

583 Sasongko dan Susanti, "Pu Sapi dan Lembu Agra: Kajian Antroponimi Berdasarkan Isi Prasasti Jawa Kuno (Abad ke-9–16 M)," 147.

Hadiah istimewa itu berkenaan dengan gaya hidup, yaitu pakaian, perhiasan, memiliki rumah dengan ciri-ciri tertentu, memakan makanan istimewa, memiliki tempat duduk, balai-balai, boleh memiliki payung tertentu. Gaya hidup meniru Rajya (lingkungan istana) dapat dilakukan oleh para pemuka desa yang mendapat anugerah hadiah istimewa yang pada dasarnya adalah lambang status, artinya telah terjadi perubahan pada gaya hidup pada orang-orang tertentu yang menikmati dan meniru gaya hidup orang-orang yang statusnya lebih tinggi.

e. Berkembangnya Kesusastraan di Pusat

Karya sastra adalah 'medan pemikiran'. 'Medan Pemikiran' yang banyak diungkapkan dalam karya-karya sastra Jawa Kuno merupakan medan pemikiran keagamaan. Pokok bahasan yang utama adalah berkenaan dengan kosmologi, tata kemasyarakatan, tuntunan etika, dan penggambaran tentang sarana pelaksanaan kegiatan keagamaan. Karya sastra memiliki makna tersendiri dalam perkembangan kebudayaan. Karya sastra terkukuhkan dan terwariskan sebagai pesan dan nilai-nilai sastra antar zaman, antar generasi dan antar wilayah. Berkembangnya karya sastra di zaman Kadiri bisa digambarkan bahwa raja adalah pengayom para pujangga dan ahli dalam berseni sastra.

3. Singhasari: Ide awal Penyatuan Nusantara

Prasasti Mula Malurung bertarikh 1177 Śaka/1255 adalah prasasti yang sangat penting dalam mencatat peristiwa sejarah tentang kerajaan Singhasari. Prasasti ini dikeluarkan oleh raja Narāryya Smi ning Rat, dikenal dengan nama Raja Wisnuwardhana di dalam naskah Nagarakretagama (NKG.41). Sambhanda Prasasti Mula Malurung berisi tentang anugerah sima dari raja kepada seorang pejabat yang disebut Sang Prāṇarāja, yang mengabdikan dirinya secara berturut-turut kepada beberapa orang raja. Sang Prāṇarāja akhirnya diberi anugerah sima berupa dua desa yang bernama Mūla dan Maluruŋ/Malurung. Sambhanda ini menyebut

nama beberapa orang raja Singhasari sejak berdiri sampai raja terakhir yang mengeluarkan maklumat ini, yaitu raja Nararyya Smi Ningrat. Nama raja-raja Singhasari yang dicatat adalah:

1. Bhaṭāra Śiwa,
2. Rāmanira Narāryya Waniŋhyun,
3. Narāryya Guńiŋ Bhaya (Narāryya Gunging)
4. Narāryya Toh Jaya,
5. Narāryya Smi niŋ Rat/Narāryya Smi ning Rat. Narāryya Smi ning Rat mengangkat Narāryya Mūrddhaya/Kertanagara, anaknya sebagai raja di Daha dan menguasai wilayah Kadiri.[584]

a. Raja-Raja yang Memerintah Singhasari

Raja-raja yang memerintah Kerajaan Singhasari merupakan tokoh-tokoh penting yang menorehkan jejak dalam sejarah Jawa Timur pada abad ke-13. Sejak berdirinya kerajaan ini oleh Ranggah Rajasa (Ken Arok) pada tahun 1222 M, Singhasari tampil sebagai kekuatan politik baru yang mampu menggeser dominasi Kerajaan Kediri.

Bhāṭāra Śiwa

Tokoh ini tidak disebut namanya, mungkin ia pendiri kerajaan Singhasari, karena bila diperbandingkan dengan Kakawin Nagarakretagama (Nkg.40:3) maka nama tokoh yang menguasai daerah sebelah timur Gunung Kawi yang kemudian berhasil mengalahkan raja Kadiri bernama Ranggah Rajasa yang berkedudukan di ibukota Kutaraja. Ranggah Rajasa ini dianggap cikal bakal dan menurunkan raja-raja Singhasari dan Majapahit. Naskah Pararaton menyebutkan bahwa setelah membunuh Tunggul Ametung, Ken Arok menjadi raja di Tumapel yang akhirnya berganti nama menjadi kerajaan Singhasari. Nama penobatannya adalah Śri Ranggah Rājasa Bhaṭāra Sang Amūrwabhūmi. Dengan demikian tokoh Bhāṭāra Śiwa yang disebut di dalam prasasti Mula Malurung

584 Agus Aris Munandar, "Beberapa Data Historis dari Prasasti Mula Malurung" (Skripsi Sarjana, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, 1984).

adalah Ranggah Rajasa dalam Nagarakretagama atau Ken Arok di dalam Pararaton.[585]

Rāmanira Narāryya Waniŋhyun

Rāmanira Narāryya Waniŋhyun adalah tokoh yang tidak disebutkan namanya secara langsung dalam sumber, melainkan hanya dikenal sebagai ayah dari Narāryya Waniŋhyun. Ia memiliki kedudukan penting dalam lingkaran keluarga kerajaan, sebab menjadi mertua sekaligus paman dari Narāryya Smi niŋ Rat atau Wisnuwardhana. Hubungan kekerabatan ini menunjukkan adanya ikatan pernikahan politik dalam keluarga bangsawan Singhasari yang berperan menjaga kesinambungan kekuasaan dan legitimasi dinasti.

Narāryya Guńiŋ Bhaya (Narāryya Gunging)

Narāryya Guṇiŋ Bhaya, yang juga dikenal sebagai Narāryya Gunging, merupakan paman dari Narāryya Smi niŋ Rat atau Wisnuwardhana. Setelah wafatnya Rāmanira Narāryya Waniŋhyun, ia naik takhta dan menggantikan kedudukan sebagai raja Singhasari. Perannya penting dalam menjaga kesinambungan kekuasaan kerajaan, terutama di tengah dinamika politik dan hubungan keluarga bangsawan. Kehadiran Narāryya Guṇiŋ Bhaya menunjukkan bahwa jalur suksesi di Singhasari kerap melibatkan kombinasi antara garis keturunan langsung dan kedekatan kekerabatan.

Narāryya Toh Jaya

Narāryya Toh Jaya adalah kakak dari Narāryya Guṇiŋ Bhaya sekaligus paman dari Narāryya Smi niŋ Rat atau Wisnuwardhana. Setelah wafatnya Narāryya Guṇiŋ Bhaya, ia kemudian naik takhta dan menggantikan posisi sebagai raja Singhasari. Suksesinya mencerminkan pentingnya peran kekerabatan dalam menjaga kesinambungan dinasti kerajaan. Dengan demikian, Toh Jaya

585 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 427.

menjadi bagian dari rangkaian tokoh bangsawan yang memperkuat legitimasi politik Singhasari.

Narāryya Smi niŋ Rat/Wisnuwardhana

Nama Narāryya Smi niŋ Rat disebut gelar lengkap di dalam prasasti Maribong tahun 1170 Śaka/1248 yaitu Śri Śakalakhalana kulamadhumārddana kamalekṣaṇa nāmābhiseka śrī jayawiṣṇuwarddhana saŋ mapañji smi niń rat swapitāmahāstawanābhinaśrantalokapālaka. Ia memerintahkan desa Maribong dibuatkan prasasti bertanda śrī jayawiṣṇuwarddhana lañcana untuk membangkitkan salah satu dari prasasti tembaga... .[586] Prasasti Maribong menyatakan bahwa Narāryya Smi niŋ Rat adalah Wisnuwarddhana, ia sudah menjadi raja di tahun 1170 Śaka/1248 dan memakai lancana yang disebut śrī jayawiṣṇuwarddhana lañcana.

> *Irika diwasa nyājñā śrī sakalakhalana kulamadhumārddana kamalekṣaṇa nāmābhiṣeka śrī jayawiṣṇuwarddhana sa□ mapañji smi niń rat swaspitāmahā stawanā bhinaśrantalokapālaka*[587]

Artinya;

> "padasaatituperintah*śrīsakalakhalanakulamadhumārddan kulamadhumārddana kamalekṣaṇa nāmābhiṣeka śrī jayawiṣṇu*
> *warddhana sa□ mapañji smi niń rat*, kakeknya yang telah menentramkan dan mempersatukan dunia."

Catatan penting yang bisa diperoleh dari masa Pemerintahan Narāryya Smi niŋ Rat/Wisnuwardhana seperti yang disebutkan di dalam isi prasasti Mula Malurung di dalam lempeng IX a baris 7 disambung lempeng IX b baris pertama, pada bagian alasan mengapa tokoh Sang Pranajaya layak mendapat anugerah sima swatantra Mula dan Malurung. Disebutkan bahwa pada

---

586 Prasasti E.55 dalam Boechari dan A. S. Wibowo, *Prasasti Koleksi Museum Nasional I* (Jakarta: Proyek Pengembangan Museum Nasional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 1986).

587 Boechari dan Wibowo, *Prasasti Koleksi Museum Nasional I*, 118.



Gambar 3.38 Prasasti Mula Malurung Baris IXa berisi kata Nusantara. Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

akhirnya perintah baginda (*nararyya smi ningrat*) tanah yang diinjaknya menjadi payung dunia yaitu seluruh *sayawadwipamandala* (*jawadwipamandala*=pulau Jawa) selanjutnya Nusantara. Jadi, konsep Nusantara telah disebut di dalam Prasasti Mula-Malurung ini.

Prasasti Mula Malurung:

> *IX.a.7. .....makāwasāna paŋḍiri lmahi talapakan ra sańhulun an pi IX.b.1. nakaikacchātra niŋ bhūwana sayawadwī pamaŋḍala anuluyani nūṣantara.....*[588]

Alihbahasa:

> IX.a.7.....akhirnya tanah (yang ada) telapak kaki paduka, akan dijadikan payung dunia seluruh Jawadwipamandala, kemudian (menjadi) nusantara....

Prasasti Mula Malurung merupakan data sejarah Kerajaan Singhasari terpenting karena mencatat genealogi raja-raja yang

588 Boechari dan Wibowo, *Prasasti Koleksi Museum Nasional I*, 187.

pernah memerintah di Kerajaan Singhasari. Ada dua naskah yang memuat keterangan tentang Kerajaan Singhasari ini yaitu Kakawin Nagarakretagama yang ditulis pada tahun 1365, dan Serat Pararaton yang diperkirakan ditulis tahun 1478 dan 1486. Kedua naskah cukup penting menjadi data pendukung namun karena ditulis jauh setelah masa berkembangnya Kerajaan Singhasari, maka sejatinya catatan yang ditulis sezaman dengan peristiwanya dan dilakukan oleh masyarakat pendukung pada masa tersebut lebih dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya.

Narāryya Mūrddhaya/Kertanagara

Prasasti Mula Malurung menyebutkan bahwa raja mengangkat Śrī lokawijaya purusottama wirāṣṭabasudewādhipāniwāryyawiryyanindita parakrama mūrdwaja namottunggadewa Kertanagarabhiseka nāmalañcana sebagai penguasa di Kadiri.Kertanagara adalah putra Narāryya Smi niŋ Rat/ Wisnuwardhana dengan Permaisuri Waning Hyun, jadi Kertanagara adalah putra mahkota (yuwaraja atau kumararaja) mengepalai raja-raja bawahan lainnya. Ketika menjabat sebagai penguasa Kadiri, Kertanagara mengeluarkan dua prasasti yaitu Prasasti Pakis Wetan 1189 Śaka/1267 dan Prasasti Penampihan 1191 Śaka/1269. Disebut ada istilah *' makamańgalya'* yang dapat diartikan *'dibawah pengawasan* atau *dengan bimbingan.*[589] Sepeninggal Narāryya Smi niŋ Rat/Wisnuwardhana diduga terjadi 1192 Ś/1270 M, Kertanagara naik tahta sebagai raja di Kadiri dan Singhasari.

Nagarakretagama mencatat raja Kertanagara sebagai raja yang terkenal dalam bidang politik dan agama khususnya. Raja melanjutkan semangat penyatuan nusantara (disebut dalam prasasti Mula Malurung) dengan gagasannya *cakrawala mandala* yang meluaskan pengaruh ke luar Jawa, meliputi wilayah *dwipantara.*

589 Dikeluarkan di bawah pengawasan Bhattara Kertarajasapatni (istri Kertarajasa). Istilah ini dipakai juga oleh Tribhūwanottunggadewi Jayawisnuwardhani di dalam prasasti Brumbung 1329 dan prasasti Prapancasarapura.



Gambar 3.39 Arca Mahāksobhya (Joko Dolog/Wurare) sebagai perwujudan raja terakhir Singhasari (Kertanegara) di taman Apsari, Kota Surabaya.
Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden 1404460).

Prasasti Camundi tahun 1214 Śaka/1292 dari Desa Ardimulya, Singosari menuliskan bahwa arca Bhattari Camundi itu ditahbiskan pada waktu Srimaharaja(Kertanagara) menang di seluruh wilayah dan menundukkan semua pulau-pulau yang lain.[590] Naskah Nagarakretagama menyebut tentang diplomasi dan hegemoni Raja Kertanagara di wilayah-wilayah yang mengakui kedaulatannya, di antaranya pengiriman arca Amoghapāśa ke Swarnabhumi untuk ditegakkan di Dharmmaśraya. Prasasti yang ditulis di batu yang diduga alas dari arca tersebut Prasasti Dharmmasraya

4. Majapahit : Kerajaan Agro-Maritim

Kerajaan Majapahit dikenal sebagai salah satu kerajaan besar di Nusantara yang berhasil memadukan kekuatan daratan dan lautan dalam membangun kejayaannya. Sebagai kerajaan agro-maritim, Majapahit bertumpu pada basis pertanian yang kuat, terutama dengan pengelolaan sawah dan irigasi yang mendukung ketahanan pangan, sekaligus memanfaatkan jaringan perdagangan maritim yang luas hingga melampaui batas kepulauan Indonesia. Perpaduan antara sistem agraris dan maritim inilah yang menjadikan Majapahit mampu menjaga stabilitas ekonomi, politik, serta memperluas pengaruhnya ke berbagai wilayah Asia Tenggara. Model kekuasaan agro-maritim tersebut menjadi salah satu kunci keberhasilan Majapahit dalam mencapai puncak kejayaannya pada abad ke-14.

a. Awal berdirinya Majapahit dan Raja Pertama: Kertarajasa Jayawardhana/Raden Wijaya, 1293-1309

Awal berdirinya Majapahit dituliskan secara panjang lebar di dalam *sambhanda* dua prasasti yang dikeluarkan oleh raja pertama Majapahit yaitu Raja Kertarajasa Jayawardhana yang lebih dikenal dengan Raden Wijaya. Prasasti Kudadu 1216 Śaka/1294 memperingati pemberian anugerah status sima dari raja kepada pejabat desa di Kudadu yang telah berjasa memberikan bantuan

590 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 337.

dan perlindungan saat raja dikejar musuh sampai ke desa Kudadu. Raja pada waktu itu belum menjadi raja, namanya Nararyya Sanggramawijaya.

Kejadian berawal pada saat Raja Kertanagara yang telah wafat di alam Śiwa-Buddha karena diserang oleh Raja Jayakatyeng dari Gelang-gelang, ia melakukan hal yang amat tercela mengkhianati sahabat dan mengingkari janji membinasakan raja Kertanagara di Tumapel. Pada waktu pasukan Jayakatyĕng terdengar sampai di desa Jasun Wungkal, baginda dan Sang Arddharaja diperintahkan oleh raja Kertanagara menghadapi pasukan Jayakatyĕng. Setelah baginda dan Sang Arddharaja berangkat dari Tumapel dan sampai ke desa Kedung Peluk, disitulah pertama kali pasukan baginda bertemu dengan musuh. Pasukan baginda bertempur dengan pasukan musuh, musuh dapat dikalahkan dengan jumlah besar korban gugur, sisanya dan melarikan diri. Pasukan baginda bergerak maju ke desa Lembah, namun tidak dijumpai musuh lagi karena telah mundur. Baginda maju melewati Batang, datang di desa Kapulungan dan bertemu dengan pasukan musuh, kemudian berperang di sebelah barat Kapulungan. Musuh dapat dikalahkan dan melarikan diri. Pasukan baginda bergerak maju dan sampai di desa Rabut Carat, tak lama datanglah musuh dari sebelah barat, maka berperanglah pasukan baginda mengerahkan seluruh kekuatan pasukannya, kemudian musuh kalah melarikan diri karena kehilangan banyak pasukan musuh. Seolah tampaknya pasukan musuh telah habis melarikan diri, namun tiba-tiba tampak panji-panji musuh berkibaran di sebelah timur desa Hañiru, merah putih warnanya. Melihat itu bubarlah pasukan Sang Arddharaja melarikan diri tanpa sebab menuju Kapulungan, inilah awal dari lemahnya pasukan baginda

Sri Baginda sangat taat kepada Sri Kertanagara, karena itu ia bertahan di Rabut Carat, tapi akhirnya ia harus mundur ke utarra desa Pamwatan Apajĕg, di seberang utara sungai. Pasukan Sri Baginda pada waktu itu berkekuatan kira-kira enam ratus orang. Keesokan harinya, datanglah musuh mengejar Sri baginda, kemudian ia berbalik

menghadapi musuh, tetapi pasukan sri baginda makin sedikit. Setelah berunding dengan pengikutnya, diputuskan rombongan menuju ke Terung berbicara dengan Akuwu Terung bernama Rakryan Wuru Agraja, yang diangkat sebagai akuwu oleh raja Kertanagara, untuk bersama baginda mengerahkan rakyat sebelah timur dan sebelah timur laut Terung. Pada malam hari bergerak baginda melalui Kulawan, namun setiba di Kulawan bertemu dengan musuh, maka dikejarlah baginda, lari ke utara hendak mengungsi ke Kembang Sri, setiba di Kembang Sri bersua musuh lagi dan baginda dikejar, lari ke utara menyebrangi sungai dengan segenap pasukan yang tersisa. Banyak di antara anggota pasukan mati tenggelam dalam penyeberangan, atau terkena tombak musuh. Tinggal dua belas orang saja yang melindungi baginda.

Waktu fajar baginda sampai di desa Kudadu dalam keadaan lapar, lelah dan letih, sedih, tiada harapan untuk hidup. Amat besarlah mala petaka dan kesedihan yang menimpa beliau. Setelah berjumpa dengan pejabat desa Kudadu, beliau diterima dengan sungguh-sungguh dan penuh hormat, terbukti dengan persembahannya berupa makanan, minuman. Pejabat desa Kudadu menyembunyikan baginda sehingga tidak ditemui musuh. Akhirnya ditunjukkanlah jalan sampai batas daerah perdikan Rembang, baginda bermaksud hendak mengungsi ke Madura.[591] Demikian catatan perjuangan Raja Kertarajasa Jayawardhana atau Raden Wijaya melawan pasukan raja Jayakatyeng yang ditulis dalam sambandha prasasti Kudadu, dikeluarkan pada tahun 1216 Ś/1294. Prasasti menjadi data sejarah yang bisa dipertanggung jawabkan kebenarannya karena ditulis pada masa kejadian berlangsung oleh masyarakat pendukungnya.

Sebuah prasasti lain mencatat tentang pelarian Raden Wijaya adalah Prasasti Sukamerta yang dikeluarkan pada tahun 1218 Śaka/1296. Prasasti ini memeringati penetapan daerah Sukamerta

591 Sumadio, *Sejarah Nasional Indonesia II*: *Jaman Kuno* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 2:420–23.

kembali menjadi daerah swatantra atas permohonan Pañji Patipati Pu Kapat, yang hendak menirukan perbuatan ayahnya yaitu Pañji Patipati. Permohonan itu dikabulkan oleh raja Kertarajasa Jayawardhana karena Pañji Patipati pu Kapat telah memperlihatkan kesetiaan dan kebaktiannya yang luar biasa kepada raja, dengan ikut mengalami duka nestapa pada waktu raja Kertanagara meninggal, beliau masih muda belia, dan selalu berada di samping Baginda raja Kertarajasa Jayawarddhana, menjalankan segala perintah, sampai kepada saat baginda menyerang negeri penjahat yang telah mengkhianati raja Kertanagara, Panji Patipati ikut juga.[592]

Dalam isi prasasti Sukamerta disebut bahwa Raden Wijaya menyeberangi lautan, tentunya yang dimaksud adalah kepergiannya ke Madura seperti yang disebutkan di dalam prasasti Kudadu. D Madura ia diterima oleh Bupati Arya Wiraraja, salah seorang bawahan Raja Kertanagara. Atas saran Wiraraja agar Raden Wijaya dapat diterima menyerahkan diri dan mengabdi kepada Jayakatwang di Kadiri. Raden Wijaya mendapat kepercayaan dari Jayakatwang, sehingga ketika ia minta daerah hutan Tĕrik sebagai tempat tinggalnya dengan dalih akan dijadikan pertahanan terdepan dalam menghadapi musuh yang menyerang melalui Sungai Brantas, permintaannya dikabulkan. Daerah Tĕrik dibuka dengan bantuan Wiraraja menjadi desa dengan nama Majapahit.

Di Majapahit, Raden Wijaya memperkuat diri secara diam-diam sambil menunggu saat yang tepat untuk menyerang Kadiri. Di Madura, Arya Wiraraja juga bersiap dengan pengikutnya untuk membantu Majapahit. Persiapan itu selesai bertepatan dengan datangnya tentara Tartar yang dikirim Kubhilai Khan untuk menghukum Kertanagara. Pasukan mendarat di Tuban dan Surabaya pada 1293.

Berita Tiongkok mencatat ;

---

592 Sumadio, *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 2:243; Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 239.

> ”Pada akhir tahun 1292 Kaisar Shih-Tsu (Kubhilai Khan) memerintahkan tiga orang panglima perang yaitu Shihpi, Ihê-mi-shih, dan Khau Hsing untuk menghukum raja Jawa. Dengan armada laut yang besar mereka bertolak ke Ch’uan-chou. Pada bulan pertama tahun 1293 mereka sampai di Pulau Belitung. Disana mereka merundingkan siasat yang akan dijalankan. Ihê-mi-shih berangkat lebih dahulu untuk menundukkan raja-raja kecil di Jawa dengan jalan damai. Kedua panglima lainnya bertolak dengan induk pasukan ke Pulau Karimun Jawa, dari sana menuju Tuban (Tu-ping-tsu). Di Tuban, semua pasukan bertemu lagi, lalu diaturlah siasat penyerbuan ke Daha. Shihpi dengan seperdua pasukan berangkat dengan kapak ke Sedayu (Sugalu), dari sana ke muara Kalimas (Pa-tsieh). Ihê-mi-shih dan Khau Hsing memimpin pasukan darat berkuda menyerbu ke pedalaman. Jumlah mereka sebanyak 20.000 orangdengan kapal sebanyak 1000 dan bekal untuk satu tahun lamanya.[593]

Kedatangan tentara Tiongkok terdengar oleh Raden Wijaya. Ia melihat ada kesempatan untuk merebut kembali tahta kerajaan dari tangan Jayakatwang. Ia berpura-pura menyerahkan diri kepada tentara Tiongkok untuk menjalankan siasatnya. Kidung Harsyawijaya menuliskan bahwa Raden Wijaya mendapat nasehat dari Arya Wiraraja untuk bersikap menyerah kepada pasukan Tartar dan memberitahukan bahwa Raja Kertanagara telah meninggal, penggantinya adalah Jayakatwang. Pada permulaan bulan ketiga, tentara Tartar berhadapan dengan tentara Daha di muara Kali Mas, perangpun berkobar, lebih dari 199 kapal besar jatuh ke tangan pasukan Tartar. Sebagian tentara Tartar berjaga-jaga di muara Kali Mas, sedangkan sebagian lain menyerbu ke Daha. Sebelum bertolak ke pedalaman, Raden Wijaya datang memberitahukan bahwa dia dan pasukannya diserang oleh pasukan Daha dan minta bantuan Ihê-mi-shih. Tentara Ihê-mi-shih menuju Canggu, sedangkan tentara

593 Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*, vol. 39.

Khau Hsing langsung ke desa Majapahit. Pada tanggal 7 bulan tiga, tentara Daha menyerbu desa Majapahit dari tiga jurusan, tetapi dapat dihalau oleh tentara Tiongkok. Pada tanggal 15 bulan tiga, baru pasukan Tiongkok menyerbu Daha, saat itu Jayakatwang telah siap menghadapi musuh dengan 100.000 orang tentara. Tentara Tiongkok menyerbu dalam tiga gelombang, pertempuran dahsyat terjadi. Pasukan Jayakatwang akhirnya mundur ke dalam kota dengan 5000 orang tentara gugur. Kota Daha dikepung pasukan Tiongkok, Jayakatwang bersama seratus anggota keluarga dan para pejabat tinggi kerajaan ditawan.[594]

Khau Hsing kembali ke Daha, ia tidak menemukan Raden Wijaya, karena oleh Ihê-mi-shih dan Shihpi, ia diperbolehkan kembali ke Majapahit untuk menyiapkan upeti yang akan dipersembahkan pada Kaisar Tiongkok. Raden Wijaya dikawal oleh dua orang opsir dan 200 tentara Tiongkok. Dengan tipu muslihatnya Raden Wijaya berhasil membunuh dua opsir tersebut dan menyerang pengawalnya di tengah perjalanan, kemudian Raden Wijaya menyerang tentara Tiongkok yang berada di Daha dan Canggu. Tentara Tiongkok melawan, namun lebih dari 3000 orang dapat dibinasakan oleh pasukan Wijaya. Sisa tentara Tiongkok terpaksa lari meninggalkan pulau Jawa dengan kehilangan banyak tentara yang gugur.[595]

Runtuhnya Daha dan keberhasilan mengusir tentara Tiongkok, maka Raden Wijaya berkuasa menjadi raja. Menurut Kidung Harsyawijaya, penobatannya berlangsung tanggal 15 bulan Karttika tahun 1215 Śaka/1293. Untuk memperkuat kedudukannya ia menikahi keempat putri Raja Kertanagara, yaitu Sri Parameswari Dyah Dewi Tribhuwaneswari, Sri Mahadewi Dyah Dewi Narendraduhita, Sri Jayendradewi Dyah Dewi Prajnaparamita, dan Sri Rajendradewi Dyah Dewi Gayatri. Sri Kertarajasa Jayawardhana, gelar Raden Wijaya setelah naik tahta. Naskah Pararaton dan kidung yang digubah jauh setelah masa pemerintahan Kertarajasa

594 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 240.

595 Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*.

mencatat bahwa pengikut-pengikut Kertarajasa yang setia dan berjasa dalam perjuangan mendirikan Kerajaan Majapahit diberi penghargaan, bisa berupa kedudukan dan pangkat. Wiraraja yang disebut di dalam prasasti Kudadu, diangkat sebagai *mantri mahawiradikara,* Pu Tambi (Nambi) sebagai *rakryan mapatih* dan Pu Sora sebagai *rakryan apatih* di Daha. (cat.kaki: Wiraraja disebut di dalam Prasasti Kudadu lempeng Iia, Nambi dan Sora disebut di dalam Prasasti Sukamerta lempeng IIIa). Sumber lain mengatakan bahwa Lawe/Ranggalawe diangkat sebagai *amanca nagara* di Tuban dan *adipati* di Datara.

Namun demikian beberapa orang merasa tidak puas dengan kedudukan yang diperolehnya, di antaranya Ranggalawe yang merasa dia lebih tepat berada di posisi Nambi sebagai patih di Majapahit. Ia kembali ke Tuban dan menyusun kekuatan, bahkan upaya Wiraraja sebagai ayahnya tak mampu melerainya. Naskah mencatat selama dua dasawarsa pertama pemerintahan Kertarajasa ini terjadi pemberontakan yang diawali oleh ketidakpuasan Ranggalawe ini.[596]

Setelah meninggal, Kertarajasa didharmakan dengan arca Jina di Antahpura dan arca Siwa di Simping. Oleh para ahli, Simping diperkirakan di Sumberjati, sebelah selatan Blitar (Jawa Timur), adapun arca perwujudannya berupa arca Harihara (perpaduan antara Dewa Wisnu dan Dewa Siwa dalam satu arca).[597]

b. Raja-raja Majapahit

Raja Jayanagara (1309-1328)

Jayanagara adalah putra Kertarajasa, setelah Raja mangkat, Jayanagara diangkat sebagai raja Majapahit ke dua dengan gelar abhiseka Sri Sundarapandyadewadhiswarana maharajabhiseka

596 Sumadio, *Zaman Kuna. Jilid II dari Sejarah Nasional Indonesia. Edisi Pemutakhiran*, 2:455–56.

597 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 241.



Gambar 3.40 Arca Harihara, arca perwujudan dari raja Kertarajasa Jayawarddhana (Raden Wijaya).
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Wikramottunggadewa, sebagaimana disebut di dalam prasasti Tuhañaru 1245 Śaka/323. Pada waktu ayahnya masih memerintah, yakni tahun 1296 M, sebagai seorang putra mahkota, Jayanagara telah berkedudukan sebagai kumārarāja. Raja Jayanagara memerintah dari tahun 1309 M sampai dengan 1328 M.

Naskah Nagarakretagama dan Pararaton mencatat bahwa sepanjang masa pemerintahan raja Jayanagara terjadi serangkaian pemberontakan yang merupakan kelanjutan pemberontakan-pemberontakan yang terjadi pada masa pemerintahan ayahnya. Naskah Pararaton menyebutkan bahwa pemberontakan yang berkelanjutan ini disebabkan oleh fitnah Mahapati yang menginginkan posisi sebagai *patih amangkubhumi*. Pemberontakan Sĕmi dan Kuti yang termasuk sebagai *dharmmaputra* (mereka ini termasuk pejabat pejabat yang diberi anugerah raja) pada tahun 1135, baru menyadarkan baginda akan pengkhianatan Mahapati, maka Mahapati ditangkap dan dibunuh. Dalam pemberontakan Kuti ini muncul seorang tokoh yang di kemudian hari memegang peran penting di Majapahit, yaitu Gajah Mada. Pada waktu itu ia berkedudukan sebagai anggota pengawal raja (*bĕkĕl bhayangkarī*). Berkat siasat Gajah Mada dalam peristiwa di Badander, raja dapat diselamatkan dan Kuti dibunuh.[598]

Pada masa Pemerintahan Jayanagara, hubungan dengan Tiongkok telah pulih kembali, hal ini dibuktikan dengan catatan berita Tiongkok yang menyebut hadirnya utusan dari Jawa setiap tahun dari tahun 1325 hingga 1328. Raja Jayanagara memulai relasi dengan bangsa asing, selain menerima kedatangan utusan dari pada tahun 1325 yang dicatat oleh berita Tiongkok, dipimpin oleh Seng-Chia-Liyeh, mungkin ia dapat diidentifikasikan dengan Seng-Ch'ia-liyeh-yu-lan yang dicatat dalam kronik sebagai raja di Sumatra. Datang juga bangsa Eropa (Italia) bernama Odorico de Pordenone, seorang biarawan penganut ordo Santo Francis yang

598 Sumadio, *Zaman Kuna. Jilid II dari Sejarah Nasional Indonesia. Edisi Pemutakhiran*, 2:458.

mengunjungi Jawa. Ia menceritakan bahwa raja Jawa mempunyai tujuh orang raja takluk, istananya penuh dengan perhiasan emas, perak dan permata. Jawa amat padat penduduknya dan menghasilkan rempah-rempah.[599]

Selama memerintah, raja Jayanagara mengeluarkan tiga prasasti, di antaranya yang penting adalah prasasti Tuhañaru, menyebutkan tentang penetapan kembali desa Tuhañaru dan Kusambyan sebagai sima atas permohonan Dyah Makaradhwaja. Permohonan ini dikabulkan karena Dyah Makaradhwaja telah menunjukkan kesetiaan dan kebaktian kepada raja dengan mempertaruhkan jiwanya demi teguhnya kedudukan raja di atas singgasana dan memerintah seluruh *mandala* Jawa. Karena kesetiaannya itu ia dianggap sebagai anak oleh raja[600]. Dua ratus tahun sebelumnya, di masa pemerintahan raja Airlangga, desa Kusambyan telah dianugerahi status *sima* atas permohonan Rahyangta Iwak untuk membiayai pendirian bangunan suci untuk Sang Hyang Iwak. Hal menarik pada isi prasasti Tuhañaru adalah didirikannya bangunan suci untuk mengenang Sang Hyang Iwak, mungkin tokoh yang sama namun telah meninggal.

Isi prasasti Tuhañaru mengungkapkan wujud kosmogoni Hindu yaitu adanya kesejajaran antara dunia manusia dan jagat raya. Kerajaan majapahit dilambangkan sebagai sebuah *prasāda* dengan raja Majapahit sebagai *Wiṣṇuwatārā* dan Rake Mapatih sebagai *pran*$\bar{a}$*la*. Adapun seluruh maṇḍala Jawa dianggap sebagai *punpunan,* sedangkan pulau Madura dan Tanjungpura sebagai *aṅśa* nya. Keterangan semacam itu juga dijumpai di prasasti Bendosari, sebuah prasasti jayapattra (peradilan) dari masa Raja Hayam Wuruk. Di dalam prasasti tersebut, Hayam Wuruk diumpamakan sebagai sebuah patung Siwa, sedangkan Patih Gajahmada diumpamakan sebagai *pranala* nya. Kakawin Nagarakretagama juga menyiratkan berlakunya konsep kosmogoni dalam uraian mengenai raja, ibukota

599 Sumadio, *Zaman Kuna. Jilid II dari Sejarah Nasional Indonesia. Edisi Pemutakhiran*, 2:459.

600 *...an tuhu kuladipa kaanggĕh dyah makaradhwaja putra de śsrī mahārāja...*

kerajaan, wilayah kekuasaan Majapahit. Sumber data tertulis berupa prasasti dan kakawin Nagarakretagama dapat diketahui bahwa seluruh Kerajaan Majapahit dianggap sebagai replika dari jagat raya, dan raja Majapahit disamakan dengan dewa tertinggi yang bersemayam di puncak Maha Meru. Ibukota dan keraton Majapahit dipersamakan dengan tempat tinggal para dewa di ke Indraan dan dikelilingi oleh daerah-daerah lain pada tiap penjuru mata angin. Oleh karena itu, ibu kota dan keratonnya bukan saja merupakan pusat pemerintahan, namun juga merupakan pusat magis dari seluruh wilayah kerajaan.[601]

Raja Jayanagara wafat pada tahun 1328 karena dibunuh oleh Tañca, keterangan ini ditulis di dalam Pararaton. Jayanagara dicandikan di Antahpura, Silapetak, dan Bubat dengan arca Wisnu sebagai arca perwujudannya, sedangkan di Sukalila perwujudannya berupa arca Amoghasiddhi, menurut Kakawin Nagarakretagama, sedangkan menurut Pararaton menyebut bahwa Jayanagara didharmakan di Kapongpongan di candi Śrnggapura, dan diarcakan di Antahwulan.[602]

Ratu Tribhuwanatunggadewi Jayawisnuwardhani

Sumber prasasti dan naskah menyiratkan Jayanagara tidak mempunyai anak, karena itu tahta jatuh ke tangan adik perempuannya yang menjabat sebagai Bhre Kahuripan, kemudian bergelar Tribhuwanatunggadewi Jayawisnuwardhani. Ia menikah dengan Cakradhara atau Cakreswara yang menjadi raja di negara daerah Singhasari (Bhre Singhasari) dengan gelar Kertawardhana. Dari pernikahan ini, Tribhuwana mempunyai putra bernama Hayam Wuruk.

Masa pemerintahan Tribhuwana masih diiringi dengan terjadinya pemberontakan, seperti pemberontakan yang

601 Hasan Djafar, *Masa Akhir Majapahit: Girindrawarddhana dan Masalahnya* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2009), 39–41.

602 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 242, 273.

dipimpin oleh Sadeng dan Keta. Berkat kecakapan Gajah Mada memimpin pasukan kerajaan, pemberontakan dapat dipadamkan (Nagarakretagama XLIX:3). Gajah Mada kemudian diangkat sebagai mahamantri Majapahit. Pada waktu upacara pengangkatan dilaksanakan, Gajah Mada bersumpah bahwa ia tidak akan istirahat (*amukti palapa)* jika belum dapat menyatukan seluruh Nusantara di bawah kekuasaan Majapahit.[603]

Nama Gajah Mada tercatat pertama kali di dalam prasasti batu tanpa tarikh yang ditemukan di Surabaya, kini tersimpan di Museum Nasional Indonesia dengan nomor inventaris D.38.[604] Pada sisi recto baris ke 14 terpahat Rake Mapatih ring Majapahit pu Gajah Mada. Prasasti tersebut dikeluarkan oleh Raja Tribhuwana Tunggadewi, jadi diperkirakan terjadi sesudah tahun 1334 dan sebelum tahun 1351. Pada waktu itu Hayam Wuruk masih menjadi rajamuda (*rājakumāra)* di daerah lungguhnya Jiwana. Pada tahun 1350 Raja Tribhuwana turun tahta dan digantikan putranya Hayam Wuruk, dengan gelar Sri Rajasanagara dan dikenal juga sebagai Bhra Hyang Wekasing Sukha. Tahun 1372 Tribhuwana mangkat dan di dharmakan di Panggih, tempat pendharmaannya bernama Pantarapurwa.

Raja Hayam Wuruk

Di bawah pemerintahan Raja Hayam Wuruk, Kerajaan Majapahit mencapai puncak kebesarannya. Berkat Patih Hamangkubhumi Gajah Mada dan Werdhamantri Adityawarman, hampir seluruh Nusantara berada di bawah kedaulatan Majapahit. Luas daerah pengaruhnya seperti disebut di dalam kakawin Nagarakretagama pupuh 13 menyebut Malayu, Jambi, Palembang, Toba, Dharmasraya, Kandis, Kahwas, Minangkabau, Siak, Rokan, Kampar dan Pane. Lwas dengan Samudra serta Lamuri, Batan, Lampung, Barus. Negara-

603 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 243.

604 Jan Laurens Andries Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties*, vol. 60 (AC Nix, 1913).



Gambar 3.41 Arca Tribhuwana Tunggadewi yang digambarkan sebagai Parwati.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

negara di Pulau Tanjungnegara; Kapuas-Katingan, Sampit, Kota Lingga, Kota Waringin, Sambas dan Lawai.

Pupuh 14 menyebut Kandandangan, Landa Samadang dan Tirem, Sedu, Barune, Kalka, Saludung, Solot dan juga Pasir Barito, Sawaku, Tabalung, juga Tanjung Kutei, Malano tetap yang terpenting di Pulau Tanjung Pura. Di Hujung Medini Pahang, Langkasuka, Saimwang, Kelantan, Trengganu, Johor, Paka, Muar, Dungun, Tumasik, Kelang dan Kedah, Jerai, Kanjapiniran. Di sebelah timur Jawa; Bali (Badahulu dan Loh Gajah), Gurun, Sukun, Taliwang, Pulau Sapi dan Dompo, Sang Hyang Api, Bima, Seran, Hutan Kendali, Pulau Gurun/Lombok merah, Sasak, Bantayan, Kota Luwuk, Udamaktraya. Makassar, Buton, Banggawi Kunir, Galian, Salayar, Sumba, Solot, Muar, Wanda(n), Ambon/P.Maluku, Wanin, Seran, Timor dan beberapa pulau lain; meliputi seluruh kepulauan Indonesia kini ditambah dengan Semenanjung Malaya, dan Temasik (Singapura). Sebagian nama daerah tersebut masih dapat dikenali saat ini

Hubungan persahabatan yang setara (*mitreka satata)*[605] dengan wilayah tetangga seperti daerah-daerah yang sekarang disebut Ceylon, Siam, Burma, Campa, Kamboja, India, Annam dan Tiongkok.[606]

Kemajuan di bidang pertanian tercermin dari dibangunnya bendungan-bendungan dan saluran irigasi. Keamanan terjamin dan hubungan dengan daerah pedalaman melalui jalur sungai. Tempat penyeberangan di Bengawan Solo diberikan status otonomi dengan tugas menyeberangkan orang yang hilir mudik dari satu tepi ke tepi yang lain. Mereka boleh menerima bayaran dari penumpang, jika terjadi kecelakaan, dan hal itu bukan karena kesalahannya, maka raja atau pejabat negara tidak akan menuntutnya. Perdagangan

605 NKG pupuh 15 menyebut Siam dengan Ayudyapura, Darmanagari Marutma, Rajapura, Singanagari, Campa, Kamboja dan Yawana. Pulau Madura tidak dianggap negara asing, karena sejak semula menjadi bagian dari Jawa.

606 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 243.

dengan negeri asing dilakukan melalui pelabuhan-pelabuhan di pesisir yaitu Tuban, Gresik, Sidayu dan Surabaya.[607]

Pada masa pemerintahan Hayam Wuruk, bidang kesusasteraan dan kesenian berkembang pesat. Kakawin Nagarakretagama gubahan Mpu Prapanca, Kakawin Sutasoma dan Arjunawijaya digubah oleh Mpu Tantular. Kitab Sutasoma mempunyai arti penting bagi Indonesia karena kalimat yang ditulis Mpu Tantular menjadi moto pada lambang Negara Indonesia yaitu kalimat *Bhinneka Tunggal Ika,* artinya 'meskipun berbeda-beda tetapi tetap satu (Bhinna=berbeda-beda; ika=itu, tunggal=satu, ika=itu).

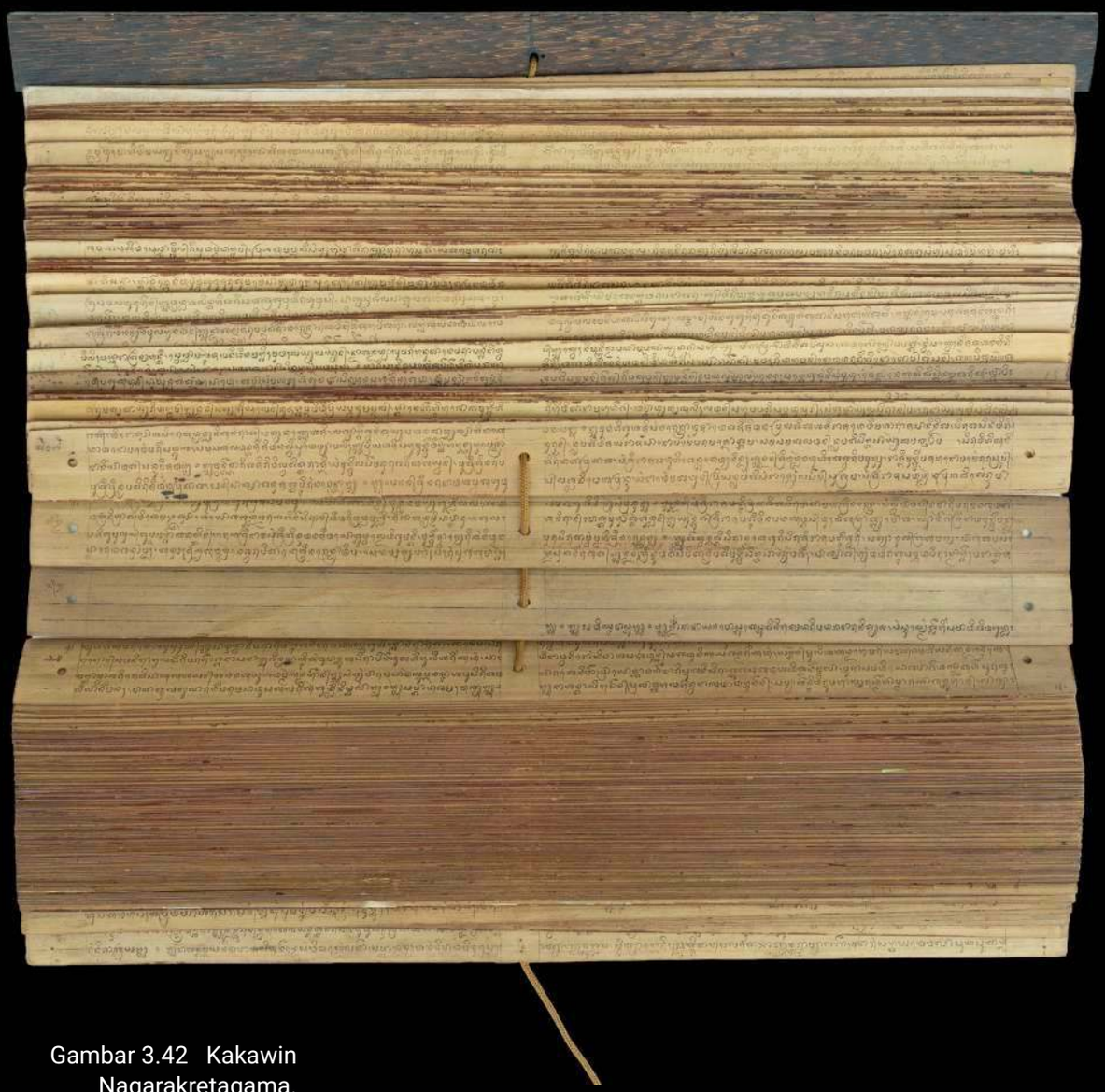
Selama menjalankan pemerintahan, Hayam Wuruk berkeliling mendatangi daerah-daerah di sekitarnya. Nagarakretagama mencatat perjalanan Hayam Wuruk ke Pajang dilakukan tahun 1351, ke Lasem tahun 1354 dan ke daerah pantai selatan (Lodaya) tahun 1357. Kemudian tahun 1359 ia melakukan perjalanan ke Lumajang, dan Tirip serta Sempur pada tahun berikutnya. Daerah Blitar dikunjungi tahun 1361 dan tahun 1363 ia mengunjungi Simping sambil meresmikan sebuah candi yang baru selesai dipindahkan.

Sekembali dari Simping, Hayam Wuruk mendengar bahwa Gajah Mada sakit dan meninggal tahun 1364. Raja Hayam Wuruk dan seluruh Kerajaan Majapahit berduka karena Gajah Mada merupakan tokoh penting. Sebagai salah satu contoh, perjalanan raja ke daerah-daerah selama tahun 1351 sampai dengan tahun 1363 setidaknya berjalan lancar karena keamanan yang terjamin di bawah kendali Mahapatih Gajah Mada.

Raja Wikramawardhana

Permaisuri raja Hayam Wuruk memiliki seorang putri bernama Kusumawardhani. Ia menikah dengan Wikramawardhana atau Bhre Hyang Wisesa, ia keponakan Hayam Wuruk, anak dari Dyah Nrtaja Rajasaduhiteswari adik Hayam Wuruk yang menikah

607 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*.



Gambar 3.42 Kakawin Nagarakretagama. Sumber: Dokumentasi Perpustakaan Nasional

dengan Bhre Paguhan Singhawarddhana. Sepeninggal Hayam Wuruk, Wikramawardhana naik tahta memerintah Majapahit, ia memerintah tahun 1389-1401. Seharusnya yang menggantikan Hayam Wuruk adalah Kusumawardhani, putri mahkota yang lahir dari permaisuri. Dari selirnya, Hayam Wuruk mempunyai anak Bhre Wirabhumi.

Agar tidak terjadi perebutan tahta, kerajaan Majapahit dibagi menjadi dua. Bagian barat diberikan kepada Kusumawardhani, sedangkan bagian timur, yaitu Blambangan diberikan kepada Wirabhumi. Tahun 1400 Wikramawarddana mengundurkan diri dan menjadi pendeta, ia menyerahkan kekuasaan pada Suhita putrinya. Pengangkatan Suhita menjadi pangkal pertentangan keluarga antara Wikramawarddhana dan Wirabhumi. Wirabhumi ingin menguasai seluruh Majapahit, sehingga terjadi perang antara Wikramawarddhana dan Wirabhumi pada tahun 1401. Perang ini disebut Perang *Paregreg* (perang saudara), perang ini terjadi tak lama setelah Hayam Wuruk meninggal dan dalam perang ini Wirabhumi terbunuh.

Berita Tiongkok dari Buku Dinasti Ming (*Ming Shih) jilid 324 (1368-1643)* menyebutkan bahwa setelah naik tahta tahun 1403, Kaisar Ch'eng-tsu menjalin hubungan diplomatik dengan Jawa (Majapahit). Ia mengirimkan utusan kepada raja 'bagian barat' Tumapan dan raja 'bagian timur' (*Put-Ling-ta-ha/Pi-ling-da-ha).* Tahun 1405 Laksamana Zheng He memimpin utusan ke Jawa, dan pada tahun berikutnya ia menyaksikan kedua raja Majapahit berperang. Disebutkan bahwa 'kerajaan di timur' mengalami kekalahan dan kerajaannya rusak. Dalam perang itu ada 170 orang Tionghoa ikut terbunuh.[608]

Ratu Suhita

Ratu Suhita adalah pengganti Wikramawardhana, ia memerintah Majapahit tahun 1429-1447. Pada masa pemerintahannya,

608 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 245.

perebutan kekuasaan antar keluarga semakin ricuh, karena pertentangan keluarga antara Wikramawardhana dan keluarga Bhre Wirabhumi yang berlarut-larut. Masa pemerintahan Suhita berakhir dengan wafatnya Suhita pada tahun 1447, ia didarmakan di Singhajaya bersama dengan suaminya Bhra Hyang Parameswara (Aji Ratnapangkaja) yang wafat tahun 1446. Tak banyak keterangan diperoleh dari masa pemerintahan Suhita, disebutkan bahwa ia digantikan oleh adik tirinya bernama Bhre Tumapel Dyah Kĕrtawijaya, hal ini karena Suhita tidak mempunyai anak.[609]

Raja Kertawijaya dengan gelar Wijayaparakramawarddhana

Raja memerintah tahun 1447-1451, masa pemerintahan tidak banyak diketahui. Namun demikian sebuah prasasti yang dikeluarkan tahun 1369 Śaka/1447 berisi tentang peresmian daerah perdikan dharma (*dharma sima*) Rajasakusumaputra di Waringin Pitu, yang telah ditetapkan oleh neneknya Sri Rajasaduhiteswari Dyah Nrttaja untuk memuliakan Sri Paduka Parameswari Sang Mokta ring Sunyalaya, Kertawijaya memeroleh gelar Wijayaparakramawarddhana. Ia wafat pada 1451 dan didharmakan di Kertawijayapura.[610] Pada masa pemerintahannya, disebutkan awal berkembangnya agama Islam di Jawa, didukung oleh kemunculan komunitas-komunitas dagang di wilayah-wilayah pelabuhan.[611]

Bhre Pamotan dengan gelar Sri Rajasawarddhana atau Sang Sinagara

Asal usul raja ini belum jelas,namun berdasarkan gelar yang disandang '*Bhre'/Bhatara i* tentunya ia seorang keturunan bangsawan yang memiliki hubungan dekat dengan kekerabatan raja. Prasasti Waringin Pitu mencatat namanya di urutan ke tiga

609 Marwati Djoened Poesponegoro dkk., ed., *Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), 470–71.

610 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 245.

611 Munoz, *Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula*.

sesudah raja, dan berkedudukan sebagai Bhattara ring Kahuripan. Ia meninggal tahun 1453 dan didharmakan di Sepang. Setelah itu naskah Pararaton mencatat Kerajaan Majapahit tidak memiliki raja selama tiga tahun disebabkan pertentangan keluarga yang berlarut-karut sehingga tidak ada yang bisa menjadi raja (Tiga tahun masa *interregnum*).

Raja Girishawarddhana Dyah Suryawikrama

Ia diduga salah satu putra Kertawijaya yang memerintah sejak 1456. Sebelum mejadi raja, ia dikenal sebagai Bhattara ring Wengker/Bhre Wengker, di dalam naskah Pararaton ia disebut Bhra Hyang Purwwawisesa. Raja memerintah sampai tahun 1466, dan didharmakan tahun 1466 di Puri. Penggantinya adalah Bhre Pandan Salas atau Dyah Suraprabhawa Sri Singhawikramawarddhana.

Bhre Pandan Salas/Dyah Suraprabhawa

Sebelum menjadi raja Majapahit, ia adalah Bhattara ring Tumapel, sebagaimana disebut di dalam prasasti Waringin Pitu lempeng IV verso dan prasasti Trowulan III. Kitab Pararaton menyebut bahwa raja hanya memerintah selama dua tahun, kemudian menyingkir dari kratonnya karena serangan Bhre Kertabhumi, anak bungsu Sang Sinagara (Rajasawardhana).

Bhre Kertabhumi

Dalam prasasti Pamintihan yang dikeluarkan pada tahun 1473, ia masih memerintah Majapahit dengan gelar *Śri Mahārājā Śrī Giripati-prasūtabhūpatikĕtubhūta,* di samping mengaku sebagai penguasa tunggal di tanah Jawa (*yāwabhūmyekadhipa*). Empu Tanakung melalui kitab Siwaratrikalpa di bagian manggala menyebutnya seorang raja yang memang sudah sepantasnya menjadi keturunan keluarga Girindra (*tan lyan sry ādisuraprabhāwa sira bhūpati sapala Girīndrawangśaja)*. Raja meninggal pada tahun 1478 karena dikalahkan oleh Girindrawardhana Dyah Ranawijaya.[612] Keluarga

612 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-*

Bhre Kertabhumi bisa meloloskan diri, mengungsi ke ujung Jawa bagian timur yaitu kerajaan Blambangan.[613]

Raja Girindrawarddhana Dyah Ranawijaya

Girindrawardhana Dyah Ranawijaya adalah raja terakhir Majapahit, ia adalah anak dari Dyah Suraprabhawa atau Bhre Pandan Salas yang dikalahkan oleh Bhre Kertabhumi. Dari prasasti yang dikeluarkannya, diketahui ia memerintah tahun 1478-1519. Ia disebut *Śrī Paduka Mahārāja Śrī Wilwatiktapurā Janggala Kadhiri Prabhunatha.* Pada 1408, ia menyelenggarakan upacara *śrāddha* untuk memeringati dua belas tahun kematian ayahnya, Bhattara ring Dahanapura. Kerajaan Majapahit semakin lemah karena perang saudara yang berlarut-larut. Lemahnya otoritas pusat ini menyebabkan kerajaan vasalnya menyatakan kemerdekaan mereka. Upeti tidak lagi diberikan ke istana, pajak-pajak yang dikumpulkan di pelabuhan-pelabuhan dan wilayah pedesaan berkurang atau bahkan hilang. Setelah Ranawijaya meninggal dunia, Kerajaan Majapahit dibawah pemerintahan Pate Udra. Wilayah kekuasaannya semakin sempit, hanya meliputi ibukota kerajaan.

c. Penataan Wilayah dan Wewenangnya

Struktur pemerintahan kerajaan Majapahit mencerminkan kekuasaan yang bersifat teritorial dan desentralisasi dengan birokrasi yang terinci. Raja sebagai pemegang otoritas tertinggi dan menjadi puncak hierarki birokrasi dianggap sebagai penjelmaan dewa di dunia. Dalam menjalankan tugasnya raja dibantu oleh sejumlah pejabat birokrasi seperti halnya tatanan birokrasi yang telah diterapkan raja-raja Mataram sejak abad ke-9. Selain itu, struktur pemerintahan Majapahit mengenal dewan penasehat yang disebut *Pahöm Narendra,* yang beranggotakan tujuh orang (*Bhattāra Sapta Prabhu*) kedudukan pejabat tinggi kerajaan lazimnya dijabat

Buddha, 245–47.

613 Munoz, *Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula*.

oleh putra-putri raja atau kerabat dekat raja yang disebut *Rakryan Mahamantri Katrīni*, yang terdiri dari Rakryan Mahamantri i Hino, Rakryan Mahamantri i Halu dan Rakryan Mahamantri i Sirikan. Perintah raja turun kepada Rakryan Mahamantri Katrini, kemudian diturunkan lagi kepada kelompok pejabat yang melaksanakan yaitu *para taṇḍa rakryān*, yang pada masa Majapahit disebut *Sang Pañca ring Wilwatikta* atau *amañcanāgara,* mereka ini berjumlah lima orang yang terdiri dari Rakryan Mapatih atau Patih Hamangkubhumi, Rakryan Tumenggung, Rakryan Demung, Rakryan Rangga dan Rakryan Kanuruhan. Selain kelima pejabat *para taṇḍa rakryān*, beberapa sumber menyebutkan sejumlah pejabat tinggi yang dapat digolongkan dalam kelompok *rakryān mantri ri pakira-kiran,* yaitu Sang Wrddhamantri, Yuwamantri, Sang Aryyadhikara, Sang Aryyatmaraja, Mantri Wagmimaya, Mantri Kesadhari dan Rakryan Juru.[614] Pejabat tinggi yang mengurusi bidang keagamaan disebut *Dharmmadyaksa,* terdiri dari *Dharmmadyaksa ring Kasaiwan* untuk urusan agama Siwa dan Dharmmadyaksa ring Kasogatan untuk urusa agama Buddha. Para Dharmmadyaksa ini dibantu oleh sejumlah pejabat keagamaan dan peradilan (*dharmma upapaṭṭi*) yang bergelar *sang pamĕgat* (samgat). Jumlah pejabat ini cukup banyak yaitu, Tirwan, Kandamuhi, Manghuri, Jambi, Pamwatan, Kandangan Atuha, Kandangan Rare, Panjangjiwa, Lekan, Tanggar, Padlĕgan dan Tigang Rat. Di dalam prasasti, biasanya kelompok pejabat ini hanya disebut paling banyak tujuh orang yang dikenal dengan sebutan *sang sapta upapaṭṭi.* Para pejabat tinggi kerajaan ini adalah orang-orang yang ahli di bidangnya, hal ini bisa dilihat dari gelar yang dipakai di belakang nama dirinya disebut gelar *Epitheta Ornanthia.*[615] Sebagai contoh, rakryān Mapatih iŋ Daha Dyah

614 Sedyawati dan Djafar, *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*, 247. lihat Prasasti Kudadu, Prasasti Sukamrta dan Prasasti Bendosari.

615 Epitheta Ornantia pada prasasti majapahit adalah epitet yang berfungsi menegaskan kualitas atau sifat istimewa pejabat bersangkutan. Lihat Theodoor Gautier Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History; The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. IV* (The

Purusĕśwara (gelarnya) ranārikampanākāraṇa Bhujaparākrama. Artinya yang dengan kekuatan lengannya mampu mengguncang nyali musuh di medan perang (prasasti Tuhańaru1245 Ś/1323 M)[616]. Sejumlah pejabat sipil dan militer disebut pula di dalam prasasti dan naskah seperti *taṇḍa, nāyaka, pratyāya* sebagai pejabat sipil, *pangalasan, senapati, surantani* dan *bhayangkari,* sebagai pejabat militer.

Di bawah raja, terdapat raja daerah yang berkuasa atas negara daerah, mereka adalah saudara atau kerabat dekat raja, dikenal dengan sebutan *samya haji* atau *pāduka bhattāra.* Tugasnya terutama mengumpulkan penghasilan kerajaan yang kemudian dikumpulkan pada bendahara kerajaan. Selain itu mereka juga berfungsi sebagai ujung tombak pertahanan kerajaan. Dalam menjalankan pemerintahan negara daerah, para

Gambar 3.43 Prasasti Biluluk II (Rajamudra)
Sumber: Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indoneisa

Hague: M. Nijhoff, 1962), 393.

616 Hendratantular, dan Andriyati Rahayu, 2025 gelar ephiteta ornantia pada pejabat tinggi majapahit abad xiv-xv



raja daerah juga memiliki struktur birokrasi yang hampir mirip dengan pemerintah pusat.

Lain daripada itu penguasa sima yaitu penguasa daerah yang menerima status otonomi dari raja ternyata mendapat wewenang mengeluarkan prasasti untuk mengatur pelaksanaan perintah raja maupun perintah penguasa daerah. Fenomena ini dapat dibuktikan dari adanya prasasti Biluluk I, Biluluk II, Biluluk III dan Biluluk IV. Prasasti yang dikeluarkan oleh penguasa sima ini memiliki format dan bahasa agak berbeda dengan prasasti yang dikeluarkan oleh raja, prasasti ini disebut *rajamudra* (tangan raja). Kajian mengenai Prasasti Biluluk I,II,III dan IV menyiratkan mekanisme pengelolaan pajak, agama dan persoalan lain di wilayah sima, atau lebih luas dari itu dapat digambarkan efektivitas dan efisiensi birokrasi pada masa Majapahit.

Prasasti Biluluk IV adalah prasasti mengenai anugerah sima dari raja kepada desa Biluluk, prasasti tersebut dikeluarkan dari raja dan pemerintah pusat. Perintah raja ini didukung oleh *rajamudra* atau prasasti dari raja daerah/Bhre berisi penjelasan lebih rinci dalam peranannya memegang amanat sebagai daerah otonomi. Ada tiga prasasti *rajamudra* yang berisi petunjuk mengenai peraturan pembayaran dan pembebasan pajak tertentu di desa Biluluk, disebut Prasasti Biluluk I,II dan III. Prasasti *rajamudra* selalu di awali dengan kata *"hiku surat* atau *Hiku wruhane"*.

d. Hegemoni

Konsep Hegemoni dari Antonio Gramsci[617] adalah tentang kelas sosial atau kelompok dominan yang dapat mempertahankan kekuasaannya tidak hanya melalui kekerasan atau paksaan, tapi juga melalui persetujuan dan penerimaan kelas dari kelompok lain. Diplomasi menurut Focault tidak dijalankan dengan kekerasan dan paksaan tetapi melalui produksi pengetahuan. Dalam konteks ini

617 Antonio Gramsci, *Hegemoni, Intelektual, dan Negara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1991).

diplomasi bisa dipahami sebagai cara kekuasaan dijalankan melalui interaksi, negosiasi dan pengaturan kelompok sosial atau negara.[618]

Hegemoni Majapahit di wilayah-wilayah dan Kerajaan-kerajaan di Nusantara dapat ditengarai dari dicatatnya wilayah-wilayah yang tersebar di Nusantara di dalam sebuah karya sastra yang digubah pada masa pemerintahan raja Hayam Wuruk, yaitu Kakawin Nagarakretagama. Mpu Prapanca, sang cendekiawan menuliskan dalam pupuh 13 dan pupuh 14 rincian wilayah-wilayah di Nusantara yang mengakui hegemoni Majapahit pada masa pemerintahan Raja Hayam Wuruk. Sangat mungkin Nagarakretagama disusun untuk memuja raja dan memperlihatkan pengaruh Majapahit di seluruh pelosok Nusantara, namun setidaknya sebagian dari wilayah yang disebut di dalam Nagarakretagama mengakui keterdepanan Majapahit di masanya, baik ditulis di dalam historiografi daerah masing-masing, maupun tradisi lisan yang didasarkan pada memori kolektif masyarakatnya.

Nagarakretagama yang disebut juga Desawarnana dapat dikatakan sebagai bentuk legitimasi Majapahit dengan menelusuri silsilah raja Hayam Wuruk sampai ke Kerajaan pendahulunya, Singhasari. Kebesaran sang raja disampaikan dengan berbagai cara; penyair menceritakan perjalanannya bersama Raja Hayam Wuruk melalui wilayah inti Kerajaan, mengunjungi candi-candi dan pertapaan, selain itu penyair menggambarkan struktur pemerintahan dan keagamaan di Kerajaan Majapahit, kawasan milik Kerajaan dan Kawasan yang menjadi bawahan Majapahit serta sejumlah acara ritual.[619]

Hegemoni dapat ditengarai dari berbagai bidang, misalnya pada pembentukan opini publik, penyebaran budaya, karya sastra

---

618 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*, ed. oleh Michel Senellart, trans. oleh Graham Burchell (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010).

619 Lydia Kieven, *Menelusuri Panji di Candi-Candi: Relief Figur Bertopi di Candi-Candi Zaman Majapahit* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2017), 112–13.

yang mendominasi gaya hidup dan lainnya. Hegemoni tidak selalu melibatkan kekerasan fisik, tetapi lebih kepada kontrol dan pengaruh melalui ideologi, budaya dan media.

Catatan di dalam Nagarakretagama pupuh 14: 3 menyebut daerah-daerah di timur Jawa, yaitu Bali yang terpenting, di antaranya ada pula Gurun, Sukun, Taliwang, Pulau Sapi, Sang Hyang Api, Dompo, Bima, Lombok Merah dan lainnya adalah wilayah-wilayah yang mengakui hegemoni Majapahit. Sebagian toponimi wilayah tersebut masih ada saat ini. Penelitian arkeologis yang pernah dilakukan di Bima dan Dompu menggambarkan bahwa pengaruh Hindu-Buddha di Bima, mulai berkembang sekitar abad ke-11 Masehi.

Pada saat itu, perairan di Nusantara bagian timur sudah menjadi jalur perniagaan yang ramai, pedagang Jawa yang pergi ke Maluku dan Timor bertujuan untuk mencari rempah-rempah di Maluku dan sebaliknya membawa komoditas rempah-rempah dari Maluku yang berakhir di bandar di pelabuhan Malaka akan singgah di pelabuhan Bali dan Bima untuk membeli hasil hutan seperti cendana, kayu soga atau songa untuk bahan pewarna, sapang, dan rotan serta menambah persediaan makan dan minum. Oleh karena itu, kedudukan Bima menjadi penting sebagai pelabuhan transit sehingga memungkinkan pengenalan dengan agama Hindu dan Buddha.

Temuan artefak bercorak agama Hindu Buddha contohnya adalah di situs Wadu Pa'a di Desa Kananta, Kecamatan Bonggo Kabupaten Bima, yaitu berupa pahatan pada tebing di Pantai barat teluk Wadu Pa'a. Pahatan pada dinding karang adalah relief Agastya, Ganeśa, lingga dan yoni serta relief stupa dan chattra bersusun dengan berbagai variasi, kemudian relief Dhyani Buddha dan prasasti Wadu Pa'a.[620]

Berdasarkan analisis paleografi, Chambert-loir memperkirakan prasasti itu berasal dari abad ke-7 karena beberapa kesamaan

620 Sukowati Susetyo, "Pengaruh Peradaban Majapahit di Kabupaten Bima dan Dompu," *Forum Arkeologi* 27, no. 2 (2014): 121–34.

dengan aksara pada prasasti-prasasti Sriwijaya, namun ia ragu karena menjumpai unsur aksara yang bisa disamakan dengan prasasti Bali dari abad ke-11, bahkan menjadi ragu lagi setelah menjumpai sebagian karakter yang mirip dengan aksara dalam prasasti-prasasti Jawa Timur dari sekitar abad ke-14.[621]

Suantika berasumsi, bahwa situs Wadu Pa'a memiliki kesamaan dengan situs Goa Gajah di Bali, didasarkan pada kesamaan pada jenis-jenis relief yang digambarkan di saat penyebaran agama Hindu dan Buddha di Bali, yaitu adanya relief lingga, yoni, Ganeśa dan Agastya, berikutnya stupa untuk menggambarkan agama Buddha. Di kedua situs tersebut menggunakan teknik pembangunan dengan menatah tebing karang, inilah penanda situs dari abad ke-10-11.[622] Sangat mungkin telah ada kerajaan bercorak Hindu di Bima pada abad ke-11 yang terletak di Situs Wadu Pa'a di pantai barat Teluk Wadu Pa'a.

Nagarakretagama pupuh 72:3 mencatat bahwa adalah keturunan orang cerdik dan setia yang pernah menundukkan negara Dompo, ia sangat ulet menanggulangi musuh. Bagian ini setidaknya menyiratkan bahwa Majapahit pernah menundukkan Dompo atau Dompu, wilayah di sebelah barat Bima, yang dicatat pula di pupuh sebelumnya sebagai wilayah yang mengakui kedaulatan Majapahit. Bima dan Dompo berada di wilayah Sumbawa Timur. Diduga serangan Majapahit ke Dompo terjadi tahun 1357, bukti arkeologis di antaranya adalah prasasti Wadu Tunti yang diperkirakan para ahli berasal dari abad ke-14, prasasti ini pada bagiannya menggambarkan tokoh Siwa Mahadewa.[623] Prasasti Wadu Tunti juga ditemukan di Kabupaten Bima, berbahan batu alam, aksara Jawa Kuno dan bahasa Jawa Kuno yang bercampur bahasa lokal. Prasasti ini berisi ajaran moral.

---

621 Henri Chambert-Loir, ed., *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah*, 2 ed., vol. 19, Naskah dan Dokumen Nusantara; Textes et Documents Nousantariens (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004), 67–69.

622 Susetyo, "Pengaruh Peradaban Majapahit di Kabupaten Bima dan Dompu," 125.

623 Agus Aris Munandar, *Gajah Mada: Kuasa, Cita-Cita, dan Prahara* (Bogor: Akademia, 2009), 100.

W(B)anda, Ambon, Maluku, Seran(m) adalah nama-nama yang dicatat di dalam Nagarakretagama pupuh 13:5 sebagai wilayah yang berhubungan, mengakui kedaulatan Majapahit. Wilayah Maluku dicatat sebagai wilayah yang pulau-pulaunya menghasilkan rempah, komoditas yang dicari dunia sejak awal abad Masehi sekaligus menjadi persilangan perdagangan antar bangsa. Di masa persentuhan dengan peradaban Hindu dan Buddha, wilayah Maluku, Ambon menyiratkan tidak tersentuh dengan budaya Hindu maupun Buddha, tidak memiliki tinggalan masa lalu berupa prasasti, hanya sedikit artefak arkeologi. Namun demikian berdasarkan hasil kajian tradisi lisan masyarakat Negeri Ema yang dapat disepakati oleh akademisi ataupun masyarakat lokal adalah bahwa kedatangan utusan Kerajaan Majapahit di Negeri Ema adalah suatu peristiwa sejarah yang nyata terjadi dan didukung pula oleh bukti data artefaktual yang ditemukan di lapangan.[624] Susanto Zuhdi,[625] menyatakan bahwa dalam upaya untuk mengangkat sejarah lokal tentunya diperlukan sumber lokal, yaitu sumber lisan yang umumnya dikenal bersifat tradisional. Tradisi lisan mengenai legenda kedatangan utusan Kerajaan Majapahit sampai ke Negeri Ema dikenal oleh hampir sebagian besar penduduk Negeri Ema. Tradisi lisan disampaikan dari mulut ke mulut sehingga sering kali menimbulkan banyak versi cerita.

Ketiga contoh wilayah yang disebut Nagarakretagama sebagai wilayah yang mengakui kedaulatan Majapahit setidaknya dapat dibuktikan kebenarannya. Sejatinya arti kata tunduk yang dipilih di dalam menterjemahkan pupuh-pupuh dalam Nagarakretagama tidak selalu dapat diartikan telah terjadi penaklukan dengan peperangan. Pada contoh ke tiga wilayah yaitu Dompo, Bima dan Maluku dapat digambarkan mungkin Dompo saja yang telah

624 Muhammad Al Mujabuddawat, "Jejak Kedatangan Utusan Majapahit di Pulau Ambon," *Purbawidya: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 7, no. 1 (2018).

625 S. Zuhdi, "Sastra Daerah sebagai Sumber Rekonstruksi Sejarah," *Prosiding Pemertahanan Bahasa Daerah dalam Bingkai Keberagaman di Sulawesi Tenggara*, 2015, 53–62.

ditundukkan oleh pasukan Pu Nala, sedangkan hubungan dengan Bima dan Maluku adalah pengakuan pada kedaulatan Majapahit. Penelitian lanjutan mengenai hubungan wilayah-wilayah yang disebut di dalam Nagarakretagama sebagai 'wilayah bawahan' Majapahit sangat penting dilakukan, untuk melengkapi narasi sejarah lokal dan sejarah nasional.

Hegemoni yang bersifat lunak bisa terjadi melalui karya sastra. Cerita Panji adalah sebuah karya sastra yang sangat populer di zaman Majapahit. Hal ini ditunjukkan dalam budaya istana Majapahit dan banyaknya penggambaran cerita Panji pada relief naratif di candi-candi Majapahit. Seiring dengan meluasnya kekuasaan Majapahit, cerita Panji juga menyebar di wilayah-wilayah di pulau-pulau lain di wilayah Nusantara yang berhubungan dengan Majapahit. Cerita Panji juga dikenal di wilayah Asia Tenggara daratan, dengan demikian hal ini menjadi indikator luasnya pengaruh politik, ekonomi dan kebudayaan Majapahit.[626] Cerita Panji yang mengisahkan percintaan Pangeran Panji dengan tunangannya Candra Kirana dengan mengambil latar sejarah kerajaan Janggala dan Kadiri di abad ke-12 telah menginspirasi para pujangga di berbagai wilayah Nusantara maupun Asia Tenggara daratan menyadur dan berinovasi di dalam menghasilkan karya sastra. Cerita Panji yang bukan karya saduran dari India, mencerahkan para pujangga di manapun dalam berkarya, sekaligus memperkenalkan kemakmuran dan kekuasaan Majapahit, mendasari ketinggian martabatnya yang tercermin di dalam pembangunan struktur politik, ekonomi dan religius yang spesifik. Akibatnya, terciptalah ciri kultural yang berbeda dari warisan India pada masa-masa sebelumnya. Kreatifitas ini menjadi bukti dari kekuatan baru Majapahit dan sekaligus menjadi pendukungnya.[627]

---

626 Kieven, *Menelusuri Panji di Candi-Candi: Relief Figur Bertopi di Candi-Candi Zaman Majapahit*, 28–29. Di Thailand dan Kamboja, ada kisah populer tentang Inao dan Bussaba, yang adalah dari Cerita Panji.

627 Kieven, *Menelusuri Panji di Candi-Candi: Relief Figur Bertopi di Candi-Candi Zaman Majapahit*, 119.

Madura

Di dalam Nagarakretagama pupuh 14 dan 15 mencatat wilayah-wilayah di Nusantara yang menjalin hubungan baik dan mengakui hegemoni Majapahit, lebih dari 60 wilayah. Pada Pupuh 15 ayat 2 menyebut: Tentang pulau Madura, tidak dipandang sebagai negara asing, karena sejak dulu dengan Jawa menjadi satu. Konon tahun Śaka lautan menatang bumi, itu saat Jawa dan Madura terpisah meskipun tidak terlalu jauh.

Kerajaan atau Kadipaten Songenep telah disebut di dalam prasasti yang dikeluarkan oleh raja Kertanagara. Prasasti Gunung Wilis 1269 yang dikeluarkan oleh Kertanagara menyebut ada tiga orang mentri urusan negara yaitu: Patih Kebo Arema, Demung Mapanji Wipaksa dan Kanuruhan Ramapati. Demung Mapanji Wipaksa ini mernggantikan Aria Wiraraja. Prasasti ini juga menyebut bahwa Aria Wiraraja yang sebelumnya menjabat sebagai Rakryan Demung, dipindah tugaskan sebagai Adipati Amancanegara di Songennep, daerah yang merupakan bagian dari Kerajaan Madura. Madura adalah bawahan tumapel (Singhasari) sejak berdirinya. [628]

Pemindahtugasan Aria Wiraraja sebagai Adipati di Songennep dianggap upaya raja Kertanagara menyingkirkan para pembantunya yang suka menentang kebijakannya. Walaupun kedudukan Aria Wiraraja tidak diturunkan karena jabatan Demung dan Kanuruhan sejajar dengan Adipati Amancanagara. Aria Wiraraja adalah seorang tokoh penting yang berada di balik pendirian kerajaan Majapahit, karena Raden Wijaya didukung penuh olehnya untuk mengalahkan pasukan Tartar dan mendirikan Majapahit. Aria Wiraraja seorang negarawan ulung, ahli strategi politik dan ambisius. Di bawah pemerintahannya sebagai Adipati pertama (1269-1292), Songennep maju pesat dan punya pengaruh besar pada rakyat.

Blambangan

628 Zainollah Ahmad, *Babad Modern Sumenep: Sebuah Telaah Historiografi* (Yogyakarta: Araska, 2018), 65.

Nama Blambangan telah dikenal sejak masa pemerintahan raja Jayanagara. Pemberontakan oleh salah seorang terdekat bernama Nambi yang merasa tidak puas pada saat pemerintahan raja Kertarajasa, ayah raja Jayanagara. Nambi tidak kembali ke istana namun mendirikan benteng Pajarakan, akhirnya benteng Pajarakan diserang dan Nambi beserta seluruh keluarganya dibunuh. Demikian dituliskan di dalam Nagarakretagama. Raja Jayanagara mengeluarkan Prasasti Balambangan (hanya tersisa 1 lempeng) yang isinya memeringati penetapan daerah Balambangan sebagai daerah perdikan/sima, karena *rāma* daerah Balambangan telah menunjukkan kebaktiannya kepada raja dan membantu tegaknya kedudukan raja di atas singgasana, menghancurkanmkejahatan di dunia dan menghapuskan zaman Kaliyuga. Prasasti ini dikeluarkan sehubungan dengan selesainya penumpasan pemberontakan Nambi.[629] Jadi sejak pemerintahan raja Jayanagara, Balambangan telah menjadi daerah otonomi.

Nama Blambangan kembali muncul ke permukaan pada masa pemerintahan raja Wikramawardhana, ketika raja mengundurkan diri pada tahun 1400 dan mengangkat Suhita menggantikannya sebagai raja. Bhre Wirabhumi putra Hayam Wuruk dari selir, tidak puas dengan keputusan itu sehingga menimbulkan persengketaan. Ketika Hayam Wuruk masih memerintah Bhre Wirabhumi telah diberi kuasa memerintah Balambangan yang disebut Kedaton wetan, sedangkan Wikramawardhana memerintah di Kedaton Kulon. Tiga tahun setelah perseteruan tersebut, peperangan tidak bisa dihindari, yang disebut denganperistiwa *parĕgrĕg.* Bhre Wirabhumi kalah dan dipenggal kepalanya, namun walaupun Bhre Wirabhumi telah tiada, pertentangan keluarga belum reda, bahkan kematian Bhre Wirabhumi telah menjadi benih balas dendam dan persengketaan keluarga itu berlarut-larut.

---

629 Poesponegoro dan Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Jaman Kuno*, 2:432.

Sangat mungkin embrio Kerajaan Blambangan adalah daerah perdikan yang ditetapkan oleh Raja Jayanagara pada masa ia memerintah sekitar tahun 1316 yang menjadi *kedaton Wetan* yang diperintah oleh Bhre Wirabhumi, sesuai dengan perintah Hayam Wuruk yang membagi keratonnya menjadi dua, keraton timur dan barat. Belum dijumpai berita lebih jauh hingga berakhirnya kerajaan Majapahit yang diikuti dengan bangkitnya pelabuhan-pelabuhan penting dan daerah vasal yang memerdekakan diri dari Majapahit, di antaranya Kerajaan Blambangan. Belum dijumpai dokumentasi pada zamannya berupa prasasti yang berisi keterangan tentang keadaan Kerajaan Blambangan, informasi diperoleh dari naskah Babad. Naskah-naskah tersebut menuliskan beberapa orang raja sebagai penguasa Blambangan pernah memerintah.

Wilayah Blambangan merupakan kerajaan yang berpusat di ujung timur Jawa memiliki potensi yang besar dalam perdagangan baik lokal, regional maupun internasional. Hal ini dibuktikan dengan temuan artefak yang berasal dari berbagai bangsa, seperti votive tablet, keramik dan lainnya di wilayah Blambangan. Letak strategis dan pelabuhan yang penting, menyebabkan Blambangan menarik banyak pedagang asing untuk menguasainya. Kerajaan Blambangan merupakan kerajaan Hindu terakhir di Jawa yang mundur secara bertahap dan menjadi bawahan raja Bali Utara, I Gusti Anglurah Pañji Sakti pada 1697, selanjutnya wilayah Blambangan berada di bawah kekuasaan Kerajaan Mengwi sejak tahun 1736 dan menempatkan Pangeran Minak Jingga atau Mas Sepuh (Danuningrat) sebagai raja bawahan.[630]

e. Diplomasi

Diplomasi dengan Tiongkok dan Jepang

Diplomasi adalah komunikasi resmi yang dilakukan oleh satu negara dengan pihak lain, yang dilakukan untuk mencapai tujuan

630 Zainollah Ahmad, *Tahta di Timur Jawa: Catatan Konflik dan Pergolakan pada Abad ke-13 sampai ke-16* (Yogyakarta: Penerbit Matapadi Presindo, 2019), 217.



Gambar 3.44 Situs Umpak Songo, Blambangan.
Sumber: Dokumentasi Bayu Ari Wibowo (Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Timur)

tertentu. Diplomasi menurut Arthasastra (India Kuno) bertujuan untuk perolehan, pemeliharaan, penambahan dan pembagian yang adil. Tujuan yang utama adalah untuk pengamanan kepentingan negara sendiri.

Raja-raja Majapahit dicatat telah melakukan sejumlah diplomasi dengan kerajaan lain di Nusantara maupun bangsa asing baik perorangan maupun atas nama negara selama masanya. Catatan mengenai diplomasi yang dilakukan oleh raja Majapahit dapat di jumpai di dalam Nagarakretagama dan berita asing yang merupakan catatan dari kesaksian orang asing yang pernah tinggal di Majapahit, atau kronik yang disusun oleh tokoh tersebut yang menjadi arsip di negeri masing-masing. Bangsa asing yang tercatat di dalam prasasti dan naskah serta berita asing telah ada dan pernah berdiam di Jawa umumnya sejak milenium pertama, karena mereka adalah pedagang-pedagang yang aktif melakukan aktivitasnya berpindah dari satu daerah ke daerah lain, dari satu wilayah kerajaan ke kerajaan lain untuk mencari dan memperjual belikan barang dagangannya. Saudagar Tiongkok, komunitas Muslim dari Asia Barat, Persia dan Arab, suku-suku dari India dan Srilanka seperti Dravida, Aryya, Karnnataka, Bahlara, Goa, Pandikira, Keling, bangsa-bangsa dari Asia Tenggara seperti Campa, Remen, Khmer dan lainnya adalah bangsa asing yang berasal dari benua Asia yang pernah berhubungan secara langsung dengan pemerintahan Kerajaan Majapahit.

Selain itu Majapahit juga mendapat kunjungan Bangsa Eropa di antaranya pernah bermukim dan membuat catatan mengenai kehidupannya selama di Majapahit, yang kemudian dituangkan dalam tulisan.

Pada masa pemerintahan Raja Jayanagara yaitu raja Majapahit ke dua, seorang rohaniawan Italia bernama Odorico Da Pordenone menulis pernah tinggal di Majapahit pada tahun 1321-1322. Odorico adalah pendeta Ordo Fransiskan yang diberi perintah untuk menjelajah ke Timur Jauh untuk menjalankan tugas misionarisnya, memperkenalkan iman kristen pada daerah-daerah

yang didatanginya, di antaranya Malabar, Coromandel, Sri Lanka, Sumatra, Jawa, Kalimantan, Campa dan Guangzhou dan lainnya. Daya Negri Wijaya dan Asri Hayatinufus melakukan kajian tentang verifikasi dan kesetaraan catatan Odorico dengan prasasti-prasasti sezaman, kronik Tiongkok, artefak dan naskah yang mencatat keadaan pada saat keberadaan Odorico di Majapahit.[631] Odorico mengamati keadaan politik, ekonomi Jawa pada saat itu. Tentang sistem pemerintahan, ia mencatat bahwa ia merasa bahwa raja Jawa memiliki tujuh raja lain di bawah kekuasaan utamanya, sangat mungkin yang dimaksud adalah adanya raja-raja daerah yang merupakan kerabat dekat raja yang berkuasa, mereka bergelar *Pāduka Bhaṭṭara* yang disingkat Bhre. Kesaksian lain dari Odorico adalah geografi dan komoditas di Jawa, ia menyebut Pulau Jawa adalah pulau terbesar di dunia dan sepenuhnya dihuni. Pendapat ini kurang tepat. Mengenai komoditas yang diperdagangkan ia mencatat bahwa bandar-bandar di Jawa memiliki cengkeh, kemukus, dan buah pala serta bermacam-macam rempah yang lain yang dijumpai di dunia, juga banyak jenis makanan lain dalam jumlah besar. Begitu banyak kapal dan pedagang yang berdagang di Jawa dan mendapatkan keuntungan dagang yang tinggi.

Pedagang dari Tiongkok bernama Ma-Huan yang menuliskan Ying-yai Sheng-lan juga mencatat keadaan waktu itu, bahwa komoditas yang beredar di Jawa adalah kayu secang, intan, kayu cendana, lada, baja dan tempurung penyu. Beras, wijen dan kacang kedelai pun bisa didapatkan, karena ketersediaan komoditas tersebut didasarkan pada permintaan dari pedagang asing. Informasi ini sama dengan isi prasasti Balawi 1227 Śaka/1305, prasasti Tuhanyaru 1245 Śaka/1323 dan prasasti Biluluk II 1313 Śaka/1391, perlu diketahui komoditas tersebut telah dicatat di dalam prasasti-prasasti Jawa Kuno sejak abad ke-9.

631 Daya Negri Wijaya dan Asri Hayati Nufus, "Jawa dalam Catatan Odorico Da Pordenone," dalam *Bahasa dan Aksara: Perekat Kesatuan Indonesia*, ed. oleh Ninie Susanti (Palembang: Penerbit Aksara Pena, 2024), 88–96.

Odorico juga mengamati istana Majapahit. Ia mencatat bahwa raja memiliki istana yang besar dan mewah dan menakjubkan. Istana itu memiliki tangga yang lebar dan megah yang mengarah ke ruangan atas, semua anak tangga secara bergantian dilapisi emas dan perak. Dinding dalam dilapisi emas dengan ukiran gambar para ksatria bermahkota kecil yang dihias dengan beragam batu mulia.

Mengenai geopolitik, Odorico mencatat bahwa bahwa pasukan Khan berhasil dipatahkan dan dipukul mundur oleh raja Jawa yaitu raja pertama Majapahit, Raden Wijaya. Sedangkan pada masa Jayanagara, konflik yang terjadi adalah pemberontakan yang dilakukan oleh beberapa pembesar Majapahit. Kesimpulan dari kajian ini, bahwa catatan Odorico memberikan informasi pelengkap pada sejarah Jawa khususnya masa Majapahit di bawah pemerintahan raja Jayanagara.[632]

Nagarakretagama pupuh 15 ayat 1 menyebutkan bahwa beberapa negara asing menjalin persahabatan yang setara *(mitreka satata*) dengan Majapahit, yaitu *Śyangkāyodhyapura* (Siam yaitu Ayudyapura), *Dharmanagarī (*Ligor), *Marutma* (Martaban), *Rājapura* (?), *Singhanagari(?)*, *Chāmpa*, *Kamboja* dan *Yawana.*

Diplomasi lewat jalur perdagangan dengan Tiongkok telah terjadi sejak lama bahkan sebelum prasasti menyebut tentang adanya abdi dalem raja yang khusus mengurus orang Tionghoa yang disebut *juru cina,* yaitu terdapat di dalam prasasti Kancana, sebuah prasasti *tinulad* di masa Majapahit. Kontak dengan Tiongkok merupakan faktor yang perlu dipertimbangkan dalam upaya menjelaskan evolusi kerajaan Majapahit. Hubungan dengan Tiongkok terekam dalam sejumlah perspektif, termasuk diplomasi, pertahanan, agama, bahasa, teknologi, pola pemukiman, arsitektur, seni dan ekonomi.[633]

---

632 Susanti ed.2024;89-97

633 John N. Miksic, "Majapahit's Foreign Policy and Perceptions of International Relations," dalam *Majapahit: Inspiration for the World*, ed. oleh Catrini Kubontubuh dan Peter Carey (Jakarta: Yayasan Arsari Djojohadikusumo, 2014), 12.

Walaupun hubungan awal antara Majapahit dan Tiongkok ditandai dengan kekerasan dan kematian, namun Jawa tetap terkenal di Tiongkok. Seorang pedagang Tionghoa, Wang Dayuan menghabiskan waktu beberapa tahun berdagang di Asia Tenggara antara 1330 dan 1340 mengatakan bahwa 'orang Jawa adalah penduduk utama di Samudra timur', bangunannya semua bagus dan menakjubkan. Negara ini menghasilkan beras dalam jumlah besar. Menurut Wang Dayuan, Jawa juga menghasilkan lada, tekstil, burung-burung yang bisa berbicara, mereka menjual komoditas ini untuk mendapat manik-manik kaca, emas, perak, porselen biru dan putih, dan benda-benda besi dari Tiongkok. Menurut kronik Ming, Majapahit mengirim upeti ke Tiongkok terdiri dari produk lokal, tetapi kadang kuda, rusa putih, burung merak, dan tanduk badak. Pada waktu itu, perdagangan dengan upeti telah kembali ke status normal sebagai bentuk pertukaran komersial.[634]

Ma Huan, salah satu anak buah Laksamana Zeng He menceritakan pengalamannya di Majapahit selama perjalanan Laksamana Zeng He di Jawa(1405-1433), catatannya dibukukan dengan nama Yingyai Shenglan. Buku ini bermanfaat menambah narasi sejarah kerajaan-kerajan di Nusantara abad ke-15 terutama Majapahit.

Utusan-utusan Tiongkok yang dikirim ke Majapahit Wen Liangfu di tahun 1403 menyebut menerima upeti dari raja Jawa di bagian barat, kemudian Kaisar Yongle (1403 dan 1406) mencatat bahwa ia menerima dua utusan dari dua raja Jawa; raja di barat dan raja di timur. Di dalam historiografi Jawa, periode ini ditandai dengan pembagian kerajaan Majapahit dalam sebuah perang antara raja Wikramawardhana (1389-1429) dengan Wirabhumi. Hampir tiap tahun utusan Tiongkok mengunjungi Majapahit demikian sebaliknya sampai pada kemunduran Majapahit.

Pada masa pemerintahan Ratu Suhita, Majapahit menjalin hubungan dengan negara lain dari Asia Timur selain Tiongkok, yaitu

634 Miksic, "Majapahit's Foreign Policy and Perceptions of International Relations," 15.

Kerajaan Ryukyu dari Jepang. Pertengahan abad ke-15 setelah kaisar Yongle meninggal, Tiongkok memutuskan kontak dengan dunia luar. Ryukyu mengambil peran sebagai perantara dengan negara lain yang akan mengirim upeti ke Tiongkok. Para pangeran dan pejabat tinggi Ryukyu dikirim ke Tiongkok untuk dididik. Pada tahun 1442, sesuai dengan Kronik Tiongkok, seorang duta besar berangkat dengan kapal yang membawa muatan porselen dan barang-barang Cina lainnya dalam perjalanan ke Jawa untuk memperoleh lada dan cendana. Catatan Ryukyu mengonfirmasi perjalanan itu, dan menambahkan pelayaran-pelayaran awal lainnya ke Jawa pada tahun 1430, 1440, dan 1441. Kapal mereka berisi porselen, tekstil dan senjata. Awal 1392 sebuah kelompok pedagang Korea telah tinggal di Ryukyu untuk berdagang dengan Siam dan Jawa. Tidak diketahui apakah ada pedagang dari Korea atau Jawa yang bepergian ke negara masing-masing, tetapi mereka pasti bertemu di Ryukyu.[635]

Akbar Rizqi Dhea Habibi sedang mengkaji kontak kerajaan Ryukyu dengan Majapahit menginformasikan bahwa berdasarkan catatan dalam Rekidai Hōan, tercatat ada enam dokumen surat menyurat antara tahun 1430 hingga 1442. Seluruh dokumen tersebut merupakan surat yang dikirim oleh penguasa Ryukyu kepada raja Jawa (Majapahit) yang disertai hadiah yang dibawa para utusannya. Tidak ditemukan adanya surat balasan dari pihak Majapahit dalam arsip tersebut, kemungkinan karena Rekidai Hōan lebih berfokus pada dokumentasi surat keluar dan catatan internal Ryukyu. Kendati demikian, beberapa surat dari pihak Ryukyu menyebut secara eksplisit bahwa Majapahit memberikan hadiah balasan yang mengindikasikan bahwa hubungan timbal balik memang terjadi meskipun catatan tertulisnya hanya tersedia satu pihak. Isi surat Raja Ryukyu juga menyebutkan permohonan izin agar kapal dan rombongannya bisa berdagang di pelabuhan Jawa, dan berharap hubungan jangka panjang bisa terjalin.

635 Miksic, "Majapahit's Foreign Policy and Perceptions of International Relations," 24.

Diplomasi dengan Portugis

Di abad ke-15 bangsa Portugis adalah salah satu bangsa lain yang memiliki catatan lengkap mengenai keadaan Nusantara pada masa itu, dikarenakan politik dagang dan persaingannya dengan bangsa Eropa lainnya seperti Belanda, Spanyol. Selama abad ke-15, hubungan perdagangan dan hubungan lainnya antara Majapahit dan Melaka cukup dekat, ada 4 shahbandar yang menguasai perdagangan di Melaka yaitu Tiongkok, Campa, dan Ryukyu, ada juga komunitas pedagang Jawa berada di bawah Shahbandar lain yang mengurus berbagai kelompok dari Nusantara (Maluku, Banda, Palembang, Borneo dan Luzon). Sesuai dengan catatan Portugis, mayoritas prajurit Melaka adalah orang Jawa. Salah satu ciri jenis persenjataan utama mereka adalah tombak Jawa.[636]

Ketika Portugis mengalahkan Melaka di tahun 1511, diadakan kontak dengan Majapahit. Bangsa Portugis sangat terkesan dengan dua produk kerajinan Jawa yang menunjukkan kecanggihan budaya Majapahit, yaitu bagian asli dari peta canggih milik seorang nahkoda Jawa yang menunjukkan Tanjung Harapan, Portugal dan wilayah Brasil, Laut Merah dan Teluk Persia, serta kepulauan rempah-rempah yang diberi keterangan dalam aksara Jawa, kerajinan satu lagi mungkin adalah wayang beber atau dekorasi di pura-pura di Bali yang masih ada hingga saat ini, keduanya adalah hadiah dari raja Jawa. Demikian surat Afonso d'Albuquerque kepada raja Portugis (1453-1515).[637] Tidak diketahui kedua hadiah tersebut hingga saat ini karena belum pernah dijumpai peta seperti yang dimaksud hingga saat ini. Catatan bangsa Portugis semakin banyak sejak abad ke-16 sebagai akibat dari semakin ramainya perdagangan rempah di Nusantara setelah ditaklukannya Melaka oleh Portugis pada tahun 1511.

---

636 Miksic, "Majapahit's Foreign Policy and Perceptions of International Relations," 24–25.

637 Miksic, "Majapahit's Foreign Policy and Perceptions of International Relations," 26–27.



Gambar 3.45 Padrao, sebagai penanda penjelajahan portugis. Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

CATATAN PENUTUP

Bab ini memperlihatkan bahwa dinamika politik kerajaan-kerajaan Nusantara tidak pernah bersifat statis atau tunggal. Kekuasaan tumbuh melalui proses yang panjang, dipengaruhi oleh konteks budaya, jaringan perdagangan, hubungan antarkerajaan, serta kemampuan para elite dalam membangun legitimasi. Politik di Nusantara berkembang sebagai praktik yang lentur, menyesuaikan diri dengan perubahan lingkungan regional dan global yang terus bergerak.

Relasi kekuasaan dalam kerajaan Nusantara juga menunjukkan bahwa otoritas tidak semata-mata bertumpu pada kekuatan militer atau garis keturunan, melainkan pada kemampuan mengelola simbol, kepercayaan, dan hubungan sosial. Raja dan elite politik berperan sebagai penghubung antara tatanan kosmologis, kepentingan ekonomi, dan kebutuhan menjaga stabilitas sosial. Dalam konteks ini, politik tidak berdiri terpisah dari kehidupan masyarakat, tetapi berakar kuat pada struktur sosial yang menopangnya.

Bab ini juga menegaskan bahwa kerajaan-kerajaan Nusantara bukan entitas tertutup. Persaingan, aliansi, konflik, dan kerja sama antarkerajaan mencerminkan dunia politik yang dinamis dan saling terhubung. Hubungan tersebut sering kali melampaui batas wilayah, membentuk jaringan kekuasaan yang kompleks dan berubah-ubah. Dinamika ini menunjukkan bahwa politik Nusantara sejak dini bersifat regional sekaligus transregional.

Namun demikian, penting dicatat bahwa dinamika politik yang dibahas dalam bab ini hanya merupakan satu sisi dari kehidupan masyarakat Nusantara. Kekuasaan kerajaan memperoleh makna

dan keberlanjutannya justru melalui interaksi sehari-hari dengan rakyatnya. Di sinilah politik bertemu dengan realitas konkret: di ladang, pasar, pelabuhan, permukiman, dan ruang-ruang sosial tempat masyarakat menjalani kehidupan sehari-hari.

Bab berikutnya akan menggeser fokus dari struktur dan praktik kekuasaan menuju kehidupan keseharian masyarakat Nusantara. Pembahasan Bab IV akan memperlihatkan bagaimana dinamika politik kerajaan berkelindan dengan pola hidup, kerja, kepercayaan, dan relasi sosial masyarakat. Dengan demikian, sejarah Nusantara tidak hanya dipahami dari atas melalui istana dan elite, tetapi juga dari bawah melalui pengalaman hidup masyarakat yang menjadi fondasi sesungguhnya dari keberlangsungan kerajaan-kerajaan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Acharya, P. K. *Architecture of Manasara*. Vol. 4. 1934.

Agastya, Yoga. "Prasasti Paṇḍān 964 Śaka: Tinjauan Isi." Skripsi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2015.

Ahmad, Zainollah. *Babad Modern Sumenep: Sebuah Telaah Historiografi*. Yogyakarta: Araska, 2018.

———. *Tahta di Timur Jawa: Catatan Konflik dan Pergolakan pada Abad ke-13 sampai ke-16*. Yogyakarta: Penerbit Matapadi Presindo, 2019.

Ajis, A. A. "Ramni–Ilamuridesam: Kerajaan Aceh Pra-Samudera Pasai." *Berkala Arkeologi Sangkhakala* 20, no. 2 (2018): 79–87. https://doi.org/10.24832/bas.v20i2.280.

———. "Tinjauan Kesejarahan Panai Berdasarkan Sumber Tertulis." *Berkala Arkeologi Sangkhakala* 21, no. 1 (2018): 15. https://doi.org/10.24832/bas.v21i1.320.

Akbarulhuda, Isa, dan Andriyati Rahayu. "Prasasti Hor□n: Tinjauan Epigrafis." *Patrawidya* (Jakarta) 24, no. 2 (Desember 2023): 133–49.

Alam, S. G. *Oendang-Oendang Adat Limbago*. 1856.

Al-Bakri, A. U. *Al-Masālik wa al-Mamālik*. Vol. 1, diterjemahkan oleh A. Mokhtar. Baytul Hikma, 2018.

Al-Jawi, A. B. I. S., dan F. Al-Faiz. *Keajaiban Negeri Emas Zabaj: Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*. Vol. 1. Sultanate Institute, 2023.

Alnoza, M. "Membayangkan Suatu Koloni: Kedudukan Pemerintahan Raja Patih Makakasir Kbo Parud di Bali Abad Ke 13–14 M Melalui Sumber Prasasti." Dalam *Bahasa dan Aksara: Perekat Kesatuan Indonesia*. Sumatera Selatan: Penerbit Aksara Pena, 2023.

———. "Perempuan-perempuan dari Sorik Merapi: Antara Tradisi Buddha dan Batak dalam Konteks Jalur Dagang Barus-Pasaman di Mandailing." Dalam *Cosmopolitanisme of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route*, disunting oleh A. Suaedy dan F. Alnizar, 13. Universitas Nahdlatul Ulama Press, 2021. https://www.researchgate.net/publication/365489812.

Al-Ramhurmuzi, Buzurg. *Ajā'ibul Hind*. 5th ed. Vol. 5, diterjemahkan oleh A. Mokhtar. Baitul Hikmah, 2020.

Andaya, Barbara Watson. *Hidup Bersaudara: Sumatera Tenggara pada Abad XVII dan XVIII*. Vol. 1. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016.

Andhifani, W. R., dan N. Susanti. "Baturaja Inscription: A Threats to Miańga." *Jurnal Arkeologi Malaysia* 37, no. 2 (2024): 1–8.

Andhifani, Wahyu Rizky, Luh Suwita Utami, I. Wayan Sumerata, Dewi Ratna Muchlisa Mandyara, I. Nyoman Rema, Lisda Meyanti, Ni Kadek Sri Sumiartini, Churmatin Nasoichah, Abu Muslim, dan I. Gusti Made Suarbhawa. "External Influences on the Languages in Vernacular Settlements: Characteristics of the Indian Influenced Palawa-Derived Script in Bima, West Nusa Tenggara, Indonesia." *ISVS e-Journal* 12, no. 3 (Mei 2025).

Archaeological Survey of India. *Excavated Remains of Nalanda Mahavihara*. 2016.

Ardika, I. Wayan. "Blanjong: An Ancient Port in Southern Bali, Indonesia." Dalam *Form, Macht, Differenz: Motive Und Felder Ethnologischen Forschens*, disunting oleh Elfriede Hermann, Karin Klenke, dan Michael Dickhardt, 251–58. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2009.

———. *Desa Sanur Ditinjau dari Arkeologi*. Laporan Penelitian. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1981.

Ardika, I. Wayan, I. Gde Parimartha, dan A. A. Bagus Wirawan. *Sejarah Bali: dari Prasejarah hingga Modern*. Denpasar: Udayana University Press, 2013.

Asnan, Gusti. *Sungai dan Sejarah Sumatera*. Yogyakarta: Ombak, 2016.

Astra, I. G. S. *Birokrasi Kerajaan Bali Kuno Abad XII–XIII: Sebuah Kajian Epigrafis*. Denpasar: Pustaka Larasan bekerja sama dengan Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana dan Perkumpulan Ahli Epigrafi Indonesia (PAEI) Komda Bali, 2023.

———. "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis." Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 1997.

Astra, I. Gede Semadi. *Sekilas tentang Perkembangan Aksara Bali dalam Prasasti*. Denpasar: Penataran Tenaga Pengajar dan Sastra Bali, Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1981.

Atmodjo, M. M. Soekarto Karto. "Kontinuitas Kerajaan Melayu Kuno dan Sriwijaya serta Temuan Prasasti Boom Baru di Palembang." *Seminar Sejarah Melayu Kuno, Jambi, 7–8 Desember 1992* (Jambi), 1992, 272–96.

Atmodjo, M. M. Sukarto Karto. "The Charter of Dayankayu." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 128, no. 2/3 (April 1972): 257–80. https://doi.org/10.1163/22134379-90002750.

Barua, Dipak Kumar. *Viharas in Ancient India: A Survey of Buddhist Monasteries*. Calcutta: C.R. Sengupta, 1969.

Boechari. *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012.

———. *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*. Ketiga. Jakarta: École française d'Extrême-Orient; Kepustakaan Populer Gramedia, 2019.

———. "Śrī Mahārāja Mapañji Garasakan." *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia (MISI)* (Jakarta) 4 (1968): 1–26.

Boechari dan Proyek Pelita Pembinaan Kepurbakalaan dan Peninggalan Nasional (Indonesia). *Some Considerations of the Problem of the Shift of Mataram's Center of Government from Central to East Java in the 10th Century A.D.* Bulletin of the Research Centre of Archaeology of Indonesia; No. 10. [Jakarta]: Proyek Pelita Pembinaan Kepurbakalaan dan Peninggalan Nasional, Departemen P & K, 1976. WorldCat.

Boechari, dan A. S. Wibowo. *Prasasti Koleksi Museum Nasional I*. Jakarta: Proyek Pengembangan Museum Nasional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 1986.

Bongal, Tim Penelitian. *Laporan Akhir Riset Situs Bongal: Mata Rantai Jalur Rempah Global di Bagian Timur Samudra India*. Laporan Riset. 2022.

Bosch, Frederik David Kan. "De Sanskrit Inscriptie op den steen van Dinaja." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG)* 57 (1916): 410–44.

———. "Het Lingga-Heiligdom van Dinaja." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG)* 64 (1924): 227–86.

Brandes, Jan Laurens Andries. *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transscripties*. Vol. 60. AC Nix, 1913.

Bratha, D. P. "Prasasti Langgahan dari Raja Çri Aṣṭāsuraratnabumibantĕn." Skripsi, Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1991.

Brown, C. C. "The Malay Annals: Translated from Raffles MS. 18." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 25, no. 2/3 (1952): 1–276.

Budiastra, Putu. *Prasasti Pengotan*. Denpasar: Museum Bali, 1978.

Casparis, J. G. D. "Malayu dan Adityawarman." *Seminar Sejarah Malayu Kuno*, 1992, 235–56.

———. "Sriwijaya and Malayu." *Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya (I-W2b), Final Report*, 1985, 245–56.

———. "The Date of the Grahi Buddha." *Journal of the Siam Society* 55, no. 1 (1967): 31–40.

Casparis, J. G. de. *Airlangga*. Surabaya: Penerbitan Universitas Airlangga, 1958.

———. "The Year 1000 A.D. in Southeast Asia." *Seminar Workshop on Philippine Palaeographs* (Manila), 1991.

Chambert-Loir, Henri, ed. *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah*. 2 ed. Vol. 19. Naskah dan Dokumen Nusantara; Textes et Documents Nousantariens. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004.

Chaomin, L. "The System of Tribute Equalisation in the Han." Dalam *The Political Economy of the Han Dynasty and Its Legacy*, disunting oleh C. Lin, T. Peach, dan W. Fang, 101–14. London: Routledge, 2019. www.routledge.com/series/.

Chattopadhyaya, Alaka. *Atisa and Tibet: Life and Works of Dipamkara Srijnana in Relation to the History and Religion of Tibet with Tibetan Sources Translated under Professor Lama Chimpa*. 1st ed. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1967.

Codes, G. *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*. Vol. 1, disunting oleh Daniel Perret, diterjemahkan oleh W. P. Arifin. Jakarta: École française d'Extrême-Orient; Kepustakaan Populer Gramedia, 2015.

———. *Kedatuan Sriwijaya*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2014.

———. "Le Royaume de Crivijaya." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 18, no. 1 (1918): 1–36.

———. "Les Inscriptions Malaises de Crivijaya." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 30, no. 1 (1930): 29–80.

Codes, G., dan Louis-Charles Damais. "Prasasti Berbahasa Melayu Kerajaan Sriwijaya." Dalam *Kedatuan Sriwijaya: Penelitian tentang Sriwijaya*, 1:45–110. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989.

Coedès, George. *The Indianized States of Southeast Asia*. Disunting oleh Walter F. Vella. Diterjemahkan oleh Susan Brown Cowing. Honolulu: East-West Center Press, 1968.

Coedès, George, Louis-Charles Damais, Hermann Kulke, dan Pierre-Yves Manguin. *Kedatuan Sriwijaya*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2014.

Daly, P., E. Edwards McKinnon, R. Michael Feener, T. Yew Seng, A. Parnell, N. Ismail, K. Sieh, dan J. Majewski. "The Historic Trading Port of Lamri on the North Sumatran Coast." *Antiquity* 105 (2019): 115–44. https://doi.org/10.2307/26921087.

Damais, Louis Charles. "Études d'épigraphie indonésienne." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 47 (1955): 7–290.

———. "Études d'Épigraphie Indonésienne." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (BEFEO)* (Paris) 47 (1955).

———. “Études d’épigraphie indonésienne, I: Méthode de réduction des dates javanaises en dates européennes.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient (BEFEO)* 45, no. 1 (1951): 1–41. https://doi.org/10.3406/befeo.1951.5509.

Darmosoetopo, Riboet. “Keberadaan Bahasa Melayu-Kuna Abad VII–IX C di Jawa.” *Berkala Arkeologi* 18, no. 1 (1998): 30–39. https://doi.org/10.30883/jba.v18i1.774.

De Casparis, Johannes Gijsbertus. “Nogmaals de Sanskrit-inscriptie op den Steen van Dinaja (682 Saka).” *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (TKNAG)* 58 (1941): 427–34.

Dellios, Rosita. “Mandala: From Sacred Origins to Sovereign Affairs in Traditional Southeast Asia.” 2003. http://epublications.bond.edu.au/cewces_papers.

Dick Read, R. *Penjelajah Bahari: Pengaruh Peradaban Nusantara di Afrika (II)*. Bandung: Mizan, 2008.

Djafar, Hasan. *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*. Bandung: KIBLAT bekerja sama dengan Puslitbang Arkenas, École française d’Extrême-Orient, dan KITLV, 2010.

———. *Masa Akhir Majapahit: Girindrawarddhana dan Masalahnya*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2009.

———, ed. *Prasasti Batu: Pembacaan Ulang dan Alih Aksara I*. Jakarta: Museum Nasional Indonesia, 2016.

———. “Prasasti-Prasasti Masa Melayu Kuno dan Beberapa Permasalahannya.” *Seminar Sejarah Melayu Kuno* (Jambi), 1992, 51–80.

Drakard, Jane. *Sejarah Raja-Raja Barus: Dua Naskah dari Barus*. Digital. Ann Arbor: University of Michigan, 2011.

Dutt, Sukumar. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen and Unwin, 1960.

Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. Disunting oleh Michel Senellart. Diterjemahkan oleh Graham Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

Ginarsa, Ketut. “Ekspedisi Gajah Mada ke Bali.” *MISI* (Jakarta), 1977.

———. *Prasasti Baru Radja Ragajaya*. Singaradja: Direktorat Bahasa dan Kesusastraan, 1968.

———. “Prasasti Baru Ragajaya.” *Manusia Indonesia (MISI)* (Jakarta), 1973.

Goris, R. *Prasasti Bali*. Bandung: N. V. Masa Baru, 1954.

Goris, Roelof. “Dinasti Warmadewa dan Dharmawangsa di Pulau Bali.” *Bahasa dan Budaya* (Jakarta) 5, no. 3 (1957).

———. *Prasasti Bali I*. Jakarta: Lembaga Bahasa & Budaya Universiteit Indonesia / NV Masa Baru, 1954.

Gramsci, Antonio. *Hegemoni, Intelektual, dan Negara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1991.

Gray, J. *Domestic Mandala: Architecture of Lifeworld in Nepal*. Vol. 148. London: Routledge, 2016.

Griffiths, Arlo. "Inscriptions of Sumatera. III. The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatera) and From Muara Takus (Riau)." Dalam *History of Padang Lawas North Sumatera II: Societies of Padang Lawas (Mid-Ninth–Thirteenth Century CE)*, disunting oleh D. Perret, 211–54. Paris: Cahier d'Archipel, 2014.

Groeneveldt, W. P. *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*. Vol. 39. Jakarta: Bharata, 1960.

Guillot, Claude. *Barus Seribu Tahun Lalu*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2008.

———. *Lobu Tua: Sejarah Awal Barus*. Vol. 1, disunting oleh Daniel Perret, diterjemahkan oleh Indonesia. Jakarta: Yayasan Obor, 2002.

Gurukkal, R. *Rethinking Classical Indo-Roman Trade: Political Economy of Eastern Mediterranean Exchange Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Guy, John S. "Tamil Merchants and the Hindu Buddhist Diaspora in Early Southeast Asia." Dalam *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Exchange*. Singapore: ISEAS Publishing, 2011.

Hadiwijono, Harun. *Agama Hindu dan Buddha*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1975.

Hall, D. G. E. *A History of South-East Asia*. Fourth. London: The Macmillan Press Ltd, 1981.

Hall, Kenneth R. *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

———. "Local and International Trade and Traders in the Straits of Melaka Region: 600–1500." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, no. 2 (2004).

———. *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i, 2017.

Hardiati, Endang Sri. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Zaman Kuno. Edisi Pemutakhiran*. Disunting oleh E. S. Hardiati, H. Djafar, Soeroso, P. E. J. Ferdinandus, dan T. S. Nastiti. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

———. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Zaman Kuno*. Pemutakhiran. Disunting oleh E. S. Hardiati, H. Djafar, Soeroso, P. E. J. Ferdinandus, dan T. S. Nastiti. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

Hardiati, Endang Sri, H. Djafar, Soeroso, P. E. J. Ferdinandus, dan T. S. Nastiti, ed. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Zaman Kuno*. Edisi Pemutakhiran. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

Hardjowardojo, P. *Terjemahan Serat Pararaton*. 1 ed. Vol. 1. Jakarta: Penerbit Bhratara, 1965.

Hein, Carola. "Port Cities and Urban Wealth: Between Global Networks and Local Transformations." *International Journal of Global Environmental Issues* 13, no. 2–4 (2014): 339–61. https://doi.org/10.1504/IJGENVI.2014.064510.

Hirth, Friedrich, dan W. W. Rockhill. *Chau Ju-Kua: On the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. 1 ed. St. Petersburg: Printing Office of the Imperial Academy of Sciences, 1911.

Hultzsch, E. *South-Indian Inscriptions: Tamil Inscriptions of Rājārāja, Rājendra-Chola, and Others in the Rājarājeśvara Temple at Tañjāvūr*. II–III. Madras: Superintendent, Government Press, 1895.

Husni, A. "Hubungan Kerajaan Lamuri dengan Dunia Antarabangsa Berdasarkan Temuan Seramik di Kawasan Lamreh Kabupaten Aceh Besar (13–15 M)." Tesis, Universiti Sains Malaysia, 2020.

Intan, M. F. *Air Sugihan: Jejak Sungai Lama di Lahan Basah*. 1 ed. Vol. 1. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2017.

Iskandar, Teuku. "Kesusastraan Sejarah: Sejarah Melayu atau Sulalat al-Salatin." Dalam *Sejarah Melayu: Sebagai Karya Sastra dan Karya Sejarah. Sebuah Ontologi*, 1 ed., 1:1–48. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2005.

Istiawan, Budi. "Prasasti Lubuk Layang: Tinjauan Paleografis dan Epigrafis." *Amoghapasa* 1 (1994): 12–18.

———. *Selintas Prasasti dari Melayu Kuno*. Batusangkar: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Batusangkar, Wilayah Kerja Provinsi Sumatera Barat, Riau, dan Kepulauan Riau, 2006.

Istiawan, Budi, dan Bambang Budi Utomo. *Menguak Tabir Dharmasraya*. Vol. 1. Batusangkar: Balai Pelestarian Cagar Budaya Batusangkar, 2006.

Juynboll, H. H. *Supplement op den Catalogus van de Sundaneesche Handschriften en Catalogus van de Balineesche en Sasaksche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek*. Leiden: E.J. Brill, 1912.

Kalus, Ludvik. "Satu Dirham dari Bukhara (Abad ke-11) Ditemukan di Padang Lawas, Sumatera Utara." Dalam *Si Pamutung: Sebuah Permukiman Kuno di Pedalaman Sumatera Utara (Abad ke-9–13 M)*, vol. 1, disunting oleh Daniel Perret, 323–28. Jakarta: École française d'Extrême-Orient & Gramedia Pustaka Utama, 2023.

Karashima, Noboru, dan Y. Subbarayalu. "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China." Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, disunting oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja, 271–91. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Kern, Hendrik. "De Steen van den berg Pĕnanggungan (Surabaya)..." Dalam *Verspreide Geschriften*, 7:83–114. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1917.

Kieven, Lydia. *Menelusuri Panji di Candi-Candi: Relief Figur Bertopi di Candi-Candi Zaman Majapahit*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2017.

Kloetzli, W. R. *Buddhist Cosmology: Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989.

Kozok, U. *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah Melayu Tertua*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.

———. "The Angkola-Mandailing Script: A Historical Perspective." Dalam *History of Padang Lawas North Sumatera II: Societies of Padang Lawas (Mid-Ninth–Thirteenth Century CE)*, disunting oleh Daniel Perret, 255–82. Paris: Cahier d'Archipel, 2014.

Kozok, Uli. *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak*. Jakarta: École française d'Extrême-Orient dan Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Kristianti, Made Aris, I. Ketut Setiawan, dan Coleta Palupi Titasari. "Analisis Prasasti Tumbu (Kajian Epigrafi)." *Humanis* 17, no. 3 (2016): 278–85.

Krom, N. J. *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*. Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned-Indië, 1929.

Kukushkin, Sergei. "Hikayat Negeri Jambi: The Structure and Sources of Nineteenth-Century Malay Historical Work." *Indonesia and the Malay World* 32, no. 92 (2004): 145–61.

Kulke, Hermann. "Kadātuan Śrīvijaya—Empire or Kraton of Śrīvijaya? A Reassessment of the Epigraphical Evidence." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 80, no. 1 (1993): 159–80. https://doi.org/10.3406/befeo.1993.2193.

———. "Śrīvijaya Revisited: Reflections on State Formation of a Southeast Asian Thalassocracy." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 102, no. 1 (2016): 45–95. https://doi.org/10.3406/befeo.2016.6231.

———. “The Early and the Imperial Kingdom in Southeast Asian History.” Dalam *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, disunting oleh D. G. Marr dan A. C. Milner, 1–22. Singapore/Canberra: Institute of Southeast Asian Studies dan Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1986.

———. “The Naval Expeditions of the Cholas in the Context of Asian History.” Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, disunting oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja, 1–19. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Kurnia, S., Z. Permana, G. V. D. Soares, S. Suparmi, H. Aldrat, K. Khudri, dan A. E. Asmara. “Genealogy of the Raja Alam Pagaruyung Dynasty in Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau (1336–1825).” *Journal of Philology and Historical Review* 1, no. 2 (2024): 129–47. https://doi.org/10.61540/jphr.v1i2.65.

Kusumadewi, S. A. “Adityawarman (1347–1374 Masehi): Kajian Epigrafi.” Tesis, Universitas Indonesia, 2012.

Legge, J. *Record of Buddhistic Kingdoms by Chinese Monk, Fa-Hien Translated and Annotated by James Legge*. Buddha Dharma Education Association Inc., 1886. www.buddhanet.net.

Leirissa, R. Z. “Dr. J. C. Van Leur dan Sejarah Ekonomi: Suatu Tinjauan Historiografis.” Dalam *Sejarah Indonesia: Penilaian Kembali Karya Utama Sejarawan Asing*, disunting oleh Taufik Abdullah dan Edi Sedyawati, 138–204. Jakarta: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya (PPKB) – Lembaga Penelitian Universitas Indonesia (LPUI), 1997.

Lombard, D. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian I: Batas-batas Pembaratan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

———. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

Mahatrini, Ida Ayu. “Prasasti Bulian B dari Raja Adidewalencana: Kajian Epigrafi.” Universitas Udayana, Fakultas Ilmu Budaya, 2021.

Majumdar, N. G. *Nalanda Copper-Plate of Devapaladeva*. 1, no. 1 (1926).

Majumdar, R. C. *Ancient Indian Colonies in the Far East, Vol. II: Suvarnadvīpa*. Dacca University, 1937.

Mamoto, S. “Sejarah Perkembangan Bahasa Melayu Menjadi Bahasa Indonesia..” *Journal on Education* 5, no. 3 (2023): 14–17.

Man, Nguyen, Nguyen Chi, Wasino Wasino, dan Endah Hartatik. “Ports, Maritime Networks, and Its Effect on the Development of the Ancient Kingdom of Southeast Asia.” *Paramita: Historical Studies Journal* 32, no. 2 (2022): 202–11. https://doi.org/10.15294/paramita.v32i2.37833.

McKinnon, E. E. “Kota Cina: Its Context and Meaning in the Trade of Southeast Asia in the Twelfth to Fourteenth Centuries, Volume I of II.” PhD dissertation, Cornell University, 1984.

McKinnon, E. Edwards. “Beyond Serandib: A Note on Lambri at the Northern Tip of Aceh.” *Indonesia*, no. 46 (1988): 103–21. JSTOR. https://doi.org/10.2307/3351047.

Meri, Josef W. *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. Vol. 1. Taylor & Francis Group, 2006.

Meyanti, Lisda. “Prasasti Pa□ai: Kajian Ulang tentang Lokasi Kerajaan Pa□ai..” *Amerta: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 37, no. 1 (2019): 27–38.

Miksic, John N. “Archaeology, Trade and Society in Northeast Sumatra.” PhD dissertation, Cornell University, 1979.

———. “Majapahit’s Foreign Policy and Perceptions of International Relations.” Dalam *Majapahit: Inspiration for the World*, disunting oleh Catrini Kubontubuh dan Peter Carey. Jakarta: Yayasan Arsari Djojohadikusumo, 2014.

———. “Perkembangan Teknologi, Pola Ekonomi dan Penafsiran Data Arkeologi di Indonesia.” *Majalah Arkeologi* 4, no. 1–2 (1981): 1–16.

Moens, J. L. “De Stamboom van Erlangga.” *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG)* 84 (1950): 110–58.

Mujabuddawat, Muhammad Al. “Jejak Kedatangan Utusan Majapahit di Pulau Ambon.” *Purbawidya: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 7, no. 1 (2018).

Mulia, R. *The Ancient Kingdom of Panai and the Ruins of Padang Lawas*. Vol. 14. 1980.

Muljana, S. *Kuntala, Sriwijaya, dan Suvarnabhumi*. Jakarta: Yayasan Idayu, 1981.

———. *Sriwijaya*. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Muljana, Slamet. *Tafsir Sejarah Negarakretagama*. Vol. 1. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Munandar, Agus Aris. *Arca Hindu-Buddha di Indonesia: Kajian Ikonografi dan Gaya Seni*. Vol. 1. Rumah Pustaka & Lovrinz, 2024.

———. “Beberapa Data Historis dari Prasasti Mula Malurung.” Skripsi Sarjana, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, 1984.

———. *Bhadreśvara: Beberapa Telaah Masa Silam Asia Tenggara*. Vol. 1. Rumah Pustaka, 2021.

———. *Gajah Mada: Kuasa, Cita-Cita, dan Prahara*. Bogor: Akademia, 2009.

———. *Kaladesa: Awal Sejarah Nusantara*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2019.

———. "Menggapai Titik Suci; Interpretasi Semiotika Perpindahan Pusat Kerajaan Mataram Kuno." Dalam *Semiotika Budaya*, disunting oleh T. Christomy dan Untung Yuwono, 161–80. Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya (PPKB), DRPM Universitas Indonesia, 2004.

Munoz, Paul Michel. *Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula*. Singapore: Editions Didier Millet, 2006.

———. *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Prasejarah–Abad XVI)*. Disunting oleh D. Millet. Indonesia: Mitra Abadi, 2009.

Nasoichah, C., D. Widayati, dan Mulyadi. "Jejak Bahasa Proto-Austronesia pada Prasasti Gunung Tua (Lokanatha)." *Naditira Widya* 15, no. 1 (2021): 31–42. https://doi.org/10.24832/nw.v15i1.455.

Penyusun, Tim. *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*. Vol. 1. Yayasan Arsari Djojohadikusumo, 2023.

———. *Kajian Pengembangan Kawasan Megalitik Batu Bedil Tanggamus*. Laporan. 2019.

———. *Laporan Ekskavasi Situs Bukit Berhalo, Rambahan, Dharmasraya*. Laporan Ekskavasi. 2018.

———. *Laporan Ekskavasi Situs Rambahan*. Laporan Ekskavasi. 2006.

———. *Laporan Penelitian Kampung Lamo, Rambahan, Dharmasraya*. Laporan Penelitian. 2019.

Perret, Daniel. *History of Padang Lawas II. Societies of Padang Lawas (mid-9th-13th century CE)*. 2015.

———. "Kota Cina: Society and External Relations (Late Eleventh–Early Fourteenth Centuries CE)." Dalam *Kota Cina: A Settlement in the Strait of Malacca (Late Eleventh–Early Fourteenth Centuries CE)*, disunting oleh Daniel Perret dan Hasan Surachman, 447–558. KPG Association Archipel bekerja sama dengan École française d'Extrême-Orient dan Badan Riset dan Inovasi Nasional, 2024.

Perret, Daniel, dan Hasan Surachman. *History of Padang Lawas: The Site of Si Pamutung, 9th–13th Century*. Cahier d'Archipel 42. 2014.

———. "Tembikar Asal Timur Tengah dan Terakota di Si Pamutung." Dalam *Si Pamutung: Sebuah Permukiman Kuno di Pedalaman Sumatera Utara (Abad ke-9–13 M)*, disunting oleh Daniel Perret, 329–38. École française d'Extrême-Orient & Gramedia Pustaka Utama, 2023.

Perret, Daniel, Hasan Surachman, dan Marie-Françoise Dupoizat. “Si Pamutung: Perkembangan Ruang Permukiman Kuno.” Dalam *Si Pamutung: Sebuah Permukiman Kuno di Pedalaman Sumatera Utara (Abad ke-9–13 M)*, disunting oleh Daniel Perret, 123–54. École française d’Extrême-Orient & Gramedia Pustaka Utama, 2023.

Pigeaud, Theodoor Gautier. *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History; The Nāgarakṛtāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. IV*. The Hague: M. Nijhoff, 1962.

Pires, Tomé, dan Francisco Rodrigues. *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and in India 1512–1515, and the Book of Francisco Rodrigues*. Vol. 1, disunting oleh Armando Cortesão. Second Series, no. LXXXIX. London: Hakluyt Society, 1944.

Pliny. *The Periplus of the Erythraean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*. Disunting oleh W. H. Schoff. Longmans, Green and Co., 1912.

Poerbatjaraka, Raden Mas Ngabei. *Riwayat Indonesia*. Jakarta: Yayasan Pembangunan, 1952.

Poesponegoro, Marwati Djoened, dan Nugroho Notosusanto, ed. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Jaman Kuno*. Edisi ke-4, Cetakan ke-8. Vol. 2. Sejarah Nasional Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Poesponegoro, Marwati Djoened, Nugroho Notosusanto, R. P. Soejono, dan R. Z. Leirissa, ed. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.

Pramono. *Tambo Adat dan Limbago: Transliterasi dan Perbincangan Isi*. Dinas Kebudayaan Pemerintah Provinsi Sumatera Barat, 2020.

Pranoto, I. “Angka Nol dalam Prasasti Kedukan Bukit: Tinjauan Sejarah Matematika.” Dalam *Estetika Nusantara: Bunga Rampai Tulisan Menyambut Borobudur Writers Cultural Festival Ke-10*, 555–87. 2021.

Pratiwi, Eka, Hafiful Hadi Sunliensar, dan Ari Mukti Wardoyo Adi. “Legitimasi Kekuasaan Adityawarman di Kerajaan Malayu Berdasarkan Sumber-Sumber Prasasti.” *Berkala Arkeologi* 44, no. 2 (2024): 133–52.

Prihatmoko, H. “Pelanggengan Kekuasaan Raja Anak Wungsu Pada Masa Bali Kuno Abad XI Masehi Berdasarkan Data Prasasti.” Tesis, Universitas Indonesia, 2023.

Prihatmoko, Hedwi. “Kajian Epigrafis Babahan.” *Forum Arkeologi* 29, no. 3 (2016).

Purnawibowo, S., dan A. S. Mochtar. “Analisis Teknologi Pembuatan Perahu pada Temuan Sisa Perahu Kuno dari Abad VII M di Situs Bongal, Pantai Barat Sumatera Utara.” *Kalpataru* 30, no. 2 (2021): 99–112.

Purnawibowo, S., dan R. A. G. Purnawibawa. “Identifikasi Tinggalan Arkeologi Maritim di Situs Bongal, Kabupaten Tapanuli Tengah, Sumatera Utara.” *Arabes: Media Informasi Pelestari Cagar Budaya* 5, no. 1 (2022): 16–30.

Rahim, A. “Kerajaan Melayu Kuno: Tinjauan Sejarah Jambi hingga Abad ke-13.” *Jurnal Ilmiah Dikdaya* 12, no. 1 (2022): 172–83.

Ramli, Z. “Sejarah, Perkembangan Ekonomi dan Hubungan Antarabangsa Kedah Tua dari Kurun ke-2 hingga ke-14 Masihi.” *International Journal of Interdisciplinary and Strategic Studies* 1, no. 1 (2020): 58–87. https://doi.org/10.47548/ijistra.2020.26.

Raswati, R. “Kerajaan Sriwijaya Abad ke-7 dan ke-8 Masehi: Tinjauan Konsep Kekuasaan Raja Berdasarkan Data Prasasti dan Naskah Berita Asing.” Tesis, Universitas Indonesia, 1997.

Reid, Anthony. *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia*. Vol. 1. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011.

Restiyadi, Andri, Ery Soedewo, Erond Damanik, dan Bilater Situngkir Khairunnisa. “Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara.” *Medan: Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Museum Negeri Provinsi Sumatera Utara*, 2011.

Revire, Nicolas. “Review Book: Nalanda, Sriwijaya and Beyond: Re-exploring Buddhist art in Asia.” *Journal of the Siam Society* 106, no. 3 (2018): 369–73. https://doi.org/10.1177/1461444810365020.

Sadzali, Asyhadi Mufsi. “Hulu Ke Hilir: Jaringan Dan Sistem Perniagaan Sungai Kerajaan Srivijaya.” *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 9, no. 1 (2019): 61–78. https://doi.org/10.17510/paradigma.v9i1.276.

———. “Identifikasi Arkeologi Sarana dan Prasarana Mahavihara Muarajambi Sebagai Pusat Pendidikan di Asia Tenggara Pada Masa Melayu Kuno.” *Arkeologi Papua* 12, no. 2 (2020): 133–51.

Sahid, Nurhadi Ridi. *Kedatuan Sriwijaya: Perjalanan Suci*. 1st ed. Vol. 1, disunting oleh Bambang Budi Utomo. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2018.

Salmon, C. L. “A Tentative Interpretation of the Chinese Inscription (1231) Engraved on a Bronze Gong Recovered in Muara Jambi (Central Sumatra).” *Archipel* 66, no. 1 (2003): 91–112. https://doi.org/10.3406/arch.2003.3786.

Santiko, Hariani. “Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia Abad IV–XVI Masehi.” Depok: Universitas Indonesia, 2005.

Saptono, Nanang. “Permukiman Kuna Di Kawasan Way Sekampung, Lampung, Pada Masa Sriwijaya.” *Amerta* 31, no. 2 (2013): 125–40.

Sartono. “Kerajaan Malayu Kuno Pra-Sriwijaya Di Sumatera.” *Seminar Sejarah Malayu Kuno* (Jambi), 1992.

Sasongko, Chacuk Tri, dan Ninie Susanti. “Pu Sapi dan Lembu Agra: Kajian Antroponimi Berdasarkan Isi Prasasti Jawa Kuno (Abad ke-9–16 M).” *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 11, no. 2 (Agustus 2021): 125–50. https://doi.org/10.17510/paradigma.v11i2.511.

Sastri, K. A. Nilakanta. “Sri Vijaya.” *Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient* 40, no. 2 (1940): 239–313. https://doi.org/10.3406/befeo.1940.4796.

———. “Takuapa and its Tamil Inscription.” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 22, no. 1 (1949): 25–30.

Saudagar, Fachruddin. “Perkembangan Kerajaan Melayu Kuno di Jambi.” *Seminar Sejarah Melayu Kuno* (Jambi), 1992, 196–225.

Schnitger, F. M. *Forgotten Kingdoms in Sumatera*. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1964.

———. *The Archaeology of Hindoo Sumatra*. Leiden: E. J. Brill, 1937.

Scholten, Elsbeth Locher. *Kesultanan Sumatera dan Negara Kolonial: Hubungan Jambi-Batavia (1830-1907) dan Bangkitnya Imperialisme Belanda*. Vol. 1. Jakarta: KITLV-Jakarta, 2008.

Schrieke, B. “Ruler and Realm in Early Java.” Dalam *Indonesian Sociological Studies. Part II*. The Hague: W. van Hoeve, 1957.

Sedyawati, Edi. *Pengarcaan Gaṇeśa Masa Kadiri dan Singhasari*. Jakarta: LIPI-RUL, 1994.

———. “Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian.” Disertasi, Universitas Indonesia, 1985.

Sedyawati, Edi, dan Hasan Djafar, ed. *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2012.

Sen, Tansen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations 600–1400*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003.

Setiawan, I. Ketut. “Birokrasi pada Masa Pemerintahan Ugrasena sampai dengan Udayana di Bali.” Universitas Udayana, Fakultas Sastra, 1984.

Setyorini, R. “Pengangkatan Perahu Kuno Situs Ujungpelancu: Sebuah Upaya Penyelamatan.” *RELIK: Suaka Peninggalan Sejarah Dan Purbakala Provinsi Jambi, Sumatera Selatan, Dan Bengkulu* 1, no. 1 (1997): 3–9.

Shastri, N. D. P., dan Y. B. Saraswati. *Sejarah Bali Dwipa*. Bhuvana Saraswati, 1963. https://books.google.co.id/books?id=T1aSBQAAQBAJ.

Slametmuljana. *Tafsir Sejarah Negarakretagama*. Vol. 1. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Slametmulyana. *Nagarakretagama dan Tafsir Sejarahnya*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1979.

Soedewo, Ery. "Archaeological Remains Displaying Indian Cultural Influence in The Region of the Batang Gadis and Batang Angkola Rivers, Mandailing Natal Regency, North Sumatera." Dalam *History of Padang Lawas, North Sumatera II: Societies of Padang Lawas*, vol. 1, disunting oleh Daniel Perret, 31–253. Cahier d'Archipel 43. Paris: Archipel, 2014.

Soedewo, Ery, Abu Bakar, M. F. S. Intan, Stanov Purnawibowo, Andri Restiyadi, Titi Setiawan, Doddy Satria, dkk. "History of the West Coast of North Sumatra before Barus: Preliminary Results of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site." *Archipel* 107 (2024): 17–46. https://doi.org/10.4000/12fvk.

Soedewo, Ery, Abu Bakar, M. F. S. Intan, Stanov Purnawibowo, Andri Restiyadi, Titis Setiawan, Doddy Satria, dkk. "History of the west coast of North Sumatra before Barus: Preliminary results of archaeological research at the Bongal settlement site." *Archipel* 107 (2024): 17–46. https://doi.org/10.4000/12fvk.

Soejono, R. P., dan R. Z. Leirissa. *Sejarah Nasional Indonesia II: Zaman Kuno*. Pemutakhiran, Cetakan Keempat. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

Soekmono, R. "Rekonstruksi Sejarah Malayu Kuno Sesuai Tuntutan Arkeologi." *Seminar Sejarah Malayu Kuno* (Jambi), 1992, 35–49.

Sofian, Harry Octavianus. "Perdagangan Pra Sriwijaya Di Pantai Timur Sumatera Selatan Berdasarkan Situs Air Sugihan Dan Karangagung Tengah." *Jurnal Papua* 2, no. 1 (2010): 97–105.

Stein Callenfels, Pieter Vincent van. "Historische gegevens uit Balineesche oorkonden III." *Oudheidkundig Verslag*, 1924, 28–35.

Stutterheim, W. F. "A Newly Discovered Pre-Nagari Inscription on Bali." *Acta Orientalia* 12 (1934): 126–32.

Stutterheim, Willem Frederik. *Oudheden van Bali: Het Oude Rijk van Pedjeng*. Vol. 1. Singaradja: Kirtya Liefrinck-van der Tuuk, 1929.

———. *Oudheden van Bali: Het Oude Rijk van Pedjeng*. Vol. 1. Singaradja: Kirtya Liefrinck-van der Tuuk, 1929.

Suarbhawa, I. Gusti Made. "Bali Pasca Ekspedisi Gajah Mada." *Forum Arkeologi* 15, no. 1 (2002): 38–47.

Suarbhawa, I. Gusti Ngurah, dan I. Nyoman Sunarya. "Unsur Budaya Singasari pada Tinggalan Arkeologi." *Forum Arkeologi*, no. III (1998).

Subbarayalu, Y. "Prasasti Perkumpulan Pedagang Tamil di Barus: Suatu Peninjauan Kembali." Dalam *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, disunting oleh Claude Guillot, 145–54. Jakarta: EFEO, Association Archipel, Pusat Penelitian Arkeologi, dan Yayasan Obor Indonesia, 2002.

Sudana, Oka, Oka Mahardika, dan I. Putu Arya Dharmaadi. "Mobile Note Application for Bendesa Adat at Bali." *Scientific Journal of Informatics* 6, no. 2 (2019): 160–69.

Suhadi, M. P. "Jaya Siddhayatra Sarwwasttwa." *Siddhayatra* 1, no. 1 (1996): 5–18.

Suhadi, Machi. *Himpunan Prasasti Bali Koleksi R. Goris dan Ktut Ginarsa*. Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1979.

Sullivan, M. "Excavations in Kedah and Province Wellesley, 1957." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 31, no. 1 (1957): 1–140.

Sumadio, Bambang, ed. *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno*. Vol. 2. Sejarah Nasional Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.

———, ed. *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno*. Vol. 2. Sejarah Nasional Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.

———. *Zaman Kuna. Jilid II dari Sejarah Nasional Indonesia. Edisi Pemutakhiran*. Vol. 2, disunting oleh Marwati Pusponegoro dan Nugroho Notosusanto. Sejarah Nasional Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.

Sumerata, I. Wayan dan Tim. *Penelitian Prasasti Temuan Baru di Munduktemu dan Penempatannya dalam Historiografi Bali Kuno*. Laporan Akhir Riset. Denpasar: Pusat Riset Prasejarah dan Sejarah, Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa dan Sastra, Badan Riset dan Inovasi Nasional, 2022.

Sunarya, I. Nyoman. "Prasasti Raja Sri Maharaja Sri Bhatara Mahaguru Dharmmotungga Warmmadewa di Desa Tumbu, Kecamatan Karangasem, Kabupaten Karangasem, Bali." *Forum Arkeologi* 27, no. 1 (2014): 33–44.

Sunarya, I. Nyoman, I. Wayan Srijaya, I. Wayan Gede Wisnu, I. Wayan Sumerata, I. Putu Yuda Haribuana, Hedwi Prihatmoko, dan Ida Ayu Gede Megasuari Indria. *Penelitian Hidro-Arkeologi DAS Pakerisan–Petanu, Kabupaten Gianyar: Kajian terhadap Pola Penempatan Bangunan Suci*. Laporan Penelitian Arkeologi. Balai Arkeologi Bali, Denpasar, 2019.

Sunarya, I. Nyoman, I. Wayan Srijaya, I. Wayan Gede Wisnu, I. Wayan Sumerata, I. Putu Yuda Haribuana, Hedwi Prihatmoko, dan Ida Ayu Gede Megasuari Indria. *Penelitian Hidro-Arkeologi DAS Pakerisan-Petanu, Kabupaten Gianyar: Kajian Terhadap Pola Penempatan Bangunan Suci*. Laporan Penelitian Arkeologi. Denpasar: Balai Arkeologi Bali, 2019.

Sunliensyar, H. H. "Tanah, Kuasa, dan Niaga: Dinamika Relasi antara Orang Kerinci dan Kerajaan-Kerajaan Islam di Sekitarnya Abad XVII hingga XIX." 2020. https://www.researchgate.net/publication/355041358.

Susanti, Ninie. *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*. Depok: Komunitas Bambu, 2010.

———. "Airlangga: His Relations to Kings in South and South-East Asia." *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 4, no. 1 (Desember 2013): 1–14. https://doi.org/10.17510/paradigma.v4i1.155.

———. "Airlangga: raja pembaharu di Jawa pada abad ke-11 Masehi." *Disertasi S3, Depok: Program Pasca Sarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia*, 2003.

———. "Perpindahan Pusat Kerajaan Mataram Kuno dari Jawa Tengah ke Jawa Timur." *Prosiding Seminar Nasional* (Jakarta), 2008.

———. "Raja dan Masalah Perpajakan: Suatu Analisis Simbolik Integratif Zaman Raja Balitung (899–910 M)." Tesis, Universitas Indonesia, 1991.

Susanto, Haris, Lelyana, dan Zulbiati. *Prasasti-prasasti Koleksi Museum Negeri Provinsi Sumatera Selatan "Balaputra Dewa."* Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Sumatera Selatan, 1994.

Susetyo, Sukawati. "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan." Tesis, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, 2010.

———. "Periodesasi Candi Simangambat: Tinjauan Terhadap Beberapa Temuan Ragam Hias Candi." Articles. *AMERTA* 29, no. 2 (2011): 40–51.

Susetyo, Sukowati. "Pengaruh Peradaban Majapahit di Kabupaten Bima dan Dompu." *Forum Arkeologi* 27, no. 2 (2014): 121–34.

Taim, E. A. P. "Daerah Aliran Sungai Musi dan Sungai Batanghari sebagai Pusat Perkembangan Peradaban Masa Hindu–Buddha Abad ke-4 hingga ke-13 M di Sumatera Bagian Selatan." Tesis, Universitas Indonesia, 2020.

———. "Perkembangan Arca Buddha Abad ke-7–9 Masehi; Hubungannya dengan Perkembangan Kawasan Awal Kerajaan Sriwijaya." *Naditira Widya* 16, no. 2 (2022): 95–106.

Takakusu, J. *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-Tsing*. Oxford: Clarendon Press, 1896.

Takakusu, Junjiro. *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695) by I-Tsing*. Oxford: Clarendon Press, 1896.

Tenaya, Gde Yadnya. "Sri Khesari Warmadewa: Dari Blanjong Sanur hingga Pukuh Bangli." 2020. https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcbbali/sri-khesari-warmadewa-dari-blanjong-sanur-hingga-pukuh-bangli/.

Tim Penyusun. *Sriwijaya Sebuah Kejayaan Masa Lalu Di Asia Tenggara*. Jakarta: Pameran Sejarah-Budaya Asia Tenggara, t.t.

Tjandrasasmita, Uka. "Beberapa Catatan tentang Perdagangan Kuno di DAS Batanghari: Hubungannya dengan Jalur Perdagangan Internasional pada Abad-Abad Pertama sampai Abad XVI." *Seminar Sejarah Malayu Kuno* (Jambi), 1992, 310–35.

Tobing, Binsar D. L. "Prasasti Hujung Lanit 919 Saka (997 Masehi)." Tesis, Universitas Indonesia, 2004.

Triaristina, A., dan V. Rachmedita. "Situs-Situs Sejarah di Lampung sebagai Sumber Belajar Sejarah." *Journal of Research in Social Science and Humanities* 1, no. 2 (2021): 69–77. https://doi.org/10.47679/jrssh.v1i2.16.

Trinanda, G. A. "Konsepsi Otonomi Daerah dalam Pola Relasi Mandala Kedatuan Sriwijaya." *Sasdaya: Gadjah Mada Journal of Humanities* 7, no. 2 (2023): 117–33. https://doi.org/10.22146/sasdaya.10029.

Utomo, B. B. "Arca-Arca Berlanggam Sailendra di Luar Jawa." *Amerta* 31, no. 1 (2013): 1–2431.

———. "Batang Hari Riwayatmu Dulu." Dalam *Seminar Sejarah Melayu Kuno*, disunting oleh Tim Penyusun, 159–92. Jambi: Pemerintah Daerah Tingkat I Jambi, 1992.

———. *Pengaruh Kebudayaan India dalam Bentuk Arca di Sumatra*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016.

Van Stein Callenfels, Pieter Vincent. "Epigraphia Balica I." *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* LXVI (1926).

Warna, I. Wayan, dan Ida Bagus Gde Murdha. *Usana Bali Usana Jawa: Teks dan Terjemahan*. Denpasar: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan, Propinsi Daerah Tingkat I Bali, 1986.

Widiatmoko, A. "Situs Muarajambi sebagai Mahavihara Abad ke-7–12 Masehi." Disertasi, Universitas Indonesia, 2015.

Wiguna, I. Gusti Ngurah Tara dan kolega. *Himpunan Prasasti-prasasti Bali Pada Masa Pemerintahan Raja Jayapangus*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2004.

———. *Terjemahan Prasasti-Prasasti Bali Abad XII ke Dalam Bahasa Indonesia*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2008.

Wijaya, Daya N., dan Ninie Susanti. "The Political Economy of Sunda Kingdom from The Inscriptional Evidences." *The 9th International Conference on Southeast Asia* (Kuala Lumpur), Desember 2021.

Wijaya, Daya Negri, dan Asri Hayati Nufus. “Jawa dalam Catatan Odorico Da Pordenone.” Dalam *Bahasa dan Aksara: Perekat Kesatuan Indonesia*, disunting oleh Ninie Susanti, 88–96. Palembang: Penerbit Aksara Pena, 2024.

Witasari, Vernika Hapri. “Prasasti Pucangan Sanskerta 959 Śaka (Suatu Kajian Ulang).” Universitas Indonesia, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, 2009.

Wolters, O. W. *Early Indonesian Commerce and the Origins of Srivijaya*. London: University of London, 1962.

———. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

Yadav, Jai Singh. “Hasil-hasil Kajian Sejarah Indonesia oleh Peneliti India.” Dalam *Sejarah Indonesia: Penilaian Kembali Karya Utama Sejarawan Asing*, disunting oleh Taufik Abdullah dan Edi Sedyawati, 251–55. Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya, Lembaga Penelitian Universitas Indonesia, 1997.

Yamin, Mohammad. *Tatanegara Majapahit: Sapta Parwa*. Jakarta: Prapantja, 1962.

Yanuar, D. F. “Hubungan Malayu dan Jawa Abad 13–14 Masehi: Data Prasasti dan Naskah.” Tesis, Universitas Indonesia, 2009.

Zakharov, A. O. “The Sailendras Reconsidered.” 2012. http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sailendra_King_and_Queen,_Borobudur.jpg.

Zed, M. “Dharmasraya di Antara Kerajaan-Kerajaan Melayu Kuno di Sumatera Barat.” *Seminar Nasional Sejarah Kabupaten Dharmasraya di Gunung Medan*, 2009, 1–8.

Zoetmulder, P. J. *Kamus Bahasa Jawa Kuna*. Jakarta: Gramedia, 2002.

Zuhdi, S. “Sastra Daerah sebagai Sumber Rekonstruksi Sejarah.” *Prosiding Pemertahanan Bahasa Daerah dalam Bingkai Keberagaman di Sulawesi Tenggara*, 2015, 53–62.

Zvelebil, K. *The Smile of Murugan: On Tamil Literature of South India*. E. J. Brill, 1973.



BAB IV

KEHIDUPAN KESEHARIAN MASYARAKAT NUSANTARA

PENGANTAR

Bab ini menyoroti sisi lain dari sejarah Nusantara yang kerap luput dari narasi besar tentang kerajaan dan politik, yaitu kehidupan sehari-hari masyarakatnya. Di sinilah tampak bahwa peradaban tidak hanya dibangun oleh raja dan istana, melainkan juga oleh rakyat biasa yang menata kehidupan mereka dengan nilai-nilai spiritual, sosial, dan ekologis yang kuat.

Keseharian masyarakat Nusantara mencerminkan perpaduan antara kearifan lokal dan pengaruh budaya luar. Interaksi dengan India, Tiongkok, dan Persia tidak hanya memperkaya sistem pemerintahan dan agama, tetapi juga memengaruhi pola hidup masyarakat: cara mereka berpakaian, belajar, berinteraksi, dan menjaga lingkungan. Dalam ruang sosial yang majemuk, perempuan dan anak-anak memiliki peran penting dalam ekonomi rumah tangga, pendidikan tradisional, serta pelestarian budaya.

Melalui lembaga pendidikan, seperti *mandala* dan *kadewagurwan*, muncul tradisi intelektual yang berakar dalam spiritualitas dan kebijaksanaan lokal. Seni, musik, tari, dan busana menjadi media ekspresi identitas, sementara praktik pengelolaan lingkungan dan pengobatan tradisional menunjukkan hubungan harmonis antara manusia dan alam. Kehidupan para pendatang asing yang menetap di beberapa pelabuhan besar Nusantara juga

memperkaya dinamika sosial, memperlihatkan wajah kosmopolitan masyarakat kepulauan ini.

Dengan demikian, Bab IV menghadirkan potret menyeluruh tentang bagaimana nilai-nilai luhur, keterampilan hidup, dan interaksi sosial menjadi pilar utama dalam membentuk keutuhan peradaban dan identitas Nusantara, sebuah peradaban yang hidup, membumi, dan terus beradaptasi dalam pusaran dunia yang berubah.

A. KEBERADAAN ORANG ASING DI NUSANTARA

Hubungan antara Nusantara dan negara lain, seperti India, Arab, Tiongkok, Thailand, Kamboja, dan lainnya telah terjalin sejak awal Masehi. Informasi itu diperoleh dari berbagai sumber arkeologi dan sejarah, seperti prasasti, naskah, berita, catatan asing, serta tinggalan arkeologis. Misalnya, berita dari Tiongkok mencatat utusan dari Nusantara yang datang untuk membayar upeti, catatan dari Arab yang mengisahkan suatu peristiwa, meskipun penanggalannya tidak diketahui, juga sumber tertulis berupa prasasti beraksara Brahmi Akhir/Pallawa dan bahasa Sanskerta.[1] Berita ataupun catatan yang berasal dari wilayah asing mengenai Nusantara menandakan jalinan hubungan internasional antara Nusantara dan wilayah luar Nusantara. Jalinan itu terjadi berkat perdagangan internasional yang melalui jalur maritim mengingat Nusantara merupakan wilayah kepulauan.

Pada masa lalu, terdapat dua jalur perdagangan internasional, yaitu jalur darat dan jalur laut. Jalur pertama dan, yang lebih dikenal, adalah Jalur Sutra Darat. Jalur itu melintasi Changan, ibu kota kuno Cina, dan melewati Asia Tengah hingga ke pantai timur

1 Louis-Charles Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," dalam *Epigrafi dan Sejarah Nusantara: Pilihan Karangan Louis-Charles Damais* (Jakarta: EFEO; Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1995), 7; Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya: Jaringan Asia (Terjemahan Indonesia)* (Jakarta: École française d'Extrême-Orient and Gramedia Pustaka Utama, 2005), 10.

Laut Mediterania.[2] Jalur itu beroperasi sebagai saluran utama perdagangan internasional sekitar 100 SM hingga 1500 M. Namun, pada abad ke-14, terjadi penurunan lalu lintas perdagangan di sejumlah kota kafilah di Asia Tengah karena beberapa faktor, seperti kelaparan dan banjir di Tiongkok, konflik internal kekuatan Mongol di Tiongkok, dan bencana alam.[3] Selain itu, gangguan keamanan di wilayah Timur Tengah menjadi salah satu faktor pemicu penggunaan jalur laut yang lebih nyaman dan ekonomis. Maka, pelabuhan di pesisir India Selatan dan Semenanjung Malaya menjadi semakin ramai dan berkembang menjadi pusat perdagangan emporia. Faktor alam berupa angin muson menjadi salah satu faktor besar yang membuat jalur laut lebih ekonomis berkat penurunan biaya transportasi.[4] Jalur laut itu kemudian dikenal sebagai jalur rempah.

Jalur rempah, atau banyak juga yang menyebutnya *maritime silk road*, menghubungkan pelabuhan di Tiongkok, Korea, dan Asia Tenggara ke Teluk Persia, Arab, dan Afrika melalui jalur laut melewati Asia Selatan dan ke Laut Mediterania melalui Laut Merah dan Mesir.[5] Pada jalur ini, Samudra Hindia, Laut Natuna Utara, dan Laut Jawa menjadi arteri perdagangan laut Asia dan jantungnya berada di Selat Malaka. Lokasi itu berfungsi strategis sebagai penghubung vital antara negara timur, seperti Tiongkok dan Jepang, dan negara-negara barat, subkontinen India, Persia, dan negara-negara Arab, Afrika, dan Eropa.[6] Di

---

2 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680* (New Haven: Yale University Press, 1994), 6.

3 Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680*, 6; Xinru Liu, *The Silk Road in World History*, New Oxford World History (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010), 11.

4 A. Meenakshisundararajan, "Rajendra Chola's Naval Expedition and the Chola Trade with Southeast and East Asia," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, ed. oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja (Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009), 168–77.

5 Steven E. Sidebotham, *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route* (Berkeley: University of California Press, 2011), 1–2.

6 John N. Miksic, *Singapore and the Silk Road of the Sea, 1300–1800* (NUS Press, 2013), 1, https://doi.org/10.2307/j.ctv1nthqk.

Selat Malaka, muncul pelabuhan transit tempat para pedagang dari berbagai wilayah melakukan transaksi perdagangan sambil menunggu pergantian angin muson timur-utara dan barat-daya yang akan membawa mereka serta barang dagangannya menuju tujuan akhir.[7]

Jalur rempah sebagai jalur perdagangan maritim sudah ada sejak awal masehi. Jalur itu secara tidak langsung menghubungkan semua wilayah Nusantara, mulai dari Sumatra, Jawa, Bali, hingga wilayah timur, seperti Maluku. Dalam catatan Tiongkok awal disebutkan beberapa kerajaan yang terhubung dalam jalur perdagangan dengan Selat Malaka sebagai pusatnya, seperti Poli, Koying, Kantoli, P'u-lei. P'ota, P'o-huang, P'en-p'en, Tan-tan, dan Holotan.[8] Selain itu, temuan arca Buddha Dipangkara dari Amarawati di situs Neolitik Sulawesi Utara—yang mungkin dibawa oleh para misionaris Buddha dari abad ke-2 atau ke-3 Masehi—menandakan bahwa hubungan dengan India telah terjalin lebih awal.[9]

Kehadiran orang asing di Nusantara seperti India, Tiongkok, Persia, Kamboja, Thailand, dan wilayah kerajaan lain bukan tanpa sebab. Kehadiran mereka dilandasi berbagai kepentingan, seperti ekonomi, agama, dan politik dan kehadirannya memengaruhi dinamika kehidupan di Nusantara, seperti Sumatra, Sunda, Jawa, Bali, dan wilayah lain

1. Orang Asing di Sumatra

Keberadaan orang asing yang beragam di Sumatra karena adanya pelabuhan-pelabuhan penting di pesisir, di tepi 2 sungai besar, Sungai Musi dan Batanghari. Serta keberadaan pusat pendidikan di Muarajambi, menjadi tujuan hadirnya para orang asing untuk mempelajari agama Buddha.

---

7 T. Ibrahim Alfian, "Bandar-Bandar Niaga di Sekitar Selat Malaka," *Diskusi Ilmiah Bandar Jalur Sutra* (Jakarta), 1998, 47–84.

8 Agustijanto Indradjaja dan Endang Sri Hardiati, "Awal Pengaruh Hindu Buddha di Nusantara," *Kalpataru: Majalah Arkeologi* 23, no. 1 (2014): 17–34.

9 Satyawati Suleiman, *Concise Ancient History of Indonesia* (Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1978), 10–11.

a. Pusat Perdagangan dan Keagamaan

Sumatra merupakan wilayah penting dalam perdagangan internasional pada masa lalu. Berbagai bukti arkeologi menunjukkan bahwa Sumatra menjadi pusat persinggahan orang asing yang datang untuk berdagang ataupun belajar di pusat pendidikan agama Buddha. Kontak antara Sumatra dan dunia luar mulai terjalin pada awal Masehi. Salah satu bukti tertulis yang tertua adalah Prasasti Kedukan Bukit yang berangka tahun 604 Śaka/682, ditulis dengan aksara Brahmi Akhir/Pallawa Muda dan berbahasa Melayu Kuna.

Nama Sumatra telah disebutkan dalam berbagai kitab India, seperti Milindapanha dari abad ke-1 Masehi dan Mahaniddesa dari abad ke-3 Masehi yang menyebut wilayah itu Suvarnabhumi (Tanah Emas), Bangka atau Wangka, dan Jawa. Catatan Tiongkok juga mencatat keberadaan kerajaan awal Nusantara, seperti Koying yang diperkirakan terletak di dekat Selat Malaka bagian selatan, yang menjadi titik strategis untuk pengiriman komoditas dari India ke wilayah timur. Selain itu, informasi tentang Sriwijaya juga tercatat dalam sejumlah sumber Tiongkok dari abad ke-5 hingga ke-6 Masehi. Kerajaan itu disebut Kan-t'o-li yang terletak di timur Sumatra Selatan, dan diketahui pernah mengirim utusan ke Tiongkok pada tahun 441–563 Masehi. Sriwijaya dikenal sebagai kerajaan maju dalam perdagangan dengan komoditas utama berupa damar, kemenyan, kapur barus, dan hasil hutan lain.[10] Keberadaan jalinan antarkerajaan dalam konteks global menunjukkan bahwa tidak hanya orang Sumatra yang melakukan perjalanan ke wilayah luar, tetapi juga orang asing yang datang ke Sumatra.

Orang asing memasuki Sumatra melalui jalur perdagangan internasional yang berpusat di Selat Malaka. Mereka membawa komoditas dari wilayah asalnya dan menukarkannya dengan barang dari Sumatra dan wilayah lain di Nusantara. Kehadiran mereka

10 Indradjaja dan Hardiati, "Awal Pengaruh Hindu Buddha di Nusantara," 18, 31.

tidak hanya memengaruhi ekonomi, tetapi juga turut membawa dampak besar dalam aspek agama, budaya, dan politik di Sumatra.

b. Keberadaan Orang Asing di Sumatra

Orang India

Bukti kehadiran orang asing di Sumatra ditemukan dalam berbagai peninggalan arkeologis, seperti prasasti dan nisan. Salah satu bukti penting adalah Prasasti Lobu Tua di Barus yang berbahasa dan beraksara Tamil, berangka tahun 1088 Masehi. Prasasti itu mencatat keberadaan pedagang Tamil dari kelompok *Disai-Ayirattu-Ainnurruvar* (yang ke Lima Ratus dari Seribu Arah), kelompok dagang besar yang bermula di India pada abad ke-9 atau ke-10 Masehi, dan mencapai puncaknya pada abad ke-12 Masehi.[11]

Orang Persia dan Arab

Kehadiran orang Persia juga tercatat di wilayah Aceh, yang banyak memiliki nisan bergaya Persia. Pengaruh Persia terlihat pula dalam hikayat-hikayat Melayu, Aceh, dan Jawa, di mana terdapat kata-kata yang merujuk pada benda-benda konkret.[12]

Orang Tiongkok

Kehadiran orang Tiongkok terbukti dari banyaknya pecahan keramik dari Dinasti Tang dan Sung di situs Bongal, selain catatan dari Kronik Tiongkok yang mengisyaratkan terjadinya perdagangan dan para pendeta yang bermukim di Sriwijaya untuk mempelajari agama Buddha.

c. Pengaturan Orang Asing

Pengaturan Pajak *añcutuṇtāyam* dari isi prasasti Lobu Tua diketahui ada tiga golongan, yaitu pemilik kapal, nakhoda, dan

---

11 Noboru Karashima, "South Indian Merchant Guilds in the Indian Ocean and Southeast Asia," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia* (2009), 135–57.

12 Saifullah, *Sejarah Dan Kebudayaan Islam Di Asia Tenggara*, ed. E. Adinugraha (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010): 14-15.



Gambar 4.1 Prasasti Lobu Tua 1010 Śaka /1088.
Sumber: Museum Nasional Indonesia

pendayung, pajak ini dibayar berdasarkan standar kesturi dalam bentuk emas. Pengaturan pajak ini khusus untuk para pedagang Tamil.

Pengaturan yang ditetapkan Sriwijaya dalam perdagangan, bila kapal asing berlabuh di pelabuhan milik Sriwijaya, maka diwajibkan memberikan upeti kepada Tiongkok untuk menjamin keamanan di Laut Natuna Utara. Sriwijaya memiliki armada laut yang kuat dan kerja sama dengan kepala kelompok bajak laut. Pengenaan pajak ditetapkan pada kapal-kapal asing dan mungkin juga orang asing.[13]

2. Orang Asing di Jawa

Catatan tentang orang asing pertama pada masa Jawa Kuno dijumpai di dalam prasasti Wurudu Kidul tahun 844 Śaka/922, sebuah prasasti tentang keputusan pengadilan. Seorang penduduk desa Wurudu Kidul bernama Sang Dhanadi dipermasalahkan status kewarganegaraannya, diduga ia seorang asing keturunan Khmer. Berdasarkan saksi-saksi dari pihak keluarga dan penduduk desa yang tidak memihak, maka diputuskan bahwa Sang Dhanadi adalah penduduk asli.

a. Kedatangan Orang Asing: India, Persia dan Arab, Tiongkok, dan lainnya

Jaringan perdagangan internasional menjadi landasan utama hubungan antara Nusantara dan negara lain. Pada awal abad ke-11 Masehi, hubungan itu semakin menguat karena terjadi perubahan dalam jaringan perdagangan maritim di Asia Tenggara. Pergeseran dari pola perdagangan praemporium ke emporium yang lebih kompleks serta kebangkitan kerajaan kuat, seperti Chola di India Selatan, Khmer di Kamboja, Champa di Vietnam, dan Dinasti

13 Y. Subbarayalu, "Prasasti Perkumpulan Pedagang Tamil di Barus: Suatu Peninjauan Kembali," dalam *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, ed. oleh Claude Guillot (Jakarta: EFEO, Association Archipel, Pusat Penelitian Arkeologi, dan Yayasan Obor Indonesia, 2002), 17–26.

Song di Tiongkok, berkontribusi pada peningkatan intensitas perdagangan.[14]

Perubahan dalam jaringan perdagangan internasional terlihat jelas di wilayah Nusantara. Pada awalnya, pusat perdagangan berada di Selat Malaka di bawah kekuasaan Sriwijaya. Namun, pada masa pemerintahan Airlangga, pusat perdagangan berpindah ke wilayah Sungai Brantas dan pantai utara Jawa. Mungkin pergeseran itu disebabkan oleh konflik antara Sriwijaya dan pedagang Tamil karena upeti yang tinggi, yang memicu penyerangan Sriwijaya oleh Kerajaan Chola. Penyerangan itu secara tidak langsung melemahkan kekuatan Sriwijaya dan membuka peluang bagi Jawa untuk menjadi pusat perdagangan internasional pada abad ke-11 Masehi.[15]

Perubahan itu membawa dampak signifikan pada Jawa dalam berbagai bidang, seperti politik, agama, dan ekonomi. Salah satu dampak utama adalah transformasi pusat ekonomi kerajaan yang, pada awalnya berorientasi ke pertanian, menjadi perdagangan. Perubahan itu sudah terlihat pada awal abad ke-10 Masehi ketika ibu kota Mataram berpindah dari wilayah pedalaman ke wilayah pesisir di delta Brantas.[16] Pada masa selanjutnya, muncul pelabuhan internasional, seperti Tuban, Surabaya, dan Gresik yang berperan sebagai titik pengumpulan dan distribusi barang dalam perdagangan internasional.[17]

---

14 Meenakshisundararajan, "Rajendra Chola's Naval Expedition and the Chola Trade with Southeast and East Asia," 168.

15 E. Edwards McKinnon, "Trade Contacts with the Indonesian Archipelago: 6th to 14th Centuries," *International Seminar for UNESCO Integral Study of the Silk Roads: Roads of Dialogue*, 1990, 1–10; Ninie Susanti, "Rajendra Chola's Invasion and the Rise of Airlangga," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, Lectures, Workshops, and Proceedings of International Conferences (ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009), 227–39, https://www.cambridge.org/core/product/B587EB5583708CD80D292D1C45D40344.

16 Jan Wisseman Christie, "The Medieval Tamil-Language Inscriptions in Southeast Asia and China," *Journal of Southeast Asian Studies* 29, no. 2 (Juni 1998): 239–68.

17 Christie, "The Medieval Tamil-Language Inscriptions in Southeast Asia and China," 353; Supratikno Rahardjo, *Peradaban Jawa: Dinamika Pranata Politik, Agama, dan Ekonomi Jawa Kuno* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2002), 301.



Gambar 4.2 Figurin Terakota Majapahit menggambarkan wajah-wajah orang asing.
Sumber: Museum Nasional Indonesia.

Perdagangan internasional yang semakin ramai menarik kedatangan orang-orang asing dari berbagai wilayah ke Nusantara. Mereka datang sebagai utusan kerajaan, perwakilan dagang, dan serikat dagang. Pada masa Airlangga, penyebutan orang asing semakin eksplisit. Mereka termasuk kategori warga kilalan yang mencakup berbagai kelompok India, seperti *haryya* atau *aryya, karṇnaṭaka, drawida, kliṅ, malyala*, dan *panḍikira; singhala* atau Sri Lanka; serta wilayah Asia Tenggara, seperti *cĕmpa, kmir,* dan *rĕman*.[18] Penyebutan itu berlanjut sampai masa Majapahit, seperti yang tercatat pada Prasasti Balawi (1227 Śaka/1305).[19] Selain itu, terdapat juga orang Asia Barat dari Arab dan Persia yang tergabung dalam serikat dagang, yang disebut *hunjeman*. Mereka didominasi oleh pedagang muslim. Berikut ini orang asing yang datang ke Jawa.

Orang India

Pada masa lalu, India berperan penting dalam sejarah perkembangan kebudayaan Hindu dan Buddha di Nusantara. Berdasarkan sumber berita India kuno, Jawa dan Sumatra telah menjadi tempat tujuan para pangeran India untuk mengadu nasib meskipun tidak ada rincian mengenai orang dan tempat yang dituju. Pada abad ke-2 Masehi, Indonesia mulai menarik perhatian India ketika persediaan emas di tambang India habis dan jalur darat untuk membawa emas dari Asia Tengah terganggu. Bahkan,

18 Harriyadi, "Melacak Jejak Keberagaman Etnis Masyarakat Jawa Kuno Berdasarkan Data Prasasti Pada Abad Ke-7 Hingga Abad Ke-11 Masehi," *Forum Arkeologi* 34, no. 1 (2021): 33, https://doi.org/10.24832/fa.v34i1.686; S. Maziyah, "Teknik Pembuatan dan Fungsi Kain pada Masyarakat Jawa Kuna Abad IX–XV M Berdasarkan Sumber Arkeologi" (Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2019), 196; N. Susanti, "Rajendra Chola's Invasion and the Rise of Airlangga," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, ed. oleh H. Kulke, K. Kesavapany, dan V. Sakhuja (Institute of Southeast Asian Studies, 2009), 236.

19 Boechari dan A. S. Wibowo, *Prasasti Koleksi Museum Nasional I* (Jakarta: Proyek Pengembangan Museum Nasional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 1986), 168.

manik-manik India yang terbuat dari batu dan kaca sudah masuk ke Nusantara pada beberapa abad terakhir sebelum Masehi.[20]

Masuknya pengaruh India ke Nusantara didukung peran para pemuka agama Hindu dan Buddha yang berasal dari berbagai wilayah India. Namun, munculnya pengaruh India juga disebabkan oleh penduduk asli Asia Tenggara, khususnya orang Nusantara yang telah lama tinggal di India dan kemudian kembali ke tempat asalnya. Damais,[21] menyatakan bahwa pengaruh itu berasal dari berbagai wilayah di India, seperti yang tercatat pada berbagai prasasti dari abad ke-11 sampai abad ke-15 Masehi, yang juga menyebutkan sejumlah kerajaan dari berbagai wilayah India.

Kehadiran orang India di Jawa telah berlangsung sejak lama dan tercatat dalam berbagai sumber prasasti yang menyebutkan secara eksplisit asal-usul mereka. Prasasti yang berasal dari abad ke-11 sampai abad ke-15 Masehi mengidentifikasi beberapa kelompok orang India berdasarkan wilayah asal mereka. Berikut ini tujuh wilayah asal orang India yang dapat diidentifikasi.

Orang Kling

Kling atau *Keling* adalah nama sebuah kerajaan di India Selatan, yaitu Kalinga. Nama itu sering kali digunakan juga untuk menyebut orang yang berasal dari Kerajaan Kalinga[22].

Kerajaan Kalinga berada di India Selatan, lokasinya di pantai Teluk Benggala, diapit oleh Sungai Gangga di utara dan Sungai Godavari serta Krishna di selatan. Letak kerajaan itu sangat strategis yang membuatnya terkenal berkat aktivitas maritimnya, terutama melalui nama kota pelabuhan, seperti Kalingapatnam, Manikpatna,

---

20 John Miksic dan I. Wayan Ardika, "Pola Perdagangan Awal," dalam *Indonesian Heritage: Sejarah Awal*, ed. oleh John Miksic (Jakarta: Buku Antar Bangsa untuk Grolier International Inc., 2002), 51.

21 Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," 5.

22 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 485; George Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2017), 204.

Khalkattapatna, Palur atau Dantapura, Dosarene, Barua, dan Tamralipti. Pelabuhan itu menjadi pusat perdagangan, kebudayaan, dan politik. Dari pelabuhan itu, banyak kapal berlayar melintasi Teluk Benggala menuju Semenanjung Malaya, Nusantara, Indo-Cina, dan wilayah sekitarnya, membawa komoditas, seperti kain halus, sutra, dan tembaga, untuk diperdagangkan di negara lain, seperti Sri Lanka, Pantai Afrika, dan sejumlah pelabuhan di laut Arab.[23]

Penyebutan *kling* yang diartikan sebagai Kalinga terdapat di bagian *wargga kilalān* pada prasasti abad ke-11 sampai abad ke-15 Masehi. Awal penyebutan *kling* terdapat pada Prasasti Cane (943 Śaka/1021) dan Prasasti Turunhyang A 958 Śaka/1036 dan Prasasti Patakan yang dikeluarkan oleh raja Airlangga Selain pada bagian *wargga kilalān*, penyebutan *kling* juga dijumpai pada daftar hadiah yang diberikan oleh raja kepada para pejabat, yaitu *wdihan bwat kling putih* yang berarti 'kain yang berasal dari Kaling'.[24] Keberadaan pedagang dari Kalinga juga disebabkan oleh permintaan rempah-rempah dari Barat. Mereka menjadi perantara dalam perdagangan rempah-rempah, terutama cengkih, antara produsen di Nusantara dan konsumen di Barat.[25]

Dalam perdagangan itu didapatkan keterangan mengenai keberadaan orang Keling di Jawa pada abad ke-11 Masehi dan mungkin mereka datang sebagai pedagang yang salah satu komoditasnya berupa kain. Hubungan Kalinga dengan Jawa mungkin sudah lebih dulu ada, tetapi penyebutannya baru muncul

---

23 Benudhar Patra, "Ports and Port Towns of Early Odisha: Text, Archaeology and Identification," *Proceedings of the Indian History Congress* 74 (2013): 54–63; L. N. Raut, "Ports of Later Medieval Orissa and a Profile of Maritime Trade," dalam *New Trends in Indian Art and Archaeology: S. R. Rao's 70th Birthday Felicitation*, ed. oleh B. U. Nayak dan N. C. Ghosh (New Delhi: Aditya Prakashan, 1992), 409–21; B. K. Sinha, "Khalkattapatna: A Small Port on the Coast of Orissa," dalam *New Trends in Indian Art and Archaeology: S. R. Rao's 70th Birthday Felicitation*, ed. oleh B. U. Nayak dan N. C. Ghosh (New Delhi: Aditya Prakashan, 1992), 423–28.

24 Antoinette M. Barrett Jones, *Early tenth century {Java} from the inscriptions: a study of economic, social and administrative conditions in the first quarter of the century* (Dordrecht Cinnaminson, N.J: Foris publications, 1984), 33.

25 K. C. Dash, "Maritime Trade and Orissa," *Orissa Review* LXVIII, no. 4 (November 2011): 19–26.

pada abad ke-11 Masehi. Kejadian itu mungkin disebabkan oleh perubahan jaringan perdagangan maritim di Asia Tenggara dan kebangkitan Kerajaan Chola atas Kalinga.[26] Kerajaan Chola melancarkan penyerangan ke Sriwijaya dengan dalih konflik akibat tingginya upeti yang dibebankan pada kelompok pedagang Tamil oleh Sriwijaya, yang kemudian secara tidak langsung berakibat pergeseran pusat perdagangan internasional di Nusantara yang semula berpusat di Selat Malaka, di bawah Sriwijaya, pindah ke wilayah Sungai Brantas dan pantai utara Jawa di bawah Airlangga.[27]

Orang Aryya

Pengertian *arrya,* menurut Zoetmulder,[28] merujuk pada orang yang berasal dari India Utara. Cœdès,[29] mengartikan Arya sebagai orang bukan Dravida yang memeluk agama Hindu. Menurut Sarkar,[30] orang Arya berkaitan dengan *Rājputs* yang disebut *Ariya*, Hindu yang non-Dravida dan berasal dari India Selatan, atau *Arya* yang berasal dari India Utara. Christie berpendapat bahwa *aryya* merupakan perkumpulan dagang bernama *Āryapura* atau *Ayyāvoḷe* yang terbentuk di Aihole, kota di Chalukya.[31] Berbeda dengan pendapat terdahulu, Thapar[32] berpendapat bahwa Arya merupakan sebuah konsep linguistik. Bahasa Arya tidak selalu berkaitan

26 Meenakshisundararajan, "Rajendra Chola's Naval Expedition and the Chola Trade with Southeast and East Asia," 168; Shishir Kumar Panda, "Sectional President's Address: Early State Formation in Orissa," *Proceedings of the Indian History Congress* 70 (2009): 25–44.

27 McKinnon, "Trade Contacts with the Indonesian Archipelago: 6th to 14th Centuries," 9; Ninie Susanti, "Rajendra Chola's Invasion and the Rise of Airlangga," 231.

28 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 65.

29 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, 204.

30 Himansu Bhusan Sarkar, "South-India in Old-Javanese and Sanskrit Inscriptions," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 125, no. 2 (1969): 199.

31 Christie, "The Medieval Tamil-Language Inscriptions in Southeast Asia and China," 242.

32 Romila Thapar, "Reporting History: Early India," *Social Scientist* 40, no. 7/8 (Juni 2012): 38.

dengan identitas rasial, melainkan sebagai indikator kelompok bahasa Indo-Arya.

Menurut Thapar, istilah Arya berasal dari bahasa Iran Kuno, *airya*, yang digunakan dalam teks Zoroastrian Avesta dan merupakan kata serumpun dari bahasa Sanskerta *arya*.[33] Definisi *arya* dalam konteks sosial merujuk pada kelompok sosial yang dihormati dalam masyarakat Indo-Aryan kuno dan tidak ada hubungannya dengan ras. Sementara itu, secara linguistis, *arya* merujuk pada kelompok penutur bahasa Indo-Arya. Dalam Rigveda, dituliskan hubungan antara *arya-varna* dan *dasa-varna.* Kelompok Arya berstatus tinggi dan memiliki pengetahuan Sanskerta, sedangkan yang bukan penutur bahasa Arya tidak lancar berbicara. Dalam teks Weda, ketidaksukaan *arya* pada *dasa* cenderung disebabkan oleh perbedaan praktik keagamaan daripada perbedaan fisik.

Penutur Indo-Arya mungkin berasal dari Asia Tengah yang mulai bermigrasi ke Asia Selatan sekitar tahun 1400 SM. Perubahan iklim mungkin menjadi salah satu penyebab yang mendorong mereka untuk bermigrasi. Mereka mengikuti jalur migrasi yang membawa mereka ke barat laut India, khususnya ke Dataran Tinggi Indus di Punjab yang lokasi pertaniannya lebih bagus. Mereka merupakan pastoralis dan juga pedagang keliling. Dalam proses migrasinya, mereka berinteraksi dengan penutur non-Indo-Arya di India dan mengadopsi berbagai unsur budaya dan bahasa lokal. Selain itu, adat dan ritual penduduk setempat diintegrasikan dalam praktik agama Weda dan mereka identik dengan Brahmin karena menguasai bahasa Sanskerta.[34]

---

33 Romila Thapar, "The Theory of Aryan Race and India: History and Politics," *Social Scientist* 24, no. 1/3 (Juni 1996): 19–20, https://doi.org/10.2307/3520116.

34 Murari Kumar Jha, "Migration, Settlement, and State Formation in the Ganga Plain: A Historical Geographic Perspective," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57, no. 4 (Juni 2014): 587–627, https://doi.org/10.1163/15685209-12341359; Jacob Pandian, "Re-Ethnogenesis. The Quest for a Dravidian Identity among the Tamils of India," *Anthropos* 93, no. 4/6 (Juni 1998): 545–52; Thapar, "The Theory of Aryan Race and India: History and Politics."

Berdasarkan kenyataan itu, istilah *aryya*, yang terdapat pada prasasti Jawa Kuno abad ke-11 sampai abad ke-15 Masehi, dapat didefinisikan sebagai kelompok penutur bahasa Indo-Arya yang berasal dari barat laut India. Mereka memiliki pengetahuan dalam bahasa Sanskerta dan pada awalnya beragama Weda. Mungkin kelompok *aryya* yang datang merupakan pemuka agama atau orang-orang yang memiliki status tinggi dan memainkan peran penting dalam penyebaran dan pengajaran berbagai agama di Jawa Kuno.

Orang Dravida

Zoetmulder mendefinisikan *dravida* sebagai orang yang berasal dari wilayah Dravida di pantai timur Tamil Nadu, India Selatan.[35] Dravida mungkin berada di bawah otoritas Kerajaan Chola pada abad ke-11 Masehi karena pada masa itu Kerajaan Chola sedang melakukan ekspansi ke berbagai wilayah India.

Berbeda dengan penutur Indo-Arya yang berada di wilayah India barat laut, penutur Dravida tinggal di wilayah India Selatan, di selatan Sungai Khrisna. Wilayah itu memiliki sejumlah bukit yang disebut Pegunungan Nilgiri dan di sebelah selatannya merupakan wilayah datar dan subur. India Selatan terkenal dengan wilayah pesisirnya yang luas dan membuat wilayah itu ramai dikunjungi oleh banyak pedagang dari Barat untuk memperoleh berbagai jenis rempah.[36]

Sebelum pindah ke wilayah India Selatan, penutur Dravida pernah mendiami wilayah Lembah Indus yang terkenal dengan peradaban Harrapa sampai 1000 SM.[37] Dahulu bahasa Dravida digunakan di wilayah India Utara, kemudian digantikan Bahasa lain dengan kedatangan penutur bahasa Indo-Arya. Dalam hal ini, Dravida sama dengan Indo-Arya, merupakan konsep linguistik

35 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), 225.

36 Hugh George Rawlinson, *A Concise History of the Indian People*, 2 ed. (London: Oxford University Press, 1950), 6.

37 R. S. Sharma, "Rg Vedic and Harappan Cultures: Lexical and Archaeological Aspects," *Social Scientist* 34, no. 7/8 (2002): 3–12.

yang memiliki beberapa subkelompok bahasa, salah satunya adalah Tamil. Bahasa itu merupakan bahasa utama yang dituturkan di bagian Selatan India, yaitu Tamil Nadu. Berbeda dengan bahasa Sanskerta yang identik dengan Indo-Arya dan unsur keagamaan, bahasa Tamil dikenal sebagai bahasa perdagangan. Bahasa itu digunakan dalam komunikasi perdagangan di sepanjang pantai India dan Sri Lanka. Bahkan pedagang Arab dari Timur Tengah menggunakan bahasa Tamil ketika melakukan transaksi dengan penutur bahasa Tamil.[38]

Penutur Dravida aktif terlibat dalam perdagangan baik menggunakan jalur darat maupun laut untuk mengangkut barang. Mereka menunjukkan keahlian dalam navigasi dan astronomi dengan memanfaatkan sungai di Asia Tengah untuk perdagangan. Perdagangan maritim memungkinkan mereka untuk menjalin hubungan dengan wilayah yang lebih jauh. Melalui interaksi perdagangan, mereka memengaruhi budaya dan teknologi komunitas lain yang berada di sepanjang jalur perdagangan. Selain itu, mereka juga mendirikan pusat perdagangan di dekat beberapa sungai besar yang kemudian menjadi tempat penting untuk perdagangan dan pertukaran budaya.[39]

Berdasarkan data prasasti, diketahui bahwa penutur Dravida telah ada di Jawa pada abad ke-11 Masehi. Mereka datang ke Jawa sebagai bagian dari aktivitas perdagangan. Mengingat keterampilan mereka dalam perdagangan maritim dan salah satu bahasa yang digunakan oleh penutur Dravida adalah bahasa Tamil, bahasa perdagangan. Mereka mungkin juga berperan sebagai pedagang yang membawa rempah-rempah dari Jawa ke India Selatan untuk kemudian dijual ke Barat. Keberadaan mereka yang hanya ditemukan pada prasasti abad ke-11 Masehi mungkin

38 Sandadas Coperahewa, "Language Contact and Linguistic Area: Sinhala — Tamil Contact Situation," *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka* 53 (2007): 137, 140; Pandian, "Re-Ethnogenesis. The Quest for a Dravidian Identity among the Tamils of India," 546.

39 Clyde Ahmad Winters, "The Dravido-Harappan Colonization of Central Asia," *Central Asiatic Journal* 34, no. 1/2 (Juni 1990): 120–44.

menunjukkan pengaruh dari Kerajaan Chola yang telah menguasai Tamil Nadu. Pada awalnya penutur Dravida berhubungan dengan Jawa, tetapi terhenti dan kemudian digantikan atau masuk ke dalam bagian kelompok dagang yang berasal dari Kerajaan Chola pada masa selanjutnya.

Orang Pandikira

Pandikira merupakan salah satu sebutan untuk orang asing yang ada dalam prasasti. *Pandikira* berasal dari *pandya* dan *chera* yang sampai saat ini masih ada di *Malay Pĕndekar*.[40] Christie berpendapat bahwa *pandikira* berada di Karnataka. Kerajaan Pandya merupakan satu dari tiga kerajaan Tamil di India Selatan.[41] Pada awal abad ke-11 dan awal abad ke-13 Masehi, kerajaan itu menjadi bagian dari kerajaan Chola yang pada saat itu merupakan kerajaan terkuat di India Selatan. Namun, pada pertengahan abad ke-13 Masehi, pada saat kekuatan Chola melemah, Pandya muncul sebagai kerajaan yang terkuat di India Selatan. Raja Pandya yang terkenal adalah Sundara Pandya. Ibu kota kerajaannya berada di Madurai dan agama yang dianut adalah Hindu Ortodoks yang kebanyakan penganutnya merupakan pemuja Dewa Siwa.[42]

Berdasarkan penanggalan prasasti, diketahui bahwa *pandikira* telah ada sejak tahun 1021 Masehi pada masa pemerintahan Airlangga. Keberadaan orang Pandya lebih awal daripada orang Kerala yang muncul pada tahun 1053 dan keduanya merupakan kerajaan di India Selatan. Orang Pandya masih disebutkan pada Prasasti Balawi yang dikeluarkan pada masa Majapahit, pada awal abad ke-14 Masehi.

---

40 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, 204; Sarkar, "South-India in Old-Javanese and Sanskrit Inscriptions," 200.

41 Christie, "The Medieval Tamil-Language Inscriptions in Southeast Asia and China," 244.

42 Rawlinson, *A Concise History of the Indian People*, 116–17.

Orang Karnnataka

Karnnataka diartikan negara bagian di India Tengah dengan rakyatnya.[43] *Karnnataka* juga diartikan sebagai Kanara dan Karnnake atau Karnnataka yang berasal dari India Selatan.[44] Karnataka merupakan wilayah India bagian tengah dan selatan yang dikenal juga dengan sebutan Kanara. Wilayah itu menjadi rebutan beberapa kerajaan dan pernah berganti penguasa. Pada awal abad ke-11 Masehi, Karnataka dikuasai oleh Chola dan pada abad ke-14 sampai abad ke-16 Masehi, dikuasai oleh Kerajaan Hoysala dan Vijayanagara yang terkenal dengan agrikulturnya.[45]

Keberadaan orang Karnataka, atau disebut juga Karnnake, sejak masa Airlangga sampai Majapahit. Prasasti Turun Hyang A (958 Śaka/1036) menyebutkan telah ada orang Karnataka di Jawa. Pada masa itu, Karnataka berada di wilayah kekuasaan Dinasti Chola, tepatnya Rajendra Chola I (1012–1044 Masehi).[46] Mungkin orang Karnataka yang disebutkan merupakan kelompok pedagang karena pada abad ke-9 sampai abad ke-13 Masehi telah banyak disebutkan kelompok pedagang dari Karnataka.[47]

Kehadiran orang Karnataka juga disebutkan dalam naskah *Kakawin Nagarakrtāgama* dari masa Majapahit. Pada kanto 83 stanza 4 disebutkan keberadaan pedagang dan brahmana yang berasal dari Karnataka.[48] Kedatangan brahmana menyiratkan bahwa orang Karnataka yang datang bukan hanya pedagang, tetapi

---

43 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 466.

44 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*; Sarkar, "South-India in Old-Javanese and Sanskrit Inscriptions," 199.

45 Nagendra Rao, "The State and the Subordinate Peasants in Karnataka (AD 1300 to 1565)," *Social Scientist* 50, no. 3–4 (2022): 33.

46 Usha R. Vijailakshmi, "Tamilian Migration into Karnataka (The Period of Chola Conquest of Southern Karnataka and the Consolidation of Power from 850–1279 A.D)," *Proceedings of the Indian History Congress* 66 (2005): 239–51.

47 Karashima, "South Indian Merchant Guilds in the Indian Ocean and Southeast Asia," 135.

48 Sarkar, "South-India in Old-Javanese and Sanskrit Inscriptions," 205.

juga pemuka agama. Selain itu, meskipun penguasa di wilayah Karnataka dan Jawa terus mengalami pergantian, hubungan dagang antara Karnataka dan Jawa terus berlangsung.

Orang Malyala

Malyala diartikan Malabar yang berada di India Selatan.[49] Pengertian yang sama juga disebutkan oleh Zoetmulder,[50] bahwa *malyala* merupakan kerajaan di India Selatan dan rakyatnya. Penyebutan *malyala* atau *malayala* pada prasasti sangat mungkin diambil dari nama bahasa yang digunakan di India Selatan. Penutur bahasa Malayalam adalah orang Malayali, atau orang yang berasal dari Kerala dan tinggal di pesisir Malabar.[51]

Kerajaan Kerala merupakan salah satu dari tiga kerajaan Tamil di India Selatan, bersama dengan Kerajaan Pandya di selatan dan Kerajaan Chola di timur, atau Koromandel (*Chola mandalam*).[52] Kerajaan Kerala terletak di Pantai Malabar yang merupakan wilayah strategis dalam perdagangan internasional. Lokasi itu menjadi sasaran utama ekspansi Kerajaan Chola. Pada tahun 1018, pelabuhan Malabar akhirnya ditaklukkan oleh Chola, yang secara otomatis membuat Kerajaan Kerala berada di bawah kekuasaan Chola.[53]

Orang Cwalika atau Chola

Menurut Cœdès, *cwalika* adalah orang Cholika yang berasal dari Chola, di Koromandel, India Selatan.[54] Pengertian yang sama

---

49 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, 204.

50 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 639.

51 Christie, "The Medieval Tamil-Language Inscriptions in Southeast Asia and China," 246; Rawlinson, *A Concise History of the Indian People*, 109.

52 Rawlinson, *A Concise History of the Indian People*, 109.

53 Hermann Kulke, "The Naval Expeditions of the Cholas in the Context of Asian History," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, Lectures, Workshops, and Proceedings of International Conferences (ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009), 9, https://www.cambridge.org/core/product/0D28FFD296A5575E375ACB928E294977.

54 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, 204.

juga diungkapkan oleh Zoetmulder, yang mengartikan *cwalika* sebagai bangsa Chola yang hidup di India Selatan.[55] Kerajaan Chola berada di India Selatan dan pada abad ke-9 Masehi berkembang menjadi salah satu kerajaan terkuat. Wilayah kekuasaannya terbentang dari Tamil Nadu yang berada di India Selatan hingga wilayah India Tengah, seperti Orissa, dan sebagian dari Benggala Tengah. Selain itu, Chera, Kerajaan Chalukya, sebagian dari Sri Lanka dan Maladewa menjadi wilayah Chola pada masa Rajendra Chola.[56]

Pada awal abad ke-11 Masehi, Kerajaan Chola melakukan ekspansi ke berbagai wilayah yang dianggap menguntungkan bagi kerajaan. Dengan bantuan dari kelompok pedagang di Sri Lanka, Chola berhasil menaklukkan Kerajaan Sri Lanka dengan intervensi militer. Mengetahui pentingnya perdagangan demi keuntungan kerajaan, mereka melakukan banyak ekspedisi untuk menaklukkan berbagai kerajaan di India, menjadikan Chola sebagai kerajaan terkuat di India.[57]

Ekspedisi penaklukan tidak hanya dilakukan di wilayah India, tetapi juga di Nusantara, tepatnya di Sumatra. Pada awalnya hubungan Chola dengan Sriwijaya cukup dekat, yang dibuktikan oleh prasasti yang mencatat sumbangan dari Sriwijaya, seperti kandil untuk dipasang di pintu kuil dan ornamen untuk kuil Siwa di Nagapattinam. Hubungan dekat tersebut berlangsung pada awal abad ke-11 Masehi. Akan tetapi, hubungan itu berakhir setelah beberapa kali terjadi penyerangan oleh Chola ke Sriwijaya, yang berakibat melemahnya Sriwijaya.[58] Chola menggunakan kapal

---

55 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 183.

56 Christie, "The Medieval Tamil-Language Inscriptions in Southeast Asia and China," 245; Meenakshisundararajan, "Rajendra Chola's Naval Expedition and the Chola Trade with Southeast and East Asia," 169.

57 Meenakshisundararajan, "Rajendra Chola's Naval Expedition and the Chola Trade with Southeast and East Asia," 174–76.

58 Meenakshisundararajan, "Rajendra Chola's Naval Expedition and the Chola Trade with Southeast and East Asia," 172; Ninie Soesanti Tedjowasono,

pedagang sebagai alat transportasi tentara mereka. Kelompok pedagang Tamil di wilayah Sriwijaya menjadi sumber informasi mengenai keadaan Sriwijaya sehingga memudahkan Chola menaklukkan Sriwijaya.[59]

Penaklukan Chola tersebut membuka peluang perdagangan di Jawa pada masa Airlangga. Peluang itu diketahui dari gagasan Airlangga untuk membangun pelabuhan internasional, yaitu pelabuhan Kambang Putih walaupun baru selesai setelah Airlangga turun dari tahtanya.

Berdasarkan keterangan pada prasasti mengenai Kerajaan Chola, diketahui bahwa ada kemungkinan setelah menaklukkan Sriwijaya, Kerajaan Chola mengadakan hubungan dengan Jawa, seperti yang tertulis pada Prasasti Baru (952 Śaka/1030). Kemungkinan besar hubungan itu berlanjut di bawah pemerintahan Kulothunga (1070–1120 M) yang masih mempertahankan hubungan perdagangan dengan kerajaan yang berada di Asia Tenggara.

Orang Srilanka

Orang Sri Lanka juga hadir di Nusantara yang diketahui dari penyebutan orang asing pada masa Airlangga, seperti yang tertulis pada Prasasti Cane (943 Śaka/1021). Keberadaan mereka terus berlanjut hinggga masa Majapahit. Dalam prasasti, orang Sri Lanka disebut *Singhala.* Menurut Zoetmulder, *Singhala* merupakan pulau Singhala atau kini disebut Sri Lanka.[60] Pernyataan yang sama diungkapkan oleh Cœdès yang menyebutkan bahwa Singhala

"Airlangga Raja Pembaharu di Jawa Abad ke-11 Masehi" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2003), 3–4.

59 Vijay Sakhuja dan Sangeeta Sakhuja, "Rajendra Chola I's Naval Expedition to Southeast Asia: A Nautical Perspective," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, Lectures, Workshops, and Proceedings of International Conferences (ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009), 88, https://www.cambridge.org/core/product/46DC50B07DC8D66753E23EC7AB37B0E7.

60 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 1096.

merupakan Sri Lanka. Letak Singhala pada saat ini berada di negara Sri Lanka, Asia Selatan.[61]

Sri Lanka merupakan kerajaan yang muncul pada abad ke–7 Masehi. Pada abad ke-11 Masehi, wilayah utara Sri Lanka menjadi bagian kerajaan Chola masa Rajendra Chola I yang menjadikan Sri Lanka sebagai kerajaan pertama yang terkena politik ekspansi kerajaan Chola. Ibu kota kerajaan Singhala adalah Polonnaruva sejak akhir abad ke-10 sampai pertengahan abad ke-13 Masehi. Polonnaruva menjadi pusat administrasi kerajaan Chola pada masa Raja I dan raja-raja berikutnya, termasuk raja Singhala, Vijayabahu I. Pada pertengahan abad ke-11 Masehi, Raja Vijayabahu I mencoba untuk mengusir kerajaan Chola keluar dari Sri Lanka yang mengakibatkan penurunan kekuatan Chola.[62] Kejayaan kerajaan Sri Lanka dimulai sejak pemerintahan Raja Vijayabahu I yang pada masa raja Parakramabahu I (1135–1186 Masehi) mencapai puncak kejayaan.

Orang Persia dan Arab

Kehadiran orang Persia dan Arab di Jawa diketahui antara lain dari data prasasti yang menyebutkan istilah *huñjeman* dan berbagai variasinya. Kehadiran mereka sudah tertulis sejak awal abad ke-10 pada masa Sri Daksottama dari kerajaan Mataram. Menurut Zoetmulder, *huñjĕman* adalah kelompok orang dengan status sosial khusus (rendah mutunya) di bawah juru atau tuha; pernikahan dengan orang huñjĕman dilarang; dan mereka termasuk kelompok orang asing.[63] Keberadaan *huñjĕman* sebagai kelompok orang asing juga ditemukan pada piagam tembaga Chera yang menyebut mereka

---

61 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, 204.

62 Anura Manatunga, "Sri Lanka and Southeast Asia During the Period of the Polonnaruva Kingdom," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, ed. oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), 193.

63 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 3701.

sebagai *anjuvannam* atau *anchuvannam.* Piagam itu menggunakan tiga bahasa, yaitu Arab, Ibrani, dan Pahlavi yang menandakan keberadaan populasi campuran pedagang Asia Barat yang terdiri dari orang Yahudi, Muslim Arab, Kristen, dan Persia di Kollam pada abad ke-9 Masehi.[64] Dari naskah sastra Palchandamālai abad ke-12 Masehi, diketahui bahwa kelompok añjuvaṇṇam merupakan komunitas muslim yang tinggal di Nagapattinam. Mereka disebut Yavana dan Sōnaka, pengikut Kalupati (Khalifah) dan memuja Allah. Mereka biasanya tinggal di wilayah pesisir dan tersebar di kota pelabuhan di sepanjang pantai Kerala hingga Coromandel.[65]

Istilah *huñjĕman* dengan berbagai variasinya pada berbagai prasasti yang berasal dari Jawa Kuno disamakan dengan istilah yang ditemukan pada Prasasti Chera yang menyebutkan *anjuvannam* atau *anchuvannam.* Dalam Bahasa Persia terdapat kata *anjuman* (انجمن) yang berarti sebuah perusahaan, pertemuan, jamuan, kongregasi, sinagoga, kongres, tempat orang berkumpul dan berbincang; kerumunan.[66]

Huñjĕman merupakan serikat dagang dari Asia Barat yang terdiri dari orang Arab dan Persia, termasuk Yahudi, Kristen Syria, dan Muslim. Serikat dagang itu berada di wilayah pesisir dan dikenal sebagai serikat dagang maritim yang menjadi permanen dalam masyarakat pesisir. Penyebutan *huñjĕman* sebagai serikat dagang sering muncul dalam prasasti masa Airlangga dan berlanjut pada masa Panjalu. Namun, istilah itu menghilang pada abad ke-

64 Y. Subbarayalu, "Anjuvannam: A Maritime Trade Guild of Medieval Times," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, ed. oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja (Singapore: ISEAS Publishing, 2009), 160, https://doi.org/10.1355/9789812309389-014.

65 Subbarayalu, "Anjuvannam: A Maritime Trade Guild of Medieval Times," 162–63.

66 Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian–English Dictionary: Including the Arabic Words and Phrases to Be Met with in Persian Literature, Being Johnson and Richardson's Persian, Arabic and English Dictionary Revised, Enlarged, and Entirely Reconstructed* (London: Luzac & Co., 1963), 106, https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/steingass/.

13 Masehi dan muncul kembali pada masa Majapahit di bawah kepemimpinan Raden Wijaya pada awal abad ke-14 Masehi.

Bukti kehadiran mereka selain di prasasti juga diketahui di nisan beraksara Arab Kufi di Leran dan Gresik, yang mungkin berasal dari abad ke-11 Masehi. Nisan di Leran menyebutkan nama Fatimah binti Maimun bin Hibatullah (475 H/1082 M). Jenis huruf Kufi yang digunakan memiliki tanda hiasan bentuk kail atau lengkung yang berkembang di Persia pada akhir abad ke-10.[67] Namun, Kalus dan Guillot berpendapat bahwa nisan itu telah berubah fungsi menjadi pemberat kapal dan digunakan sebagai jangkar, berdasarkan temuan nisan di Laut Kaspia dari abad ke-11 Masehi yang diubah menjadi jangkar kapal.[68]

Nisan Leran koleksi Museum Sunan Giri menunjukkan aksara Kufi yang mirip dengan nisan Fatimah binti Maimun meskipun nama pada nisan terakhir tidak terbaca. Bagian awal dan baris keempat bertuliskan *binti*, menunjukkan bahwa nisan itu untuk kubur seorang perempuan.[69] Meskipun ada dua pendapat berbeda tentang nisan Fatimah binti Maimun, data prasasti dari abad ke-10 sampai abad ke-15 Masehi menunjukkan kehadiran serikat dagang dari Asia Barat, terutama pedagang Muslim pada abad ke-11 Masehi. Kenyataan itu mengindikasikan bahwa makam Fatimah binti Maimun memang milik komunitas Muslim di wilayah itu. Selain itu, di wilayah Tuban ditemukan nisan kuno yang berisi inskripsi. Masyarakat setempat mengenalnya sebagai Embah Modot dan pada nisannya terdapat enam baris tulisan dan pada baris kedua terdapat nama *Sirojudin*.[70]

Terdapat perbedaan pendapat mengenai penanggalan pada nisan tersebut yang merupakan waktu wafat tokoh yang

---

67 Saifullah, *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*, 10.

68 Goenawan A. Sambodo, *Membaca Sisa Pahatan di Era Dijital* (Taksaka / Perkumpulan Ahli Epigrafi Indonesia, 2023), 68, https://www.researchgate.net/publication/374232349_Membaca_Sisa_Pahatan_di_Era_Dijital.

69 Sambodo, *Membaca Sisa Pahatan di Era Dijital*, 63–64.

70 Tubagus Najib, "Unsur-unsur Religi pada Kubur-kubur Islam di Tuban," *Amerta: Jurnal Penelitian dan Pemikiran Arkeologi* 26, no. 1 (2008): 45–57.

dimakamkan. Menurut pembacaan Najib,[71] penanggalan pada nisan itu adalah 740 Hijriah atau 1339 Masehi, sedangkan pembacaan oleh Masyarakat Peduli Sejarah Aceh (2024) adalah 780 Hijriah atau 1380 Masehi dengan nama Siraju-d-Din Shalahu-d-Din Al-Ma'bariy. Kata *Al-Ma'bariy* kemudian diinterpretasikan sebagai wilayah Ma'bar, bagian dari wilayah Tamil Nadu atau pantai Coromandel dalam penyebutan Arab. Meskipun demikian, diperoleh informasi bahwa nisan itu mungkin milik orang Tamil Nadu yang beragama Islam dan hidup pada masa Majapahit.

Bukti lain masuknya komunitas Muslim di Jawa adalah makam Malik Ibrahim yang berangka tahun 822 H/1419 M di Gresik. Jenis dan sistem penulisan serta batu pualam pada nisan itu mirip dengan batu nisan di Samudra Pasai dan Cambay, yang menunjukkan hubungan dagang antara Gujarat, Samudra Pasai, dan Jawa Kuno sejak abad ke-7 Masehi.[72]

Penelitian oleh L. Ch. Damais dan Uka Tjandrasasmita menemukan nisan berinskripsi Arab di Troloyo dan Trowulan, Mojokerto, yang berasal dari abad ke-14 sampai abad ke-16 Masehi. Nisan itu mencantumkan tahun dalam kalender Śaka yang sesuai dengan masa Majapahit. Sebuah balok batu dengan angka tahun 1204 Śaka/ 1282, ditemukan di Troloyo. Temuan itu menunjukkan bahwa mungkin orang Muslim sudah ada sebelum masa Majapahit meskipun ada perdebatan apakah balok itu bagian dari bangunan Hindu yang difungsikan sebagai nisan.[73]

Keberadaan sejumlah nisan Muslim di Kompleks Makam Troloyo menunjukkan bahwa, pada masa Majapahit, banyak penduduk lokal yang menganut Islam. Keberadaan makam itu juga menandakan bahwa Majapahit di bawah pemerintahan Hayam Wuruk menunjukkan toleransi atau penghormatan pada komunitas

71 Najib, "Unsur-unsur Religi pada Kubur-kubur Islam di Tuban," 53.

72 Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 16–17.

73 L. Chawari, *Nisan Bertulis Aksara Arab di Jawa Timur: Kajian Epigrafis* (Jakarta: Pusat Arkeologi Nasional, 2014), 185, https://repositori.kemdikbud.go.id/id/eprint/13222.

Muslim.[74] Prasasti dari abad ke-14 sampai abad ke-15 Masehi menyebutkan serikat dagang Timur Tengah pada masa Raden Wijaya, Hayam Wuruk, dan Dyah Kertawijaya. Selain itu, temuan arkeologi di Trowulan berupa figurin yang menggambarkan orang Gujarat atau Persia dengan ciri khas, seperti mata besar, bibir tebal, dan hidung mancung, serta tutup kepala berbentuk kopiah atau sorban.[75]

Orang Tionghoa

Cina merupakan salah satu negara yang disebutkan dalam prasasti yang berasal dari masa Majapahit. Prasasti Balawi itu dibuat pada masa raja Krtajasa pada tahun 1227 Śaka/1305. Menurut Zoetmulder, kata Cina diartikan sebagai Tiongkok atau Tionghoa.[76]

Kedatangan orang Tionghoa ke Nusantara diperkirakan sudah sejak abad ke-5 Masehi dan mengalami peningkatan pada abad ke-13 Masehi. Keberadaan orang Tionghoa di Nusantara disebutkan dalam prasasti Balawi pada tahun 1227 Śaka/1305 dan mungkin berkaitan erat dengan hubungan Tiongkok dan Majapahit yang semakin intens. Hubungan Tiongkok dengan Majapahit dilakukan pada saat Majapahit mengalami kejayaan. Hubungan itu mungkin disebabkan oleh keadaan politik, ekonomi, keamanan, apalagi Majapahit memiliki komoditas yang dibutuhkan oleh Tiongkok[77]

Catatan perjalanan Ma Huan menyebutkan bahwa dia berlayar bersama Laksamana Cheng-Ho ke pantai Jawa Timur pada 1413 Masehi. Ia menyebutkan bahwa raja tinggal di *Man-che-po-ri* (Majapahit), yaitu kota tanpa tembok keliling yang dapat dikunjungi melalui sungai *su-lu-ma-i* (Surabaya) sampai ke Canggu. Setelah

74 Chawari, *Nisan Bertulis Aksara Arab di Jawa Timur: Kajian Epigrafis*, 185–86.

75 Nurdin Satari, *Arkeologi Benda-Benda Dunia Lama di Trowulan* (Jakarta / Surabaya: Balai Arkeologi / Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006), 105.

76 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 174.

77 Trigangga, Fifia Wardhani, dan Desrika Retno W, *Prasasti dan Raja-Raja Nusantara* (Jakarta: Museum Nasional Indonesia, 2015), 115.

perjalanan diteruskan selama satu setengah hari, ia sampai di daerah yang dituju.[78] Dalam perjalanan, ia juga singgah di beberapa kota Pelabuhan, seperti Gresik, Tuban, Surabaya, dan Canggu. Ia menemukan bahwa sebagian besar penduduk di sana berprofesi pedagang. Kota-kota itu didatangi oleh pedagang asing yang berasal dari berbagai wilayah, seperti Arab, India, Asia Tenggara dan Tionghoa. Mereka ada yang kembali ke wilayah asal dan ada juga yang menetap.[79]

Dalam catatannya, Ma Huan mengelompokkan penduduk Majapahit dalam tiga kategori, yaitu orang Islam yang datang dari barat dan mendapatkan pekerjaan di ibu kota, orang Tionghoa yang beragama Islam dan berprofesi sebagai pedagang yang tinggal di ibu kota, dan penduduk pribumi yang masih beragama Hindu dan Buddha gemar memelihara anjing.[80] Orang Tionghoa yang bermukim di Majapahit pada umumnya berasal dari *Canton, Chang-chou, dan Ch'uan-chu.* Mereka tinggal di Gresik dan Tuban dan menjadi orang kaya di sana.[81] Selain itu, ada sebagian dari mereka yang tinggal di ibu kota yang lokasinya berada di dalam tembok utama sebelah pintu masuk istana, bersama dengan rumah jaga para pegawai kerajaan.[82]

Keberadaan orang Tionghoa sangatlah berpengaruh pada perekonomian Majapahit. Alat tukar yang digunakan pada masa itu adalah uang kepeng Tiongkok dan uang Majapahit. Uang kepeng Tiongkok dari berbagai dinasti selalu diterima sebagai alat pembayaran jual beli juga dan pembayaran utang piutang gadai

---

78 Agus Aris Munandar, *Majapahit: Batas Kota dan Pusat Pemerintahan* (Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala, 2008), 76.

79 Munandar, *Majapahit: Batas Kota dan Pusat Pemerintahan*, 9.

80 Agus Aris Munandar, *Catatan tentang Kota Majapahit* (Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala, 2006), 31.

81 Trigangga, Wardhani, dan W, *Prasasti dan Raja-Raja Nusantara*, 118.

82 Noerhadi Rangkuti, *Majapahit dan Jaringan Perdagangan Asia* (Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala, 2006), 16.

tebus tanah, denda akibat pelanggaran hukum, dan sebagai sesaji, bekal kubur, amulet, atau jimat.[83]

Berdasarkan data Balai Pelestarian Purbakala dan Trowulan ditemukan sebanyak 34.175 keping uang Tiongkok yang berada dalam kondisi utuh ataupun berupa fragmen. Temuan uang Tiongkok menandakan bahwa hubungan antara Tiongkok dan Majapahit sangatlah erat hingga mengakibatkan persediaan mata uang di Tiongkok mengalami penyusutan.[84] Mata uang Tiongkok yang ditemukan sebagian berasal dari Song Utara (960–1127) dengan legenda Yuanfeng Tongbao (1078–1085) yang diterbitkan oleh kaisar Shen Tsung (1067–1085).[85] Bukti kehadiran orang Tionghoa juga banyaknya figurin terakota yang mungkin menggambarkan orang Tionghoa dengan deskripsi mata sipit, rambut lurus disisir ke belakang. Anak-anak digambarkan dengan gaya rambut ekor kuda atau dikuncir, jumlahnya bisa satu atau lebih, di bagian atas atau di kedua sisi kepala. Orang dewasa digambarkan bermata sipit dan memakai topi berbentuk bulat polos yang hampir menutupi setengah bagian atas kepala sebagai ciri pedagang pada masa itu. Pakaian laki-laki dewasa Tionghoa berbentuk jubah panjang yang menutupi seluruh tubuh dengan kancing yang terletak tepat di bagian tengah depan, ditandai oleh satu garis lurus vertikal atau polos, serta perut yang cenderung buncit tertutup oleh jubahnya. Figurin orang Tionghoa dewasa kemungkinan besar menggambarkan para pedagang atau saudagar Tionghoa. Ditemukan juga figurin perempuan dan anak-anak Tionghoa yang menandakan bahwa orang Tionghoa menetap di sana dan berkeluarga.[86]

---

83 Munandar, *Catatan tentang Kota Majapahit*, 31; Trigangga, Wardhani, dan W, *Prasasti dan Raja-Raja Nusantara*, 118.

84 Trigangga, *Mata Uang Majapahit* (Jakarta: Indonesian Heritage Society, 2006), 114–19.

85 Trigangga, *Mata Uang Majapahit*, 117.

86 Soejatmi Satari, *Figurin Terakota Majapahit* (Jakarta: Indonesian Heritage Society, 2006), 103–4.

Orang Khmer

Kerajaan *Khmer* merupakan salah satu kerajaan di wilayah Asia Tenggara yang berhubungan dengan Jawa. Penyebutan *Khmer* mulai sering pada masa Airlangga hingga masa Majapahit. Namun, sebelum itu penyebutannya sudah ditemukan pada prasasti Wurudu Kidul 844 Śaka/922 yang merupakan prasasti Jayapatra. Prasasti itu berisi keputusan pengadilan tentang kewarganegaraan Sang Dhanadi, apakah ia orang Khmer atau warga asli. Keputusan diambil dengan meneliti permasalahannya dan mendengarkan keterangan dari para saksi.[87]

Menurut Zoetmulder dan Cœdès, *Khmir* atau *Kĕmir* adalah Khmer.[88] Letak kerajaan *Khmer* atau *Kmir* pada masa kini di Negara Kamboja. Pada masa Hindu-Buddha, Khmer merupakan salah satu kerajaan yang berpengaruh. Penyebutan kerajaan Khmer pada masa Airlangga, besar kemungkinan, Adalah pada saat Khmer berada dalam kekuasaan raja Sūryavarman I yang berkuasa pada tahun 1002–1050 Masehi, menggantikan raja Udayādityawarman. Selama masa pemerintahannya, ia memperbaiki sistem administrasi di Khmer dengan menempatkan orang-orang sesuai dengan keahliannya, bekerja sama dengan penguasa local, serta melnjalin hubungan dengan wilayah lokal dan melindungi wilayah yang memiliki status quo dengan struktur yang formal.[89]

Pemerintahan Khmer pada masa itu melihat bahwa perkembangan ekonomi berpengaruh besar pada perkembangan agama. Negara itu berkembang berdasarkan pada pembangunan candi–candi lokal di tanah persawahan baru sebagai bentuk legitimasi dari pemilik tanah. Selain itu, raja juga memperluas wilayah Lopburi yang memiliki akses perdagangan internasional

87 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), 192–93.

88 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 487; Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, 204.

89 Ninie Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI* (Depok: Komunitas Bambu, 2010), 178–79.

di Tambralingga, wilayah Chaiya Suratthani di Selatan Thailand. Dengan penguasaan, wilayah yang berpotensi melakukan perdagangan internasional, raja memunculkan persepsi bahwa perdagangan memberikan kontribusi yang besar dalam bidang ekonomi kerajaan Khmer. Bukti perdagangan kerajaan Khmer diketahui dari komoditas dari Tiongkok yang diperdagangan di pasar-pasar lokal. Selain dengan Tiongkok, Khmer juga melakukan perdagangan dengan Semenanjung Malaya, Chola, dan pemerintahan Ly di Vietnam.[90]

Orang Campa

Kerajaan Champa kini berada di wilayah Vietnam dan berhubungan erat dengan Nusantara pada masa lalu. Kehadiran orang Champa dapat diketahui dalam tujuh prasasti yang menyebutkan Campa sebagai bagian dari *wargga kilalān*; mulai dari prasasti masa Airlangga yang berlanjut sampai Majapahit. Penyebutan *champa* juga diketahui dari *Kakawin Nagarakrtagama* yang menegaskan bahwa *champa* berada dalam lindungan kerajaan Majapahit. Hubungan antara kerajaan Champa dan Jawa juga diketahui dari prasasti Champa penanggalan 908–911 dari Nhan-bien yang menuliskan keberadaan dua misi diplomasi ke Jawa yang dikirim oleh raja Jaya Siṃhavarman. Prasasti di Jawa ataupun di *Champa* menandakan adanya hubungan perdagangan serta hubungan politik yang cukup dekat.[91]

Asal mula kerajaan Champa berhubungan erat dengan kerajaan Lin Yi yang didirikan pada abad ke-2 Masehi. Kerajaan Champa pada masa lalu terbagi atas beberapa provinsi yang dibatasi oleh batas alam berupa dataran rendah di sepanjang pesisirnya. Bukti keberadaan kerajaan Champa terdapat di berita Cina, tetapi baru muncul prasasti abad ke-9 Masehi yang menyebutkan Maharshi

90 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 181–82.

91 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 185–86.

Bhrigu yang merupakan leluhur sekaligus memberi nama dinasti Bhargava.[92]

Kerajaan Champa terletak di Provinsi Chan di Vietnam. Pada abad ke-10–ke-11 Masehi, kerajaan Champa dalam keadaan terdesak karena serangan dari bangsa Vietnam yang berasal dari utara. Karena desakan itu, Champa harus meninggalkan daerahnya dan mengungsi dari Indrapura ke Vijaya. Pada tahun 1010, raja Yang Pu Ku Vijaya digantikan oleh Harivarman III. Kemudian, pada tahun 1021, raja Parameśvaravarman II mengalami kekalahan ketika diserang oleh kerajaan Lỳ di perbatasan negeri sebelah utara, dan berlanjut pada tahun 1026.[93]

Orang Rmen

Orang asing lain yang datang di Jawa pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha adalah *Remen.* Istilah itu diketahui dari prasasti masa Airlangga sampai masa Majapahit. *Rĕmĕn*, menurut Zoetmulder, diartikan rakyat yang berasal dari negara asing tertentu, yaitu Mon.[94] Sementara itu, menurut Cœdès, *Rĕmĕn* adalah orang yang berasal dari Mon atau orang Melayu dari Rāmnī (Aceh).[95] Berdasarkan dua pengertian itu, diketahui bahwa Rĕmĕn adalah orang Mon. Mon merupakan salah satu suku di Burma pada masa kini.[96]

Kerajaan orang Mon atau Talaing berpusat di pantai selatan Burma, di Thaton dan Pegu, atau lembah Irawaddy, dan sebagian wilayah Thailand pada masa kini. Agama yang dianut oleh orang Mon adalah Buddhisme Teravada yang kemudian dikenal sebagai

---

92 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, 75–76.

93 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 164; Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, 195.

94 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 937.

95 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, 204.

96 Ninie Susanti, "Airlangga: raja pembaharu di Jawa pada abad ke-11 Masehi," *Disertasi S3, Depok: Program Pasca Sarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia*, 2003, 6.

Buddha Hinayana. Agama itu disebarkan oleh pendeta Mon yang kemudian menyebar di daratan Asia Tenggara dan menggantikan kepercayaan Hindu serta Mahayana.[97]

Orang Eropa

Kehadiran orang Eropa di bumi Jawa pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha tidak banyak disebutkan dalam sumber lokal. Akan tetapi, terdapat catatan perjalanan dari seorang Biarawan Odoric, penganut Ordo Santo Fransis, yang datang pada masa Majapahit. Dalam catatannya, ia mendeskripsikan Jawa sebagai pulau yang sangat besar dan memiliki banyak jenis rempah, seperti cengkeh, kemukus, dan buah pala. Rajanya memiliki tujuh raja bawahan dan tinggal di istana yang sangat besar, dilapisi emas dengan ukiran ksatria. Ia menceritakan bahwa kaisar dari Tiongkok sering menyerang Jawa, tetapi tidak berhasil menang.[98]

b. Pengaturan Orang Asing

Sebuah kerajaan memiliki hukum yang diberlakukan untuk mengatur rakyatnya dan semua benda yang berada dalam wilayah kekuasaanya. Meskipun seseorang bukan penduduk asli, dia tetap harus mematuhi hukum yang berlaku di daerah itu. Dalam Prasasti Cane (943 Śaka/1021), disebutkan perihal pengaturan *wargga kilalān*. Segala tindak pidana yang dilakukan oleh wargga kilalān, termasuk orang asing, akan dikenai denda. Denda itu dikuasai oleh bhaṭāra (dewa) bangunan suci di daerah sīma.[99] Berdasarkan prasasti itu, denda untuk tindak pidana yang dilakukan oleh wargga kilalān, khususnya orang asing yang tinggal di daerah sīma, dikelola oleh bhaṭāra untuk pemeliharaan bangunan suci. Di wilayah sīma juga diperoleh informasi tentang keberadaan organisasi keagamaan dan organisasi sipil. Organisasi keagamaan mengurusi

97 Mary Somers Heidhues, *Southeast Asia: A Concise History*, Paperback Edition (London: Thames & Hudson, 2000), 56, 68–69.

98 J. R. Rush, *Jawa Tempo Doeloe: 650 Tahun Bertemu Dunia Barat, 1330–1985* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2013), 1-2.

99 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 281.

agama, termasuk upacara keagamaan. Sementara itu, organisasi sipil menarik pajak dari masyarakat. Pengadilan di daerah itu juga menangani tindak pidana dan perdata yang dilakukan oleh penduduk setempat, termasuk orang asing yang berada di sana.[100]

Orang asing termasuk ke dalam kategori wargga kilalān. Mereka terdiri dari para profesional yang mendapatkan keuntungan atau penghasilan berdasarkan profesinya. Di dalamnya terdapat pedagang lokal, regional, dan internasional, serta kelompok profesional dan pekerja seni, seperti dalang, wayang, penabuh gamelan, dan lain-lain. Orang-orang asing yang datang ke Jawa diharuskan untuk membayar pajak berdasarkan status mereka sebagai orang asing dan profesinya, baik sebagai perwakilan dagang dari negara asal, profesional, atau pekerja seni. Meskipun demikian, sebagian besar orang-orang asing ini bekerja sebagai pedagang.[101]

Pajak biasanya ditetapkan berdasarkan peraturan dari pejabat tingkat watak.[102] Bagi wargga kilalān yang berprofesi sebagai pedagang, pajak akan diterapkan ketika barang dagangan melebihi batas yang ditentukan. Hal ini dapat diketahui dari Prasasti Cane (943 Śaka/1021) yang menyebutkan pembebasan pajak perdagangan. [103]

Berbeda dengan pajak perdagangan, besaran pajak sebagai orang asing belum diketahui pasti. Namun, dalam Prasasti Wurudu Kidul (844 Śaka/922) terdapat informasi yang secara tidak langsung menyebutkan adanya pajak untuk orang asing. Prasasti ini mencatat bahwa Sang Dhanadī mengajukan gugatan ke pengadilan untuk membuktikan bahwa dia adalah penduduk lokal dan bukan orang Khmer, karena diminta untuk membayar pajak untuk orang asing yang disebut kikëran (Barrett Jones 1984, 25).[104] Hal ini

100 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 282.

101 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 114; Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 293.

102 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 190.

103 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 111.

104 Jones, *Early tenth century {Java} from the inscriptions*, 25.



Gambar 4.3
Prasasti Cane 943 Śaka/1021.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

menunjukkan bahwa pajak untuk orang asing kemungkinan besar tergolong tinggi, sehingga Sang Dhanadī mengajukan gugatan ke pengadilan. Informasi ini menunjukkan bahwa orang asing yang datang ke Jawa, termasuk orang India harus membayar pajak karena status kewarganegaraannya.

Pada prasasti, muncul istilah yang dianggap bertugas sebagai koordinator orang-orang asing yang masuk ke dalam kelompok *mańilala dṛwyahaji* yaitu merupakan orang yang menikmati atau mengambil milik raja. Koordinator atau yang ditugaskan untuk mengatur orang India disebut sebagai *juru kling*. Menurut Zoetmulder, *juru* berarti kepala, pemimpin, ketua, pedagang, pekerja yang terlatih, sementara *kling* mengacu pada orang yang berasal dari Kalinga.[105] Jadi, *juru kling* dapat diartikan sebagai koordinator atau petugas yang mengurusi orang-orang Keling atau Kalinga. Orang Persia dan Arab kemungkinan diatur oleh petugas yang bernama *tuha* atau *juru huñjĕman* juga orang Tionghoa diatur oleh *juru Cina.* Bagi orang yang merupakan keturunan campuran orang lokal dan asing diatur petugas yang bernama *paranakan.*

Petugas-petugas ini kemungkinan besar merupakan penduduk asli Jawa Kuno, karena istilah Dalam hal ini, juru kling merupakan pegawai dari kerajaan yang digaji oleh raja. Mereka bertugas mengatur dan menarik pajak dari orang-orang asing, serta mungkin melakukan pencatatan terhadap mereka untuk memudahkan kerajaan membuat pengaturan terhadap mereka.

3. Orang Asing di Bali

Kehadiran orang asing di Bali sejak akhir masa praaksara, namun karena letak pelabuhan Bali strategis, maka kelompok-kelompok orang asing secara rutin mengunjungi pelabuhan-pelabuhan di Bali pada masa masa sesudahnya.

---

105 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 431.

a. Perdagangan Internasional pada Masa Persilangan Hindu dan Buddha

Bukti lain kehadiran orang asing di Bali ditemukan dalam bentuk gerabah dari India dan Tiongkok yang ditemukan saat ekskavasi di Situs Sembiran dan Pacung.[106] Selain itu, hasil ekskavasi di Situs Pangkung Paruk, yang merupakan situs kubur dari periode akhir masa praaksara atau awal Masehi, menunjukkan kemungkinan adanya jaringan perdagangan dengan Tiongkok. Temuan tersebut berupa dua buah cermin perunggu yang berdasarkan gaya seni hiasnya berasal dari masa Dinasti Xin tahun 8-23 Masehi. Kedua cermin itu digunakan sebagai bekal kubur, yang menandakan kontak antara penduduk Pantai Utara Bali dan Tiongkok meskipun tidak termasuk ke dalam jalur langsung perdagangan laut. Akan tetapi, beberapa komoditas yang dicari para pedagang asing, seperti kayu cendana dari timur masuk melalui Bali lalu menuju ke Jawa atau Sumatra. Kemudian kayu cendana dibawa ke India, Vietnam, dan Tiongkok.[107]

b. Keberadaan Orang Asing

Bali merupakan salah wilayah Nusantara yang juga mencatat keberadaan orang asing. Salah satu buktinya tercatat pada Prasasti Sembiran AII dari tahun 897 Śaka/975. Pada prasasti itu terdapat istilah *banigrama,* yang merujuk pada kelompok dagang dari India. Prasasti juga menyebutkan nama Sang Ratu Janasadhu Warmadewa yang terkait dengan Kuta di Julah, pelabuhan kuno yang ramai dikunjungi orang asing.

---

106 I. Wayan Ardika, "Early Contacts between Bali and India," dalam *Cultural and Civilisational Links between India and Southeast Asia: Historical and Contemporary Dimensions* (2018), 19–29, https://doi.org/10.1007/978-981-10-7317-5_2.

107 Indradjaja dan Hardiati, "Awal Pengaruh Hindu Buddha di Nusantara," 28–29.

4. Wilayah Lain

Bukti kehadiran orang asing di wilayah Indonesia Timur pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha tidak sebanyak di wilayah Sumatra, Jawa, dan Bali. Namun, terdapat beberapa bukti yang secara langsung atau tidak langsung merekam kehadiran mereka, seperti berbagai bukti arkeologis. Misalnya temuan arca berciri Buddha di Situs Bantaeng dan arca Dipangkara di Sulawesi Selatan; keramik Tiongkok masa Dinasti Tang di Situs Lewoleba, Nusa Tenggara Timur dan Situs Kiling-Kiling, Sulawesi Selatan. Penyebutan wilayah Indonesia Timur juga terdapat pada *Kakawin Nagarkrtagama*, seperti *Bantayan* (Bantaeng), *Luwuk, Mangkasar, Butun, Banggawi,* dan *Salaya* sebagai wilayah vasal Majapahit.

B. PENDIDIKAN DAN PENGAJARAN DI MANDALA, KADEWAGURWAN, DAN TRADISI MASYARAKAT

Penelitian sumber tertulis pada zaman Majapahit memberikan informasi tentang jenis-jenis tempat atau bangunan suci yang berkembang pada masa itu. Menurut kitab Nagarakrtagama dan Arjunawiwaha, ada tiga kelompok tempat suci pada zaman Majapahit:

1. *Dharma haji* atau *Dharma Dalm* yaitu segala jenis bangunan suci bagi raja dan keluarganya
2. *Dharma Lpas* yaitu bangunan suci yang digunakan oleh para agamawan untuk melakukan pemujaan. Didirikan di atas lahan pemberian raja. Pengelolaan *Dharma Lpas* ini ada di tangan pejabat tinggi keagamaan. *Dharma Lpas* terbagi menjadi tiga:
    a. *Dharma Lpas* untuk agama Siwa. Bangunan ini ada di bawah pengawasan pejabat tinggi kerajaan yang disebut *Dharmadhyaksa Ring Kasaiwan*. *Dharma Lpas* untuk agama siwa ini berjumlah empat buah yaitu Kutibalay, Parhyangan, Prasada Haji dan Sthapika Hyang.

b. Dharma Lpas untuk agama Buddha. Bangunan suci ini di bawah pengawasan pejabat tinggi kerajaan yang disebut Dharmadhyaksa ring Kasogatan. Bentuk Dharma Lpas ada dua, yaitu Kawinaya dan Kabajradharan.
c. Dharma Lpas Karesyan, yaitu dharma Lpas untuk para rsi. Bangunan suci ini berada di bawah pengawasan pejabat tinggi kerajaan yang disebut mantra her haji
d. Dharma Lpas yang menjadi tanggung jawab mantra her haji ada tujuh, yaitu Sumpud, Kupit, Pilan, Pucangan, Jagaddhita, Pawitra, dan Butun.

3. Tempat sakral yang tidak jelas statusnya. Dalam kitab Nagarakrtagama, jenis bangunan suci yang ketiga ini hanya disebut dengan kata *milwang* yang berarti 'tambahan lagi' atau 'selanjutnya'.[108]

Dalam bangunan suci jenis ketiga adalah *mandala*. Mandala adalah *wanasrama* yang berarti tempat sakral milik para rsi. Para penghuni mandala adalah para rsi. Telah disebutkan sebelumnya bahwa ada tempat yang disebut karesyan (dan menjadi tanggung jawab mantri her haji) dan ada tempat suci yang disebut mandala. Pada dasarnya kedua tempat itu tak jauh berbeda, yaitu tempat untuk mengasingkan diri dan bertapa. Perbedaannya adalah jika karesyan (atau terkadang disebut patapan), adalah tempat untuk seseorang mengasingkan diri dan bertapa dalam waktu tertentu. Sementara itu, mandala adalah satu kompleks tempat tinggal para pertapa yang bersifat permanen.[109]

Para penghuni mandala atau karesyan adalah para pertapa yang di Jawa disebut rsi. Pengertian rsi di Jawa berbeda dengan rsi di India. Di India, rsi adalah sekelompok pendeta yang sangat tinggi

108 Hariani Santiko, "Mandala (kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit," dalam *Hari Hara: Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia abad IV–XVI Masehi* (Depok: Universitas Indonesia, 2005), 110–11.

109 Santiko, "Mandala (kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit," 112.



Gambar 4.4 Candi Kendalisodo, salah satu candi di Gunung Penanggungan (Pawitra). Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

pengetahuan spiritualnya dan merupakan tokoh mitos. Menurut mitologi, rsi adalah anak-anak dewa Brahma.

Di Jawa, sebutan rsi selain digunakan untuk menyebut tokoh mitos, seperti rsi agastya, juga untuk menyebut mereka yang mengasingkan diri dan bertapa di tempat sunyi.[110]

1. Mandala sebagai Pusat Pendidikan

Berbagai mandala kemudian berkembang menjadi pusat pendidikan agama. Selain sebagai tempat menimba ilmu agama, mandala juga menjadi tempat bagi para agamawan untuk menuliskan ajarannya di atas lontar. Para penghuninya melakukan berbagai aktivitas keagamaan, menulis karya sastra. Pada umumnya sebelum menggubah karyanya, para kawi mengembara di tengah keindahan alam untuk mencari ilham karya sastranya.[111]

Kadang-kadang seorang Kawi harus melakukan *awukiran*, yaitu mengundurkan diri ke tempat sunyi untuk melakukan olah kebatinan. Oleh karena itu, bisa dibayangkan bahwa seorang kawi tinggal di lingkungan mandala. Jadi, mereka menuntut ilmu agama sekaligus menulis dan menyalin berbagai naskah yang sebagian di antaranya juga dianggap kitab suci mereka.[112]

Dalam kitab *Sutasoma* (4.19) disebutkan bahwa tempat berlangsung kegiatan belajar-mengajar dinamai *widyagocara*. Lokasi itu lazim dikelilingi berbagai jenis pepohonan. Sementara itu, dalam *Sarasamuccaya* (38.5) digambarkan sebuah pertapaan yang menjadi tempat tinggal seorang mpu bersama murid-muridnya (*sisya*). Tempat itu dikelilingi oleh tembok, dilengkapi dengan gapura, kolam, serta pohon beringin besar yang menjadi tempat bermain para siswa. Selain

110 Hariani Santiko, "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa," dalam *Hari Hara: Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia abad IV–XVI Masehi* (Depok: Universitas Indonesia, 2005), 127.

111 Agus Aris Munandar, "Pusat-Pusat Keagamaan Masa Jawa Kuna," dalam *Sastra Jawa Kuna: Suatu Tinjauan Umum*, ed. oleh Edi Sedyawati (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), 103.

112 Munandar, "Pusat-Pusat Keagamaan Masa Jawa Kuna," 103.

itu, pertapaan juga dijelaskan sebagai tempat raja menjalani kehidupan pertapa (*lumaku wiku*).[113]

Sistem pendidikan pada masa itu berbentuk *gurukula*, yaitu sistem para siswa tinggal bersama guru mereka di lingkungan pertapaan. Dalam proses belajar-mengajar, tampaknya terdapat interaksi langsung antara guru dan murid. Cara itu terlihat dalam *kitab Korawasrama* (116.3) yang menyebutkan seorang brahmana tengah berdiskusi tentang ilmu pengetahuan dengan muridnya. Informasi serupa juga terdapat dalam *kitab Adiparwa* (10.1) dan *Nitisastra* (1.4) yang menyatakan: "*yan ring madhya ni sang pinandita mucap tattwopadesa prihen*" (apabila berada di tengah para pendeta, hendaknya berhati-hati membahas ajaran tentang kebenaran).

Selanjutnya, *kitab Wrhaspatitattwa* menjelaskan bahwa metode pengajaran diterapkan melalui dialog langsung antara guru dan murid. Pola itu bisa berlangsung dalam kelompok atau secara individual. Kegiatan itu diperkuat oleh penjelasan dalam *kitab Agastyaparwa* (389.4) yang menyebutkan bahwa murid harus mencari sendiri seorang pendeta yang bersedia menjadi gurunya (*amiliha ta mahapandita ikang maka guru*). Penjelasan serupa juga muncul dalam *Tantri Kamandaka* (150.14) yang menyatakan bahwa seorang pendeta tidak menerima murid yang dianggap tidak layak menjadi siswanya. Sementara itu, dalam *kitab Sumanasantaka* (113.11) disebutkan bahwa guru yang bijak dan berilmu akan menarik banyak murid yang datang untuk berguru padanya.[114]

Sistem pendidikan model asrama seperti mandala, menurut Pigeaud,[115] dimanfaatkan oleh para Kyai Islam sebagai contoh sistem pondok pesantren. Pertapaan merupakan prototipe pra-Islam

---

113 Anhar Gonggong, ed., *Sejarah Pendidikan di Indonesia sebelum Kedatangan Bangsa-Bangsa Barat* (Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Depdikbud, 1991), 41.

114 Gonggong, *Sejarah Pendidikan di Indonesia sebelum Kedatangan Bangsa-Bangsa Barat*, 42.

115 Theodoor Gijsbert Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. IV* (The Hague: M. Nijhoff, 1962), 95.



Gambar 4.5 Relief Kaum Agamawan
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

pondok, yakni bangunan sederhana yang kelak dikenal sebagai *pesantren*—tempat pendidikan para *santri*, murid para *kyai*, selaku tokoh agama dalam tradisi Islam Kejawen—yang menjadi salah satu aspek khas dalam kebudayaan Jawa.

Namun, belum dapat dipastikan bahwa komunitas kaum agamawan tersebut sepenuhnya berasal dari tradisi India. Tidak tertutup kemungkinan bahwa komunitas itu berasal dari tradisi asli Jawa yang telah berakar sejak masa lampau dan tetap lestari serta hidup dalam bentuk yang sama. Kenyataan bahwa bentuk institusi pertapaan kemudian menjelma kembali dalam bentuk *pondok* dan menjadi satu-satunya unsur penting agama pra-Islam yang

berhasil bertahan dan bertransformasi dalam konteks Islamisasi budaya Jawa, menunjukkan bahwa lembaga itu memiliki akar yang kuat dalam kesadaran kolektif masyarakat Jawa.[116]

Materi yang diajarkan tentu tidak berkisar jauh dari ajaran keagamaan dan kesusastraan. Dalam kitab *Pararaton* (I.6), kita memperoleh keterangan tentang pelajaran yang diberikan kepada siswa, antara lain tentang berbagai bentuk huruf dan pengetahuan tentang penggunaan huruf hidup, huruf mati, dan semua perubahan huruf. Selain itu, diajarkan perihal *sangkalan* (penyebutan angka tahun dengan setiap angka dinyatakan dengan lambang tertentu),perincian hari paro terang *(suklapaksa)* dan paro gelap *(krsnapaksa),* nama bulan, tahun Śaka, hari yang enam *(sadwara),* hari yang lima *(pancawara),* hari yang tujuh *(saptawara),* hari yang tiga *(triwara),* hari yang dua *(dwiwara),* hari yang sembilan *(nawawara),* serta nama pekan tujuh hari *(wuku).*

Dalam kitab Jawa Kuna, baik yang tua maupun yang lebih muda, kita jumpai ajaran tentang kebenaran *(yatha- bhuta),* aturan tingkah laku seorang siswa *(siksa sisyakrama),* aturan tingkah laku yang baik *(astiti silakrama),* bakti/mendengarkan guru *(guru susrusa),* senantiasa berkelakuan terpuji *(susilasthiti),* memahami kesusastraan *(wruh ing kawif sastra)*, dan sebagainya.

Ada lagi ajaran yang kita jumpai dalam naskah, seperti ajaran tingkah laku manusia di dunia dan akibatnya di akhirat, ajaran tentang kebenaran yang selalu memperoleh kemenangan. Ada juga ajaran tentang tembang, seperti yang kita dapati dalam kitab *Wrttasancaya,* atau tentang kosakata, seperti yang terdapat dalam kitab *Chandakarana* yang mungkin dapat disamakan dengan kitab *Dasanama* pada masa yang lebih muda. Dalam kitab *Sanghyang Kamahayanikan,* di samping terdapat ajaran agama *Buddha Mahayana,* juga diberikan tuntunan bersamadi. Kitab *Brahmandapurana* memberi ajaran tentang agama Hindu (Siwa) di

116 Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. IV*, 114.

samping mengisahkan perihal keadaan alarn dan terjadinya dunia, riwayat para *rsi,* penjelasan tentang pembagian kasta, berbagai hal yang menyangkut *asrama (caturasra-ma),* juga tentang pembagian zaman, tentang kitab *Weda* dan penjelasannya, serta beberapa cerita lain, seperti turunnya para *Manu* (manusia perdana) ke dunia, cerita tentang bumi yang diperas dan dikeluarkan perasannya, ilmu tentang bumi dan perjalanan matahari, bintang serta tentang berbagai urusan keduniaan.[117]

Dalam berbagai naskah tidak disebutkan materi tentang arsitektur ataupun kesenian, padahal dalam proses pembangunan candi, ada beberapa profesi yang terlibat. Mereka adalah *Yajamana* (orang yang mempunyai gagasan, bisa jadi seorang raja atau tokoh lain), *Sthapaka* (ketua pendeta, pendeta senior yang mahir dalam ilmu bangunan suci), *Sthapati* (arsitek-perencana), *Sutragrahin* (ahli perhitungan teknis), *Taksaka* (ahli pahat: relief dan arca), dan *Wardhakin* (ahli hiasan arsitektural ataupun ornamental).

Profesi itulah yang berperan dari awal pembangunan hingga candi tegak berdiri. Figur *Sthapaka* adalah pilihan dari *Yajamana*. *Sthāpaka* haruslah seorang Brahmana yang memenuhi sejumlah syarat, di antaranya tahu benar akan sari serta makna berbagai kitab suci, selalu memperhatikan langkah lakunya sesuai dengan kasta dan tingkatan hidupnya. *Sthapaka* juga harus benar-benar mahir dalam ilmunya, mampu mempersatukan dirinya dengan pekerjaannya, dan percaya pada tuah dari tradisi pembangunan kuil.[118]

Dalam Nagarakrtagama pupuh 78 bait 4 dikatakan bahwa salah satu tempat yang dibebaskan dari pajak adalah kasthapakan atau tempat para stapakha. Tempat itu untuk para pelaku seni tinggal, tempat mereka melakukan *kriya* (pekerjaan seni) dan *brata*

117 Gonggong, *Sejarah Pendidikan di Indonesia sebelum Kedatangan Bangsa-Bangsa Barat*, 43–44.

118 Soekmono, "Candi: Fungsi dan Pengertiannya" (PhD Thesis, Universitas Indonesia, Fakultas Sastra, 1974), 331–33.

(meditasi untuk mencapai hasil kriya maksimal).[119] Jadi, untuk para silpin dan sthapaka, memang ada tempat tinggal tersendiri bagi mereka untuk melakukan aktivitas seni.

Para rṣi melakukan tapa merupakan salah satu sarana untuk mencari kebenaran tertinggi mengenai hubungan atman dan Brahman atau Zat tertinggi, dengan tujuan untuk mencapai kelepasan jiwa. Pengendalian diri dalam tapa meliputi tapa badaniah (*sariraka*), tapa bicara (*vacika*), dan tapa pikiran (*manasa*). Dari isi sastra tutur Saiwa Siddhanta di Jawa dan Bali, tujuan tapa golongan rṣi adalah mencari jalan kelepasan jiwa dengan menyatukan diri dengan Zat Tertinggi melalui meditasi.

Untuk mencapai tujuan tersebut seseorang harus membekali diri dengan pengetahuan suci mengenai Zat Tertinggi serta berbagai pengetahuan konkret tentang tata upacara keagamaan yang diperlukan. Untuk keperluan itulah para rṣi menjadi murid (*sisya*) pada *maṇḍala* dan belajar dari maharṣi. Dengan memperhatikan tujuan hidup serta tingkat pengetahuan suci mereka, dapat dipahami mengapa tidak ada sumber tertulis yang mengungkapkan perihal upacara penyembahan arca (*bahya puja*) yang dilakukan oleh para rṣi. mereka tidak memerlukan lagi benda sebagai perantara untuk berdoa.[120]

Sejak zaman raja Siṇḍok (abad 10) telah disusun banyak buku keagamaan yang agama Śiwa yang disebut *Tutur*. Kitab itu banyak yang membicarakan filsafat dan pengetahuan keagamaan tentang kehampaan (*Śūnya*), konsep Realitas Tertinggi yang disebut Bhattara, berbagai konsep Realitas Tertinggi, tentang Linggodbhawa, tentang "pengaliran keluar" unsur-unsur manusia dari tubuh Śiwa, sangat sesuai dengan ajaran Samkhya, tentang padanan Śiwa dan Buddha dan usaha manusia mencapai *kalĕpasan*/

119 Theodoor Gijsbert Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. III* (The Hague: M. Nijhoff, 1960), 91.

120 Hariani Santiko, "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa," dalam *Monumen: Karya Persembahan Untuk Prof. Dr. Soekmono* (Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1990), 167–68.

moksa, usaha meleburkan diri dengan kehampaan (*śūnya*) secara sempurna, mencapai kemanunggalan dengan Paramaśiwa

Melihat isi sejumlah kitab *Tutur* yang uraiannya singkat, terdapat ajaran para guru agama yang diturunkan dari generasi ke generasi. Melihat isi ajarannya, ada kemungkinan kitab *Tutur* adalah bahan bagi mereka yang sudah mempunyai dasar pengetahuan agama dan bukan untuk pemula.[121] Pada beberapa akhir bab kitab *Tutur*, dikatakan bahwa ajaran Tutur bersifat rahasia, tidak boleh diajarkan secara sembarangan (*rahasya tēmēn, larangan tēmēn*). Oleh karena kerahasiaannya itu, tidak mudah mengetahui berbagai ajaran di Kadewaguruan.

Di Pasru Jambe, Lumajang, Jawa Timur, ditemukan kumpulan prasasti pendek yang mempunyai karakteristik berbeda dengan prasasti Jawa Kuno pada umumnya. Diperkirakan Pasru jambe adalah salah satu mandala atau karesian pada masa Majapahit.

Dari nama dewa-dewi yang disebutkan dalam prasasti pendek Pasru jambe, diketahui bahwa mayoritas adalah penganut agama Śiwa. Mengenai aliran agama yang dianut dalam komunitas keagamaan, dapat dilihat dari penyebutan Kusika dan Kurusya dalam prasasti Pasrujambe. Kurusya dan Kusika adalah murid Lakulin.

Thomas J. Hopkins mengatakan bahwa dalam Mahabharata didapat keterangan mengenai sistem religi yang disebut Pāśupata, dan memberikan deskripsi singkat tentang sistem itu.[122] Pāśupata berasal dari Pasupati "dewa dari semua makhluk". Pāśupata terdiri dari *pati* (dewa) *pasu* (makhluk) dan *pasa* (jerat). Siwa sebagai Pasupati adalah dewa, manusia adalah ciptaannya, terikat pada keduniawian oleh jerat ketidakpedulian. Tujuan manusia adalah membebaskan diri dari jerat itu dan mencapai kelepasan.

Sir R.G. Bhandarkar, dalam karyanya *Vaisnavism, Saivism, and Minor Religious System*, menulis bahwa dalam "Vayu-Purana" (bab

121 Haryati Soebadio, *Jñānasiddhânta: Secret Lore of the Balinese Śaiva Priest* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), 58–60.

122 Thomas J. Hopkins, *Hindu Religion Tradition* (California: Wadsworth Publishing Company, 1971), 97.

23) dan "Linga-Purana" (bab 24) diceritakan bahwa Maheswara mengatakan kepada Brahmadeva, pada saat Kṛṣna-Dvaipayana melakukan pengulangan Yuga ke-28, ia akan menginkarnasi dirinya sendiri sebagai Brahmacarin dengan nama Lakulin dan ia akan memiliki empat murid bernama Kusika, Garga, Mitra dan Kurusya. [123]

Sementara itu, H.B. Sarkar, dalam makalahnya "The Evolution of the Siva-Buddha Cult in Java",[124] menulis bahwa "Aliran Saivisme, Tantrik atau selain itu, tampaknya telah datang ke Jawa dari Benggala". Jika kita mempelajari lempeng-lempeng (prasasti logam) Raja Narayanapala dari Benggala (sekitar 854–908 M), akan tampak bentuk Saiwisme yang dominan di Benggala termasuk dalam mazhab Pāśupata, yang tampaknya didirikan oleh Srikanthanatha, yaitu penulis *Pingalamata*, dan Lakulīśa, mungkin muridnya.

Keempat murid Lakulīśa adalah Kusika, Garga, Mitra, dan Kurusya, semuanya merupakan Pāśupata dan sering disebut Patanjali dalam formula *sapatha* pada berbagai Prasasti Jawa Kuno. Para guru Kusika dan lain-lain mengenal dengan baik yoga Pasupati, menggunakan abu, mengenakan pakaian dari kulit kayu, dan berambut gimbal.

Dari penjelasan Sarkar tersebut jelas bahwa aliran Pāśupata telah masuk ke Jawa melalui Benggala. Penyebutan *panca kusika* dalam seruan sejumlah prasasti Jawa Kuna memperkuat hal itu. Dalam Prasasti Pasrujambe, jelas nama Kusika dan Kurusya dituliskan dalam setiap prasasti. Penulisan nama mereka dalam prasasti Pasrujambe bukanlah sekadar seruan atau penyebutan dalam kutukan, seperti prasasti Jawa Kuno lain. Hal itu menunjukkan bahwa panca kusika mempunyai peran yang cukup besar di Pasrujambe.

---

123 Devadatta Ramakrishna Bhandarkar, *Vai□□avism, Śaivism and Minor Religious Systems*, III/6, Indo-Iranischen Philologie und Altertumskundem (1913), 116.

124 Himansu Bhusan Sarkar, "The Evolution of Siva-Buddha Cult in Java," *Journal for Indian History* 45, no. 3 (1967): 637–46.

Lakulin adalah pendiri aliran Pāśupata, suatu sekte dalam agama Śiwa. Ia mempunyai empat orang murid, yaitu Kusika, Maitri, Garga dan Kurusya, dan keempatnya dianggap sebagai pendiri empat subsekte Pāśupata.[125] Dari fakta itu, dapat ditarik kesimpulan bahwa aliran Śiwa Pāśupata dikenal dalam komunitas keagamaan Pasrujambe.

Sebuah naskah keagamaan Tengger, yaitu naskah *Purwo Bumi Kamulane*, menyebutkan bahwa pada awalnya dewi Uma muncul dari kekosongan, sang dewi kemudian menjadi pasangan Batara Guru, lalu keduanya bermeditasi. Dari meditasi itulah muncul lima ṛṣi Kosika, Garga, Maitri, Kurusya, dan Pratanjala. Kosika muncul dari kulit mereka, Garga dari daging, Maitri dari otot, Kurusya dari tulang, dan Pratanjala dari sumsum. Dunia atas terbentuk dan lima ṛṣi itu diperintahkan untuk turun dan menciptakan dunia bawah. Empat ṛṣi menolak sehingga dikutuk oleh dewa. Kosika menjadi monster pergi ke Timur, Garga menjadi ular pergi ke Barat, Kurusya menjadi buaya pergi ke Utara, dan Pratanjala yang menerima perintah dewa menjadi raja kura-kura dan menempati arah tengah.[126]

Pratanjala lalu turun ke bumi dan menciptakan dunia. Bersama-sama Uma, ia menciptakan dunia. Uma bertapa hingga keringatnya mengalir deras dan menjadi sungai Gangga, dari tubuhnya muncul Bumi, muncul pula matahari, bulan, planet, dan bintang. Setelah itu, muncul lima elemen (Panca Mahabhuta) dan empat elemen (Catur Pramana), yaitu air, cahaya, angin, dan angkasa.[127] Di India tidak dikenal Pratanjala, tetapi di Jawa tokoh itu muncul untuk mewakili tengah.

---

125 M. Stutley dan J. Stutley, *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.–A.D. 1500* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), 161.

126 Nancy J. Smith-Hefner, "Litany of the World's Beginning: A Hindu Javanese Purification Text," *Journal of Southeast Asian Studies* 21, no. 2 (1990): 291.

127 Smith-Hefner, "Litany of the World's Beginning: A Hindu Javanese Purification Text," 303.

a. Lokasi Mandala

Berbagai mandala tersebut terletak di tempat yang sunyi, misalnya di lereng gunung, di hutan yang jauh dari keramaian. Informasi itu terlihat dari kutipan naskah di bawah ini.

Bhomakawya pupuh XV:1 menyatakan

> "*Mandaleng giri wanantara karma…*" artinya mandala mandala di gunung-gunung dan tengah tengah hutan

Sumanasantaka pupuh 38:5 menyatakan

> " *jong ning giri gahana kadewaguruan ahalep*" artinya di kaki gunung yang berhutan lebat, sebuah kadewaguruan yang sangat indah.[128]

Mandala itu ditengarai cukup banyak jumlahnya. Dalam kitab *Tantu Panggelaran* disebut "*Lumra ring sayawadwipa*" yang artinya 'jumlahnya sangat banyak dan tersebar di seluruh Pulau Jawa'.

Menurut Nagarakrtagama pupuh 78 :1, pada masa Majapahit ada tujuah buah karesyan, yaitu Sumpud, Rupit, Pilan, Pucangan, jagadhita, pawitra, dan Butun.[129]

Dalam kitab *Tantu Panggelaran* diketahui bahwa karesyan pawitra tidak lain dari gunung Penanggungan. Keadaan fisik gunung itu sangat menarik karena dikelilingi oleh empat puncak bukit yang lebih rendah di sekitarnya.[130] Keadaan itu sama dengan gambaran mitos gunung Mahameru.

Dalam kitab *Tantu Panggelaran* diceritakan bahwa gunung Mahameru dipindahkan dari Jambudwipa ke Jawadwipa oleh para dewa, agar Pulau jawa tidak selalu gonjang-ganjing karena diombang-ambingkan gelombang samudra. Puncak gunung mahameru terpotong dan jatuh menjadi gunung Pawitra.[131]

---

128 Santiko, "Mandala (kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit," 113.

129 Hariani Santiko, "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa" (2005), 131.

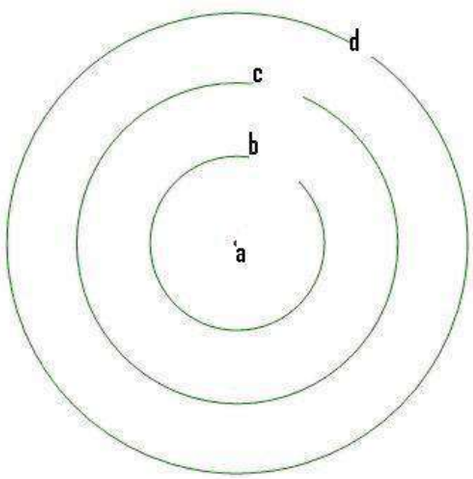
130 Empat bukit itu adalah Gajah Mungkur, Bekel, Kemuncup, dan Sarah-Klopo (Agus Aris Munandar, "Pusat-Pusat Keagamaan di Jawa," *Jurnal Sejarah Indonesia* 2, no. 2 (2010): 145.).

131 Munandar, "Pusat-Pusat Keagamaan di Jawa."

Mandala sebagai Tempat Tinggal Para Rsi

Menurut naskah Rajapatigundala, mandala dipimpin oleh siddhapandita yang disebut *dewaguru*. Oleh karena itu, mandala juga disebut *kadewaguruan*.[132] Pemimpin Mandala, selain bertugas sebagai kepala kehidupan mandala sehari-hari, juga bertugas memberi wejangan dan petuah keagamaan, serta pendidikan agama.

Menurut kakawin Sutasoma dan Arjunawijaya, mandala berupa pedukuhan dengan tempat tinggal sang dewaguru di bagian tengahnya. Di sekeliling tempat sang dewaguru terdapat tempat tinggal para muridnya . Skema dari mandala diperkirakan seperti gambar di bawah ini



a. *Tapowana* : merupakan tempat tinggal dari sang dewaguru
b. *Pangubwanan*: merupakan tempat para ubwan
c. *Pangawuyuan* merupakan tempat tinggal para manguyu
d. Tempat tinggal para *kaki* dan *endang*[133]

---

132 Naskah ini adalah naskah undang-undang yang disusun oleh raja Bhatati, nama lain dari raja Krtanagara. Naskah ini disalin kembali pada masa Majapahit (Santiko, "Mandala (kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit," 112.)

133 Hariani Santiko, "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa," *Monumen Karya Persembahan untuk Prof. Dr. R. Soekmono*, 1990, 162–64.

Murid dewa guru dapat dikelompokkan menjadi

1. *kili* yaitu pendeta wanita yang sudah tinggi ilmunya dan sudah ditasbihkan sebagai pendeta.
2. *Ubwan* atau *ajarajar* yaitu pendeta wanita yang tugasnya membantu sang dewa guru dalam mengajarkan ilmu agama. Letak tempat tinggal mereka sangat dekat dengan Tapowana menandakan pengetahuan mereka yang sangat tinggi.
3. Manguyu yaitu pendeta laki-laki yang ilmunya setingkat dengan para *ubwan*.
4. Tapasiwi, tapi, kaki, dan endang adalah kelompok murid yang tingkat pengetahuannya di bawah para *ubwan* dan manguyu. Nagarakrtagama pupuh 33:3 menceritakan bahwa, ketika raja Hayam Wuruk pergi meninggalkan salah satu mandala,[134] para *tapi* dan *endang* yang cantik itu bersedih karena mereka telah jatuh cinta kepada Hayam Wuruk. Kejadian itu memperlihatkan bahwa tingkat pengetahuan para tapi, kaki, dan endang masih dipenuhi nafsu keduniawian.[135]

Kakawin siwaratrikalpa karya Mpu Tanakung pupuh II :7–9 menguraikan keadaan di salah satu mandala.

1. *Di sampingnya terdapat sebuah padepokan (kadewagurwan) dekat sebuah sungai besar yang airnya dalam sekali. gapuranya menjulang putih bersih, temboknya terbuat dari tanah melingkar tinggi tanpa cela. Pohon tanjung, campaka, bana, dan nagakusuma menyebarkan keharuman itu teratur baris demi baris mengelilingi kadewagurwan bersama dengan tembok, dengan tak hentinya kumbang-kumbang berdengung.*
2. *Di dalam lingkungan tembok terdapat pondok-pondok ramping, beratapkan ijuk enau bagaikan sebuah lukisan.*

134 Dalam Nagarakrtagama diceritakan bahwa raja Hayam Wuruk pernah mengunjungi mandala yang bernama Mulasagara,ketika ia melakukan perjalanan keliling daerah pada tahun 1359 M (Santiko, "Mandala (kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit," 112.).

135 Santiko, "Mandala (kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit," 119.

Tunas kembang jangga terkulai jauh dari paga-paganya yang sarat, sulur-sulurnya berjalinan hingga harum bunganya lembut mewangi. Daun-daun katangga terserak di atas atap-atap terbawa oleh angin. Atap-atap itu laksana gadis-gadis yang menghiasi rambutnya dengan bunga-bunga, indah untuk dipandang.

3. *Di sebelah utara terdapat tempat-tempat pemujaan yang rapi bersih, di tengah lapangan yang gundul kelihatan cerah dan hijau.. Kuil-kuil itu kelihatan mulia diselubungi oleh kabut pagi. Suasananya sunyi senyap,hanya terdengat tangisnya para heping. Bunyi suara mereka yang melengking sungguh mengharukan hati. Suara Sangkha yang ditiup terdengar keras terus menerus, serasi dengan suara lonceng-lonceng yang mengajak manusia untuk berdoa.*[136]

Para ṛṣi dianggap sumber pengetahuan; oleh karena itu mereka dikenal pula dengan sebutan *bhujangga*, dan tidak jarang dikunjungi oleh raja atau keluarganya, serta orang-orang yang ingin memperdalam pengetahuan mereka tentang agama. Ajaran golongan ṛṣi itulah yang kemudian tersebar dalam masyarakat, khususnya masyarakat di luar keraton sehingga kepercayaan rakyat (misalnya) tentang ruwat, kutuk, dan berbagai konsep dewa-dewi yang sangat asing, membuat ajaran itu tetap hidup dalam masyarakat walaupun agama Saiwa yang berkembang di lingkungan keraton telah hilang.[137]

Naskah *Rajapatiguṇḍala* memberikan informasi tentang wiku yang dapat naik peringkat menjadi yogiswara. Wiku diperkirakan adalah pertapa tingkat paling awal, kemudian ia bisa naik peringkat menjadi seorang Yogiswara dan tingkat yang teratas adalah dewaguru.

> Mengenai wiku yang terhormat, ia dapat menjadi seorang yogishwara. Pandita yang terhormat dan sempurna,

136 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* (Jakarta: Djambatan, 1994), 257–58.

137 Hariani Santiko, "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa" (1990), 166–67.

> manusia mulia keturunan surga, yang terhormat guru dari kebijaksanaan yang mendalam, seorang keturunan dari [orang seperti itu] dapat menjadi seorang dewaguru.[138]

Seluk-beluk kehidupan seorang pendeta sehari-hari banyak didapat dari naskah *Calon Arang*. Misalnya, ketika seorang pejabat mengunjungi Mpu Baradah di pertapaannya, diceritakan mpu Baradah menjamu tamunya. Berikut adalah kutipan dari naskah Calon Arang yang menceritakan perjamuan yang diselenggarakan oleh Mpu Baradah.

> *Kanuruhan menurut, lalu sang pendeta menyuruh masak untuk menjamunya. Tak lama kemudian datanglah hidangan, tuak, nasi, laukpauk, arak, brem, kilang, dan minuman budur. Makanlah kanuruhan dengan pengiring-pengiringnya semua dan ramai minuman tuak dan kilang. Mereka bermalam satu malam di pertapaan. Keesokan harinya Kanuruhan mohon diri kepada sang pendeta dengan membawa serta Bahula.*[139]

Dari keterangan tersebut jelas bahwa, dalam pertapaan, mpu Baradah juga menyediakan makanan dan minuman layaknya di perkampungan orang biasa. Mereka juga dapat menerima tamu dan menjamu tamu tersebut. Mungkin jenis pertapaan mpu Baradah adalah semacam maṇḍala yang memang berupa perkampungan. Perlu diingat bahwa mpu Baradah adalah pendeta Buddha. Kemungkinan besar pendeta Buddha memiliki cara hidup seperti masyarakat umum, mengingat bahwa, dalam agama Buddha, tidak ada keharusan menjalani tahap kehidupan untuk meninggalkan keduniawian seperti halnya dalam agama Hindu.

---

138 Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. III*, 10.

139 S. Santoso, *Calon Arang: Si Janda dari Girah dari karangan asli Prof. Dr. R.M.Ng. Poerbartjaraka* (Jakarta: Balai Pustaka, 1975), 32.

Di samping itu, sebagai seorang pertapa, ia juga memiliki tempat tinggal yang permanen untuk melepaskan kenikmatan duniawi. Idealnya bagi seorang raja, ia akan meninggalkan kesenangan dan istananya segera setelah ia memperoleh puncak kekuatannya untuk sesuatu yang baru dan hidup damai di *patapan*.[140]

Kehidupan pertapaan diketahui dari naskah *Arjunawijaya*. Misalnya, dalam pupuh 30 ini, diceritakan titah raja mengenai kompleks keagamaan. Dalam naskah itu diceritakan bahwa para pertapa tinggal di lereng gunung. Di lereng yang indah itu, mereka menanam buah-buahan, seperti durian, manggis, langsep, mangga, dan nangka.

Pertapaan berada di lereng gunung sebelah selatan, selanjutnya diceritakan pula bahwa pertapaan itu dibatasi jurang yang luar biasa dalam sampai tidak terjamah di antara perbukitan dan tersembunyi di kabut.

Pertapaan tersebut mempunyai seorang penjaga atau pemilik bernama Wedawati. Dia adalah anak perempuan dewaguru. Diceritakan bahwa tempat persembahan itu berbentuk meru (Gunung Mahameru), di puncaknya ditaruh perhiasan yang berkilauan. Di belakangnya ada sebuah paviliun singgasana yang menghadap ke tepi pantai, di sana terlihat pemandangan indah tepi pantai. Disebutkan pula Bunga Jaṅga yang disebarkan di sana dan menyebabkan aroma pada dinding kayu pavilyun tempat sang Wedawati dapat melihat keindahan pemandangan tepi pantai ketika ingin menangkan hatinya.

Terdapat taman tempat bunga bermekaran dan lebah madu berkeliaran untuk mengambil madunya. Diceritakan juga terdapat alang-alang yang tumbuh di pinggir jurang dan meneteskan embunnya bagaikan tangisan.[141]

---

140 S. Supomo, *Arjunawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular, Vol. I–II* (The Hague: Martinus Nijhoff & KITLV, 1977), 67.

141 Supomo, *Arjunawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular, Vol. I–II*, 203.

Ajaran di Mandala dan Kadewaguruan: Pendeta wanita

Telah dijelaskan perihal permukiman kaum agamawan yang disebut mandala, di sana para murid sang dewaguru tinggal mengelilingi tempat tinggal sang dewaguru, yaitu *kili, ubwan, manguyu, tapa siwi, tapi, kaki,* dan *endang.* Dari sekian jenis dewa guru, *kili* dan *ubwan* adalah pendeta perempuan. Itu menunjukkan bahwa wanita boleh dan bisa menjadi agamawan pada masa Jawa Kuno.

Dalam isi beberapa naskah juga disebutkan pendeta perempuan. Salah satu naskah yang menyebutkan perihal pendeta perempuan adalah *Rajapatiguṇḍala*. *Rajapatiguṇḍala* menceritakan seorang wiku perempuan yang ingin memasuki tahap *kili* (Ibu Pendeta). Berikut adalah kutipannya.

"Ada, *wiku* perempuan yang ingin sampai ke tahap *kili*"[142]

Naskah lain adalah *Tantu Panggelaran*, di dalam naskah ini juga menyebut tentang pertapa perempuan yang disebut Siddhayogi.

> *Mangkana ling bhaṭāreçwara. Lumāmpah tāmpu Sidḍayogi. Prāpta ring nāgara, kapanggih lawan dewi Kasingi. Sampuning mangkana amit [t]a sira mangunyuha. Mantuk dinularakĕn, prapta sumambah ri gurunira*:
>
> *Sajjā Bhatāra, sāmpun apanggih tanayan bhaṭāra lāwan dewi Kasingi. Lah, den paḍa bhawalakṣaṇa.*
>
> *Rĕp sinangaskāra dewi Kasingi, hingaranan wiku Sidḍayogi.*[143]

Terjemahan:

> Begitulah, kata Bhathāra Iswara. Berjalan mpu Siddayoga. Sampai di kerajaan, berjumpa Dewi Kasingi. Sesudah itu,

142 Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. III*, 132.

143 Pigeaud, *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. III*, 89.

dia pamit untuk bertapa. Kembali dipertemukan, lalu menyembah pada gurunya dan berkata:

"Bhatāra sang bijaksana. Sudah berjumpa Bhatāra dengan Dewi Kasingi. Nah segeralah diresmikan".

Dengan cepat, upacara ditahbiskan Dewi Kasingi yang dinamakan wiku Siddhayogi.

Dari keterangan di atas jelas bahwa seorang pertapa tidak dibatasi jenis kelamin. Laki laki dan perempuan bisa menjadi pertapa. Tahapan yang harus dilalui oleh pertapa perempuan juga sama dengan pertapa laki-laki. Ia harus menjalani upacara pentahbisan dahulu jika ingin menjadi wiku. *Tantu Panggelaran* juga menyinggung hakili, yaitu jenis pertapa perempuan yang berbeda.

Ana ta stri pjah swaminya, sumambah ri bhaṭāra hamintā-nugraha Bhatāra. Sinangaskara de bhaṭāra, tĕhĕr ta wineh makĕṇḍita walatung, cihnanya yan satya malaki, kahiḍĕpnya wkasan ing lakinya; tĕhĕr ta māmbulungana kalihkalih, matangnyan hakili ngaranya. Mangkana mulaning ana bhawa kili.[144]

Terjemahannya:

Ada seorang istri meninggal suaminya, ia menyembah kepada Bhatāra meminta anugerah Bhatara. Ditahbiskan oleh Bhatāra, dan diberi ikat pinggang dari rotan, sebagai tanda setia pada suami, dihadapkanlah pada suaminya: lalu diikat pada pinggang dua kali, oleh sebab itu hakili namanya. Begitulah awal mula adanya bhāwa kili.

Dikatakan bahwa seorang perempuan yang ditinggal mati suaminya, lalu ingin menjadi pertapa, ia diikat pinggangnya dengan rotan. Dalam karya sastra Jawa Kuna kita bisa memperoleh

144 Theodoor Gijsbert Pigeaud, *De Tantu Panggĕlaran: Een Oud-Javaansch Prozageschrift, Uitgegeven, Vertaald En Toegelicht* ('s-Gravenhage: Smits, 1924), 92.

gambaran tentang kedudukan dan peran perempuan pada masa itu. Gambaran itu diperoleh dari keterangan tentang aneka macam biara: *wanaśrama, pátapan, pajaran, pangalusan, parhyangan*, dan *katyagan*. Di tempat itulah seorang pertapa bersemedi untuk melakukan meditasi seorang diri, atau sekelompok cantrik dan pertapa perempuan digembleng di bawah pimpinan seorang pertapa tua *(dewaguru, kaki hyang, hyang atuha, wiku wrddha*). Di tempat seperti itu pula hidup rahib perempuan yang masuk ke hutan untuk mencari dan mengumpulkan buah-buahan serta dedaunan untuk obat-obatan.[145]

Rahib atau biarawan yang hidup di hutan pertapaan di pedalaman, dalam karya sastra Jawa Kuno *Sumanasântaka*, disebut *wiku talun* (= pendeta yang juga bekerja di ladang/kebun) atau *wiku dusun*.[146] Dalam kitab ini yang berasal dari masa Kadiri, ada uraian tentang sebuah pertapaan yang dikepalai oleh seorang brahmin terhormat, yang dulu tinggal di keraton sebagai *wiku*. Di bagian lain diceritakan perihal Induwati yang duduk dengan pakaian lengkap di pendopo mempelai di dalam keputrian, dikelilingi oleh semua pengiringnya: dayang, pengasuh, abdi dalem, termasuk juga wiku perempuan, tua dan muda.[147] Ini menunjukkan bahwa pendeta bukan hanya laki-laki, tetapi seorang perempuan pun bisa menjadi pendeta; tentu saja, dalam hal ini, mungkin untuk melayani sesama perempuan.

Keberadaan *wiku* atau pendeta perempuan juga terlihat pada relief (gambar pahatan), misalnya yang terdapat di Candi Borobudur. Pada relief Candi Borobudur seri 0.16 digambarkan seorang perempuan yang duduk di sebuah bangku di luar bangunan. Di hadapannya ada beberapa orang dalam sikap hormat kepadanya, seolah-olah perempuan itu sedang memberikan wejangan. Menurut

145 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*, 3 ed., trans. oleh Dick Hartoko (Jakarta: Djambatan, 1983), 257–58.

146 Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*, 273, Catatan 63.

147 Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*, 380.

Krom adegan dalam relief tersebut adalah biksu(ni) yang sedang memberikan wejangan atau pelajaran kepada para pengikutnya.[148]

C. PEREMPUAN DAN ANAK-ANAK DI DALAM MASYARAKAT NUSANTARA

Kini kehidupan kita sehari-hari tentu tidak lepas dari peran wanita di dalamnya. Begitu pula kehidupan masyarakat Nusantara pada zaman kuno.Tercatat dalam beberapa sumber bahwa terdapat beberapa tokoh wanita pada masa Nusantara kuno. Pertama, Ratu Sima dari Kerajaan Ho-ling. Menurut catatan dari Tiongkok pada masa Dinasti T'ang, sekitar abad ke-7 Masehi, di Pulau Jawa terdapat kerajaan bernama Ho-ling yang diperintah oleh seorang ratu bernama Hsi-mo atau Sima. Ratu itu dikenal sebagai pemimpin yang adil dan tegas dalam menegakkan hukum, bahkan tidak segan menghukum anaknya sendiri jika bersalah. Ketegasan itu membuat kerajaan lain enggan menyerang Ho-ling. Selain memiliki kekuatan militer yang tangguh, Ratu Sima juga memperhatikan bidang ekonomi dan perdagangan, serta mengembangkan sastra. Salah satunya dengan mendukung penerjemahan kitab suci Buddha dari Sanskerta ke Cina oleh Jnanabhadra, seorang pendeta Buddha. Pendeta itu membantu pendeta dari Tiongkok bernama Hwi Ning dalam menerjemahkan kitab agama Buddha dari bahasa Sansekerta ke bahasa Cina.[149]

Kedua, Sri Pramodawardhani dari Mataram. Pada abad ke-9 M, ketika Mataram masih berpusat di Jawa Bagian Tengah, Pramodawardhani menjadi permaisuri Raja Rakai Pikatan. Ia beragama Buddha, sementara suaminya penganut Hindu, tetapi keduanya hidup harmonis. Untuk menghormati istrinya, Rakai Pikatan membangun Candi Plaosan yang bercorak Buddha. Pramodawardhani adalah putri Raja Samarottungga dari Dinasti Sailendra. Prasasti Karangtengah (Kayumwungan) menyebutkan

148 Nicolaas Johannes Krom, *Barabudur: Archaeological Description – Vol. I* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1927).

149 Endang Sri Hardiati, *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno* (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 120-21.

namanya lengkap dengan pujian untuk kecantikannya dan suaranya yang merdu. Ia juga dikenal karena jasanya dalam mendirikan bangunan suci dan membebaskan desa dari pajak untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat.[150]

Ketiga, Sri Parameswari Dyah Kebi dari Mataram. Setelah Mataram di Jawa Bagian Tengah runtuh karena letusan Gunung Merapi, Pu Sindok memindahkan pusat kerajaan ke Jawa Bagian Timur.. Ia memerintah bersama permaisurinya, Rakryan Binihaji Sri Dyah Kebi, putri Rakryan Bawang.[151] Oleh karena itu, diperkirakan Dyah Kebi memiliki kedudukan tinggi dan menjadi alasan Pu Sindok untuk naik tahta, Setelah Pu Sindok wafat, tahta diwariskan kepada putrinya, Sri Isanatunggawijaya, yang dikenal sebagai pemimpin adil dan dicintai rakyat, sesuai dengan catatan di dalam isi Prasasti Pucangan berbahasa Sanskerta (959 Śaka/1037).[152]

Selanjutnya, Ken Dedes, Permaisuri Ken Arok. Pada abad ke-13, Singasari berdiri sebagai kerajaan baru yang dipimpin oleh Ken Arok. Ia menikahi Ken Dedes, istri dari Tunggul Ametung, seorang pejabat Tumapel yang dibunuh oleh Ken Arok. Ken Dedes berasal dari keluarga pertapa tetapi ditakdirkan menjadi perempuan utama. Ken Dedes adalah "ibu dari raja-raja Singhasari-Majapahit", keturunannya berhasil menguasai tanah Jawa sejak abad ke-13 sampai awal abad ke-16. Kedudukannya semula adalah anak bhiksu Buddha yang kemudian menjadi isteri *Akuwu* (penguasa daerah) Tunggul Ametung di Tumapel, dan akhirnya menjadi permaisuri Bhattara Sang Amurwabhummi di Singhasari. Ken Dedes sangat mungkin mengikuti jalan ke-Buddha-an yang telah berhasil menyingkirkan *Avidya*. Perannya dalam sejarah Singhasari cukup penting, ia yang mengantarkan Ken Arok menjadi raja (1222–1227), dan ia pula yang mendampingi Ken Arok sebagai raja.[153]

---

150 Hardiati, *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno*, 143–45.

151 Hardiati, *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno*, 192.

152 N. S. Tedjowasono, "Airlangga: Raja Pembaharu di Jawa Abad ke-11 Masehi" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2003).

153 Agus Aris Munandar, "Kedudukan dan Peran Perempuan di Masa Jawa



Gambar 4.6 Relief Dewi Hariti di candi Mendut. Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

Wanita lain yang memiliki kekuasaan dalam sejarah Nusantara adalah putri raja Majapahit Raden Wijaya yang menikah dengan salah satu putri Kertanagara, yaitu Sri Rajendradewi Dyah Dewi Gayatri. Sri Rajapatni Gayatri adalah putri bungsu dari empat anak perempuan Raja Kertanagara, penguasa terakhir Kerajaan Singhasari (1268–1292). Meskipun tidak pernah secara langsung memegang tampuk kekuasaan, peran Gayatri di lingkungan Istana Majapahit sangat penting dan berpengaruh. Berdasarkan Kakawin Nagarakrtagama (Pupuh 46:1), keempat putri Kertanagara dinikahi oleh Raden Wijaya (Krtarajasa Jayawarddhana), pendiri Majapahit (1293–1309). Mereka adalah Sri Parameswari Tribhuwana, Dyah Duhita Prakacita Mahadewi, Jayendradewi, dan Dyah Gayatri yang bergelar Rajapatni (istri raja).

Setelah Raden Wijaya wafat, kekuasaan dilanjutkan oleh Jayanagara (1309–1328), anak dari permaisuri Tribhuwana. Fakta itu membantah anggapan beberapa sarjana Belanda bahwa Jayanagara adalah anak Dara Petak, putri dari Sumatra yang dibawa ke Jawa setelah Ekspedisi Pamalayu. Prasasti Sukamerta (1218 Śaka/1296) dan Balawi (1227 Śaka/1305) secara tegas menyebut Jayanagara sebagai putra dari Tribhuwananindita, permaisuri Raden Wijaya.

Pada masa pemerintahan Jayanagara, stabilitas Majapahit masih terganggu oleh pemberontakan, salah satunya yang paling serius adalah pemberontakan Ra Kuti. Meskipun istana dikuasai pemberontak, mereka tidak merusak kedaton karena Rajapatni Gayatri masih tinggal di sana. Sebagai satu-satunya istri pendiri Majapahit yang masih hidup, Gayatri tetap dihormati dan menjadi simbol kekuasaan dinasti Rajasa.[154]

Putri Rajapatni Gayatri adalah Śrī Tribhūwanattunggadewī Jayawiṣṇuwarddhanī, yang kemudian akan menduduki tahta Majapahit menggantikan Jayanegara. Śrī Tribhūwanattunggadewī

Kuno: Era Majapahit," *Jumantara* 6, no. 1 (2015): 4.

154 Munandar, "Kedudukan dan Peran Perempuan di Masa Jawa Kuno: Era Majapahit," 5–6.

Jayawiṣṇuwarddhanī sebelumnya berkedudukan di Kahuripan sehingga ia sering disebut Bhre Kahuripan. Pemerintahan Śrī Tribhūwanattunggadewī Jayawiṣṇuwarddhanī lebih banyak diulas dalam kakawin Nagarakrtagama, sedangkan sumber dari prasasti yang menyebutkan namanya terbatas.

Banyak prasasti yang menyebutkan nama Śrī Tribhūwanattunggadewī Jayawiṣṇuwarddhanī, antara lain Prasasti Geneng II (1251 Śaka/1329) dan Prasasti Canggu (1280 Śaka/1358). Pada Prasasti Geneng, Śrī Tribhūwanattunggadewī Jayawiṣṇuwarddhanī disebutkan berada di bawah pengawasan atau bimbingan ibunya ketika memerintah Majapahit. Sebaliknya, pada Prasasti Canggu, disebutkan bahwa Śrī Tribhūwanattunggadewī Jayawiṣṇuwarddhanī yang saat itu sudah lengser/turun takhta, menjadi pembimbing Hayam Wuruk, putranya yang menggantikan kedudukannya. Nama Śrī Tribhūwanattunggadewī Jayawiṣṇuwarddhanī disebut pula dalam Prasasti Gajah Mada B (1273 Śaka/1351).[155]

Wanita lain yang diketahui pernah menjadi pemimpin Majapahit adalah Dewi Suhita, putri Wirakramawarddhana dan Kusumawarddhani, putri Hayam Wuruk. Ratu Suhita memerintah setelah kekuasaan raja Wikramawarddhana ayahandanya (1389—1429). Bermula dari mangkatnya Hayam Wuruk tahun 1389, putri mahkota Kusumawarddhani menikah dengan Wikramawarddhana, lalu suaminya itulah yang memegang tampuk kekuasaan Majapahit.[156]

1. Profesi Perempuan pada Masa Jawa Kuno

Berdasarkan data tekstual dan data artefaktual, diketahui bahwa kaum perempuan menyandang berbagai macam profesi, di antaranya adalah petani, perajin, dan pedagang. Sebagai negara agraris, bertani merupakan salah satu mata pencaharian penduduk

155 Munandar, "Kedudukan dan Peran Perempuan di Masa Jawa Kuno: Era Majapahit," 7.

156 Munandar, "Kedudukan dan Peran Perempuan di Masa Jawa Kuno: Era Majapahit," 9.

Jawa Kuno. Dalam kehidupan sehari-hari keluarga petani membagi pekerjaan antara suami dan istri sesuai dengan kekuatan fisiknya. Adanya pembagian pekerjaan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan fisik dapat dilihat dari data artefaktual. Pekerjaan laki-laki banyak digambarkan berada di luar lingkungan rumah tangga, seperti ke sawah atau ladang, menggembalakan sapi, mencari ikan, memanah burung.

Pekerjaan mereka dapat dilihat dari relief relief Candi Borobudur, O 118 dan O 122 yang melukiskan laki-laki dan perempuan pergi ke sawah atau ladang bersama-sama. Figur laki-laki membawa benda, mungkin cangkul, di bahunya dan perempuan menjinjing sesuatu mungkin bekal mereka yang berupa makanan dan/atau minuman. Selain itu, panel Ib 336 menggambarkan seorang laki-laki sedang membajak sawah; dan salah satu relief umpak dari Trowulan melukiskan perempuan menanam padi.[157]

Pada waktu luang, kaum perempuan lazimnya melakukan aktivitas yang termasuk dalam kategori produksi rumah tangga. Oleh karena itu, wajar bahwa jumlah barang yang dihasilkan relatif terbatas. Berbagai produk itu pada umumnya digunakan untuk memenuhi kebutuhan pribadi, sementara kelebihannya dijual untuk mencukupi kebutuhan pokok keluarga.

Relief umpak yang ditemukan di Trowulan menggambarkan seorang perempuan tengah melakukan kegiatan menenun di sebuah ruang terbuka. Tradisi menenun itu masih dapat dijumpai hingga saat ini. Berdasarkan data etnografi, diketahui bahwa kegiatan menenun lazimnya dilakukan oleh perempuan sebagai upaya untuk membantu meningkatkan perekonomian keluarga mereka.

Di Candi Borobudur, panel IBb 107a dan IBb 107b, terdapat relief yang menggambarkan orang sedang membuat dan memikul gerabah, serta membakar gerabah. Pada kedua relief itu tampak

157 Titi Surti Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV* (Bandung: Pustaka Jaya, 2016), 326.

yang membuat gerabah perempuan, sedangkan yang membakar gerabah dan menjual hasilnya dengan dipikul adalah laki-laki.[158]

Profesi lain yang disandang oleh perempuan masa Jawa Kuno adalah menjadi pedagang. Prasasti Pañgumulan A (824 Śaka/902) menyebutkan adanya tempat penjual beras dari Desa Tunggalangin yang membawa dagangannya ke desa Sindingan, yaitu si Antyan, si Rampal, si Surat, dan si Arani. Yang disebut terakhir adalah perempuan karena, dalam bahasa Jawa Kuna, penulisan vokal panjang [i] menunjukkan gender feminin. la adalah pedagang antardesa karena dalam prasasti disebutkan bahwa ia berasal dari Desa Sindingan. Pedagang antardesa adalah lazim dalam masyarakat Jawa, sampai sekarang di berbagai desa di Jawa masih terdapat pedagang perempuan yang berkeliling mengikuti hari pasaran.[159]

Selain menjadi pedagang eceran, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, sejumlah prasasti juga mencatat keberadaan istilah *banigramī* yang merujuk pada perempuan saudagar. Itu menunjukkan bahwa perempuan tidak hanya terlibat dalam perdagangan skala kecil di satu atau beberapa desa, tetapi juga berperan dalam perdagangan skala besar. Istilah *banigramī* mengindikasikan bahwa mereka adalah perempuan pedagang besar yang biasa membawa barang dagangan ke wilayah yang jauh. Aktivitas perdagangan mereka tidak hanya jual beli di wilayah lokal, tetapi juga di tingkat regional, bahkan internasional.[160]

Prasasti Simānglayan (968 Śaka/1046) menyebutkan pembatasan barang komoditas yang dikenai pajak yang berlaku bagi semua pedagang. Sīmaanglayang adalah sīma yang ditujukan kepada para pedagang yang selalu berpindah dari satu tempat

158 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 329.

159 Ingrid H. E. Pojoh dan others, *Kedudukan dan Peranan Perempuan pada Masa Pengaruh Hindu-Buddha (klasik) di Jawa* (Depok: Pusat Kajian Humaniora, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, 1997), 63.

160 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 331.

ke tempat yang lain di seluruh wilayah Jawa. Dari isi prasasti diketahui pedagang perempuan mendapat ketentuan yang khusus dibandingkan laki-laki untuk jumlah berbagai barang komoditas yang dikenai pajak. Ketentuan itu menguntungkan perempuan karena disebutkan bahwa khusus untuk perempuan jumlah komoditas yang tidak dikenai pajak adalah empat pikul dalam satu gerobak, sedangkan untuk pedagang laki-laki batasannya dua pikul dalam satu gerobak.[161]

Transaksi yang dilakukan oleh kaum perempuan tidak sebatas perdagangan barang-barang saja, mereka pun melakukan transaksi dalam jual beli dan gadai tanah. Dalam prasasti Taji dari tahun 829 Śaka/907 disebutkan dari 8 orang pemilik tanah yang dibeli untuk dijadikan sima, dua orang di antaranya adalah perempuan.[162]

Profesi lain yang mungkin ditekuni oleh perempuan pada masa Jawa Kuno adalah tabib atau dukun. Data prasasti tidak menyebut secara jelas, tetapi ada data relief yang menggambarkan profesi itu. Dalam salah satu panel relief Karmawibhangga, di bagian kaki Candi Borobudur, digambarkan tiga perempuan dengan perut membesar, dikelilingi oleh beberapa perempuan lain. Salah satu dari mereka terlihat memegang perut perempuan yang buncit. Jelas terlihat bahwa yang memegang perut itu adalah perempuan juga, kemungkinan besar dukun bayi.

Masih dalam rangkaian relief Karmawibhangga, terdapat panel lain yang menggambarkan seorang pria dikelilingi beberapa perempuan yang tampak menunjukkan ekspresi sedih. Beberapa perempuan memegang tangan laki-laki itu, sementara satu lainnya memegang bagian perutnya, menyerupai tindakan pemeriksaan medis. Ekspresi sedih orang-orang di sekeliling pria itu menimbulkan dugaan bahwa adegan itu menunjukkan seorang

161 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 332.

162 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 333.

laki-laki yang sedang dirawat oleh perempuan yang berperan sebagai tabib atau dukun.[163]

Peran Perempuan dalam Rumah Tangga

Data prasasti mengungkapkan betapa pentingnya peran dan kedudukan seorang ibu. Perempuan yang melahirkan anak mendapat penghormatan dalam masyarakat Jawa Kuna, yang tercermin dari pencantuman nama mereka sebagai ibu para tokoh penting dalam prasasti. Contoh, Prasasti Kinawĕ (850 Śaka/928) mencatat bahwa Rakai Gunungan Dyah Muatan adalah ibu dari Dyah Bingah. Demikian pula, dalam Prasasti Juruñan (798 Śaka/876), disebutkan sosok Rakryān Ibu sebagai ibu Rakryān i Pagarwĕsi Pu Mangusi. Nama Rakryān Ibu bahkan disebutkan sebelum nama istri Rakryān i Pagarwĕsi, menunjukkan betapa penting posisinya dalam masyarakat. Sementara itu, Prasasti Ālasantan (861 Śaka/939) menyatakan bahwa Rakryān Kabayān adalah ibu dari Rakryān Mapatih i Halu Dyah Sahasra, jabatan i Halu merupakan posisi tinggi kedua yang pejabatnya berpotensi menduduki takhta.[164]

Kedudukan ibu sebagai sosok yang melahirkan tokoh besar juga disinggung dalam *Pararaton*. Ken Endok, meskipun berasal dari kalangan biasa, tetap dihargai dan tercatat dalam silsilah sebagai ibu Ken Arok, pendiri dinasti baru. Fakta itu menegaskan pentingnya peran ibu dalam struktur sosial Jawa Kuna, tanpa memandang asal-usulnya.

Selain itu, garis keturunan ibu dapat mengukuhkan legitimasi anaknya sebagai raja atau ratu. Prasasti Canggal (654 Śaka/732) mencatat bahwa Sañjaya, yang menggantikan Raja Sanna, adalah putra dari Sannaha, saudara perempuan sang raja, yang menunjukkan peran penting sang ibu dalam mendukung klaim atas tahta.[165]

---

163 Pojoh dan others, *Kedudukan dan Peranan Perempuan pada Masa Pengaruh Hindu-Buddha (klasik) di Jawa*, 66–67.

164 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 369–70.

165 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 370.

Konsep ibu suri juga mendapat perhatian besar di lingkungan istana. Gelar ibu suri dikenal sebagai *Śrī Kahulunan*, yang pertama kali disebutkan dalam Prasasti Tri Tpussan (764 Śaka/842). Prasasti itu memperingati penetapan Desa Tri Tpussan sebagai wilayah *sima* untuk bangunan suci di Bhumisambhāra, atas prakarsa Śrī Kahulunan. Nama Śrī Kahulunan juga ditemukan di beberapa candi perwara di Kompleks Percandian Plaosan Lor dari abad ke-9 M, itu menandakan hubungan erat antara Śrī Mahārāja dan Śrī Kahulunan. Dalam Prasasti Sukun, Śrī Kahulunan diposisikan sejajar dengan permaisuri, putra mahkota, dan pewaris tahta lainnya.

Selain ibu dan ibu suri, nenek raja atau *nini haji* juga memiliki peran penting. Istilah itu ditemukan dalam Prasasti Rukam dan Poh (829 Śaka/907). Dalam Prasasti Rukam, Śrī Mahārāja Rakai Watukura Dyah Balitung memerintahkan Pu Dakṣa untuk mengangkat Desa Rukam sebagai tanah perdikan untuk neneknya, Rakryān Sañjīwana, yang berada di pusat kerajaan.

Sementara itu, Prasasti Poh mencatat perintah dari raja yang sama kepada Rakryān Mapatih i Hino Pu Dakṣa dan nenek raja Rakai Wattan Pu Tamměr untuk menetapkan Desa Poh dan sekitarnya sebagai tanah perdikan demi kepentingan keagamaan dan pemeliharaan tempat suci bagi Rakai Pikatan.

Pada masa Majapahit, pengaruh nenek raja tetap kuat. Rajapatnī, nenek dari Raja Hayam Wuruk, memainkan peran sentral dalam pemerintahan. Ia tidak hanya membimbing cucunya sebelum naik takhta, tetapi juga mendapat penghormatan tinggi dari Hayam Wuruk.[166]

Peran ganda yang dijalani perempuan tidak hanya terbatas pada kalangan elite, tetapi juga berlaku bagi perempuan di perdesaan. Selain menjalankan tugas sesuai dengan kedudukannya, mereka juga memainkan peran lain, seperti sebagai istri, ibu, bibi, nenek,

166 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 371.

tetangga, atau anggota masyarakat yang aktif dalam berbagai kegiatan sosial.

Pada masa Jawa Kuna, perempuan sudah terlibat aktif dalam berbagai kegiatan sosial dalam masyarakat. Mereka kerap mendampingi suami dalam berbagai acara, tampil baik sebagai individu, sebagai istri, maupun sebagai ibu dari anak-anaknya, dalam pesta atau acara seremonial lain. Partisipasi perempuan itu tercermin dalam sejumlah prasasti Matarām, pada saat peresmian suatu daerah perdikan, perempuan yang menerima hadiah terkadang tampil sendiri dengan namanya, diikuti oleh nama anak atau cucunya, dan ada juga peran perempuan sebagai istri pejabat (*rai ni mita ....*artinya ibunya mita)

Peran perempuan sebagai pendamping suami dalam kegiatan sosial tercatat dalam prasasti Haliwaṇbaŋ (799 Śaka/877), yang menyebutkan istri para pejabat desa—seperti *kalang, gusti, hulu wras, tuha banua, winkas, tuhālas, mapkan, makajar, dan müla*—hadir mendampingi suami masing-masing dalam upacara peresmian tanah sima di Desa Haliwangbang. Sementara itu, Prasasti Kaladi (831 Śaka/909) menyebutkan bahwa, meskipun yang tidak dapat hadir dalam upacara, istri pejabat tetap menerima hadiah yang disampaikan melalui suaminya. Selain istri pejabat, tercatat tiga kelompok perempuan yang turut mendapat persembahan: perempuan tua (*raiṇanta sang matuha*), perempuan peserta upacara (*rainanta sang manüti*), dan gadis muda (*anak manuam anakbi*). Sayang, peran spesifik mereka dalam upacara tidak dijelaskan.[167]

Peran istri sebagai pendamping suami juga tampak dalam banyak relief candi di Jawa Tengah dan Jawa Timur: raja atau bangsawan sering digambarkan bersama dua atau lebih perempuan, yang mungkin istri-istrinya. Contohnya bisa dilihat dalam relief

167 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 314–15.

cerita Lalitawistara di Candi Borobudur yang menggambarkan Raja Suddhodana didampingi oleh permaisurinya, Dewī Māyā.[168]

Selain itu, pernikahan antarsepupu juga kerap terjadi, sebagaimana diceritakan dalam kakawin, seperti *Kṛṣṇāyana* dan *Hariwangśa*: Krishna dan Rukmini disebut sebagai sepupu. Dalam *Ghaṭotkacāśraya* dan *Sutasoma* juga terdapat kisah tentang perkawinan antarsepupu. Padahal, menurut hukum India dalam *Mänawadharmaśāstra*, perkawinan antarkerabat dekat dilarang. Namun, di India Selatan, pernikahan antarsepupu justru dianjurkan.

Di Jawa, perkawinan antarsepupu, khususnya di kalangan bangsawan, dianggap wajar dan lazimnya bertujuan untuk menjaga harta keluarga. Contoh dalam Prasasti Pucangan Berbahasa Sanskerta (959 Saka/1037) yang menyebutkan pernikahan Airlangga dengan putri Dharmawangsa Teguh yang merupakan kakak dari Gunapriya Dharmapatni, ibu Airlangga.. Dalam *Nāgarakṛtāgama*, disebutkan pula bahwa Kertarajasa menikahi keempat putri Kertanagara yang masih kerabat dekat. Selain itu, pernikahan antarsaudara sepupu juga terlihat di antara para bangsawan Majapahit untuk memperkokoh kekuasaan mereka.[169]

Perkawinan ini sering kali diatur secara politis, tidak hanya mempererat hubungan darah, tetapi juga memperkuat dominasi politis. Kakawin seperti *Sumanasāntaka*, *Sutasoma*, dan *Kṛṣṇāyana* menggambarkan bagaimana persiapan dan pesta pernikahan kaum bangsawan berlangsung dengan meriah, perempuan berperan penting dalam kesuksesan acara, termasuk dalam urusan merias dan memandikan pengantin.

Sementara itu, catatan dari Tiongkok (*Ying-yai Sheng-lan*) menyebutkan bahwa dalam masyarakat biasa, proses lamaran dilakukan oleh pihak laki-laki, dan pesta pernikahan berlangsung

168 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 315.

169 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 319.

dengan musik dan minuman, yang melibatkan keluarga besar dan komunitas.[170]

Setelah menikah, perempuan menjalani peran kodrati sebagai ibu. Bukti artefaktual, seperti relief Candi Wisnu di Prambanan, memperlihatkan bidan tradisional yang membantu persalinan. Walaupun dalam prasasti hanya disebutkan *walyan* (dukun), belum jelas apakah istilah ini merujuk pada dukun beranak atau dukun umum.

Dalam mengasuh anak, perempuan berperan sangat penting, seperti ditunjukkan dalam relief *Rāmāyana* dan *Kṛṣṇāyana* di Candi Prambanan: pengasuhan mencakup perawatan, pendidikan, serta mengenalkan anak pada lingkungan sekitar. Dalam teks kakawin, peran ibu lebih merupakan kasih sayang dan perawatan anak, sementara ayah lebih berperan dalam menjaga kesejahteraan dan masa depan anak.[171]

Peristiwa penting dalam kehidupan seseorang, selain kelahiran dan pernikahan, adalah kematian. Dalam teks sastra Jawa Kuna, sering digambarkan kesetiaan istri yang mengorbankan diri setelah kematian suaminya, baik dengan cara menusuk diri sendiri atau membakar diri, yang dikenal dengan praktik *bela* atau *sati*.

Catatan dari Tiongkok (*Ying-yai Sheng-lan*) juga menggambarkan bahwa praktik sati terbatas di kalangan bangsawan. Untuk rakyat biasa, mayat biasanya dibuang di tempat pembuangan atau di sungai untuk dimakan binatang liar. Anak tertua terkadang harus menentukan metode pengurusan jenazah berdasarkan pilihan yang tersedia.[172]

Perempuan, selain berperan sesuai dengan fungsi biologisnya seperti hamil, melahirkan, dan menyusui, serta membesarkan anak yang menjadi kewajiban perempuan, juga mengerjakan

---

170 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 320–21.

171 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 321–22.

172 Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*, 322.

pekerjaannya sesuai dengan berbagai perannya sebagai perempuan, di antaranya mengerjakan pekerjaan- pekerjaan rumah tangga seperti membersihkan rumah dan memasak. Dari data artefaktual digambarkan bahwa memasak untuk keluarga adalah pekerjaan perempuan, seperti yang terdapat di relief Candi Mendut dan umpak Trowulan. Meskipun demikian, pekerjaan memasak tidak didominasi oleh kaum perempuan. Dalam kesempatan tertentu, laki-laki juga melakukan pekerjaan memasak seperti yang digambarkan pada relief Candi Borobudur panel O 2 dan O 15.(Dapat dilihat dalam Krom, 1927)

Sementara itu, peran sebagai ibu rumah tangga tergambar dalam beberapa panel relief. Contoh, pada salah satu relief di Candi Mendut terlihat sosok perempuan sedang memasak di dalam ruangan, sementara di belakangnya tampak seorang perempuan yang berbaring dengan kepala di pangkuan wanita lain yang duduk. Gambaran serupa juga terdapat di relief Trowulan, yang menampilkan seorang perempuan tengah memasukkan kayu bakar ke dalam tungku. Di relief lain di Candi Prambanan, tergambar seorang perempuan menggendong anak sambil memasak atau menumbuk padi. Berbagai adegan itu mencerminkan aktivitas harian perempuan dalam menjalankan peran mereka sebagai ibu rumah tangga.

Masih dalam lingkup peran sebagai ibu rumah tangga, perempuan juga secara alami menjalankan fungsi sebagai pendidik, khususnya dalam konteks pendidikan nonformal. Peran itu terlaksana di lingkungan keluarga ketika ibu mendidik anak-anaknya, terutama anak perempuan. Meskipun tidak ditemukan bukti eksplisit mengenai hal itu, dalam prasasti atau relief, sejumlah karya sastra Jawa tradisional, seperti *Serat Centhini*, memuat ajaran dan nilai-nilai yang menggambarkan sejumlah prinsip yang sepatutnya dimiliki seorang istri.[173]

---

173 Pojoh dan others, *Kedudukan dan Peranan Perempuan pada Masa Pengaruh Hindu-Buddha (klasik) di Jawa*, 69; Santiko, "Mandala (kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit," 119.

2. Pola Pengasuhan Anak pada Masa Nusantara Kuno

Pola pengasuhan anak di Nusantara kuno tidak dapat dilepaskan dari konteks budaya, kepercayaan, dan struktur sosial masyarakat pada masanya. Pengasuhan bukan sekadar urusan keluarga inti, melainkan tanggung jawab kolektif yang melibatkan komunitas, adat, dan nilai-nilai spiritual yang diwariskan turun-temurun. Melalui cerita lisan, praktik ritual, serta teladan para orang tua dan tetua adat, anak-anak dibimbing untuk memahami peran sosial, menghormati alam, dan menjaga keseimbangan antara manusia, leluhur, dan kekuatan gaib. Dengan demikian, pengasuhan di Nusantara kuno berfungsi sebagai sarana pembentukan karakter sekaligus pelestarian identitas budaya masyarakatnya.



Gambar 4.7 Arca Ibu dan Anak
Sumber: Dokumentasi Indra Eka W. Jaya Koleksi Museum Mpu Purwa Malang.

a. Kehidupan Anak pada Masa Jawa Kuno

Keterangan mengenai kehidupan anak pada masa Jawa Kuno bisa didapat melalui data arca, relief, prasasti, dan naskah. Nusantara sendiri mengenal tokoh pelindung anak, yaitu Hariti dan Men Brayut. Hariti adalah saudari Yaksa Satagairi dan istri

Pancika, mengasuh lima ratus anak. Sebelum menjadi yaksa, ia adalah istri penggembala di Rajagriha. Pada saat hamil, ia dipaksa menari dalam festival dan mengalami keguguran. Peristiwa itu membuatnya dendam dan bersumpah memakan anak-anak. Dalam *Vinayapitaka*, ia lahir kembali sebagai Yaksi Huanshi, tetapi tetap menculik dan memakan anak-anak sehingga dikenal sebagai Hariti, pencuri anak-anak. Buddha kemudian menyembunyikan anak kesayangannya, Priyankara, untuk menyadarkannya. Tersentuh dan menyesal, Hariti berhenti mencelakai anak-anak dan menjadi pengikut Buddha.

Dalam pengarcaannya, Hariti lazimnya digambarkan sedang duduk atau berdiri dikelilingi oleh anak-anak. Dalam posisi duduk, ia sering digambarkan sedang memangku atau menyusui anak-anak, biasanya ditemani lima anak. Ia juga membawa buah delima (*dadima*) yang melambangkan kesuburan.[174]

Apabila Hariti adalah tokoh dari India pelindung anak, Nusantara juga mengenal tokoh pelindung anak-anak yang bernama Men Brayut, yang berasal dari Bali. Dalam cerita rakyat, Men Brayut dan suaminya, Pan Brayut, dikisahkan memiliki 18 orang anak yang lahir dengan jarak kelahiran yang berdekatan. Bayangkan betapa repotnya Men Brayut merawat semua anak itu setiap hari, tetapi ia melakukannya dengan cinta dan ketulusan tanpa mengharapkan imbalan. Sementara itu, Pan Brayut sebagai kepala keluarga tak pernah menyerah atau mengeluh, bekerja keras setiap hari demi memenuhi kebutuhan anak-anaknya.

Kisah Men Brayut telah menjadi simbol keibuan yang kuat selama berabad-abad. Di kalangan masyarakat Hindu Bali, patung Men Brayut yang digambarkan sedang menggendong anak-anaknya digunakan sebagai lambang kesuburan perempuan dan contoh pola asuh anak yang penuh perhatian dan kasih sayang. Dalam kisahnya, penampilan fisik Men Brayut digambarkan sangat berbeda dengan

174 S. S. Budiarto, Eri, dan others, *Dewa Dewi Masa Klasik* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Jawa Tengah, t.t.), 93–94.



Gambar 4.8 Arca Men Brayut
Sumber: Dokumentasi
Museum Nasional Indonesia.

gambaran ibu masa kini. Ia digambarkan mengenakan kain kemben yang robek sebagai pakaian sehari-hari, dan bagian tubuh atasnya terbuka karena ia terus-menerus menyusui anak-anaknya secara bergantian.[175]

Baik Hariti maupun Men Brayut, keduanya melambangkan kesuburan karena digambarkan memiliki banyak anak—Hariti dalam kisahnya memiliki 500 anak, sedangkan Men Brayut memiliki 18 anak. Kedua tokoh itu mampu merawat anak-anak mereka dengan baik, sehingga mencerminkan keunggulan dan kekuatan sebagai sosok ibu. Secara logis, memiliki 500 anak tentu tidak masuk akal sehingga kisah Hariti lebih bersifat simbolis, sedangkan jumlah anak dalam cerita Men Brayut masih dianggap wajar dalam konteks masyarakat Bali.[176]

Mitologi Hariti dan Men Brayut juga dituangkan dalam bentuk arca yang banyak ditemukan di daerah Bali. Di Pura Penataran Panglan, di Pejeng, Gianyar, Bali, ada arca Hariti yang digambarkan bersama lima orang anak. Di Pura Gua Gajah, Gianyar, Bali, Hariti digambarkan dengan tujuh anak. Di Candi Dasa, Karangasem, Bali, terdapat arca Hariti digambarkan dengan delapan orang anak. Arca itu terbuat dari batu padas dan masih tersimpan di candinya. Sementara itu, penggambaran Men Brayut sebagai arca bisa ditemukan di Museum Negeri Bali disitu arca Men Brayut digambarkan bersama 10 orang anak. Di Museum Nasional, ada dua arca yang menggambarkan legenda itu. Satu arca menggambarkan Pan Brayut (No. Inv: 21706 a) dengan delapan anak. Anak-anak pada arca itu berpakaian sangat sederhana karena keluarga Brayut miskin. Pan Brayut berpakaian adat Bali. Sementara arca pasangannya, yaitu Men Brayut juga digambarkan dengan delapan orang anak (No. Inv: 21706 b). Di arca Men Brayut itu anak yg

175 Sheyla Octariza, "Representasi Simbolik 'Ibu' dalam Patung Men Brayut: Reinvensi Makna mengenai Keluarga," *Seminar Nasional Seni & Desain "Reinvensi Budaya Visual Nusantara"* (Surabaya), 2019, 422.

176 Nyoman Rema, "Transformasi Ideologi Hariti di Bali," *Forum Arkeologi* 29, no. 1 (2016): 25.

besar membantu menggendong adiknya. Men Brayut berpakaian adat Bali.[177]

Dari keterangan tersebut kita bisa mengasumsikan bahwa anak-anak pada masa Jawa Kuno dan Bali Kuno mempunyai tokoh pelindung. Men Brayut sebagai tokoh ibu yang beranak banyak, selalu berusaha mencukupi perut anaknya dengan air susunya. Pan Brayut sebagai kepala keluarga juga digambarkan membantu mengasuh anak-anaknya. Satu hal yang menarik adalah penggambaran pengasuhan anak oleh anak yang lebih besar. Sampai saat ini kebiasaan itu masih kita temukan dalam keseharian masyarakat Indonesia.

Di museum Sonobudoyo, misalnya, ada tiga arca yang menggambarkan profil anak-anak yang sedang diasuh oleh orang tuanya. Wajah anak gembira; kesan arca menunjukkan kasih sayang Ibu kepada anaknya. Arca lain menggambarkan posisi anak yang sedang menyusu ibunya. Sementara itu, arca anak-anak lainnya, yang digambarkan sebagai arca Tunggal, lazimnya berfungsi sebagai celengan. Celengan itu digambarkan dalam profil anak-anak yang berpipi montok dan menggemaskan. Lazimnya arca celengan berbahan dasar terakota dan merupakan koleksi PIM (Pusat Informasi Majapahit) Trowulan.[178] Celengan berbentuk arca anak-anak diasumsikan bertujuan untuk mendorong anak-anak agar gemar menabung.

Arca lain yang menggambarkan anak-anak adalah dua arca koleksi Museum Keramik. Arca pertama terbuat dari terakota, warna merah tua, sikap arca berdiri menghadap ke depan. Tangan kanan cacat (patah); kepala gundul, memakai subang bulat agak besar, memakai kalung, dada terbuka (tanpa baju atas), perut buncit, bercelana seperti cawat, kaki tanpa alas, tangan kiri pegang benda semacam gelas kecil. Arca kedua adalah arca kepala anak laki-laki.

177 S. Kusparyati Boedhijono dkk., "Dinamika Kehidupan Anak-anak pada Masa Jawa Kuna Abad VIII–XV M," *Makara Sosial Humaniora* 12, no. 1 (2008): 47.

178 Boedhijono dkk., "Dinamika Kehidupan Anak-anak pada Masa Jawa Kuna Abad VIII–XV M," 46.

Bahan terakota. Leher ke bawah hilang. Ekspresi Arca seorang anak manja dan nakal. Rambut disisir dibelah dua dengan hiasan berupa jepit motif bunga di atas kedua telinga. Mata tertutup di tengah dahi terdapat goresan segi empat. Bagian belakang telinga ditempeli empat rambut ikal.[179]

Dari penggambaran arca arca tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa anak-anak dalam keadaan sejahtera, tidak ada yang kurus, bahkan ada yang gemuk (antara lain terlihat pada pipi yang montok). Busana arca anak ada yang mewah dan ada yang minim atau sederhana; gaya itu menunjukkan asal-usul kelompok masyarakatnya, misal: golongan masyarakat kaya, bangsawan, biasa/madya, miskin.

Sementara itu, data relief mengenai kehidupan anak-anak pada masa Jawa Kuno bisa diperoleh dalam cerita Karmawibhangga, Jataka-Awadana di Borobudur, relief candi Wisnu Prambanan, Candi Jago, candi Rimbi, dan relief Candi Surawana. Ditemukan sebanyak 118 figur anak yang tergambar dalam 50 panel relief, yang menggambarkan interaksi anak-anak dengan orang dewasa. Aktivitas yang ditampilkan mencakup bermain, bercanda, sakit dan terbaring, digendong, berjalan, diasuh, mengikuti prosesi keagamaan, bersosialisasi, hingga meminta sumbangan. Sosok anak dalam relief dikenali melalui ukuran tubuh yang lebih kecil dibandingkan tokoh dewasa dalam panel yang sama. Wajah mereka tampak muda, ceria, dan pada umumnya berpenampilan sehat serta gemuk, kecuali pada sosok anak yang digambarkan sakit. Rata-rata figur anak tampak hidup dalam kondisi sejahtera.

Penggambaran anak-anak juga menunjukkan latar belakang sosial mereka, yakni berasal dari kalangan bangsawan, kelas menengah (madya), dan kaum miskin. Perbedaan itu dapat dilihat dari pakaian yang dikenakan: anak dari keluarga kaya atau bangsawan mengenakan busana mewah, kelas

179 Boedhijono dkk., "Dinamika Kehidupan Anak-anak pada Masa Jawa Kuna Abad VIII–XV M," 46.

menengah berpakaian sederhana, dan anak-anak miskin berpakaian sangat minim.

Berbagai relief itu ditempatkan pada dinding candi tidak hanya sebagai hiasan, tetapi juga sebagai media pembelajaran nilai-nilai keagamaan, sosial, dan pentingnya kesejahteraan serta pendidikan anak sebagai generasi penerus. Keberadaan relief anak-anak di tempat suci mencerminkan perhatian masyarakat masa lalu pada pendidikan dan perkembangan anak. Selain berfungsi sebagai media naratif dan dekoratif, penempatannya pada bangunan keagamaan yang dibuat dari batu berkualitas tinggi juga mempertimbangkan daya tahan bangunan, sekaligus karena lokasi ini sering dikunjungi umat dalam kegiatan keagamaan.[180]

Beberapa naskah dan kitab kuno memuat informasi mengenai pendidikan anak-anak. Dalam terjemahan ringkasnya, disebutkan bahwa pendidikan sebaiknya dimulai sejak anak berusia lima tahun hingga mencapai usia remaja atau dewasa. Anak berumur lima tahun harus diperlakukan layaknya seorang pangeran; saat berusia tujuh tahun, anak mulai diajarkan untuk patuh; dan ketika menginjak usia sepuluh tahun, mereka mulai diajarkan membaca. Ketika sudah berumur enam belas tahun, anak diperlakukan seperti teman, dan bila hendak menegur kesalahannya, harus dilakukan secara bijaksana. Ditekankan pula bahwa memanjakan anak dapat membuat mereka berperilaku buruk dan menyimpang dari jalan yang benar

Kitab *Sarasamuccaya* (61.4) menjelaskan bahwa pendidikan murid tidak hanya bersifat formal—yakni belajar secara langsung dengan tinggal di rumah guru (guru kulawesi)—tetapi juga nonformal, yaitu melalui pengalaman pribadi (guru hawan). Dalam pendidikan formal, murid yang belajar dari brahmana diwajibkan tinggal di asrama atau tempat pertapaan. Selain belajar, murid juga memiliki tanggung jawab membantu kebutuhan harian guru. Selama masa pendidikan, murid wajib menaati aturan perilaku yang

180 Boedhijono dkk., "Dinamika Kehidupan Anak-anak pada Masa Jawa Kuna Abad VIII–XV M," 44.

ditetapkan (*sisyakrama*) dan menunjukkan bakti kepada guru (*guru susrusa*). *Sarasamuccaya* didukung oleh sejumlah kitab lain seperti *Pararaton*, *Brahmanda-purana*, *Wrhaspati-tatwa*, *Agastyaparwa*, *Slokantara*, dan *Nitisastra*, yang menjelaskan bahwa proses belajar dapat ditempuh melalui empat jenis guru, dikenal sebagai *catur utama*:

1. Guru kamulan – orang tua sebagai guru pertama.
2. Guru utama – brahmana atau tokoh suci sebagai pengajar utama.
3. Guru premana – orang bijak atau cendekiawan.
4. Guru hawan – pengalaman hidup sebagai sumber pengetahuan.

Dalam berbagai sumber tersebut, terlihat bahwa pendidikan anak sudah dilakukan sejak usia sangat dini hingga dewasa. Pada usia dewasa, pendekatan yang digunakan adalah memberi arahan sambil mendampingi (*tut wuri handayani*). Tujuan utama pendidikan adalah agar anak fokus mencari ilmu dan kebajikan. Masyarakat meyakini bahwa anak yang saleh, cerdas, dan berakhlak baik akan membawa kebahagiaan bagi keluarganya.[181]

Sumber tertulis berupa prasasti yang memberikan informasi tentang kehidupan anak-anak pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha antara lain berasal dari Prasasti Jurungan, Mantyasih III, Taji, Panggumulan, Poh, Baru, dan Wuatan Tija. Prasasti-prasasti ini mencatat nama-nama anak serta nama ayah dan anggota keluarganya, mencerminkan kondisi sosial masyarakat yang menggunakan nama pribadi dan nama ayah sebagai identitas keluarga. Contohnya: *si mula rama ni asti* berarti "si mula ayah dari Asti", atau *si rata kaki wuliran* yang berarti "si rata kakek dari Wuliran". Catatan semacam ini diperkirakan merupakan data administratif mengenai penduduk setempat.

Mirip dengan kebiasaan masa kini, yaitu orang tua sering disebut berdasarkan nama anaknya, seperti *bapak si Badu* atau

181 Boedhijono dkk., "Dinamika Kehidupan Anak-anak pada Masa Jawa Kuna Abad VIII–XV M," 43.

ibu si Badu, kebiasaan pada masa lampau pun berlaku serupa. Dalam prasasti, cara penyebutan seperti itu menunjukkan bahwa seseorang telah berkeluarga. Istilah untuk ayah menggunakan kata *rama* (seperti *rama ni*, artinya ayah dari), untuk ibu digunakan kata *rena*, *rainanta*, atau *ibu* (misalnya *rena ni* atau *ibu ni*), dan untuk kakek dipakai istilah *kaki* atau *kaki ni*.[182]

3. Kehidupan Perempuan dan Anak-anak di Bali Kuno

Kehidupan perempuan dan anak-anak dalam masyarakat Bali Kuno mencerminkan struktur sosial yang cenderung patriarkal. Sistem warisan menunjukkan ketimpangan yang nyata antara laki-laki dan perempuan. Prasasti Trunyan AI (813 Śaka/891) mencatat bahwa laki-laki menerima bagian warisan dua kali lebih besar daripada perempuan, yakni dengan rasio 2:1.[183] Ketentuan itu menegaskan dominasi laki-laki dalam aspek ekonomi keluarga dan hak milik, serta menempatkan perempuan pada posisi subordinat secara struktural. Prasasti Babahan I (839 Śaka/917) juga menguraikan bahwa laki-laki berhak memilih dan melamar perempuan, menunjukkan dominasi atas hak sosial.[184] Namun, masyarakat Bali Kuno juga menerapkan aturan yang cukup ketat dalam hal pernikahan antarkasta. Prasasti Batuan (944 Śaka/1022), Dawan (975 Śaka/953), dan Prasasti Bwahan E (1103 Śaka/1181) menjelaskan bahwa laki-laki dari kasta lebih rendah yang menikahi perempuan Brahmana, seperti *Hunjěman* dan *Juru Kling*, dianggap telah melanggar tatanan sosial dan dikenai sanksi berupa denda upacara *pamucuk* sebesar dua *kupang*. Jika

182 Boedhijono dkk., "Dinamika Kehidupan Anak-anak pada Masa Jawa Kuna Abad VIII–XV M," 43.

183 R. Goris, *Prasasti Bali I* (Jakarta: Kerjasama Lembaga Bahasa dan Budaya Universitas Indonesia dengan N. V. Masa Baru, 1954), 56–57.

184 Ni Ketut Puji Astiti Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2017), 381.

pelanggaran itu berlanjut, pelaku akan dikenai denda lebih besar, yaitu satu *māsaka*.[185]

Pembagian kerja dalam masyarakat Bali Kuno menunjukkan perbedaan berbasis jenis kelamin. Sebagaimana norma tradisional yang mengakar kuat, pekerjaan perempuan cenderung lebih ringan secara fisik dibandingkan pekerjaan laki-laki. Namun, tidak semua bidang pekerjaan mengalami pemisahan yang tegas berdasarkan gender. Prasasti Pengotan AI (846 Śaka/924) mencatat bahwa perempuan yang bekerja sebagai pande besi, pande mas, pemusik, pembuat tikar daun pandan, pembuat kain cadar, penenun, pencelup kain berwarna biru dan merah, hingga penjahit secara umum dibebaskan dari pajak *tikasan*.[186] Perlakuan ini menunjukkan adanya pengakuan atas peran perempuan dalam bidang seni dan kerajinan sebagai bagian dari roda ekonomi dan kehidupan masyarakat.

Perempuan Bali Kuno berperan aktif dalam sektor kerajinan, terutama dalam produksi tekstil, pengecatan logam dan kayu, serta anyaman dan gerabah. Dominasi mereka dalam bidang itu menunjukkan bahwa keterampilan perempuan memiliki nilai tinggi dalam kehidupan sosial dan ekonomi. Di bidang pertanian, prasasti Tengkulak A (945 Śaka/1023) menyebutkan bahwa perempuan dibebaskan dari kerja bakti yang bersifat berat seperti menebang kayu, menyiapkan bahan bangunan, atau membajak sawah. Namun, mereka tetap menjalankan tugas seperti menanam benih, menyiangi gulma, menuai, dan menumbuk padi.[187] Tugas-tugas ini tetap penting dan krusial bagi ketahanan pangan masyarakat, serta

185 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 82, 363, 398, 410.

186 Goris, *Prasasti Bali I*, 67–68; Ni Putu Sonia Asih, I. Wayan Ardika, dan Coleta Palupi Titasari, "Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Bidang Ekonomi Masa Bali Kuno Abad IX–XII Masehi," *Jurnal Humanis Fakultas Ilmu Budaya Unud* 22, no. 1 (Februari 2018): 16, https://doi.org/10.24843/JH.2018.v22.i01.p03.

187 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 390–94; Asih, Ardika, dan Titasari, "Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Bidang Ekonomi Masa Bali Kuno Abad IX–XII Masehi," 17.

menunjukkan bahwa perempuan turut memainkan peran vital dalam siklus pertanian.

Perempuan Bali Kuno juga memiliki kedudukan hukum yang relatif setara dengan laki-laki. Prasasti Pandak Bandung (993 Śaka/1071) dan Bwahan E (1103 Śaka/1181) menyebutkan bahwa sanksi hukum berlaku setara bagi laki-laki dan perempuan tanpa diskriminasi. Di sisi lain, keberadaan perempuan dalam aktivitas ekonomi juga tercermin dalam Prasasti Dawan (975 Śaka/1053) yang mencatat kehadiran saudagar perempuan (*wanigrami*) dalam upacara *sīma* di Desa Lutungan.[188] Peran mereka sebagai pelaku transaksi dagang menegaskan keterlibatan aktif perempuan dalam jaringan perdagangan dan ekonomi lokal.

Kontribusi perempuan tidak hanya terbatas dalam urusan domestik dan ekonomi, tetapi juga merambah bidang keagamaan dan politik. Prasasti Batuan (944 Śaka/1022) menyebutkan bahwa perempuan di Desa Baturan dapat menjadi guru spiritual (*guru nini*), setara dengan laki-laki (*guru kaki*).[189] Selain itu, Prasasti Trunyan AI (813 Śaka/891) memberitakan bahwa seorang perempuan di Trunyan menjabat sebagai *hulu kayu*, posisi yang memiliki otoritas dalam struktur sosial dan lingkungan.[190] Dalam lingkup kekuasaan pusat, peran perempuan sangat menonjol. Prasasti-prasasti seperti Manik Liu AI (877 Śaka/955), Manik Liu BI, Manik Liu C (877 Śaka/965), dan Kintamani A (889 Śaka/967) menyebutkan nama raja bersamaan dengan nama permaisurinya, seperti Sang Ratu Luhur Sri Subhadrika Dharmmadewi yang mendampingi suaminya Raja Sang Ratu Sri Aji Tabanendra Warmmadewa.[191] Hal

188 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 362, 396; Endang Sri Hardiati, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Zaman Kuno*, Pemutakhiran, ed. oleh E. S. Hardiati dkk. (Jakarta: Balai Pustaka, 2010), 373.

189 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 83, 111.

190 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 347, 379.

191 Goris, *Prasasti Bali I*, 74–76.

itu menunjukkan pengakuan atas pengaruh perempuan dalam kebijakan kerajaan.

Perempuan Bali Kuno bahkan tercatat pernah memegang tampuk kekuasaan tertinggi. Prasasti Gobleg Pura Desa II (905 Śaka/983) mencatat pemerintahan Sri Maharaja Sri Wijaya Mahadewi sebagai penguasa perempuan pertama.[192] Penguasa perempuan lainnya antara lain Sri Maharaja Sri Sakalendu Kirana Isana Gunadharma Laksmidhara Wijayotunggadewi yang disebut dalam Prasasti Pengotan BI (1010 Śaka/1088) dan BII (1023 Śaka/1101). Selain itu, prasasti-prasasti lain seperti Bebetin AII (911 Śaka/989), Serai AII (915 Śaka/993), Bwahan A (916 Śaka/994), Sading A (923 Śaka/1001) menyebutkan nama penguasa perempuan sebelum nama laki-laki, yakni Sang Ratu Luhur Sri Gunapriya Dharmapatni bersama Sri Dharmodayana Warmmadewa.[193] Penyebutan nama perempuan terlebih dahulu menunjukkan tingkat penghormatan dan pengaruh besar perempuan dalam pengambilan keputusan politik pada masa itu.

Keberlanjutan peran perempuan dalam garis keturunan dan kekuasaan tampak pada masa Raja Anak Wungsu, yang menyebut dirinya sebagai putra dari mendiang *bhatāri lumāhi Burwan* dan *bhatāra lumāhi Bañu Wka*, dengan menyebut ibunya terlebih dahulu.[194] Prasasti Kintamani E (1122 Śaka/1200) bahkan mencatat pemerintahan Paduka Sri Maharaja Haji Ekajayalancana yang memerintah bersama ibunya, Paduka Sri Maharaja Sri Arjjaya Dengjaya Ketana.[195] Hal itu mempertegas bahwa dalam sistem kekuasaan Bali Kuno, sosok perempuan dapat memiliki peran kepemimpinan yang nyata, tidak hanya sebagai pendamping simbolik, melainkan sebagai pengambil keputusan yang setara

192 Goris, *Prasasti Bali I*, 78–80.

193 Goris, *Prasasti Bali I*, 80–88.

194 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 85.

195 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 88.

dan dihormati. Sementara itu, tradisi pemujaan leluhur dari garis perempuan dipraktikan masyarakat Bali Kuno di tempat suci *dangudu* di Hyang Karimana dan *pangudwan* di Baturan, serta masih dipraktikan hingga sekarang di Pura Ibu.[196]

Dengan demikian, meskipun struktur patriarkis masih mengemuka dalam kehidupan sosial Bali Kuno, bukti prasasti menunjukkan bahwa perempuan dapat mencapai kedudukan tinggi dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk ekonomi, hukum, agama, dan pemerintahan. Perempuan Bali Kuno bukan hanya pelengkap dalam struktur masyarakat, tetapi juga pelaku utama dalam membentuk kehidupan sosial dan budaya di zamannya.

D. BUSANA DALAM PRASASTI, NASKAH DAN RELIEF

Busana atau pakaian merupakan kebutuhan dasar manusia yang berfungsi untuk melindungi tubuh dari segala macam gangguan, menjaga kesusilaan, menyembunyikan kekurangan sekaligus menampilkan kelebihan, menunjang dan membentuk kepribadian, menghias diri, serta menunjukkan status sosial pemakainya.[197] Status sosial dapat dilihat dari material atau bahan, motif pakaian, serta perhiasan sebagai pelengkap yang digunakan. Selain itu, busana juga dapat menunjukkan mode atau tren yang berlangsung pada masa tersebut.

Pada awalnya manusia menggunakan kulit kayu dan kulit binatang, lalu beralih ke serat tanaman, seperti kapuk yang ditenun menjadi bahan kain. Pada masa Hindu-Buddha di Nusantara, pakaian yang terbuat dari tenun sudah dikenal yang terbukti dari penggambaran pada relief candi, arca, dan figurin terakota serta penyebutan dalam prasasti, naskah kuno, serta berita asing.

---

196 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 195.

197 Y. M. Oktaviana dkk., *Ragam Busana Masa Majapahit di Jawa Timur*, ed. oleh A. M. Said dan A. Hariri (Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2021), 2.

Masyarakat di berbagai wilayah Nusantara, seperti Sumatra, Sunda, Jawa, juga Bali, memiliki beragam busana dan teknik pembuatannya yang khas. Sering kali antar wilayah tersebut memiliki kemiripan dari segi penggambaran motif, penyebutan kain, maupun teknik pembuatannya. Namun, karena keterbatasan data, informasi mengenai busana di setiap wilayah tidaklah sama. Dalam hal ini, informasi mengenai busana pada masa Jawa Kuno akan lebih banyak dibandingkan dengan wilayah lain di Nusantara.

1. Busana di Sumatra

Busana di Sumatra pada masa Hindu-Buddha merupakan cerminan dari stratifikasi sosial, fungsi ritual, dan interaksi antara budaya. Bukti arkeologi terutama arca juga catatan sejarah dari berbagai sumber memberikan gambaran tentang jenis busana yang digunakan, mulai dari bangsawan hingga rakyat biasa, juga yang digunakan dalam konteks ritual dan keagamaan.

Catatan Tiongkok, seperti *Yingya Shenglan* (1416*)*, *Xingcha Shenglan* (1436), dan catatan dinasti di Tiongkok memberikan informasi mengenai tentang busana di berbagai wilayah Sumatra. Di Belitung atau *Gou-lan*, pria dan wanita sama-sama menyanggul rambutnya dan mereka mengenakan jaket pendek dan sarung. Kondisi serupa juga terjadi di sebelah barat Belitung yaitu pulau Bangka atau *Ma-yi-dong*. Penduduknya menggunakan pakaian panjang dan sarung beraneka warna dengan rambut yang juga disanggul.[198] Sementara itu, Di Lingga yang terletak di di barat laut

198 Berdasarkan Catatan Ekspedisi Mongol ke Jawa pada 1293, Belitung disebut Gaolan, Gelan, atau Gou-lan. Para pengelana Tionghoa pada awal abad ke-15 masih mengenalnya dengan nama yang sama. Barang-barang yang diekspor dari wilaya ini, salah satunya adalah manik-manik beraneka warna, barang-barang tembaga, tembikar hijau, kain hijau, dan lain sebagainya. Informasi mengenai Bangka disebutkan untuk mengetahui posisi Palembang. Bangka disebut juga sebagai *Mayidong* yang terlek di sebelah barat Pulau Belitung (*Goulan*). Produk dari negara ini adalah kapas, lilin berwarna kuning, tempurung penyu, buah pinang, dan kain katun beraneka warna. mereka juga mengimpor kuali tembaga, besi mentah, kain katun, kain sutra berbagai warna, dan sebagainya (W. P. Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, trans. oleh G. Triwira (Jakarta: Komunitas Bambu, 2018), 88–90.)

Palembang (*San-bo-zhai),* yang penduduknya terkenal sebagai bajak laut menyanggul rambut dan mengenakan jaket pendek, serta sarung bergaris.[199]

Kerajaan Poli yang berlokasi di Pantai Utara Sumatra dalam catatan Dinasti Liang (502-557) menggunakan kapas sebagai bahan utama untuk membuat kain dan sarung. Raja Poli menggunakan kain sutra bermotif bunga, topi emas dengan hiasan batu mulia, dan membawa pedang berhias emas. Para pelayan wanitanya juga menggunakan perhiasan tubuh dari berbagai bunga emas dan benda berharga, serta membawa kemoceng bulu atau kipas dari bulu merak. Dalam catatan sejarah baru Dinasti Tang (618-906), menyebutkan bahwa penduduknya mengenakan hiasan telinga berupa gigi binatang buas dan kain katun untuk menutupi tubuh bagian bawah. Mereka memiliki dua jenis kain, yaitu kain yang kasar disebut *gu-ba* (kapas, kapa, dan kapeh) dan kain halus disebut *die.* Pakaian raja lebih mewah karena terbuat dari kain sutra atau kain katun bermotif bunga yang dihiasi dengan mutiara. Mereka membuka pasar di malam hari dan menutupi muka mereka. Pakaian raja terdiri dari selembar kain sutra atau kain katun bermotif bunga yang dihiasi dengan mutiara.[200]

Wilayah Sumatra yang juga disebut *sumendala* atau *xuwendana* dalam *Yingya Shenglan* (1416), memiliki sistem bahasa, upacara pernikahan dan penguburan, pakaian dan lainnya yang mirip

---

199 Dalam Xingcha Shenglan tahun 1436 bahwa penduduk yang tinggal di wilayah Selat Lingga berprofesi sebagai bajak laut. Jika mereka melihat kapal Pribumi, mereka akan menyerang menggunakan ratusan perahu kecil. Jika sedang beruntung, kapal yang diserang dapat berhasil kabur, tetapi jika tidak beruntung mereka akan dirampok dan awalnya dibunuh. Kondisi ini menyebabkan banyak pelayar yang sangat berhati-hati jika melewati perairan ini (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 90.)

200 Kerajaan Po-li ini disebut juga Pali, Bari atau Bari yang terletak di Pantai Utara Sumatra dan dekat dengan Pulau Rakhsa yang diidentifikasi sebagai Pulau Nicobar. Penguasa kerajaan adalah orang Hindu, tetapi mengaku beragama Buddha. Nama Poli menghilang dan hubungannya dengan Tiongkok terhenti pada abad ke 10. Hingga awal abad ke-15, Namanya sudah tidak ditemukan dalam sejarah Tiongkok (W. P. Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, trans. oleh G. Triwira (Jakarta: Komunitas Bambu, 2018), 90–95.)



Gambar 4.9 Dua Perempuan mengenakan songket, kemungkinan Pantai barat Sumatra. Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden

dengan Melaka. Meskipun mereka memiliki pohon murbei untuk memelihara ulat sutra, tetapi mereka tidak menguasai teknik pemintalan sutra. *Xingcha Shenglan* (1436) menambahkan bahwa sebagian besar penduduknya berprofesi sebagai nelayan. Para pria biasanya mengikat dan menutup rambutnya dengan sapu tangan putih dan menggunakan bawahan dari kain kasar. Sementara itu, para perempuan akan menyanggul rambutnya dan menggunakan kain bawahan yang berwarna. Catatan Dinasti Ming (1368-1643) juga mengonfirmasi bahwa pada abad ke-16-17 M, para perempuannya tidak menutupi bagian atas tubuh dan hanya melilitkan kain dari perut ke bawah yang menunjukkan kesamaan dengan wilayah Melaka. Meskipun disebut Sumatra, kemungkinan wilayah itu adalah bagian dari Aceh.[201]

Di muara Sungai Rokan dan pesisir Sumatra yang berbatasan dengan wilayah Aru, *Xingcha Shenglan* (1436) menyebutkan adanya Negara Laut-Air Tawar yang penduduknya menyanggul rambut dan mengenakan sarung bergaris sebagai kain bawahan.[202] Sementara itu, kerajaan Aru atau Haru menurut *Yingya Shenglan* (1416) dan *Xingcha Shenglan* (1436), memiliki adat istiadat yang mirip dengan Jawa dan Melaka. Kain katun di wilayah itu disebut *kao-ni,* dan penduduknya tidak menutup bagian atas tubuh, hanya mengenakan kain kasar untuk menutupi tubuh bagian bawah.[203]

Wilayah lain di Sumatra adalah Nakur atau *Na-gur* yang Rajanya dikenal sebagai Raja Muka Bertato. Dalam *Yingya Shenglan*

201 Marco Polo pernah mengunjungi wilayah ini pada 1290 dan menyebutnya sebagai Samara. Ibnu Batuta (1346) menyebutnya sebagai Samathra atau Samuthra. Wilayah ini tidak berlokasi di Aceh modern yang sekarang kemungkinan berada di timur di tepi salah satu Sungai kecil yang mengalir ke laut (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 95–104.)

202 Negara Laut Air-Tawar sering dilewati oleh para pelaut. Barang yang diimpor ke wilayah ini adalah emas, perak, barang-barang besi, tembikar dan lainnya (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 105.)

203 Kerajaan Aru atau Haru, merupakan salah satu kerajaan di Sumatra yang jarak pelayarannya sekitar tiga atau empat hari dari Melaka. Dalam sejarah Yingya Shenglan (1416), kebiasaan mereka mirip dengan Jawa dan Sumatra serta raja dan penduduknya memeluk agama Islam. Kemudian dari berita Dinasti Ming (1368-1643) disebutkan bahwa kebiasaan mereka mirip dengan Sumatra (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 105–7.)

(1416) dan *Xingcha Shenglan* (1436), wilayah kerajaannya berada di sebelah barat Sumatra dan meluas hingga laut Lambri. Penduduk prianya mentato wajah dengan gambar bunga dan hewan, rambutnya dibiarkan terurai, bagian atas terbuka, dan menggunakan selembar kain untuk menutupi tubuh bagian bawah. Perempuannya mengenakan sehelai kain berwarna dengan rambut disanggul di belakang kepala. Kebiasaan dan tingkah laku mereka mirip dengan Sumatra secara umum.[204]

Catatan dari Tiongkok tersebut memberikan informasi mengenai bagaimana penduduk secara umum berpakaian, tetapi penggambaran detail motif kain dapat diketahui dari arca-arca peninggalan masa Hindu-Buddha yang berasal dari Situs Bumiayu maupun Padang Lawas. Terdapat tiga arca penting dari Situs Bumiayu, Sumatra Selatan yang dapat menunjukkan bagaimana penggambaran busana abad ke-9 hingga ke-13 Masehi di Sumatra yang kemungkinan besar digunakan oleh kalangan bangsawan atau elite. Satu Arca Siwa Mahadewa dan dua arca perwujudan di situs tersebut menggunakan kain yang diyakini sebagai tenun tradisional Sumatra yang bernama songket Palembang. Arca-arca itu menggunakan *uncal* di tengah kain, sementara dua arca lain menggunakan pakaian berbentuk rompi, kain panjang, ikat dada (*udarabhanda*). Motif rompi yang salah satu arca tokoh berupa motif geometris berbentuk belah ketupat dengan stilasi dedaunan yang dikenal sebagai motif *lepus.* Motif itu masih dapat ditemukan pada songket Palembang hingga kini.[205]

Dalam tradisi busana Sumatra dimasa persilangan dengan Hindu dan Buddha, songket tidak hanya digunakan dalam kehidupan sehari-hari, tetapi juga dalam upacara seremonial dan ritual. Kain itu menjadi barang berharga dalam upacara adat

---

204 Kerajaan Nakur dikenal dengan kerajaan Muka Bertato yang pernah berperang dengan Sumatra yang saat itu berada di bawah pemerintahan raja Zai-nu-li-a-bi-ding-yi yang dalam perang ini tewas terkena panah. Wilayah Nakur ini berada di pedalaman, dan kemungkinan merupakan suku yang penting (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 108–9.)

205 R. Purwanti dan S. M. Siregar, "Sejarah Songket Berdasarkan Data Arkeologi," *Siddhayatra* 21, no. 2 (2016): 100.

perkawinan sebagai hadiah, menunjukkan nilai spiritual dan sosial yang tinggi. Penggambaran arca-arca di Situs Bumiayu yang menggunakan busana dengan perhiasan lengkap menandakan pentingnya penampilan dalam ritual keagamaan. Secara umum, kualitas songket dibagi menjadi dua kategori, yaitu *lepus* dengan sulaman benang emas berkualitas tinggi yang sangat mahal, dan limar dengan motif bulatan kecil atau teknik pewarnaan khusus. Perbedaan kualitas itu juga mencerminkan tingkatan dalam penggunaan ritual dan upacara.[206]

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa setiap daerah memiliki karakteristik busana yang menyesuaikan dengan kondisi lokal dan pengaruh budaya yang diterima. Jika, songket dipengaruhi oleh perdagangan Tiongkok, maka Arca Buddha di Lampung menunjukkan pengaruh busana India. Arca itu mengenakan *uttarasahga* (bahu kanan terbuka) dan *antarwasaka* (kain bawah panjang) yang mencirikan gaya seni Gupta India dari abad ke-7–8 Masehi yang menunjukkan adaptasi lokal.[207] Sangat besar kemungkinan bahwa para agamawan Buddha menggunakan jenis busana yang serupa.

Arca-arca di Padang Lawas meski tidak secara khusus terlihat pengaruh dominan dari suatu budaya, tetapi motifnya memiliki kemiripan dengan tekstil dari berbagai daerah, seperti India, Tiongkok, Arab, Jawa, dan kain *ulos,* tekstil tradisional khas Sumatra Utara. Arca-arca penjaga yang ada di kompleks Padang lawas dari abad ke-11 sampai abad ke-14 Masehi memiliki motif Ceplokan. Arca itu juga memiliki motif garis dan belah ketupat

206 Endang Sri Hardiati, "Seni Arca dan Pola Hias Percandian Bumiayu," dalam *Tabir Peradaban Sungai Lematang: Kajian Sriwijaya di Kawasan Percandian Bumiayu*, ed. oleh A. A. Munandar (Palembang: Balai Arkeologi Sumatera Selatan, 2019), 82–83; Purwanti dan Siregar, "Sejarah Songket Berdasarkan Data Arkeologi," 103–4.

207 B. B. Utomo, *Pengaruh Kebudayaan India dalam Bentuk Arca di Sumatra* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), 76–77.

yang menunjukkan kemiripan dengan tekstil khas Sumatra Utara, khususnya Angkola-Mandailing.[208]

Arca-arca di Jambi juga menunjukkan gaya busana India yang kemungkinan merupakan hasil dari hubungan antara Sriwijaya dan India pada masa tersebut. Pengaruh agama Buddha terlihat dalam tradisi pewarnaan tekstil, dengan jubah biksu yang diwarnai kuning menggunakan kayu nangka atau bahan serupa, serta penggunaan zat pewarna *annatto* (kesumba) yang kemungkinan diperkenalkan dari India. Catatan Zhao Rugua dari abad ke-13 juga menyebutkan adanya pedagang Arab di Jambi yang menjual katun impor dari India, menunjukkan adanya perdagangan tekstil melalui pedagang Arab.[209]

Dalam tradisi berbusana di wilayah Sumatra, kain-kain impor yang berasal dari Tiongkok, India, juga Arab tidak hanya sekadar berfungsi sebagai pelindung tubuh, tetapi juga sebagai penanda status superior kerajaan yang dapat mengendalikan sistem impor dan ekspor. Selain itu, kain impor dianggap lebih berharga, mewah, dan hanya digunakan oleh kalangan tertentu, berbeda dengan kain lokal yang umumnya digunakan oleh penduduk biasa. Tekstil impor juga sering kali dianggap sebagai pusaka berharga, bagian dari upacara ritual suatu wilayah, dan juga identitas komunitas tersebut.[210]

2. Busana di Sunda

Informasi mengenai busana masyarakat Sunda pada masa Hindu-Buddha memang tidak sebanyak di Jawa. Namun, catatan Tiongkok dan naskah Sunda Kuno menjadi sumber utama untuk menggambarkan tradisi berbusana di wilayah ini. Sementara itu, informasi dari arca dan prasasti cenderung lebih sedikit karena

208 N. A. Izza, N. A. Sya'adah, dan Melvidiani, "Clothing Motifs Identification of the Guardian Statues in the Padang Lawas Temple Compounds," *Kapata Arkeologi* 17, no. 2 (2021): 118–19.

209 Fiona Kerlogue, "Textiles of Jambi (Sumatra) and the Indian Ocean Trade," dalam *Textiles in Indian Ocean Societies*, ed. oleh Ruth Barnes (London: Routledge, 2004), 154.

210 Kerlogue, "Textiles of Jambi (Sumatra) and the Indian Ocean Trade," 169–70.

keterbatasannya, meskipun ada beberapa petunjuk, seperti yang ditemukan pada Prasasti Kabantenan.

Catatan sejarah Dinasti Liang (502-557) memberikan sedikit pertunjukan mengenai busana di wilayah yang disebut Lang-ga-su atau Lang-ga yang terletak di Samudra Selatan. Penduduknya, baik pria dan perempuan membiarkan rambutnya tergerai serta hanya mengenakan sarung katun untuk menutupi tubuh bagian bawah. Raja dan kaum bangsawan tampil lebih mewah dengan mengenakan selendang tipis bermotif bunga untuk menutupi tubuh bagian atas yang dilengkapi dengan ikat pinggang dan anting-anting dari emas. Gadis-gadis muda mengenakan kain katun yang disebut *kĕmban* untuk menutupi dada yang dilengkapi dengan ikat pinggang yang disulam.[211]

Informasi mendalam tentang tekstil Sunda Kuno diperoleh dari naskah-naskah lokal, salah satunya adalah *Kawih Pangeuyeukan* yang berarti "Nyanyian dalam hal bertenun". Naskah berbentuk puisi ini berisi ajaran tentang kesakralan bertenun. Dalam lempir ke 22 *recto* secara khusus menyebutkan bahwa *kawih* ini secara khusus dinyanyikan pada saat menenun:[212]

211 Negara Lang-ga-su menurut Agus Aris Munandar, *Kalpalata: Data dan Interpretasi Arkeologi* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2019). kemungkinan adalah Tarumanegara yang berlokasi di wilayah Jawa bagian barat, tepatnya di pedalaman Bogor. Lihat Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 13; Gustave Schlegel, "Geographical Notes II: Lang-ga-siu or Lang-ga-su and Sih-lan-shan, Ceylan," *T'oung Pao* 9 (1898): 192.

212 Naskah *Kawih Pangeuyeukan* kemungkinan dibuat sebelum abad ke-16 saat Islam belum berkembang di wilayah Sunda. Pada naskah ini tidak ditemukan kosa kata atau serapan dari bahasa Arab. Namun demikian, Gunawan ("Textiles in Old-Sundanese Texts," *Archipel* 98 (2019): 1–36, https://doi.org/10.4000/archipel.1332.) menyebutkan bahwa naskah ini kemungkinan berasal dari sekitar abad ke-17 sehingga penanggalan pasti harus dilakukan kembali (Mamat Ruhimat, Aditia Gunawan, dan Tien Wartini, *Kawih Pangeuyeukan: Tenun dalam Puisi Sunda Kuna dan Teks-teks Lainnya* (Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2014), 4.)



Gambar 4.10 NaskahKawih Pangeuyeukan.
Sumber: Dokumentasi Aditya Gunawan - 2011

Pikawiheun bwat ngeuyeuk,	*Untuk dinyanyikan saat*
pakeun, pakeun rampés ka/	*bertenun,*
gunaan,	*agar sempurna kepandaian,*
pamali ngawih ngacawang,	*penolak bernyanyi*
nya éta tanggelanana	*sembarangan*
	Itulah tanggungannya

Naskah yang ditulis dalam bahasa Sunda Kuno tersebut memberikan detail terkait bahan, proses, peralatan, motif, dan jenis kain tenun, serta menyoroti keterkaitan erat antara pembuatan kain tenun dengan perempuan. Kegiatan menenun dianggap sakral karena alat tenun dipercaya didiami oleh dewi-dewi dan perempuan harus bisa menenun secara alami, tanpa diajari[213]. Informasi itu juga terekam pada bagian akhir teks naskah tersebut[214]

Angen pun mo diajaran.	*Terampil tanpa harus diajari.*
Bisa meubeur malem-malem.	*Pandai meubeur malam-malam.*
Bisa nyongkét poék-poék.	*Pandai menyongket di saat*
Nganténh tuwar nyangkuduan.	*gelap.*
Ngajingga ngabeureum ngora.	*Memintal benang kuning dan*
Ngadadu deung ngembang	*merah.*
gadung.	*Memintal benang jingga dan*
Cuuk ragi hideung neuleum.	*merah muda,*
Ngadeuleu tangan katuhu.	*merah tua dan putih bagai*
Mangka nyantepét di haté.	*bunga gadung.*
Mangka nyurup di hamperu.	*Cerah warna kainnya, pekat*
Mangka sidéngdang di bayah.	*warna nilanya.*
Nangtung di tungtungning	*Pantas dijadikan sebagai*
hérang.	*tangan kanan.*
	Sehingga melekat di dalam hati.
	Sehingga masuk ke dalam
	empedu.
	Sehingga berdiam di dalam
	paru-paru.
	Berdiri di puncak kegemilangan

213 Ruhimat, Gunawan, dan Wartini, *Kawih Pangeuyeukan: Tenun dalam Puisi Sunda Kuna dan Teks-teks Lainnya*, 15–20.

214 Ruhimat, Gunawan, dan Wartini, *Kawih Pangeuyeukan: Tenun dalam Puisi Sunda Kuna dan Teks-teks Lainnya*, 18.

Proses menenun yang sakral hanya boleh dilakukan di waktu dan tempat tertentu. Peralatan untuk menenun umumnya akan disimpan di sebuah anjungan atau balai. Di lingkungan keraton, tempat menenun disebut sebagai *Bale Sipangeuyeukan* dan tidak boleh dimasuki oleh kaum pria. Pentingnya tradisi tenun dalam kebudayaan Sunda terlihat pada upacara pernikahan, saat itu terdapat proses melangkahi peralatan menenun oleh pria setelah akad yang menandakan sahnya pernikahan dengan sang perempuan. Naskah itu menjelaskan bagaimana seharusnya perempuan berpakaian. Misalnya perempuan harus menutupi dadanya dengan menggunakan kain yang dikencangkan dengan *bentén,* sementara kain bagian luar dibiarkan terjuntai untuk menutup bagian bawah tubuh.[215]

Masyarakat Sunda sudah mengenal lebih dari 25 jenis kain, seperti *kembang muncang, gagang sénggang, samélég, seumat sahurun, anyam cayut, sigeji, pasi-pasi, kalangkang ayakan, poléng, poléng raganis, jayanti, cecempaan, paparanakan, mangin haris, siliganti, boéh siang, beubeur natan, papakanan, surat awi, parigi nyéngsoh, gaganjar, lusian besar, kampuh jayanti, hujan riris, boéh alus, ragén panganten, giringsing wayang, taluki wayang, saca déwangga, puyuh ngungkung, merak simpir,* dan *singa patra.*[216]

Dalam konteks perdagangan, Sunda tercatat melakukan impor berbagai jenis kain dari India juga Gujarat. Kain dari India meliputi kain kasar, kain wol, dan kain Keling. Sementara itu, dari Gujarat atau Cambay, diimpor jenis kain tipis (*Balachos* dan *atobalachos),* kain putih (*enrolados)*, dan pakaian katun berwarna biru, hitam, atau merah yang dikenal dengan nama *bretangis.*[217]

Meskipun prasasti tidak banyak memberikan informasi mengenai jenis kain, Prasasti Kebantenan menyebutkan adanya kain *kapas*

---

215 Ruhimat, Gunawan, dan Wartini, *Kawih Pangeuyeukan: Tenun dalam Puisi Sunda Kuna dan Teks-teks Lainnya*, 119.

216 Informasi mengenai motif kain pada masyarakat Sunda diketahui dari beberapa naskah, seperti *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian Sri Ajnyana* and *Kawih Pangeuyeukan* (Gunawan, "Textiles in Old-Sundanese Texts," 14–18.)

217 Gunawan, "Textiles in Old-Sundanese Texts," 4–5.

timbang sebagai salah satu persembahan. Lebih lanjut dari beberapa naskah Sunda dan tradisi lisan, terdapat beberapa jenis kain, seperti *beubeur* (kain ikat tenun) dan *boéh* (kain pada umumnya) dengan berbagai warna: putih, merah (*beureum*), hitam (*wulung*), berwarna-warni (*boéh warna*), serta putih kembang jati (*jati kembang*). Selain itu, terdapat jenis pakaian yang dipersembahkan kepada raja, meliputi *tipulung* "kain kepala," *lilitan* "kain bahu," dan *pélah* "ikat pinggang kepang. Sama halnya dengan Jawa, beberapa Janis kain yang disebutkan meliputi *tapih, lungsir, kasang, boéh, sutra, aben, poléng, dodot, simbut, cawet, dan daluwang*[218]*.* Umumnya *tapih, poléng,* dan *simbut* digunakan sebagai pakaian bawahan*.* Mengacu pada naskah *Kawih Pangeuyeukan* dan catatan Tiongkok, perempuan memakai kain atasan yang disebut sebagai *kemban* untuk menutupi dada.[219] Meskipun beberapa istilah kain memiliki kemiripan dengan Jawa, fungsi dan penggunaannya bisa saja berbeda, seperti *kampuh* yang di Jawa digunakan sebagai pakaian kebesaran, sedangkan di Sunda kemungkinan dijadikan tirai hiasan.

Bagi masyarakat Sunda, pakaian memiliki beberapa fungsi utama. Selain sebagai fungsi penutup tubuh dan memenuhi norma kesusilaan, menggunakan pakaian juga dianggap sebagai cerminan dari kesadaran manusia yang lebih tinggi atau *upageuning.* Kain tenun juga berfungsi sebagai bagian dari mas kawin saat lamaran, hadiah untuk orang yang berjasa, tanda kesetiaan, dan komoditas perdagangan.[220]

---

218 Gunawan, "Textiles in Old-Sundanese Texts," 5–7.

219 Banyak istilah yang serupa dengan yang ditemukan di Jawa, tetapi kemungkinan terdapat bebrapa perbedaan fungsi. Misalnya, *kampuh* pada masyarakat Jawa digunakan sebagai pakaian kebesaran, tetapi dalam naskah Sunda terdapat kemungkinan bahwa ini merupakan tirai hiasan. Selain itu, kata *simbut* juga dapat mengacu pada selimut atau kain yang dibuat dengan teknik perintang warna seperti batik, tetapi menggunakan bubur kanji (*rice paste)*. Kain ini berasal dari Sunda, tetapi saat ini sudah tidak ditemukan pembuatanya lagi (Mattiebelle Gittinger, *Splendid Symbols: Textile and Tradition in Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 115; Gunawan, "Textiles in Old-Sundanese Texts," 5–7.)

220 Fungsi kain dalam masyarakat Sunda tertulis pada berbagai naskah, seperti *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian*, *Sang Hyang Sasana Mahaguru, Bujangga Manik* (Gunawan, "Textiles in Old-Sundanese Texts," 7–8.)

3. Busana di Jawa

Busana pada masyarakat Jawa pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha, tidak hanya berfungsi sebagai pelindung tubuh dari cuaca dan lingkungan, tetapi telah berkembang sebagai media untuk mengekspresikan identitas, status sosial, religi, dan juga politik. Sumber data mengenai busana pada masyarakat Jawa Kuno lebih banyak dibandingkan dengan di wilayah lain. Informasi tersebut dapat diketahui dari arca dewa maupun perwujudan, penyebutan dalam prasasti, naskah susastra, catatan juga berita asing, serta bukti artefaktual.

Catatan Dinasti Song (960-1279), menyebutkan bahwa penduduk Jawa membiarkan rambutnya tergerai bebas, sementara perempuan melilitkan kain untuk menutupi tubuh bagian atas juga bawah [221]. Dalam *Yingya Shenglan* (1416) digambarkan bahwa raja Majapahit tidak mengenakan penutup kepala, tetapi terkadang mengenakan hiasan kepala dari dedaunan dan bunga emas. Raja tidak menggunakan kain atasan, tetapi menggunakan satu atau dua kain bermotif bunga sebagai bawahan yang dikencangkan dengan selendang tipis dan membawa satu atau dua *pu-lak* (keris) yang disisipkan di kain pinggangnya. Raja tidak beralas kaki dan biasanya mengendarai gajah atau duduk di atas kereta yang ditarik sapi. Sementara itu, para penduduk pria akan membiarkan rambutnya tergerai sedangkan perempuan akan menyanggulnya. Mereka mengenakan semacam mantel dan kain yang menutupi bagian bawah tubuh. Para pria akan membawa *pu-lak* yang disisipkan di ikat pinggang.[222]

Pada upacara pernikahan di Majapahit, perempuan akan menggeraikan rambutnya, bagian atas tubuh terbuka, dan melilitkan selembar kain lebar berwarna hijau bermotif bunga di pinggang. Mereka juga akan menghias rambut

221 Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 21.

222 Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 53.

dengan manik-manik emas serta gelang emas dan perak di pergelangan tangan.[223]

Menariknya, masih di wilayah Jawa, *Xingcha Shenglan* (1436) menyebutkan bahwa di wilayah pegunungan *Kim-hou* (kemungkinan Tengger), dekat *Yortan (*Bangil, Pasuruan), penduduknya tidak mengenakan pakaian hanya selembar kertas(?) untuk menutupi bagian bawah tubuh mereka[224]. Di Jawa bagian Timur, yaitu *Tiong-ka-lo* menyebutkan bahwa penduduknya menyanggul rambut dan mengenakan pakaian panjang yang terbuat dari katun dan kain sarung bergaris. Mereka mengimpor perak dan sutra bermotif bunga.[225]

Informasi mengenai busana masyarakat Jawa Kuno selanjutnya berasal dari prasasti, relief candi, naskah, juga arca. Dalam hal ini, perkembangan busana di Jawa sangat signifikan. Awalnya busana hanya memiliki fungsi teknomik, yaitu sebagai pelindung tubuh dari alam. Namun, seiring dengan perkembangan struktur sosial yang semakin kompleks, busana berfungsi sosioteknik, yang menunjukkan status sosial pemakainya. Busana juga memiliki fungsi ideoteknik, yang menjadi penanda aktivitas ritual keagamaan. Misalnya, raja akan mengenakan busana yang berbeda untuk ritual keagamaan dan busana kerajaan.[226]

---

223 Kain panjang berwarna hijau dan bercorak bunga ini sampai saat ini masih digunakan dalam upacara pernikahan di Jawa yang disebut sebagai dodot alas-alasan (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 59.)

224 Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 62.

225 Wilayah ini kemungkinan adalah Madura (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 65.

226 Dalam kaitannya dengan fungsi sosioteknik, busana menunjukkan strata sosial masyarakat, apakah individu tersebut berasal dari kelompok rakyat biasa atau bangsawan. Informasi ini dapat diketahui dari bahan, bentuk, dan motif ragam hiasnya. Kaitannya dengan ideoteknik, busana memiliki ciri aktivitas tertentu. Misalnya busana yang digunakan oleh raja untuk aktivitas semedi atau bertapa akan lebih sederhana dibandingkan dengan upacara kerajaan yang menggunkan pakaian kebesaran (Timbul Haryono, "Masyarakat Jawa Kuna dan Lingkungannya pada Masa Borobudur," dalam *100 Tahun Pemugaran Candi Borobudur: Trilogi I—Menyelamatkan Kembali Candi Borobudur* (Magelang: Balai Konservasi Peninggalan Borobudur, 2012), 94–95.)

Terdapat berbagai jenis pakaian yang dibedakan berdasarkan gender pemakainya. Untuk busana perempuan, terbagi menjadi kain atasan, bawahan, dan pelengkap. Istilah jenis kain juga tidak muncul secara simultan, tetapi ada yang baru muncul kemudian. Terdapat enam istilah yang dikenal, yaitu *kahin, kain, ken, tapih, siñjang,* dan *hulĕs*. Jenis pakaian berupa *kahin, kain,* dan *ken,* misalnya, telah tercatat dalam prasasti sejak abad ke-9 Masehi sebagai barang persembahan dalam upacara penetapan sīma yang menunjukkan nilai ekonomis juga simbolis dalam keagamaan. *Kahin, kain,* dan *ken* memiliki satuan *helai* atau *wlah*.[227]

Secara umum, perempuan menggunakan *tapih* dan *siñjang* sebagai kain penutup tubuh bagian bawah yang istilahnya masih dikenal hingga saat ini. Untuk menutup bagian dada, mereka menggunakan *saput,* yaitu sehelai kain yang dililitkan untuk menutupi payudara, yang dalam perkembangannya menjadi *kemben* yang dikenal sekarang. Dalam masyarakat Sunda, *kemben* juga dikenal dengan istilah *kemban.* Sementara itu, *hulĕs* yang berfungsi sebagai selimut menjadi *ulĕs* pada abad ke-20, yang digunakan sebagai kain pembungkus barang.[228]

Perempuan juga mengenakan selendang yang terdiri dari empat jenis, yaitu *gaṇdong, gibah, paŋhĕmban,* dan *sampit.* Terdapat beberapa fungsi selendang, yaitu sebagai alat untuk menggendong barang atau anak kecil, pelengkap pakaian, juga pelindung dari sinar matahari.[229] Pelengkap busana yang lain adalah ikat pinggang yang berfungsi untuk membuat perut tampak ramping, yaitu *kĕṇḍit.*[230]

---

227 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, ed. oleh Rukardi (Sinar Hidoep, 2022), 157.

228 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 237–39.

229 Selain itu, terdapat empat ragam selendang yang digunakan oleh perempuan, yaitu *ga□dong,* digunakan untuk menggendong sesuatu di punggung. *Gibah,* jenis selendang yang digunakan sebagai pelengkap berpakaian. *Paŋhĕmban* adalah selendang yang digunakan untuk menggendong anak kecil, dan *sampit* adalah selendang mewah yang dikenakan sebagai pelengkap pakaian (S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 242–44.)

230 Terdapat beberapa jenis ikat pinggang, yaitu *kĕ□□it* yang telah disebutkan dari abad ke-9 hingga 15, seperti dalam Kakawin Ramayana. Ikat pinggang

Perempuan juga memiliki kain khusus yang digunakan pada saat datang bulan bernama *Iṇḍiŋ.* Akan tetapi, penyebutannya jarang ditemukan karena sifatnya yang dianggap kurang pantas.[231]

Busana laki-laki lazimnya lebih banyak berupa kain bawahan. Misalnya untuk aktivitas sehari-hari, mereka menggunakan *bĕbĕd* atau *wḍihan* yang dililitkan pada tubuh bagian bawah. Mereka juga menggunakan *calana, gadag*, dan *lañciŋan* yang dipakai dengan cara dililitkan dan dikancutkan di antara kedua paha lalu diikat menggunakan sabuk, mirip dengan celana modern. Pakaian paling sederhana yang berfungsi hanya untuk menutup alat kelamin adalah *cawat*, *kupina,* dan *cawĕt.* Jenis kain itu lazimnya dikaitkan dengan status sosial yang rendah atau aktivitas tertentu seperti bertapa.[232]

Terdapat juga pakaian yang bisa digunakan oleh perempuan dan laki-laki, seperti *abasana, basana, wasana,* dan *bhūṣaṇa* yang merujuk pada pakaian tubuh bagian bawah. Beberapa istilah itu berasal dari bahasa Sanskerta, seperti *wasana* yang berarti 'kain atau pakaian', dan *bhūṣaṇa* yang merujuk pada hiasan, perhiasan, dan pakaian pesta. Busana kebesaran yang digunakan oleh perempuan dan laki-laki adalah *dodot, kampuh,* dan *wastra.* Ukuran *dodot* dan *kampuh* bisa dua kali ukuran *jarik* atau kain panjang.[233]

Pakaian pelindung tubuh bagian atas bagi perempuan dan laki-laki adalah sama, yaitu *kalambi, baju, waju,* dan *kurug. Kalambi* merupakan pakaian yang digunakan untuk menutupi tubuh bagian

---

ini juga disebut sebagai *Puṇ□utan* dan angkin. Penggunaannya dengan cara dilingkarkan dai pinggang secara ketat. Istilah *Puṇ□utan* ini muncul pada abad ke-12 seperti dalam Smaradhahana. Namun demikian, penggunaannya tidak banyak digambarkan pada arca. *Ka□iwa□□a* berasal dari bahasa Sanskerta *Ka□ibandha* yang berarti ikat pinggang. Penggunaannya kemungkinan pada abad ke-11 sampai abad ke-14 dengan kemunculan dari susastra *Wirāţaparwa* dari abad ke-11 Masehi. *Hambuluŋan* adalah ikat pinggang atau sabuk yang terbuat dari logam atau memiliki bagian yang terbuat dari logam (S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 245–46.)

231 Penyebutan *I□□iŋ* jarang ditemukan karena sifatnya yang tabu, kurang pantas atau tidak senonoh. Penyebutannya ditemukan pada Tantu Panggelaran (S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 246–47.)

232 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 119–21.

233 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 239.

atas yang digunakan oleh perempuan, pendeta yang memimpin upacara, dan prajurit. Sementara itu, *kurug* merupakan salah satu pakaian istimewa yang penggunaannya harus dengan izin raja.[234]

Seperti yang disampaikan sebelumnya, busana menunjukkan fungsi sosioteknik, yaitu stratifikasi sosial pada kelompok masyarakat. Secara umum, masyarakat terbagi menjadi tiga lapisan utama, yaitu pemuka agama (pendeta, biksu, resi, pertapa, *bhagawan)*, masyarakat kelas atas (bangsawan, kepala desa, orang kaya), dan masyarakat kelas bawah (rakyat biasa). Setiap lapisan memiliki karakteristik busana yang sangat berbeda, tidak hanya dalam hal bahan dan kualitas, tetapi juga dalam hal akses pada jenis pakaian tertentu.

Kaum rohaniwan (pendeta, biksu, resi, pertapa, bhagawan) cenderung menunjukkan kesederhanaan dalam berbusana. Mereka lazimnya menggunakan *daluwang* dan *walkala*, yaitu kain yang terbuat dari kulit kayu pohon sukun yang dipukul-pukul menggunakan palu khusus bernama *palu daluwang*. Meskipun bahan itu sederhana, terdapat juga *dukūlawastra*, pakaian dari kulit kayu yang lebih indah dan bahkan dapat digunakan oleh raja. Kehadiran *daluwang* dan *dukūlawastra* menunjukkan bahwa

234 Informasi mengenai kalambi pertama kali diketahui dari Prasasti Kayuwungan (847 M) yang menyebutkan kalambi sebagai salah satu persembahan yang diterima pejabat desa yang mengikuti upacara penetapan sīma. Dalam Prasasti Kuti (840 M), kalambi disebutkan digunakan oleh samgĕt makudur dan samgĕt wadihati yang memimpin upacara sīma. Pada Prasasti Jru Jru (930 M) disebutkan istilah waju yang digunakan oleh pendeta pemimpin upacara penetapan sīma. kurug juga digunakan oleh pendeta. Penyebutan kurug juga terdapat pada beberapa naskah, seperti Wirāţaparwa (11 M), Arjunawiwāha (11 M), Smaradhahana (12 M), dan Harşawijaya (15 M). Penggunaan kurug untuk masyarakat pada abad ke-10 M diketahui dari Prasasti Waharu IV (931 M) dan terus digunakan seperti yang diketahui dari prasasti juga naskah. Penggunaan kurug juga dapat dapat dilihat dari arca-arca di Candi Singasari, seperti yang digunakan oleh Mahakala, Durgamahisāsuramardhini, dan Nandiswara. Dari arca-arca tersebut diketahui bahwa bentuk kurug yang baju atasnya tidak menutupi seluruh bagian atas tubuhnya. Bagian perut dan pusat masih terlihat. Kurug ini kemungkinan kain tipis yang digunakan secara ketat pada bagian atas tubuh dan dari arca Nandiswara terlihat kurug merupakan baju atasan yang tak berlengan yang kemungkinan sudah dijahit (S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 150–56.)

busana bagi agamawan pun bisa berbeda, bergantung pada status sosial mereka sebelum menjadi rohaniwan, apakah dari rakyat biasa atau bangsawan.[235]

Penggambaran busana brahmana atau pendeta dalam relief juga menunjukkan karakteristik unik. Pada relief Candi Rimbi, sosok pertama atau *rsi* digambarkan menggunakan selembar kain yang panjangnya sampai menyentuh mata kaki. Bagian ujung depannya diwiru atau dilipat, kemudian dilengkapi dengan selendang dan ikat pinggang dari kain. Sang brahmana juga memiliki gelungan atau ketu sebagai tutup kepala, yang hingga kini masih dipakai oleh para *sulinggih Saiwa-Buda* di Bali sebagai bagian dari perangkat upacara yang wajib.[236]

Busana bangsawan menampilkan kemewahan yang luar biasa dengan penggunaan berbagai jenis kain berkualitas tinggi[237]. Mereka memiliki akses pada dodot dengan motif *nawagraha* (sembilan planet) yang diberikan sebagai anugerah khusus dari raja. Sistem pemberian anugerah berupa kain merupakan strategi politik yang halus untuk menjaga kepatuhan dan kesetiaan rakyat terhadap penguasa. Misalnya, dadar diberikan kepada pasukan istana agar terlihat rapi dan mudah diidentifikasi, sementara kepada para dayang agar selalu tampak cantik dan menarik.[238]

Dalam relief Candi Rimbi di Jawa Timur, detail busana bangsawan wanita digambarkan dengan sangat jelas. Bangsawan wanita itu menggunakan dua lembar kain yang terdiri dari *tapih* sebagai kain panjang yang dililitkan dari pinggang sampai ke bawah

---

235 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 158–61.

236 M. R. S. Dewangga, "Kajian Gaya Berbusana Masyarakat Jawa Kuno pada Relief Candi Rimbi Abad 14 M," *Historiography: Journal of Indonesian History and Education* 4, no. 4 (2024): 363–64.

237 Informasi mengenai motif-motif *wdihan* dan jenis kain lainnya dapat dibaca pada tulisan J. W. Christie, "Texts and Textiles in 'Medieval' Java," *École française d'Extrême-Orient* 80, no. 1 (1993): 181–211; Edhie Wurjantoro dan T. Haris, "Kain dalam Masyarakat Jawa," 1995; Maziyah, "Teknik Pembuatan dan Fungsi Kain pada Masyarakat Jawa Kuna Abad IX–XV M Berdasarkan Sumber Arkeologi"; S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*.

238 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 257.

dengan bagian depannya diwiru dan kemben yang dibebatkan di tubuh bagian atas untuk menutupi payudara. Tokoh bangsawan wanita itu juga dilengkapi dengan aksesoris seperti kalung besar dan rambut yang digelung rapi, serta memiliki pengiring sebagai penanda status sosial yang tinggi.[239]

Rakyat biasa memiliki pilihan kain yang jauh lebih terbatas dibandingkan bangsawan. Mereka umumnya menggunakan *wḍihan rangga, wḍihan*, dan kain biasa. Meskipun demikian, mereka tetap mengikuti norma berpakaian yang berlaku dalam masyarakat sesuai dengan fungsi sosial dan kegiatan sehari-hari mereka. Dalam relief Candi Rimbi, busana pria sederhana digambarkan dengan kain pendek sebatas paha, dilengkapi ikat pinggang dan aksesori sampur (selendang). Busana itu praktis dan efisien untuk aktivitas sehari-hari masyarakat umum seperti petani, pedagang, kuli, atau prajurit, yang memerlukan keleluasaan gerak.[240] Busana abdi atau punakawan pada Candi Rimbi menampilkan penggunaan cawat sederhana untuk aktivitas sehari-hari, atau jubah tanpa motif ketika bekerja di hutan.[241]

Dimensi fungsional busana dalam masyarakat Jawa Kuno sangat beragam. Secara teknis, busana berfungsi menutupi bagian tubuh yang dianggap tidak pantas terlihat, dengan pembagian yang jelas berdasarkan usia dan gender. Menarik bahwa anak-anak bangsawan hanya mengenakan *kañcut* yang diikat dengan sejenis ikat pinggang, sedangkan anak-anak rakyat biasa tidak mengenakan pakaian. Hal itu menunjukkan bahwa stratifikasi sosial juga berlaku pada usia anak-anak.[242]

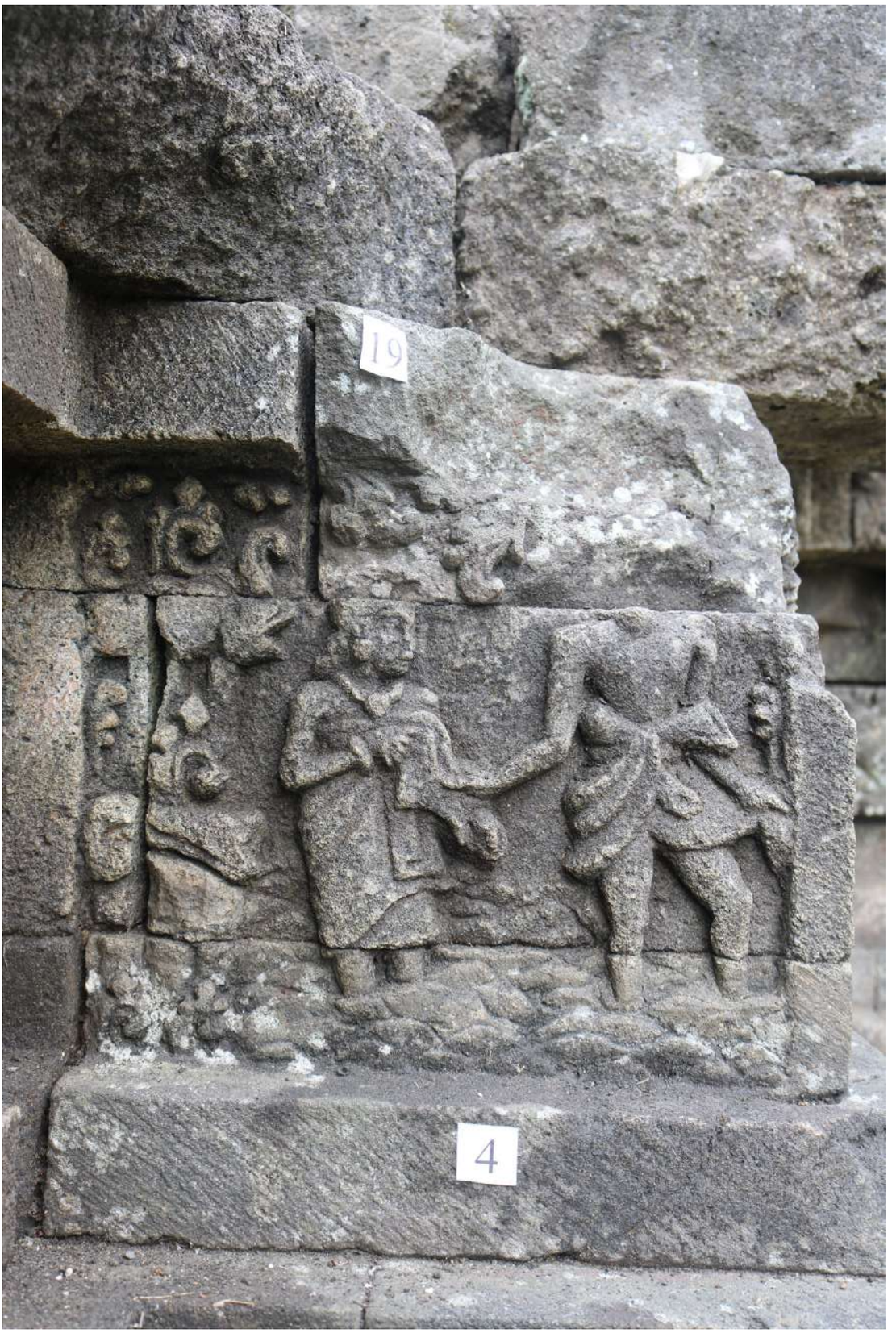
---

239 Dewangga, "Kajian Gaya Berbusana Masyarakat Jawa Kuno pada Relief Candi Rimbi Abad 14 M," 360–61.

240 Dewangga, "Kajian Gaya Berbusana Masyarakat Jawa Kuno pada Relief Candi Rimbi Abad 14 M," 361–62.

241 Dewangga, "Kajian Gaya Berbusana Masyarakat Jawa Kuno pada Relief Candi Rimbi Abad 14 M," 364–65.

242 Pakaian anak-anak disebut sebagai *kañcut*. Cara memakainya disebut *kinañcutakĕn*. Sedangkan mereka tidak memakai baju atasan. Selain itu, tidak semua anak-anak menggunakan *kañcut*. Tampaknya kain pendek ini hanya dipakai oleh anak-anak golongan bangsawan. Hal ini terlihat dari relief



Gambar 4.11 Relief Busana di candi Rimbi. Sumber: Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Timur

Dari segi ekonomi, kain memiliki peran penting sebagai komoditas perdagangan lokal dan internasional. *Basana* atau *kalambi* dijual oleh pedagang keliling dari desa ke desa, menunjukkan sistem distribusi yang terorganisasi dengan baik. Kain impor dari berbagai daerah, seperti Indonesia bagian Timur, dan dari luar negeri: Melayu, India, dan Tiongkok sangat diminati kalangan bangsawan sehingga mencerminkan jaringan perdagangan internasional yang kompleks.

Dimensi religius busana terlihat dalam penggunaannya untuk upacara keagamaan dan sebagai sesaji dalam berbagai ritual. Motif-motif khusus pada kain memiliki makna simbolis yang mendalam. Dalam *Kakawin Sumanasantaka*, Putri Indumati dan Pangeran Aja menggunakan kain dan dodot berpola *silih asih* (saling cinta) saat menikah, yang mengandung harapan agar mereka senantiasa saling mencintai. Pada upacara permohonan diri kepada patung mendiang raja, mereka mengenakan kain dengan motif yang menggambarkan emosi dan kondisi spiritual, seperti *hima puṣpawarṣa* (kabut hujan bunga) dan *kilat rinĕngga* (dihiasi petir).

Berdasarkan analisis relief Karmawibhangga, busana masyarakat Jawa Kuno dapat dikategorikan menjadi empat tingkatan yang mencerminkan stratifikasi sosial dan ekonomi. Taraf sederhana ditandai dengan perlengkapan minimal berupa selembar kain sepanjang lutut dengan sedikit atau tanpa perhiasan. Taraf menengah menunjukkan busana yang lebih lengkap dengan kain panjang sampai mata kaki dan perhiasan dasar seperti gelang, kalung, dan anting-anting juga hiasan rambut. Taraf lengkap menampilkan kemewahan dengan ikat pinggang dan perhiasan lengkap sampai mahkota berhiaskan permata, sedangkan taraf khusus diperuntukkan bagi pemuka agama dengan jubah panjang dan hiasan minimal yang menunjukkan kesederhanaan spiritual.[243]

Lalitavistara yang menampilkan Buddha menggunakan *kañcut,* sedangkan pada relief Karmawibhangga yang menggambarkan kehidupan manusia dan lingkungannya, ada anak-anak yang tidak menggunakan pakaian (S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 232–35.)

243 Indah Tjahjawulan Noerhadi, *Busana Jawa Kuno* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2012), 19–22.

4. Busana di Bali

Masyarakat Bali pada masa klasik telah mengenal berbagai jenis dan motif tekstil yang dibuktikan dengan penggambaran busana pada arca juga penyebutan beberapa istilah yang berkaitan dengan jenis dan produksi kain. Informasi mengenai pakaian juga diketahui dari catatan sejarah lama Dinasti Tang (618-906) yang menyebutkan bahwa pada tahun 647, raja dari Bali mengirimkan utusan untuk membawa upeti berupa kain katun, gading gajah, dan cendana putih[244].

Prasasti-prasasti di masa persilangan dengan Hindu dan Buddha di Bali mencatat berbagai material dan produk tekstil yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari maupun upacara. Material dasar yang digunakan meliputi *tnunan* atau tenunan sebagai hasil akhir proses menenun, dan *laway* yang berarti benang sebagai bahan baku utama. Dari segi fungsi dan penggunaan, busana pada masa itu telah dibedakan berdasarkan konteks sosial dan ritual.

Pakaian sehari-hari laki-laki disebut sebagai *wdihan,* seperti yang tercatat pada Prasasti Bwahan A (916 Śaka/994) dan prasasti lainnya.[245] Sementara itu, perempuan menggunakan kain *laway*. Kedua jenis kain itu menjadi komoditas perdagangan yang dijual dengan cara dipikul.[246] Untuk konteks ritual dan seremonial penting, dikenal *basahan* yang berarti pakaian kebesaran dan/atau pakaian upacara.[247] Dalam konteks persembahan upacara, dikenal juga *tikasan* yang berarti hasil tenunan. Informasi mengenai *tikasan*

---

244 Bali disebut juga sebagai Dva-ba-dan terletak di di timur Ka-ling (Jawa) dan sebelah barat Mi-li-Ju (Maluku?), dan sebelah utaranya adalah lautan. Orang Jawa menyebut Bali sebagai "Negara para Brahmana". Kebudayaan wilayah ini hampir sama dengan Ka-ling dan mereka menulis di atas daun lontar (*patra)* Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 67–68.)

245 Penyebutan *wdihan* juga diketahui dari beberapa prasasti lain, seperti Prasasti Tengkulak A 945 Śaka/1023 Masehi), Prasasti Bwahan C (1068 Śaka/1146 Masehi)

246 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 179.

247 I. W. O. Granoka dkk., *Kamus Bali Kuno–Indonesia* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1985), 15.

paling awal diketahui dari Prasasti Sukawana AI (804 Śaka/822). Penyebutannya bersamaan dengan kegiatan menenun lain, seperti *mangikêt mangnila, mamangkudu,* dan *maruṇdan.*[248]

Jenis-jenis kain lainnya yang diketahui dari prasasti antara lain *wastra* (kain), *kupina* (cawat), *lasa* (kain tenun), *rundan* (tenun), *randhi (*kain berwarna merah), *wdihan mwang dodot,* dan *kurug.*[249] Pakaian *kurug* diartikan sebagai baju zirah yang informasinya ditemukan bersama dengan jenis barang hasil kerajinan logam, seperti kalung dan anting-anting.[250] Prasasti yang menyebutkan *kurug* salah satunya adalah Prasasti Tulukbiyu A atau Prasasti Batur Pura Abang A (33 Śaka/1011).[251]

Penggambaran busana juga terlihat pada pada arca perwujudan leluhur dan arca Dewa. Misalnya Arca Bhatari Mandul menggunakan kain bawahan tipis dan ringan sampai betis, dilengkapi mahkota berbentuk *jata makuta* dengan rambut yang disanggul berhiaskan bunga padma dan garis geometris. Selain itu, Arca Sejoli menampilkan kain sampai pergelangan kaki bermotif manik-manik dan ceplokan yang dikenal dengan nama *patra mas-masan.* Di Jawa, motif tersebut dikenal juga sebagai motif Kawung. Arca tersebut dilengkapi dengan *uncal, sampur,* hiasan telinga, sampai perhiasan gelang kaki.[252] Arca lain yang juga menggunakan busana secara lengkap sampai perhiasan adalah

---

248 Prasasti yang menyebut tikasan antara lain Prasasti Bebetin AI (18 Śaka/896 Masehi), Prasasti Bangli (Pura Kehen A), Prasasti Sembiran AI (844 Śaka/922 Masehi), Prasasti Bwahan A (916 Śaka/994 Masehi), Prasasti Pandak Bandung (993 Śaka/1071 Masehi), Prasasti Bwahan E (1103 Śaka/1181 Masehi), juga Prasasti Langgahan (1259 Śaka/1337 Masehi) (Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 72–74, 76, 80, 86, 89, 95, 117, 188.)

249 Granoka dkk., *Kamus Bali Kuno–Indonesia*, 60, 64, 90, 116.

250 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 174.

251 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 137, 174, 352–353.

252 I. W. Badra, "Motif Seni Kain Arca Sejoli dan Arca Bhatari Mandul di Pura Pucak Penulisan, Kintamani, Bangli," dalam *100 Tahun Purbakala: Peradaban Bali-Nusra dalam Perspektif Arkeologi*, ed. oleh I. M. Sutaba (Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar, 2013), 48–50.

Arca Durga Mahisasuramardini yang berada di Pura Paseh. Arca itu menggunakan kain dengan hiasan roset. Motif kain berupa sulur-suluran dan kotak terlihat pada kain yang digunakan Arca Śiwa Bhairawa.[253] Kehadiran berbagai motif berbeda pada arca menandakan adanya keragaman motif yang digunakan oleh masyarakat Bali pada masa Hindu-Buddha. Penggambaran busana dalam taraf lengkap menunjukkan bahwa kain bermotif umumnya digunakan oleh raja dan kalangan bangsawan.

Kapas di Bali menjadi komoditas yang sangat penting, tidak hanya sebagai bahan pakaian masyarakat setempat, tetapi kemungkinan juga menjadi komoditas ekspor. Informasi mengenai peraturan perdagangan yang dikeluarkan oleh Raja Ekajayalancana mengizinkan penduduk Kintamani untuk menjual kapas ke daerah pesisir utara Bali tanpa perlu melapor kepada *nayakan kapas*[254]*.* Prasasti Sukawana D (1222 Śaka/1300) juga menyebutkan bahwa banyak tanaman kapas di sebelah timur desa Sukawana antara Panusuran sampai Balingkang. Mereka menjual kapas kepada penduduk Desa Les, Paminggir, Bondalem, Julah, Purwasiddhi, Indrapura, Bulihan, dan Manasa yang terletak di bagian Bali Utara. Prasasti itu menunjukkan adanya keberlanjutan adanya perdagangan kapas dari masa Raja Ekajayalancana sampai Raja Patih Kebo Parud.[255]

---

253 Kadek Dedy Prawirajaya R, Heri Purwanto, dan Coleta Palupi Titasari, "Menggali Makna Ikonografis pada Arca Bersifat Tantris di Pura Kebo Edan, Kabupaten Gianyar, Bali," *AMERTA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 40, no. 2 (2022): 125–44; A. A. G. R. Remawa dkk., *Seni dan Prinsip Estetika Jaman Bali Kuno: Masa Pemerintahan Raja Udayana sampai Anak Wungsu (989–1077 M)* (Denpasar: UPT Museum Perjuangan Rakyat Bali, Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2021), 164–65.

254 Jabatan *Nāyakan Kapas* yang disebutkan pada Prasasti Depaa yang mengurus masalah perkapasan dan muncul pada bagian pajak atau cukai (I. G. S. Astra, "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis" (Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 1997), 325; Irfanuddin Wahid Marzuki, "Pasar pada Masa Bali Kuno Abad IX–XI Masehi (Kajian Epigrafi).," *Naditira Widya* 4, no. 2 (2016): 285, https://doi.org/10.24832/nw.v4i2.38.)

255 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 124; Marzuki, "Pasar pada Masa Bali Kuno Abad IX–XI Masehi (Kajian Epigrafi).," 283.



Gambar 4.12 Arca Sejoli di Pura Bukit Penulisan.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

Sistem produksi busana pada masa Bali kuno menunjukkan adanya spesialisasi kerja yang terorganisir dengan baik. Pengrajin tinggal berkelompok berdasarkan jenis kerajinan yang dihasilkannya, menciptakan semacam perkumpulan profesi. Kelompok pengrajin pada masa Bali Kuno dibedakan menjadi kelompok *pande* (pengrajin logam), serta kelompok penjahit pakaian, penenun, tukang celup, dan pembuat pola pakaian (*mangjahit kajang).* Para perajin tersebut dikenakan pajak karena produk yang dibuat bukan hanya untuk kebutuhan sendiri, tetapi menjadi komoditas yang diperjualbelikan.[256]

Pada prasasti Bali juga terdapat catatan mengenai hak istimewa yang diberikan kepada jabatan dan kelompok tertentu. Terdapat jabatan yang dikenal sebagai *Samgat Juru Mangjahit Kajang* (orang yang ahli dalam urusan pembuatan *kajang).* Orang yang menduduki jabatan itu dan para pegawainya (*anak-badat-nya)* dibebaskan dari kewajiban kerja bakti dan pajak jual beli serta cukai pasar di *Padhar.* pada masa Raja Tabanendrawarmadewa dan permaisuri Subhadrika Dharmadewī[257]*.* Di sisi lain, terdapat kelompok yang tidak diperbolehkan untuk melakukan pekerjaan terkait tekstil, yaitu kaum agamawan. Disebutkan bahwa para *bhiksu* tidak diperkenankan melakukan pekerjaan mencelup, membuat pola hias kain, membuat *cadar,* dan memungut pajak yang berkaitan dengan pembuatan *cadar*[258]*.* Hal ini menegaskan adanya regulasi dan pembagian peran yang jelas dalam masyarakat Bali Kuno terkait produksi dan perdagangan tekstil.

---

256 Marzuki, "Pasar pada Masa Bali Kuno Abad IX–XI Masehi (Kajian Epigrafi).," 285; I. K. E. Palguna, "Jejak Kesenian Bali Utara pada Masa Bali Kuno (Perspektif Tinggalan Arkeologi)," *Kayonan: Jurnal Pendidikan Seni dan Budaya* 1, no. 1 (2023): 58.

257 *Mangjahit kajang,* tukang jahit (penjahit) kain terutama kafan (kain penutup atau pembungkus mayat) (Astra, "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis," 112; Granoka dkk., *Kamus Bali Kuno–Indonesia*, 51, 53.

258 Astra, "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis," 112.

5. Busana di Wilayah Lainnya di Nusantara

Pada masa persilangan dengan budaya Hindu dan Buddha, busana di wilayah Nusantara bagian lainnya seperti Kalimantan dan Nusantara bagian timur juga disebut dalam beberapa sumber. Meskipun bukti tertulis dan visual tidak sebanyak di Jawa atau Sumatra, jejak pengaruh tersebut tampak pada penggunaan kain tenun, hiasan tubuh, serta perhiasan yang mencerminkan status sosial dan kepercayaan religius. Busana pada masa itu umumnya dibuat dari bahan alam seperti serat tumbuhan dan kain yang terbuat dari kulit kayu, dengan motif simbolis yang berkaitan dengan kosmologi, alam, dan kepercayaan. Dalam konteks ini, busana tidak hanya berfungsi sebagai penutup tubuh, tetapi juga sebagai penanda identitas budaya, spiritual, dan kedudukan seseorang dalam masyarakat.

6. Busana di Kalimantan

Informasi mengenai busana di Kalimantan pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha diketahui dari catatan sejarah dari Tiongkok. Berdasarkan catatan sejarah Dinasti Ming (1368–1643), terdapat penyebutan wilayah Banjarmasin yang penduduknya hidup di atas air. Penduduknya, baik pria dan wanita mengenakan kain berwarna-warni sebagai penutup kepala, bagian atas tubuh terkadang dibiarkan terbuka atau menggunakan jaket lengan pendek seperti rompi, dan bagian bawah menggunakan sehelai kain.[259]

Wilayah Pantai Barat Kalimantan yang dikenal dengan Pu-ni (Bu-ni) dalam catatan sejarah Dinasti Song (960-1279)

259 Wilayah ini akibat melakukan perdagangan dengan Tiongkok, penduduk menjadi lebih suka menggunakan peralatan tembikar, khususnya kuali gerabah yang dihiasi dengan motif naga. Orang yang meninggal dunia, jenazahnya akan dimasukkan ke dalam kuali semacam ini dan dikuburkan. Dalam *Dong Xi Yang Kao* (1618), disebutkan bahwa para perempuan di wilayah ini menggunakan sampan kecil untuk mendekati kapal dan menjual makanan. Namun demikian, secara umum perdagangan dilakukan oleh laki-laki. Mata uangnya yang digunakan adalah koin timah hitam (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 119–20.)

menyebutkan bahwa jika saat terjadi perang, penduduknya akan menggunakan baju untuk melindungi dada dan punggung yang berbentuk tabung panjang dan terbuat dari cetakan tembaga. Dalam kehidupan sehari-hari mereka akan menggunakan pakaian yang ditenun dari kapas. Mereka juga menggunakan kain katun sebagai mas kawin[260]. Sementara itu, dalam *Xingcha Shenglan* (1436) menyebutkan bahwa para pria di Kepulauan Karimata akan menggunduli kepalanya dan mengenakan jaket pendek terbuat dari kain bambu dan sarung pendek untuk menutupi tubuh bagian bawah.[261]

7. Busana di Nusantara Bagian Timur

Wilayah Nusantara bagian Timur tidak banyak tercatat dalam berita Tiongkok karena mereka jarang melakukan perdagangan dengan wilayah timur, kecuali Maluku. Seperti yang sudah diketahui bahwa wilayah timur merupakan penghasil banyak sumber daya rempah, tetapi pedagang dari Nusantara, seperti Jawa, Bali, maupun Sumatra lah yang kemudian berperan sebagai perpanjangan tangan dari perdagangan rempah tersebut. Informasi mengenai busana di wilayah timur diketahui dari catatan sejarah Dinasti Ming (1368-1643), Xingcha Shenglan (14360), dan Dong Xi Yang Kao (1618). Di wilayah Timor yang memiliki sumber daya kayu cendana, para pria dan perempuannya memotong pendek

260 Wilayah ini berlokasi di pantai Barat Kalimantan dan memiliki hubungan yang sangat dekat dengan Kekaisaran Tiongkok mulai dari Dinasti Song (960-1279) sampai Dinasti Ming (1368-1643). Beberapa kali utusan dari wilayah ini datang ke Tiongkok dengan membawa upeti berupa *mahkota bangau,* penyu hidup, merak, kapur barus, kamper bubuk, kain dari barat, dan lainnya. Wilayah ini sempat menjadi bagian dari Jawa, sehingga pada akhir abad ke-14 M, penguasa Bu-Ni, yaitu Raja Maha-Mosa sempat menjadikan alasan Jawa agar tidak perlu memberikan upeti kepada kekaisaran Tiongkok namun, Lokasi pasti dari wilayah ini sulit untuk diidentifikasi dan sering kali dianggap sama dengan Da-ni, wilayah Patani di pesisir Melaka (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 121–28.)

261 Kepulauan Karimata disebutkan dalam catatan sejarah Dinasti Yuan dengan nama Ka-ri-ma-ta. Wilayah ini mengimpor kain Jawa, manik-manik, kain katun bermotif bunga, beras, dan sebagainya. Mereka menanam pisang, membuat garam, juga arak. Produk dari wilayah ini adalah tempurung penyu dan antelop (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 129.)

rambut mereka serta mengenakan rok pendek. Sementara itu, di wilayah Maluku atau *Ma-li-kiu* yang terkenal dengan cengkehnya, para pria menggunduli kepala mereka dan perempuan menyanggul rambutnya di belakang kepala.[262]

8 Teknik Pembuatan Kain

Pengetahuan tentang teknik pembuatan kain pada masyarakat Jawa dan Bali dimasa persilangan dengan Hindu dan Buddha dapat ditelusuri melalui berbagai sumber historis. Sumber prasasti memberikan informasi detail tentang terminologi teknis, bahan-bahan yang digunakan, dan struktur sosial ekonomi para pengrajin tekstil. Relief-relief candi, khususnya relief Karmawibhangga di Candi Borobudur, memberikan gambaran visual tentang penggunaan pakaian dalam konteks keagamaan. Selain itu, temuan berupa bandul pemberat benang (*spindle whorl*) dan alat-alat tenun lainnya menunjukkan bukti konkret aktivitas produksi tekstil. Data dari berita asing, seperti catatan Ma Huan pada abad ke-15, juga memberikan perspektif luar tentang perkembangan teknologi pembuatan tekstil di Nusantara pada masa tersebut.

a. Teknik Memukul

Salah satu teknik pembuatan kain adalah dengan memukul kulit kayu hingga menjadi bahan tekstil. Teknik itu bukan hal baru, karena telah dikenal sejak masa awal dan berlanjut hingga periode perjumpaan dengan budaya Hindu dan Buddha. Umumnya, bahan yang digunakan adalah kulit pohon besaran (*Broussonetia papyrifera*), pohon beringin (*Ficus natalensis*), dan pohon sukun (*Artocarpus elasticus*). Ketiga jenis pohon itu tidak hanya digunakan untuk membuat bahan pakaian, tetapi juga kertas dan tali.[263]

---

262 Informasi mengenai busana pada masa Hindu-Buddha di wilayah timur tidak banyak diketahui. Dalam berita Tiongkok pun, wilayah Maluku yang dimaksud kemungkinan adalah Ternate juga Kepulauan Banda Naira yang terkenal dengan palanya (Groeneveldt, *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*, 131–34.)

263 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 158–61.

Di Jawa, meskipun pembuatan kulit kayu tidak dilakukan secara masif, dokumentasi dalam naskah sastra Jawa Kuno dari abad ke-11 hingga ke-15 Masehi mencatat enam jenis kain kulit kayu dengan fungsi yang berbeda-beda. *Bahiri* dan *tulak ali* digunakan sebagai pelengkap pakaian berupa ikat pinggang, ikat kepala, cawat, dan selendang. *Daluwang* dan *walkala* khusus digunakan sebagai pakaian pertapa, sementara *dukūla* dan *dukūlawastra* menunjukkan kain kulit kayu berkualitas tinggi yang kemungkinan diimpor dari India dan digunakan oleh bangsawan yang menjadi pendeta.[264]

Proses pembuatan kain kulit kayu menggunakan alat khusus yang disebut *palu daluwang* atau palu penumbuk kulit kayu. Teknik itu melibatkan proses memukul-mukul dan merendam serat-serat pohon murbei untuk menghasilkan kertas kasar yang disebut *dluwang*. Penggunaan pakaian kulit kayu memiliki makna spiritual yang mendalam, terutama bagi para agamawan seperti wiku, pendeta, dan pertapa. Pakaian *daluwang* menjadi simbol bahwa para agamawan tersebut telah meninggalkan urusan duniawi, sebagaimana terlihat dalam relief Candi Borobudur panel 31 dan panel 105 relief 9.[265]

b. Teknik Menenun

Teknik menenun merupakan metode pembuatan kain yang paling berkembang dan terorganisir pada masa klasik di Jawa, Bali, dan Sunda. Informasi mengenai teknik menenun di wilayah Jawa dan Bali banyak diketahui dari prasasti, tetapi untuk wilayah Sunda diketahui dari naskah kuna, seperti *Bujangga Manik, Sang Hyang Siksa Kanda ng Karesian,* dan *Kawih Pangeuyeukan* yang sempat dibahas sebelumnya.

Kegiatan menenun di Jawa maupun Bali didukung oleh sistem perdagangan bahan baku yang melibatkan pedagang pikulan dan struktur pajak yang mengatur aktivitas ekonomi para pengrajin.

---

264 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 157.

265 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 163–65.



Gambar 4.13 Kumparan, Alat untuk memintal dan menenun.
Sumber: Dokumentasi Indra Eka Widya Jaya - Koleksi Museum Majaphit

Bahan-bahan tenun yang diperdagangkan meliputi kapas sebagai bahan dasar, benang (*lawe* atau *laway)*, bahan pewarna merah (*wungkudu* dan *kasumbha),* serta bahan pendukung lainnya, seperti minyak, garam, gula, dan minyak jarak.[266]

Proses pewarnaan benang juga menunjukkan tingkat spesialisasi dalam industri tekstil masa tersebut. Di Bali terdapat kelompok perajin untuk membuat warna biru (*mangnĕla)* dan membuat warna merah (*mamangkudu).*[267] Di Jawa, sistem pewarnaan lebih kompleks dengan pembagian yang lebih detail, yaitu pewarnaan benang (*lawe*) dan pembuat pencelup warna merah pijar (*maṅubar)*; pewarnaan kain, seperti mencelup dengan lak untuk warna merah (*manglakha)*, mencelup warna hitam (*mañambul*), dan mencelup dengan nila (*amdĕl);* serta proses fiksasi pewarnaan melalui *mapahangan, manggula, manghapu,* dan *mangharĕng.*[268]

Meskipun detail teknis proses menenun Di Jawa dan Bali tidak sepenuhnya terdokumentasi dalam sumber sejarah, rekonstruksi berdasarkan terminologi prasasti dan praktik tradisional yang masih bertahan hingga kini, seperti di Desa Tenganan Pagringsingan, Karangasem, memberikan gambaran tentang tahapan pembuatan kain tenun. Proses dimulai dengan pembuatan pola kain melalui teknik mengikat bagian-bagian benang tertentu (*mangikêt*), diikuti dengan pemberian warna melalui pencelupan pewarna biru dan merah sesuai dengan pola yang diinginkan. Setelah proses pewarnaan selesai, benang yang telah berpola dan berwarna siap untuk ditenun menjadi kain[269]. Di Jawa sendiri, salah satu wilayah yang masih melakukan pembuatan tenun berlokasi di Desa Gaji, Kecamatan Kerek, Tuban, Jawa Timur[270]

---

266 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 169.

267 Astra, "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis," 112; Marzuki, "Pasar pada Masa Bali Kuno Abad IX–XI Masehi (Kajian Epigrafi).," 283.

268 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 168–71.

269 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 176.

270 Wilayah Kerek, Tuban, Jawa Timur merupakan salah satu desa yang

Di wilayah Sunda, bahan, alat, dan proses menenun diceritakan pada naskah berbahasa Sunda Kuna, seperti *Bujangga Manik*, *Sang Hyang Siksa Kanda ng Karesian,* dan *Kawih Pangeuyeukan.* Dalam *Bujangga Manik* diceritakan proses menenun yang dilakukan oleh ibunya di serambi rumah. Kain yang diproduksi dengan cara ditenun disebut dengan *boéh* yang penenunnya disebut sebagai *pangeuyeuk*[271]

Produksi tekstil pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha menunjukkan pembagian kerja berdasarkan gender yang jelas, di mana perempuan memegang peran utama dalam kegiatan menenun. Prasasti Pengotan A1 846 Śaka/924 memberikan bukti konkret tentang hal ini dengan menyebutkan bahwa perempuan yang bekerja sebagai *sulpika* atau perajin yang dapat menjahit *kajang*, membuat kain *cadar,* menenun, mencelup dengan warna biru dan merah, serta menjahit tidak dikenai pajak *tikasan.* Data etnografi dari Tenganan Pegringsingan menunjukkan bahwa tradisi itu berlanjut hingga masa modern, di mana pembuatan tenun umumnya dilakukan oleh perempuan berusia 18-30 tahun.[272] Di masyarakat Sunda, kegiatan menenun identik perempuan dan dianggap sebagai salah satu ciri perempuan yang baik[273]

---

membuat tenun secara tradisional, mulai dari proses penanaman kapas, pemintalan benang, menenun, hingga membuat batik dari kain tenun. Salah satu motif batik yang terkenal dari daerah ini adalah Lokcan yang dipengaruhi oleh kebudayaan Tionghoa mengingat Lokasi Tuban berada di pesisir pernah menjadi pelabuhan yang ramai pada masa Majapahit (S. Djoemena Nian, *Ungkapan Sehelai Batik: Its Mystery and Meaning* (Jakarta: Djambatan, 1986); S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 156.)

271 Dalam Bujangga Manik (BM.156–164), *Ibuku bisa terlihat menenun, bekerja di serambi rumah, sedang menenun dan mengikat, menjala dan menggulung benang pada pihané, mewarnai kain hitam, kuning, dan merah, menekan benang tenun, merebus sappan dan kayu hayam* (Gunawan, "Textiles in Old-Sundanese Texts," 8–9.)

272 Asih, Ardika, dan Titasari, "Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Bidang Ekonomi Masa Bali Kuno Abad IX–XII Masehi," 15–16.

273 Dalam masyarakat Sunda, hanya perempuan yang boleh menenun dan mereka melakukannya di paviliun khusus atau serambi rumah yang dikenal juga dengan nama *Balé Pangeuyeukan* (SSC.1125), atau *Balé Keusik Paninunan.* Salah satu karakteristik perempuan yang dianggap unggul adalah memiliki kemampuan menenun dan menyulam kain dengan benang

9. Teknik Menghias Kain

Di Jawa, motif hias pada kain terbagi menjadi dua berdasarkan teknik pembuatannya, yaitu sebelum kain ditenun dan sesudah kain ditenun. Teknik pemberian motif sebelum kain ditenun juga terbagi menjadi dua, yaitu kain tenun polos, kain tenun bercorak khusus, dan kain tenun lurik. Berkaitan dengan kain tenun bercorak khusus, terdapat tiga istilah yang berkaitan yaitu *aŋgumaraŋ (*bahan pakaian yang ditenun*), añawring* (kain *cawring* berupa kain tipis untuk menyaring*),* dan *maŋragi* (jenis tenunan dengan warna dan corak khusus). Kain *ragi* memiliki motif berupa anyam-anyaman yang dalam prasasti Sugih Manĕk digunakan sebagai kain persembahan. Sementara itu, kain tenun lurik dikaitkan dengan teknik pencelupan warna yang tidak melalui pengikatan, seperti *manglakha* (mencelup dengan lak untuk warna merah*)*, *mañambul* (mencelup warna hitam), dan *amdĕl* (mencelup dengan nila)[274]

Teknik menghias kain terbagi menjadi dua, yaitu batik dan prada. Informasi mengenai batik pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha sebenarnya masih menjadi perdebatan karena tidak ada istilah yang menyebutkan batik secara eksplisit. Dalam Prasasti Cĕkĕr dari abad ke-12 terdapat istilah *tulis(a) warnna* yang diartikan sebagai kain yang dihias gambar berwarna. Masyarakat di Desa Cĕkĕr diizinkan oleh raja untuk menggunakan jenis kain ini. Istilah *tulis, tinulis, tulisnya, sinurat, cinitra,* juga *anjahit* yang diartikan sebagai menuangkan motif pada kain*,* istilah itu sudah muncul dari abad ke-10 M dalam naskah *Uttarakaṇḍa.* Istilah batik atau *batick* sendiri baru muncul pada abad ke-17 dalam *bill of lading* kapal dari Batavia ke Bengkulu.[275]

---

emas pada waktu malam (Gunawan, "Textiles in Old-Sundanese Texts," 8–9.)

274 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 196–200.

275 Christie, "Texts and Textiles in 'Medieval' Java," 192–93; Gittinger, *Splendid Symbols: Textile and Tradition in Indonesia*, 16; S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 200–214.

Teknik menghias lainnya adalah prada yang sering disebutkan dalam prasasti dan naskah dengan istilah *tinulising mas, cinitra iŋ mas ajur, atulis mās,* dan istilah lainnya yang menyebutkan kata serupa. Beberapa istilah tersebut diartikan sebagai teknik menghias kain menggunakan emas cair. Prasasti tertua yang menyebutkan mengenai teknik itu adalah Prasasti Panumbangan dari abad ke-12. Umumnya, kain yang digambar dengan emas itu merupakan kain yang digunakan oleh raja dan bangsawan, mulai dari *siñjang, sabuk, sutra, lañciŋan, dodot,* serta *kurug.*[276]

Pada masyarakat Sunda, seperti yang tertulis pada *Sang Hyang Siksa Kanda ng Karesian* dikenal juga teknis menghias kain yang disebut sebagai *tulis* yang dilakukan oleh perajin semi-profesional yang disebut sebagai *Lukis.* Dikenal juga teknik tenun ikat (*tie-dye)* dengan istilah *meubeur.*[277] Kain dengan teknik serupa, yaitu *Kembangan* muncul pada abad ke-16 sebagai komoditas yang berasal dari Jawa.[278] Teknik tersebut kemungkinan sudah ada sejak sebelumnya mengingat pada beberapa catatan sejarah Tiongkok menyebutkan bahwa di beberapa wilayah Nusantara melakukan impor kain dari Jawa.

E. KESENIAN DALAM PRASASTI, NASKAH DAN RELIEF

Pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha, kesenian berkembang pesat sebagai bagian penting dari kehidupan masyarakat dan sarana penyaluran nilai-nilai keagamaan, sosial, serta budaya. Berbagai bentuk seni tumbuh dan saling melengkapi, seperti seni musik yang mengiringi upacara keagamaan dan pertunjukan istana, seni tari yang sarat makna simbolik dan sering dipersembahkan dalam ritual suci, serta seni pertunjukan wayang yang berfungsi sebagai media pendidikan moral melalui kisah-kisah epos Hindu dan Buddha. Selain itu, seni suara berkembang

276 S. Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*, 214–16.

277 Gunawan, "Textiles in Old-Sundanese Texts," 8.

278 Gittinger, *Splendid Symbols: Textile and Tradition in Indonesia*, 16.

melalui tembang dan kidung yang digunakan dalam pemujaan maupun hiburan, sementara seni lawak hadir untuk menyampaikan kritik sosial dan hiburan ringan yang mudah diterima masyarakat. Keseluruhan bentuk kesenian tersebut mencerminkan tingginya nilai estetika dan kedalaman spiritual.

1 Jenis Kesenian dan Fungsi Kesenian

Pada masa persilangan budaya Hindu dan Buddha di Nusantara, kesenian berkembang sebagai hasil pertemuan antara tradisi lokal dengan pengaruh kebudayaan India. Berbagai jenis kesenian, seperti seni musik, seni tari, dan seni rupa, mengalami perubahan baik dalam bentuk maupun maknanya. Kesenian pada masa ini tidak hanya berfungsi sebagai sarana keindahan, tetapi juga sebagai media penyebaran ajaran agama, simbol kekuasaan raja, serta sarana upacara keagamaan dan sosial. Melalui kesenian, nilai-nilai Hindu dan Buddha dapat diterima oleh masyarakat secara lebih mudah tanpa menghilangkan unsur budaya asli Nusantara.

a. Seni Musik

Keberadaan gamelan pada masa itu dapat dibuktikan melalui penyebutan berbagai instrumen gamelan dalam sejumlah sumber. Instrumen yang paling sering disebut berasal dari kelompok idiophone dan membranophone, sementara instrumen dari kelompok aerofone dan chordofone juga disebutkan, meskipun dalam jumlah yang lebih terbatas. Ansambel gamelan pada periode tersebut masih bersifat sederhana dan didominasi oleh bentuk 'musik keras'. Instrumen gamelan dari kelompok idiophone antara lain meliputi: *tuwung, curing, regang, brekuk, bungkuk*, dan *kangsi*. Adapun instrumen dari kelompok membranophone mencakup: *padahi, muraba, pataha, mardala, murawa, bahiri, mrdangga,* dan kendang. Sementara itu, kelompok aerophone meliputi: *sangkha, kahala* atau sangkhakala, dan suling. Untuk kelompok chordophone,

disebutkan instrumen seperti *lawuwina, winarawanashasta*, dan *rawanahasta*.

Terdapat pula beberapa istilah atau nama instrumen musik yang maknanya belum sepenuhnya jelas, seperti *mudhama, panawa, tala*, dan *bangsi*. Diperkirakan, tala merupakan sejenis simbal, panawa termasuk jenis kendang, sedangkan bangsi merupakan alat musik suling.[279]

Istilah *padahi* (juga dikenal sebagai *padaha* atau *pataha*) cukup populer pada masa Jawa Kuno, sebagaimana dibuktikan dengan penyebutannya dalam 14 prasasti hingga abad ke-10. Sebaliknya, istilah *muraba* dan *mradangga* hanya tercatat satu kali dalam sumber-sumber tersebut. Kedua istilah itu berasal dari bahasa Sanskerta, dari akar kata *mṛd* yang berarti 'tanah'.

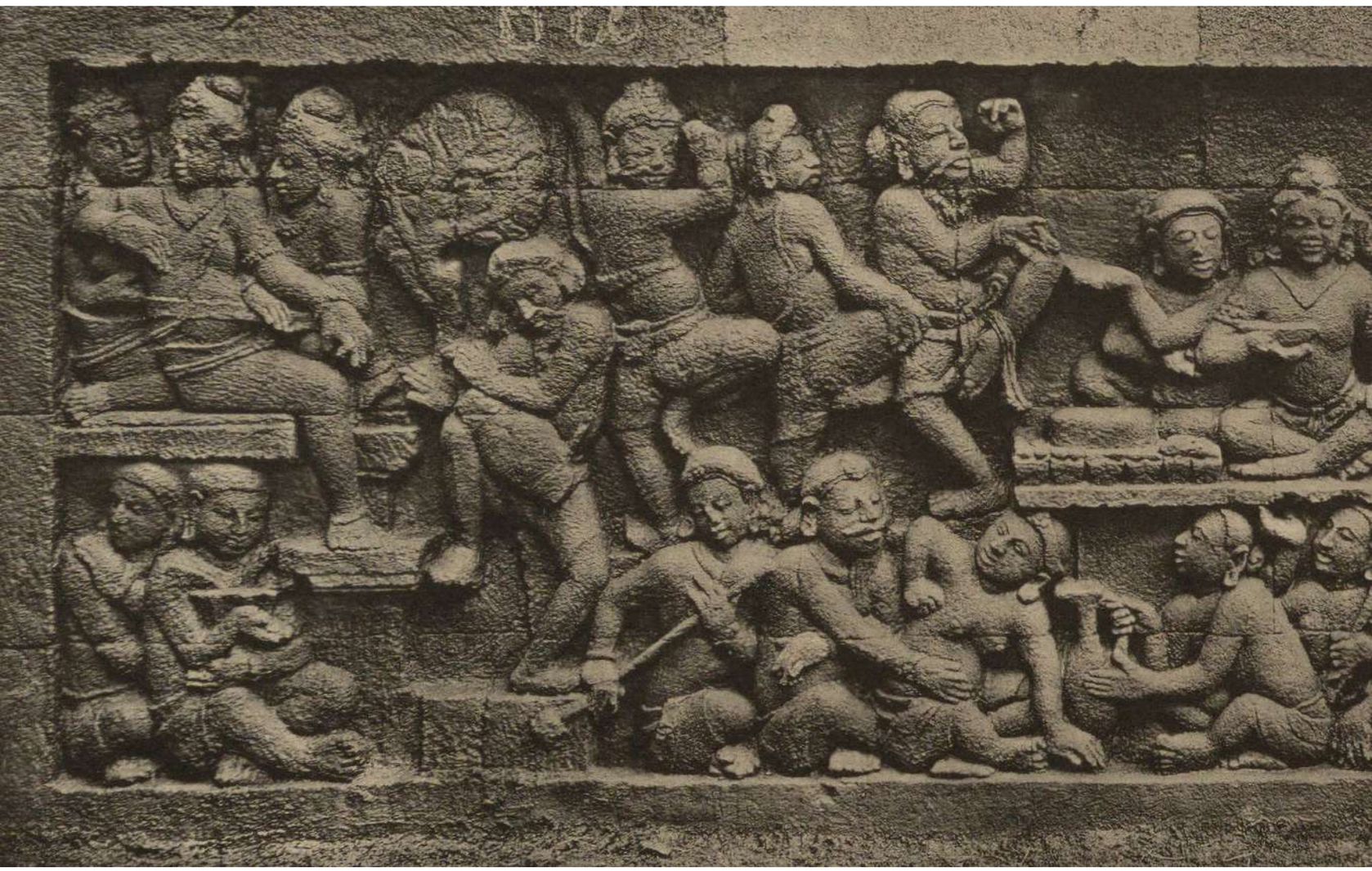
Dalam kitab *Ramayana*, selain istilah *murawa*, juga ditemukan istilah *mrdala*, yang tampaknya memiliki akar kata yang sama. Di India, alat musik kendang yang paling umum dan dianggap sebagai bentuk paling kuno disebut *mridangga* atau *mardala*. Menurut mitologi, bentuk *mridangga* diciptakan oleh Dewa Brahma untuk mengiringi tarian Dewa Siwa setelah mengalahkan raksasa Trusurapura (Dalam kitab *Wirataparwa*, disebutkan istilah *Bheri mrdangga* dan *Bheri-murawa*. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa *bheri* atau *bahiri* merupakan jenis instrumen kendang atau genderang.[280]

b. Seni Tari

Prasasti abad VIII–X menyebut aktivitas menari dengan istilah seperti *mangigel*, *angigel*, dan *inigelaken*. Tarian-tarian itu disebut dengan istilah seperti *tapukan* (tari topeng), *kicaka* (mungkin sejenis tari kecak), *tarimba*, dan *mamirus*. *Tapukan* yang berasal dari kata *tapuk* berarti topeng, menunjukkan adanya tari topeng dalam upacara penetapan sima. *Tari mamirus* juga berhubungan dengan seni pertunjukan, meskipun jenis pastinya tidak diketahui.

279 Timbul Haryono, "Sejarah Seni Pertunjukan dalam Perspektif Arkeologi," manuskrip, 2006, 13.

280 Haryono, "Sejarah Seni Pertunjukan dalam Perspektif Arkeologi," 13.



Gambar 4.14 Relief Borobudur yang menggambarkan Penari dan Pemain Musik.
Sumber: N.J. Krom, Barabudur: archaeological description. Volume I. 1927

Tari kicaka dan *tarimba* disebutkan, tetapi sedikit informasi tentang bentuk spesifiknya.[281]

c. Pertunjukan Wayang

Pertunjukan wayang sudah ada sejak abad IX, dibuktikan dengan istilah *haringgit* dalam Prasasti Kuti (840 M) dan *awayang* dalam Prasasti Tajigunung (910 M). Wayang pada masa itu memiliki fungsi sakral, seperti disebutkan dalam Prasasti Wukajana: *mawayang buat hyang* (pertunjukan wayang untuk dewa atau leluhur). Cerita yang dipentaskan adalah kisah *Bhima Kumara* dan *Ramayana*. Dalang terkenal masa itu adalah si Galigi. Ada perbedaan antara profesi *macarita* (pencerita prosa) dan *mawayang* (dalang). *Macarita* kemungkinan lebih mirip seperti pendongeng (story teller).[282]

d. Seni Suara

Profesi *widu mangidung* (penyanyi kidung) muncul sejak abad IX, disebutkan dalam Prasasti Waharu I (762 Saka/873). Mangidung berasal dari kata *kidung* yang berarti lagu atau tembang. Profesi itu mirip dengan pesinden pada masa kini.[283]

e. Lawak

Seni lawak tercatat sejak abad IX dengan istilah *abanyol* dalam prasasti. Lawak ini termasuk bagian dari rangkaian hiburan dalam upacara sima, misalnya *abanol salahan* yang berarti lawak plesetan.[284]

2. Profesi Seniman

Berdasarkan prasasti, ada sekitar 30 jenis profesi seniman masa itu, di antaranya:

1. *Abañol*: pelawak.

281 Haryono, "Sejarah Seni Pertunjukan dalam Perspektif Arkeologi," 14.
282 Haryono, "Sejarah Seni Pertunjukan dalam Perspektif Arkeologi," 15.
283 Haryono, "Sejarah Seni Pertunjukan dalam Perspektif Arkeologi," 15.
284 Haryono, "Sejarah Seni Pertunjukan dalam Perspektif Arkeologi," 16.

2. *Acuringa*: pemain alat musik curing.
3. *Hulu warak*: pemimpin orkes/pawai.
4. *Mapadahi*: pemain kendang.
5. *Aringgit*: dalang.
6. *Atapukan*: pemain topeng.
7. *Awayang*: pertunjukan wayang.
8. *Juru dyun* dan *juru kundi*: pembuat periuk dan kendi.
9. *Kecaka*: penari khusus.
10. *Magawe kisi payung*: pembuat anyaman untuk payung.
11. *Manimpiki*: pengukir kayu.
12. *Mananam*: penganyam.
13. *Mangidung*: penyanyi kidung.
14. *Mangrumbe*: perajin renda atau rumbai-rumbai.
15. *Pamahat*: pemahat (kemungkinan pembuat arca).
16. *Pamanikan*: pembuat permata untuk kerajaan.
17. *Paubar*: perajin bahan celup.
18. *Pinilai*: penabuh gamelan.
19. *Salyut*: pemain alat musik tiup.
20. *Tarimba*: penari tarian tarimba.
21. *Tpung kawung*: tukang batik atau bordir.
22. *Widu*: pemimpin pertunjukan atau penembang.[285]

Seluruh prasasti yang memuat seniman di dalamnya merupakan prasasti-prasasti *Sima.* Prasasti *śima* biasanya memiliki struktur penulisan yang teratur. Salah satu bagian prasasti yang mencantumkan seniman di dalamnya adalah di penyebutan *mańilala dṛwyahaji, wargga kilalān,* dan hak-hak istimewa*.* Dalam bagian tersebut ada sederetan profesi yang termasuk dalam *mańilala dṛwyahaji* dan *wargga kilalān*. Para ahli awalnya mempunyai penafsiran yang berbeda beda mengenai *mańilala dṛwyahaji* dan *wargga kilalān* ini.

285 Andriyati Rahayu, "Seniman di Masa Jawa Kuno," dalam *Tribut untuk Prof. Dr. Edi Sedyawati: Dari Ganesha sampai Tari* (Yogyakarta: Borobudur Writers and Cultural Society (BWCF Society), 2023), 184.

Penyebutan *mańilala dṛwyahaji* hampir ditemukan pada seluruh prasasti sīma. Secara bahasa, *mańilala dṛwyahaji* memiliki arti menikmati atau mengambil milik raja. Hal itu dilihat dari kata *mańilala* yang berasal dari kata *kilalān*, yang berarti menikmati atau mengambil. Kemudian kata *dṛwya* atau *drawwya, drbya, drewe, drebya* yang berarti kepunyaan. Selanjutnya, kata *haji* yang berarti raja.[286]

Beberapa ahli memiliki pendapat yang berbeda tentang pengertian *mańilala dṛwyahaji.* Menurut Jones,[287] pengertian *mańilala dṛwyahaji* adalah orang yang menyediakan barang dan jasa serta mendapat keuntungan atas apa yang dilakukannya. Menurut Boechari (2012: 189—190), pengertian *mańilala dṛwyahaji* adalah orang-orang yang menerima gaji dari perbendaharan raja. Gaji tersebut tidak hanya berupa uang, tetapi berupa fasilitas seperti tinggal di istana mendapatkan pakaian, makanan, dan fasilitas lainnya.

Terdapat tiga penafsiran mengenai kelompok *mańilala dṛwyahaji* menurut Edi Sedyawati,[288] yaitu

1. *Mańilala dṛwyahaji* sebagai pemungut pajak dari rakyat
2. *Mańilala dṛwyahaji* sebagai pengambil hak raja
3. *Mańilala dṛwyahaji* sebagai pengambil nafkah dari harta raja.

Penafsiran pertama menunjukkan bahwa pajak yang dipungut tersebut merupakan milik raja. Akan tetapi, hal itu sulit untuk dibayangkan karena jumlahnya yang sangat banyak, dengan total kurang lebih 369 pejabat. Selain itu, dalam kelompok *mańilala*

---

286 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 58–59; Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995), 226.

287 Antoinette M. Barrett Jones, *Early Tenth Century Java from the Inscriptions: A Study of Economic, Social and Administrative Conditions in the First Quarter of the Century*, KITLV, Verhandelingen 107 (Foris, 1984), 137.

288 Edi Sedyawati, "Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian" (Disertasi, Universitas Indonesia, 1985), 343–46.

dṛwyahaji terdapat jabatan *mahaliman* dan *makuda* yang bertugas mengurusi kendaraan gajah dan kuda. Agak sulit membayangkan bahwa petugas yang mengurus gajah dan kuda juga berperan sebagai pemungut pajak. Oleh karena itu, pengertian sebagai pemungut pajak kemungkinan besar sangat tidak sesuai.[289]

Penafsiran kedua menunjukkan bahwa *mańilala dṛwyahaji* merupakan pengambil hak raja dengan tidak membayar pajak. Oleh karena itu, orang yang termasuk ke dalam *mańilala dṛwyahaji* adalah orang yang seharusnya membayar pajak. Karena *mańilala dṛwyahaji* terdiri dari kelompok pekerja yang bekerja di bidang kerajinan, seni, perdagangan, dan sebagainya, yang di mana kelompok pekerja itu berkaitan dengan *wargga kilalān* yang berarti dipunguti.[290]

Penafsiran ketiga menunjukkan bahwa *mańilala dṛwyahaji* adalah orang yang digaji oleh raja. Hal ini sesuai dengan yang disebutkan oleh Boechari bahwa sebenarnya *mańilala dṛwyahaji* merupakan abdi istana yang tidak memperoleh daerah lungguh sebagai imbalan, tetapi memperoleh gaji berupa uang, atau fasilitas tinggal di istana dan disediakan kamar yang diberikan oleh raja.[291] Dalam prasasti juga disebutkan bahwa *mańilala dṛwyahaji* yang tinggal di istana disebut sebagai *wargga i jero* (warga keraton) dan bertugas untuk melayani kehidupan keluarga raja dan para bangsawan yang tinggal di pusat kerajaan. Para ahli umumnya sepakat bahwa penafsiran yang ketiga itu adalah yang paling cocok untuk *mańilala dṛwyahaji.*

Terdapat tiga unsur dalam kelompok *mańilala dṛwyahaji*, unsur pertama adalah petugas administrasi kerajaan yang bekerja untuk memungut pajak, misalnya *pańuraŋ* yang berarti pemungut pajak, *wilaŋ thani* atau *wilaŋ wanua* yang berarti petugas yang

289 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 59–60; Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 189.

290 Supratikno Rahardjo, *Peradaban Jawa: Dinamika Pranata Politik, Agama, dan Ekonomi Jawa Kuno* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2002), 296.

291 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 190.

menghitung tanah yang akan dikenai pajak oleh raja atau petugas sensus yang mencatat jumlah keluarga dan kepala keluarga, *juru judi* yang kemungkinan bertugas mengurusi pajak perjudian, dan lain sebagainya; unsur kedua adalah para usahawan yang dapat dikenai pajak, misalnya *miśrānginangin* yang berarti pembuat kipas, *wli hapu* yang berarti pedagang kapur, dan lain sebagainya; dan unsur ketiga adalah para petugas yang melayani kebutuhan raja di dalam lingkungan istana dan digaji oleh raja, misalnya *tapahaji* yang berarti orang yang mengurus pertapaan raja, *airhaji* yang berarti orang yang mengurus petirtaan raja, dan lain sebagainya.[292]

Jika *mańilala dṛwyahaji* berarti mereka yang menikmati menikmati atau mengambil milik raja, dalam arti lain digaji oleh raja. Sumber penghasilan kerajaan diperoleh dari pajak yang harus dibayarkan oleh rakyat. Sementara itu, kelompok yang diharuskan untuk membayar pajak disebut sebagai *wargga kilalān*.[293]

Wargga kilalān berasal dari kata *kilalān* yang berarti diambil, berbeda dengan arti kata *mańilala* yang berarti mengambil. Kedua kata *kilalān* dan *mańilala* berasal dari kata yang sama yaitu *kilalā*. *Wargga kilalān* diartikan sebagai warga yang diambil miliknya atau warga yang diharuskan untuk membayar pajak yang terdiri dari berbagai profesi seperti pedagang lokal maupun asing serta orang yang memperoleh uang berdasarkan profesinya.[294]

Mereka yang termasuk *wargga kilalān* dikenakan pajak profesi. Biasanya para pekerja seni itu disebutkan dalam prasasti *sīma* yang menguraikan tentang jalannya upacara *sīma,* setelah pengucapan kutukan (*sapatha*). Mereka memperoleh uang atau upah saat tampil di upacara penetapan *sīma*.[295]

Dari data tersebut jelas bahwa seniman di masa Jawa Kuno ada yang berprofesi sebagai abdi dalem kerajaan ada pula yang

---

292 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 60.

293 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 190.

294 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 292; Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 114.

295 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, 191.

merupakan seniman profesional. Bisa jadi mereka yang masuk dalam kelompok abdi dalem kerajaan adalah mereka yang keahliannya dibutuhkan oleh istana. Misalnya *mañiduŋ* atau *mapadahi* yang bertugas sebagai penyanyi istana. Untuk seniman seni pertunjukan, dapat kita bayangkan bahwa mereka bertugas menghibur raja dan keluarga istana, atau bisa jadi mereka tampil untuk menghibur ketika ada tamu kenegaraan. Sementara seniman abdi dalem yang bukan seniman pertunjukan, mungkin keahlian mereka dibutuhkan oleh kalangan istana. Misalnya pemahat, pembuat rumbai rumbai atau pengrajin batik.

Selain mereka yang menjadi abdi dalem istana, diketahui ada pula jenis seniman profesional yang dikenakan pajak. Disebutkannya beberapa seniman di golongan mereka yang wajib membayar pajak, menunjukan bahwa seniman di masa itu sudah menjadi profesi. Mereka mempertunjukan keahliannya untuk menghibur masyarakat luas, dan mendapatkan upah atas hal tersebut. Lebih jauh lagi, upah tersebut kemudian dipotong pajak.

Jadi berdasarkan data prasasti, diketahui bahwa kedudukan seniman di masa Airlangga, ada dua, yaitu mereka yang dibayar oleh raja dan mempertontonkan keahliannya di lingkungan istana dan mereka yang menghibur masyarakat luas dan mendapatkan bayaran dari masyarakat yang mengundang mereka.

3. Kesenian di Bali Kuno

Kesenian dalam peradaban Bali Kuno merupakan salah satu unsur budaya yang tidak hanya mencerminkan estetika dan ekspresi kolektif, tetapi juga memainkan peran sentral dalam struktur sosial, keagamaan, dan politik masyarakatnya. Sejak abad ke-9 hingga abad ke-11 Masehi, uraian prasasti telah mengindikasikan bahwa kehidupan kesenian berkembang secara sistematis, melibatkan berbagai jenis bentuk seni dan pelaku kesenian dari berbagai latar status sosial. Dari kegiatan seni rupa, musik, pertunjukan, hingga seni sastra, seluruh dimensi kesenian Bali Kuno merepresentasikan

suatu ekosistem budaya yang kompleks, terorganisasi, dan menyatu dengan kehidupan masyarakatnya.

Masyarakat Bali Kuno dalam dunia seni rupa mengenal sejumlah profesi khusus yang menunjukkan spesialisasi teknis dan fungsi sosial yang signifikan. Di antara mereka adalah *sulpika*, pemahat yang terlibat dalam produksi arca-arca keagamaan hingga hiasan arsitektur pada bangunan suci. Seiring dengan itu, dikenal pula *citrakara* sebagai pelukis, *uṇḍagi* sebagai arsitek tradisional yang juga memiliki tanggung jawab dalam perencanaan dan pembangunan struktur bangunan, termasuk saluran air, tempat ibadah, dan rumah. Profesi lain seperti *añjalagraha* (tukang kayu), *añjyun* (pembuat gerabah), dan *angulĕs* (pembuat kain penutup kepala) memperlihatkan bahwa keterampilan kerajinan tangan telah memiliki spesialisasi yang tinggi.[296]

Perkembangan teknologi dan keterampilan material juga tercermin dari keberadaan sejumlah profesi pengrajin logam. Prasasti mencatat keberadaan *apande mās* (pandai emas), *apande wsi* (pandai besi), *apande kangsa* (pande perunggu), *katambran* (pandai tembaga), dan *apande sisinghĕn* (pembuat senjata).[297] Masing-masing memiliki fungsi yang tidak hanya ekonomis, tetapi juga spiritual, mengingat artefak logam kerap digunakan dalam konteks persembahan atau ritual. Bahkan, pembuatan instrumen musik seperti gamelan dan gong dipercayakan kepada *apandyagong*, yang menunjukkan keterhubungan antara seni rupa, musik, dan ritual.[298]

---

296 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 81–83; Goris, *Prasasti Bali I*, 96–101; Remawa dkk., *Seni dan Prinsip Estetika Jaman Bali Kuno: Masa Pemerintahan Raja Udayana sampai Anak Wungsu (989–1077 M)*, 53–55.

297 Remawa dkk., *Seni dan Prinsip Estetika Jaman Bali Kuno: Masa Pemerintahan Raja Udayana sampai Anak Wungsu (989–1077 M)*, 46–47, 54–55; Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 72–73; Goris, *Prasasti Bali I*, 54–55, 91–92.

298 Remawa dkk., *Seni dan Prinsip Estetika Jaman Bali Kuno: Masa Pemerintahan Raja Udayana sampai Anak Wungsu (989–1077 M)*, 53–54.

Kesenian Bali Kuno juga mencakup ekspresi musikal yang sangat beragam. Data prasasti, seperti yang tercatat dalam Prasasti Bebetin AI (818 Śaka/896), menyebutkan profesi seperti *pamukul* (penabuh gamelan), *pagĕṇḍing* (penyanyi), *pabuñjing* (pemain angklung bambu), *papadaha* (penabuh gendang), serta *parbhangśi* (peniup seruling).[299] Sistem musikal yang berkembang dalam masyarakat Bali Kuno tidak hanya melibatkan teknik musikal semata, tetapi juga dikaitkan dengan struktur pertunjukan yang lebih besar, baik dalam konteks hiburan publik maupun ritus keagamaan. Aktivitas musikal itu bersifat institusional, sebagaimana terlihat dalam Prasasti Tejakula yang menyebutkan adanya kewajiban pajak bagi kelompok-kelompok musik seperti gamelan *galunggang ptung, salunding wsi,* dan *calung*, yang berarti bahwa kesenian telah diorganisasi dalam bentuk asosiasi atau perkumpulan profesional.[300]

Seni pertunjukan, termasuk di dalamnya seni tari, teater, dan hiburan rakyat, memiliki peran yang sangat vital. Prasasti-prasasti seperti Sukawana AI (804 Śaka/882), Pandak Badung (993 Śaka/1071), Dawan (1053 Śaka/1131), Sangsit A (1058 Śaka/1136), Serai AIII (1067 Śaka/1145), Pengotan II (1069 Śaka/1147), Manik Liu AII dan BII menyebut istilah *atapukan* atau *menmen* (pertunjukan topeng), *abanwal* atau *pirus* (pertunjukan komedi), *abanjuran* (pertunjukan gamelan), serta *aringgit* atau *awayang* (pertunjukan wayang).[301] Pengulangan penyebutan jenis pertunjukan itu dalam berbagai prasasti menunjukkan bahwa bentuk-bentuk kesenian itu bukan merupakan elemen marginal, melainkan bagian dari aktivitas budaya yang reguler, terintegrasi dalam kehidupan komunitas dan kerap dikaitkan dengan perayaan keagamaan dan kegiatan sosial lainnya. Pertunjukan-pertunjukan

299 Goris, *Prasasti Bali I*, 54–55.

300 I. Ketut Setiawan, "Seni Pertunjukan dalam Masyarakat Bali Kuna Abad X–XII: Kajian Berdasarkan Sumber Prasasti," *Forum Arkeologi* 25, no. 1 (2012): 68.

301 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 71–72.

itu dilaksanakan tidak hanya di lingkungan istana, tetapi juga di lingkungan keagamaan dan masyarakat umum.

Terdapat diferensiasi yang jelas antara seniman istana dan seniman luar istana dalam struktur kesenian Bali Kuno. Prasasti pada masa pemerintahan Raja Marakata-Anak Wungsu mengimplikasikan pembagian itu dengan penyebutan istilah *agĕṇḍing i haji* (penyanyi istana) dan *agĕṇḍing i ambaran* (penyanyi keliling).[302] Pembagian itu tidak hanya bersifat simbolik, tetapi juga administratif, mengingat sistem kompensasi dan tanggung jawab mereka berbeda. Penyanyi istana mendapat upah dua kupang, sedangkan penyanyi keliling mendapatkan upah satu kupang sebagaimana dicatat dalam Prasasti Dawan (1053 Śaka/1131) dan Pandak Badung (993 Śaka/1071).[303] Sistem honorarium ini juga berlaku pada profesi lain seperti dalang, penabuh gamelan, peniup seruling, penari topeng, dan pelawak sebagaimana diuraikan dalam Prasasti Sembiran AIII (938 Śaka/1016) dan Sembiran AI (987 Śaka/1065).[304]

Kehadiran perempuan dalam dunia kesenian juga tidak dapat diabaikan. Meskipun prasasti-prasasti kuno cenderung lebih menonjolkan profesi laki-laki dalam bidang seni, tetapi keterlibatan perempuan dalam aktivitas produksi seni tekstil dan industri rumah tangga cukup signifikan. Profesi seperti *mangikĕt* (penenun), *mamangkudu* dan *mangnila* (pewarna tekstil), serta *maruṇḍan* (penjahit), menunjukkan bahwa perempuan memiliki kontribusi besar dalam aktivitas seni rupa berbasis kain.[305]

Lebih jauh lagi, kesenian Bali Kuno tidak dapat dilepaskan dari struktur keagamaan dan politik kerajaan. Banyak pertunjukan

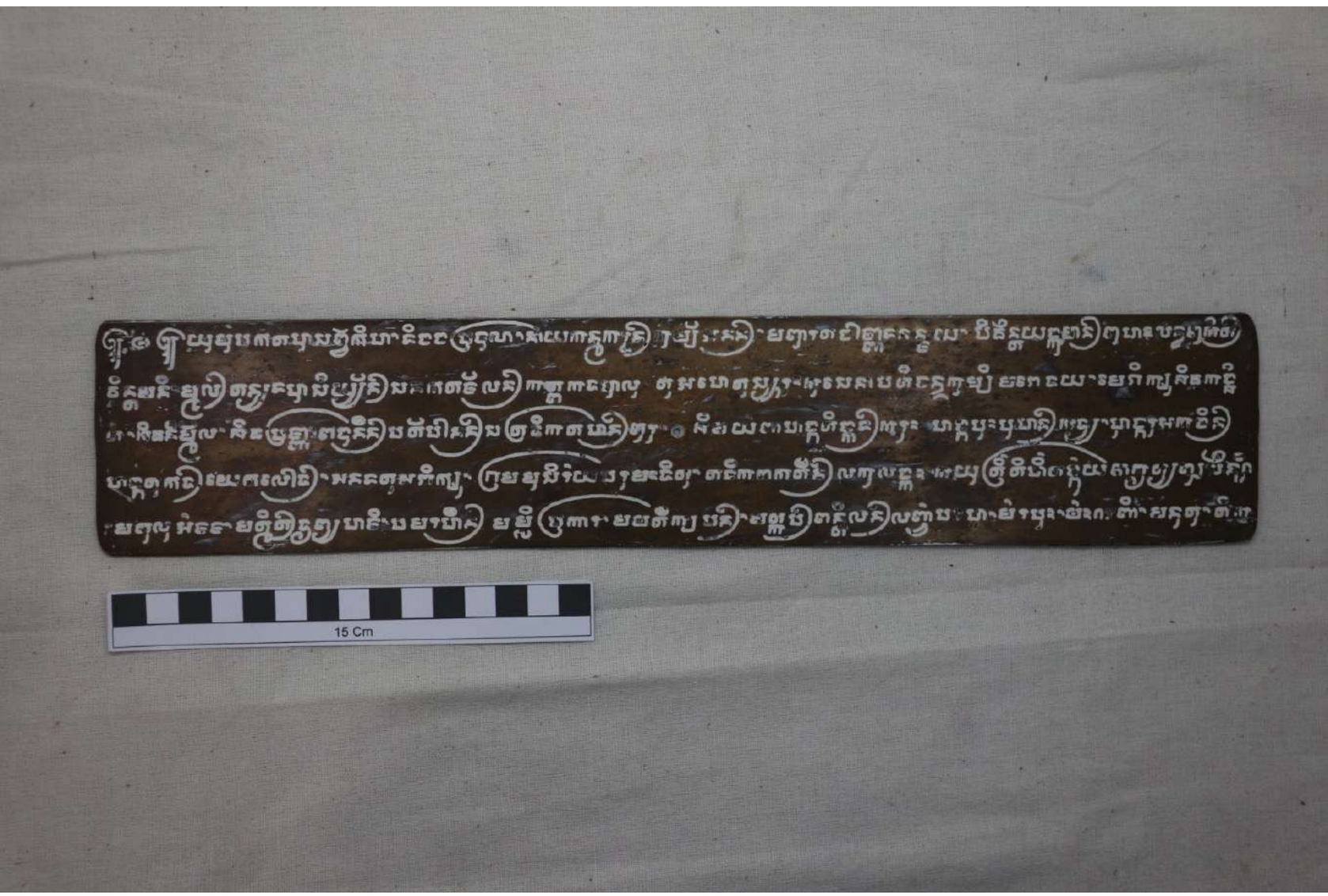
---

302 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 365, 393, 400.

303 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 116, 400.

304 Brigitta Hauser-Schäublin dan I. Wayan Ardika, *Burials, Texts and Rituals: Ethnoarchaeological Investigation in North Bali, Indonesia* (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2008), 1:256.

305 Goris, *Prasasti Bali I*, 53–54.



Gambar 4.15 Replika Prasasti Sukawana AI 804 Śaka.
Sumber: Dokumentasi Balai Pelestarian Kebudayaan Bali.

dan karya seni rupa diselenggarakan atau diproduksi dalam konteks persembahan ritual, peringatan hari suci, atau peneguhan kekuasaan raja sebagaimana diuraikan dalam Prasasti Trunyan AI.[306] Pembangunan struktur seperti balai pertemuan (*bantilan*) dan bangunan suci sebagaimana tercatat dalam Prasasti Sukawana AI (804 Śaka/882) dan Bebetin AI (818 Śaka/896), mengisyaratkan bahwa kesenian merupakan bagian integral dari sistem religius dan administrasi pemerintahan.[307] Para *uṇḍagi*, sebagai arsitek ritual, memainkan peran strategis dalam perwujudan struktur keagamaan yang mendukung eksistensi simbolik kerajaan dan komunitas religius.

Dengan demikian, kesenian Bali Kuno adalah sistem budaya yang menyatu dalam jaringan sosial, politik, dan spiritual masyarakatnya, yang tidak sekadar menjadi cermin nilai-nilai estetis, melainkan juga menjadi medan dialektika antara individu dan komunitas, antara kekuasaan dan kepercayaan, antara produksi dan reproduksi simbolik. Berbagai data prasasti menunjukkan bahwa struktur sosial kesenian Bali Kuno sangat terorganisasi, memiliki sistem pembagian kerja yang jelas, serta menghargai fungsi artistik sebagai bagian dari tatanan hidup yang suci dan profan sekaligus. Keberlanjutan budaya itu hingga masa kini merupakan warisan dari suatu peradaban yang menjadikan kesenian sebagai jantung kehidupannya.

F. PENGELOLAAN LINGKUNGAN

Manusia dan lingkungan merupakan komponen alam yang saling memiliki keterkaitan satu sama lain. Untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, manusia memanfaatkan dan mengolah lingkungan alamnya menjadi segala sesuatu yang dibutuhkan. Namun, pemanfaatan dan pengelolaan lingkungan tersebut lambat

306 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 378.

307 Laksmi, "Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis," 270–72; Goris, *Prasasti Bali I*, 55.

laun semakin meningkat seiring dengan pertumbuhan populasi manusia yang pesat. Berbekal akal dan pikiran, manusia kemudian berusaha untuk melakukan usaha pengelolaan lingkungan yang bertujuan agar kelangsungan hidup lingkungan alam dapat terjaga.

Masyarakat masa Jawa Kuno, ternyata telah menyadari akan pentingnya menjaga keseimbangan lingkungan untuk menjamin kelangsungan hidup mereka. Sebagai sebuah kelompok masyarakat, mereka telah memiliki tatanan dalam kehidupan sosialnya, sehingga kegiatan pengelolaan lingkungan yang dilakukan pun ditujukan untuk kepentingan bersama dengan sistem pengorganisasian yang jelas.

Konsep keseimbangan yang tertanam dalam alam pikiran orang Jawa pun sangat berperan dalam tindakan pengelolaan lingkungan, karena mereka benar-benar meyakini bahwa mikrokosmos tidak pernah terlepas dari makrokosmos, sehingga apabila terjadi kekacauan di salah satu pihak, maka akan terjadi malapetaka bagi umat manusia. Hal ini hanya dapat diatasi bila keseimbangan antara mikrokosmos dan makrokosmos dipulihkan, dan telah menjadi tugas manusia untuk menjaga agar kosmos tidak terganggu, yaitu dengan menjaga keseimbangan alam.

1. Bentuk-Bentuk Pengelolaan Lingkungan pada Masyarakat Jawa Kuno

Bagi masyarakat Jawa Kuno, lingkungan tidak dipahami sekadar sebagai ruang fisik tempat manusia hidup, melainkan sebagai bagian yang menyatu dengan tatanan sosial, ekonomi, dan spiritual masyarakat. Pengelompokan lingkungan dilakukan berdasarkan fungsi dan maknanya, seperti kawasan permukiman, pertanian, hutan, serta wilayah suci yang masing-masing memiliki peran dan aturan tersendiri. Pembagian ini mencerminkan cara pandang masyarakat Jawa Kuno yang menekankan keseimbangan antara manusia, alam, dan kekuatan adikodrati, sehingga pengelolaan lingkungan menjadi bagian penting dalam menjaga harmoni kehidupan bersama.

a. Pembuatan saluran air/bendungan

Prasasti Tugu, Hariñjiŋ, Panaŋgaran, Sumuṇḍul, Kubukubu, Wulig, dan Kamalagyan, menyebutkan tentang pembuatan saluran air dan bendungan dari tiga masa yang berbeda. Selain berasal dari masa dan daerah yang berbeda, latar belakang tindakan yang diambil oleh para penguasa dalam kegiatan pengelolaan lingkungan pada masing-masing prasasti pun berbeda-beda. Walaupun demikian, banyaknya prasasti yang menyebutkan tentang pembangunan saluran air dan bendungan itu menyiratkan bahwa pengelolaan air menjadi hal yang vital di masa Jawa Kuno.

Prasasti Tugu menjelaskan bahwa Raja Pūrnāvavarmman menggali sungai Gomatī dengan panjang 6100 dan 22 busur. Prasasti Tugu tidak memberikan alasan pembuatan saluran air ini, tetapi terdapat tiga tujuan utama pengelolaan saluran air pada masa Jawa Kuno: mengatasi banjir, untuk saluran irigasi pertanian, dan memelihara ikan. Kemungkinan kegunaan saluran air di sungai Gomatī adalah untuk salah satu alasan ini. Penggalian yang dilakukan pada bulan *Phalguna* dan *Caitra*[308] yaitu Februari sampai April tentunya berkaitan dengan usaha mengatasi banjir. Hal itu karena di Jawa Barat musim hujan terjadi pada bulan bulan yang tersebut.[309]

Prasasti Hariñjiŋ A menyebutkan tentang Bhagawanta Bari di Wulanggi yang menyaksikan penetapan *sima* berupa pembuatan tanggul kali di desa Hariñjiŋ di tahun 709 Śaka/787. Masa itu sangat awal dalam sejarah pemerintahan Mataram di Jawa Tengah. Pembuatan tanggul itu diteguhkan kembali pada tahun prasasti Hariñjiŋ B dan C yang berangka tahun 843 Śaka/921. Bahkan pada prasasti B Maharaja Rake Layang Dyah Tlodhong merasa

308 Bulan *Caitra* sama dengan bulan Maret-April, bulan *Phālguṇa* sama dengan bulan Februari-Maret (Louis Charles Damais, "Études d'épigraphie indonésienne, I: Méthode de réduction des dates javanaises en dates européennes," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 45, no. 1 (1951): 11, https://doi.org/10.3406/befeo.1951.5509.)

309 Bambang Soemadio, *Sejarah Nasional Indonesia, Jilid II* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993), 410.

perlu untuk meneguhkan kembali status *sima* dari tanggul di desa Hariñjiŋ tersebut. Padahal ada rentang waktu sekitar 34 tahun dari penetapannya yang pertama.

Hal itu menunjukkan pentingnya tanggul di desa Hariñjiŋ tersebut di dalam kerajaan Mataram. Sayangnya dalam prasasti tidak disebutkan apa alasan dibangunnya tanggul pada kali di desa Hariñjing tersebut, hanya disebutkan bahwa tanggul tersebut ditetapkan sebagai *sima*.

Prasasti Sumuṇḍul dan Panaŋgaran secara jelas menyebutkan pembangunan bendungan untuk kepentingan bangunan suci. Kedua prasasti itu ditemukan di satu lokasi Candi Kedulan. Karena kedua prasasti itu berbahan batu andesit dan berat, maka kemungkinan bergeser jauh dari lokasi semula sedikit sekali. Oleh karena itu, tentunya kedua prasasti itu dapat diasumsikan milik Candi Kedulan. Hal ini terkias dari isi prasasti sendiri yang berbunyi: *bweyani tgal nika nań parhyaŋan i tiwaharyyan* yang artinya "biaya candi yang terletak di tgalan (tanah kering) di Tiwaharyyan". [310]

Ada dua nama desa yang dipergunakan sebagai judul prasasti itu yaitu Panaŋgaran (*i panaŋgaran)* dan Sumuṇḍul (*i sumundul).* Kata Panaŋgaran disebut oleh kedua prasasti yaitu bendungan (*dawuhan)* yang ditetapkan menjadi perdikan (*manusuk dawuhan i panaŋgaran).* Sedangkan kata Sumuṇḍul tidak ada di dalam pembicaraan selain hanya sebagai judul satu prasasti (*i sumundul).*

Bendungan yang terletak di Panaŋgaran dimanfaatkan oleh penduduk dari dua desa yaitu Desa Panaŋgaran dan Desa Tiwa(ga) haryyan. Para petani tradisional pada waktu dulu dalam usaha mendapatkan air kadang kala harus bekerja sama menambak sungai. Dengan jalan demikian pada musim kemarau-pun air akan

310 Pada prasasti Panaŋgaran nama desa yang disebut adalah *tiwaharyyan*,sedangkan dalam prasasti Sumu□□ul nama desa yang disebut adalah *tigaharyyan* (Riboet Darmosoetopo dan Tjahjono Prasodjo, *Laporan Pembacaan Prasasti Panaŋgaran dan Prasasti Sumundul* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala, 2003), 1–2.) Kemungkinan besar kedua nama desa itu merujuk pada tempat yang sama, hanya saja penulis prasasti salah menuliskannya.

terkumpul di tambak dan dapat dialirkan ke sawah melalui saluran. Tetapi tambak demikian setiap musim penghujan akan hancur dilanda air besar (banjir). Rakyat membuat tambak lagi untuk menghadapi musim kemarau.[311]

Pada masa pemerintahan Raja Airlangga diduga teknologi pengairan telah berkembang pesat seperti yang ditemukan dalam prasasti Kamalagyan yang menyatakan Raja Airlangga berhasil menambak aliran sungai Brantas yang sering menimbulkan banjir, setelah sebelumnya sungai itu berkali-kali gagal ditambak oleh penduduk.

Pada Prasasti Kubukubu 827 Saka/905 dan Prasasti Kamalagyan 959 Saka/1037, tindakan untuk membuat saluran air dan bendungan dilakukan karena daerah pertanian penduduk terendam banjir, sehingga menimbulkan kerugian karena mereka tidak dapat mengolah dan memanen hasil sawahnya. Berkurangnya penghasilan penduduk itu secara otomatis berpengaruh pada berkurangnya pajak yang harus disetorkan ke pihak kerajaan, karena mereka tidak memiliki penghasilan yang cukup untuk memenuhi kewajibannya itu

Prasasti Wulig 856 Saka/935 menyebutkan salah satu istri Pu Sindok, yaitu Rakryān Binihaji Rakryān Mangibil yang memerintahkan *rama*[312] di Wulig, Pangiktan, Padi Padi, Pikattan, Panghawaran, dan Busuran untuk membuat dawuhan. Ia juga menetapkan tiga *dawuhan* [313]di Kahulunan, Wuatan Wulas dan Wuatan Tamya.

---

311 Riboet Darmosoetopo dan Tjahjono Prasodjo, *Laporan Pembacaan Prasasti Pananggaran dan Prasasti Sumundul* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala, 2003), 5.

312 *Rama* adalah sebutan untuk pejabat desa pada masa Jawa Kuno, arti kata *rama* sendiri adalah ayah yang terhormat (Soemadio, *Sejarah Nasional Indonesia, Jilid II*, 245.)

313 *Dawuhan* atau disebut juga dengan *tamwak* berarti bendungan atau waduk. Menurut van der Meer, bendungan atau waduk ini merupakan proyek irigasi desa, bukan kraton. Kata *tamwak* juga dirtikan oleh de Casparis sebagai bendungan di tepi sungai yang dirancang untuk danau buatan dengan fungsi untuk memasok air pada musim kering dan mengendalikan banjir pada musim hujan (N. C. Setten van der Meer, *Sawah Cultivation in*

Walaupun tidak dijelaskan latar belakang pembuatan bendungan tersebut, tetapi dapat dipastikan pembuatan bendungan berhubungan dengan sistem pengairan pada masa itu. Selain itu, bendungan juga dimanfaatkan untuk memelihara ikan, karena prasasti Wulig menyebutkan adanya larangan bagi siapapun untuk mengambil ikan yang ada di sungai di waktu siang.

Berdasarkan data yang diperoleh dari prasasti Kubukubu, Kamalagyan dan Wulig, ada tiga tujuan utama pengelolaan saluran air dan bendungan pada masa Jawa Kuno, yaitu untuk mengatasi banjir, untuk saluran irigasi pertanian, dan untuk memelihara ikan.

Saluran air dan bendungan dibuat tidak hanya untuk menanggulangi banjir, tetapi juga memiliki fungsi lain yang tidak kalah pentingnya, yaitu sebagai sarana irigasi pertanian. Setten van der Meer (1979), telah mengidentifikasikan jenis-jenis bangunan irigasi Jawa Kuno yang ada di dalam prasasti, yaitu saluran air disebut dalam prasasti Kubukubu, *dawuhan* disebut dalam prasasti Wulig dan Kamalagyan, *tambak/tamwak* disebut pada prasasti Kamalagyan, *tamya* dan *weluran*[314] disebut dalam prasasti Wulig.

Pembendungan sungai Brantas pada prasasti Kamalagyan dapat membuktikan pendapat Setten van der Meer dan Kusumohartono, bahwa teknik pengairan pada abad XI Masehi di Jawa Timur telah berjalan dengan lebih baik, karena prasasti itu memberi keterangan bahwa sungai Brantas sebelumnya telah dibendung beberapa kali oleh penduduk yang tanahnya terkena banjir, tetapi tidak berhasil sampai akhirnya dibuatlah tambak di Waringin Sapta atas prakarsa raja Airlangga. Namun, bukan hanya teknik pengairan yang lebih

---

Ancient Java: Aspect of Development during the Indo-Javanese Period, 5th to 15th Century (Canberra: Australian National University Press, 1979), 27; Nurhadi Rangkuti, "Kajian Alokasi Air Irigasi Jawa Kuno: Ajuan Model untuk Penelitian Agrikultur dalam Arkeologi," *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi III, Bali, 7–13 Oktober 1989* (Jakarta), 1989, 319.)

314 Istilah w*eluran* diterjemahkan sebagai kanal penyalur irigasi (Bugie M. H. Kusumohartono, "Aspek Adaptasi dalam Subsistansi Sawah pada Jaman Indonesia Kuno di Jawa," dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi II, Trowulan, 8–11 November 1988* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1988), 143.)

baik, kerjasama yang baik antara pihak penguasa dengan rakyat turut berperan dalam keberhasilan pembuatan bendungan ini.

Keterangan mengenai pengelolaan air dengan sarana-sarana pendukungnya telah dijumpai sekitar abad V Masehi, yaitu keterangan yang terdapat dalam prasasti Tugu (Ciampea, Bogor) yang menyatakan bahwa Purnawarman, telah membuat saluran sepanjang 6.122 tombak (sekitar 12 km) dalam waktu 21 hari. Kemudian prasasti dari abad 8 Masehi, yaitu prasasti Hariñjiŋ A (804 Masehi), menyebutkan tentang penetapan *sima* berupa tanggul kali di desa Hariñjiŋ. Kemudian bagian belakang prasasti itu yang disebut dengan prasasti Hariñjiŋ B berangka tahun 843 Saka/921, menyebutkan bahwa Maharaja Rakai Layang Dyah Tlodhong meneguhkan kembali status *sima* tersebut.[315]

Perbaikan saluran air di Hariñjiŋ itu berlanjut hingga tahun 1272 Saka/1350, berdasarkan keterangan yang terdapat pada prasasti Kusmala (Kandangan), yang menjelaskan adanya perbaikan pembangunan waduk 726 Saka/804, yang bermanfaat bagi persawahan di kawasan sebelah timur Kadiri. Bahkan, sebagian dari prasarana keairan itu masih bertahan dan dikembangkan sampai sekarang, sebagaimana dikenal dengan waduk Selorejo.[316]

Selain itu, prasasti Wulig juga mencatat pembangunan tiga buah bendungan di Kahulunan, Wuatan Wulas dan Wuatan Tamya pada tahun 856 Saka/934, kemudian di masa Majapahit bendungan itu diperluas jaringannya sebagai pengendali aliran sungai Pikatan ke sungai Brangkal. Setten Van der Meer menduga bahwa nama Tameng yang kini dikenal merupakan sisa ingatan dari nama Wuatan Tamya sebagaimana disebutkan dalam prasasti Wulig. Di tempat ini, sebagaimana dilaporkan oleh Mclaine Pont, ditemukan

315 Soemadio, *Sejarah Nasional Indonesia, Jilid II*, 151.

316 Bugie M. H. Kusumohartono, "Aspek Adaptasi dalam Subsistansi Sawah pada Jaman Indonesia Kuno di Jawa," dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi II*, ed. oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Trowulan, 1988), 99; Bambang Sulistyanto, "Pembangunan Pertanian Jaman Majapahit," dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi III*, ed. oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Bali, 1989), 366–67.

lapisan-lapisan batu padas besar yang diduga merupakan sisa-sisa salah satu bendungan yang dibangun oleh Rakryān Mangibil. Di sekitar tempat tersebut ditemukan waduk kuno berukuran sekitar 175 x 350 m, dengan kapasitas air sekitar 350.000 m^3.[317]

Pengelolaan saluran air itu semakin berkembang di masa Majapahit karena selain ditemukannya berbagai data prasasti juga didukung oleh sisa-sisa temuan bangunan-bangunan air di daerah Trowulan, yang diduga merupakan ibukota Majapahit. Pada Prasasti Trailokyapuri III menyebutkan tentang bendungan yang menjadi batas tanah perdikan di Trailokyapuri. Sedangkan Prasasti Trailokyapuri IV menyebutkan tentang pembiayaan bendungan tersebut yang ditanggung oleh tanah perdikan Trailokyapuri dan dibayarkan setiap hari purnama bulan kesembilan. Keterangan yang didapatkan dari prasasti menyebutkan bahwa bendungan tersebut digunakan untuk membasahi sawah sawah yang ada di sekitar perdikan tersebut. [318]

Prasasti Trailokyapuri III dan IV juga memberikan keterangan bahwa bendungan di sebelah timur rumah Trailokyapuri memberikan air pada kali yang dipakai untuk penyebrangan dan persawahan di Kalamasa. Untuk itu setiap desa harus membayar pajak kepada *pangulu bañu*.[319] Sedangkan bukti tidak tertulis, yaitu berupa sisa-sisa bangunan air yang ditemukan di Trowulan sangat mendukung adanya kemajuan teknik pengairan di masa Jawa Kuno.

---

317 Setten van der Meer, *Sawah Cultivation in Ancient Java: Aspect of Development during the Indo-Javanese Period, 5th to 15th Century*, 30; Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya; Kajian Sejarah Terpadu. Bag. 2: Jaringan Asia* (Jakarta: Gramedia, 1996), 19.

318 Keterangan tersebut didapat dari sisi A baris 18 yang berbunyi:
18... *(j)iwu katĕmpuhana salonglonging sawa kang tan kahilen bañu,...*
Alih bahasa:
18. .. Jiwu diarahkan menuju bagian-bagian sawah di sebelah utara dan yang tidak dibasahi...

319 Edhie Wurjantoro, "Catatan Tentang Data-data Pertanian dalam Prasasti," *Majalah Arkeologi* 1, no. 2 (1977): 64; Peter Ferdinandus, "Adakah Pengaruh Asing dalam Sistem Pertanian Masa Jawa Kuno?," dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi III*, ed. oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Bali, 1989), 437. *pangulu bañu* adalah petugas yang mengurusi pengairan.

Temuan itu berupa 6 buah waduk, 3 kolam buatan dan sejumlah saluran-saluran air.[320]

Selain bangunan-bangunan yang berhubungan dengan sarana irigasi, pengelolaan air di masa Jawa Kuno kemudian juga berkembang pada sarana-sarana pendukung lainnya, seperti misalnya pengelolaan jembatan atau tempat-tempat penyebrangan hingga pelabuhan. Prasasti Tĕlang (826 Saka/904) yang berasal dari masa Dyah Balitung mencatat perintah Raja Balitung untuk membuat tempat penyebrangan sekaligus tempat penjagaannya di Paparahuan. Kemudian ada orang-orang yang bertugas untuk melayani siapa saja yang ingin melewati jalan itu setiap hari tanpa dipungut bayaran.[321] Sedangkan prasasti Kamalagyan dari masa Airlangga menyebutkan tentang adanya pelabuhan Hujung Galuh yang menggunakan aliran sungai Brantas sebagai sarana transportasi perdagangan sungai. Tindakan Airlangga untuk memajukan perekonomian lewat jalur air terus berlanjut dengan dibuatnya pelabuhan Kambang Putih, yang belum diselesaikannya hingga akhirnya ia turun takhta. Namun, keterangan mengenai pelabuhan Kambang Putih ditemui dalam Prasasti Kambang Putih yang dikeluarkan oleh raja Garasakan, anak Airlangga yang memerintah Janggala,[322] sehingga dapat diketahui bahwa usaha Airlangga untuk memajukan perekonomian lewat jalur air terus dilanjutkan oleh keturunannya.

b. Perbaikan Desa yang Terkena Bencana Alam

Desa Rukam yang disebutkan dalam Prasasti Rukam (829 Saka/907) merupakan salah satu contoh daerah yang mengalami kerusakan akibat bencana letusan gunung. Letak desa Rukam yang diperkirakan berada di antara desa Kdu dan Mantyasih, sekarang ini

320 Titi Surti Nastiti, "Perdagangan Pada Masa Majapahit," dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi II*, ed. oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Trowulan, 1988), 157.

321 Soemadio, *Sejarah Nasional Indonesia, Jilid II*, 139–40.

322 Tedjowasono, "Airlangga Raja Pembaharu di Jawa Abad ke-11 Masehi," 275.

berada di daerah Parakan-Temanggung, apabila dilihat dalam peta akan tampak bahwa daerah itu dekat dengan gunung Sindoro dan gunung Sumbing, dan gunung yang meletus dan menghancurkan desa Rukam kemungkinan adalah gunung Sumbing. Keterangan itu diperoleh dari Prof. Dr. Sartono, seorang ahli geologi dari ITB, berdasarkan hasil analisanya atas peta topografi dari daerah di mana Prasasti Rukam ditemukan.[323] Sedangkan data yang yang diperoleh mengenai kegiatan gunung-gunung api di Indonesia baru dimulai pada 1600, sehingga letusan gunung yang terjadi pada abad IX dan X Masehi belum dapat ditangani lebih lanjut.

Setelah mengalami kehancuran, Balitung kemudian memerintahkan untuk menjadikan desa Rukam sebagai *sīma* bagi neneknya yaitu Rakryān Sañjīwana. Di desa Rukam itu juga dibangun sebuah *kamulān*, yang pemeliharaannya diserahkan kepada penduduk desa Rukam.

Status *sīma* yang diterima oleh desa Rukam secara otomatis membuat desa tersebut bangkit kembali setelah terkena bencana. Karena dapat dibayangkan kerusakan yang diakibatkan oleh letusan gunung, tentunya tidak akan mudah membangun kembali sebuah daerah yang telah hancur dan ditinggalkan oleh penduduknya.

c. Pelestarian Lingkungan

Pelestarian lingkungan berarti membuatnya tetap tak berubah, atau kekal keserasian dan keseimbangan lingkungan.[324] Mungkin, hal itu yang ingin dicapai oleh para penguasa di masa Jawa Kuno terhadap sumber daya alam yang ada di wilayahnya, yaitu membuat sumber daya alam tetap kekal dengan jalan menjaga keseimbangannya, sehingga dapat terus mencukupi kebutuhan hidup masyarakat hingga masa mendatang.

---

323 Richadiana Kartakusuma, "Prasasti Rukam" (Skripsi Sarjana, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, 1982), 109–12.

324 Otto Soemarwoto, *Ekologi Lingkungan Hidup dan Pembangunan* (Jakarta: Djambatan, 1983), 67.

Usaha pelestarian lingkungan memang tidak pernah secara jelas disebutkan dalam prasasti, tetapi ada beberapa indikasi yang mengarah pada tindakan pelestarian yang dilakukan pada masa Jawa Kuno. Indikasi itu antara lain keterangan mengenai pembuatan daerah larangan, aturan-aturan yang dibuat oleh penguasa yang berkaitan dengan lingkungan, hingga denda atau sanksi yang dikenakan bagi siapa pun yang melanggar aturan yang telah dibuat.

Prasasti Wulig (856 Saka/935), Prasasti Baru (952 Saka/1030) dan Prasasti Sanghyang Tapak (952 Saka/1030), memberikan beberapa indikasi mengenai bentuk tindakan ke arah pelestarian lingkungan di masa Jawa Kuno. Prasasti Wulig menyebutkan tentang larangan untuk mengambil ikan yang ada di sungai di waktu siang, dan bagi yang melanggar aturan tersebut akan dikenakan denda. Prasasti Sanghyang Tapak menyebutkan tentang pembuatan sebuah *tĕpĕk* (semacam daerah larangan) di sebelah timur Sanghyang Tapak, serta adanya larangan untuk mengambil ikan yang ada di sungai di daerah larangan tersebut, sedangkan Prasasti Baru menyebutkan adanya larangan untuk mengambil beberapa tanaman tertentu yang diperuntukkan bagi penduduk di desa Baru.

Larangan untuk mengambil ikan yang ada di sungai dan tidak mengambil beberapa tanaman tertentu tanpa disertai alasan yang jelas mungkin dapat menimbulkan suatu persepsi, bahwa para penguasa di masa Jawa Kuno dengan segala kekuasaan atas tanah dan segala isinya ingin menguasai segala hasil alam yang dapat memenuhi kebutuhan hidupnya. Namun, dalam konsep Jawa Kuno, apabila seorang raja menganut Hinduisme, mereka mempercayai bahwa raja merupakan inkarnasi dewa, atau sebagai keturunannya,[325] sehingga mereka memiliki sifat-sifat yang dimiliki dewa.

Sifat-sifat dewa yang harus dimiliki oleh seorang raja ada di dalam Kakawin Ramayana bagian yang berisikan tentang *rājadharmma* (tugas kewajiban seorang raja), dijumpai ajaran *Astabrata*, yaitu

325 Robert von Heine-Geldern, *Konsepsi Tentang Negara dan Kedudukan Raja di Asia Tenggara* (Jakarta: CV Rajawali, 1965), 16.



Gambar 4.16 Prasasti Wulig 856 Śaka/935. Sumber: Dokumentasi Adhi Hendrana Jayawarhana/Balai Pelestarian Kebudayaan Jatim.

perilaku yang delapan. Sebagai Indra, yang dianggap sebagai dewa hujan, raja hendaknya menghujankan anugerah kepada rakyatnya; sebagai Yama, ia harus menghukum para pencuri dan semua penjahat; sebagai Surya, raja hendaknya menarik pajak dari rakyatnya sedikit demi sedikit sehingga tidak memberatkan; sebagai Soma, ia harus membuat bahagia seluruh dunia; sebagai Wayu, raja harus senantiasa mengetahui halikhwal rakyatnya dan semua gejolak di berbagai lapisan masyarakat; sebagai Kuwera raja hendaknya menikmati kekayaan duniawi; sebagai Waruna raja haruslah menjerat semua penjahat; dan sebagai Agni ia harus membasmi semua musuhnya dengan segera.[326]

Sehingga, dalam kaitannya dengan tindakan pengelolaan lingkungan, dapat diyakini bahwa tindakan yang diambil oleh para penguasa dalam membuat peraturan berupa larangan-larangan tertentu adalah untuk menjaga agar sumber daya alam tersebut tetap lestari, yang tentunya bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan pribadi tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan rakyat, karena telah menjadi tugas mereka untuk memperhatikan kesejahteraan rakyatnya.

Kesadaran masyarakat dan penguasa untuk menjaga keseimbangan lingkungan alam, ternyata telah terus berlanjut ke masa Majapahit dengan ditemukannya prasasti Katiden I (1314 Saka/1392) dan Katiden II (1317 Saka/1395). Bukti kepedulian penguasa untuk menjaga kelestarian lingkungan serta berbagai sarananya secara tertulis ditemui dalam naskah Nagarakrrtagama, pupuh 88, bait 2 dan 3, yaitu kata sambutan yang diucapkan oleh paman Hayam Wuruk, Pangeran Wengker pada pemuka-pemuka desa untuk memperhatikan segala sesuatu yang sesuai dengan kepentingan pedesaan, bendungan, jalanan, dan bangunan dari batu yang harus dirawat dengan baik. Ia juga mengatakan bahwa

326 Soemadio, *Sejarah Nasional Indonesia, Jilid II*, 192.

semua ladang kering maupun berair dan semua yang ditanam harus dilindungi dan dipelihara, dijaga supaya tidak rusak dan terlantar.[327]

Prasasti Katiden I memberikan keterangan bahwa penduduk di wilayah Katiden diperbolehkan membunuh binatang buruan yang memakan tanaman larangan yang tumbuh di wilayah Katiden. Ini berarti ada beberapa jenis tanaman yang tidak boleh diambil sembarangan, tetapi prasasti itu tidak menyebutkan tanaman-tanaman yang dimaksud. Kemudian prasasti Katiden I juga menyebutkan diperbolehkannya membunuh binatang-binatang tertentu, dengan syarat binatang tersebut merusak lingkungan. Sementara itu prasasti Katiden II memberikan keterangan bahwa penduduk di wilayah Katiden dibebaskan dari segala macam pajak karena mereka ditugaskan menjaga alang-alang.[328] Ini karena alang-alang adalah sejenis rumput tinggi yang tunasnya sangat panjang sehingga sulit dimusnahkan dan berbiak sangat cepat, sehingga jika dibiarkan tumbuh dapat dapat menyebabkan lenyapnya pohon-pohon pelindung. Selain itu, alang-alang sangat mudah terbakar, sehingga perlu perhatian khusus agar jangan sampai terjadi kebakaran hutan, yang dapat menyebabkan kegundulan dan kegersangan tanah.[329] Dari prasasti itu juga diketahui adanya hak istimewa yang diperoleh oleh penduduk Katiden, yaitu boleh mengambil telur penyu. Ini berarti pada saat itu, tidak sembarangan orang boleh mengambil telur penyu, mungkin pada saat itu telur penyu hanya boleh dikonsumsi oleh kalangan-kalangan tertentu, atau memang seperti masa sekarang ini, penyu merupakan binatang yang langka sehingga telur maupun dagingnya tidak bisa sembarangan dikonsumsi.

---

327 Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya; Kajian Sejarah Terpadu. Bag. 2: Jaringan Asia*, 18.

328 Keterangan tersebut terdapat pada bagian depan baris ke-5:

5. ….*i rehe hanraksa halalang i gunung lejar. Luputa ri saprakara*….

Alih bahasa:

"……Oleh karena mereka menjaga alang-alang di gunung Lejar (mereka) dibebaskan dari segala macam (pajak)….".

329 Titi Surti Nastiti, "Prasasti Katiden," dalam *Monumen: Karya Persembahan untuk Prof. Dr. R. Soekmono* (Depok, 1990), 263–64.

Dari daerah yang berbeda, yaitu Bogor, Jawa Barat, ditemukan prasasti Batutulis yang berangka tahun 1455 Śaka/1533[330] Isi prasasti itu sangat menarik karena menyebutkan tindakan pengelolaan lingkungan yang dilakukan oleh Prebu Guru Dewataprana, yaitu berupa pembuatan *samida*[331] dan memperkeras jalan.[332] Pembuatan *samida itu* hampir menyerupai *tĕpĕk* yang dibuat oleh Mahārāja Jayabhūpati, dan memperkuat bukti yang ada bahwa penguasa di wilayah Jawa Barat pun telah memiliki kesadaran untuk menjaga dan mengelola lingkungannya.

2. Pengelolaan Lingkungan di Masa Bali Kuno

Kesadaran masyarakat dan penguasa Bali Kuno dalam pengelolaan lingkungan hidup cukup tinggi. Pengelolaan itu tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga memiliki dimensi sosial, religius, dan administratif. Melalui sejumlah prasasti yang ditemukan, terungkap bahwa masyarakat Bali Kuno telah memiliki sistem pengelolaan lingkungan yang terstruktur dan memiliki landasan hukum. Bukti tertulis dari masa lalu menunjukkan bahwa masyarakat kala itu tidak hanya memanfaatkan alam, tetapi juga melindungi dan melestarikannya sesuai dengan aturan dan ketentuan yang berlaku.

Salah satu aspek penting dalam pengelolaan lingkungan di Bali Kuno adalah kebijakan terhadap penebangan pohon, terutama

---

330 Prasasti ini dipahatkan pada sebuah batu pipih berbentuk menyerupai gunungan, menggunakan huruf Jawa Kuno dan bahasa Sunda Kuno dalam sembilan baris tulisan. Angka tahun 1455 Śaka ini dituliskan dalam bentuk candrasengkala, yang berbunyi "pañcapan/dawa ŋĕ(m)/ban/bumi". Ada pula yang menafsirkan angka tahun candrasengkala ini dengan angka 1255 Śaka (Hasan Djafar, "Prasasti-prasasti dari Masa Kerajaan Sunda," *Seminar Nasional Sastra dan Sejarah Pakuan Pajajaran* (Bogor), 1991, 3, 30.)

331 *Samida* mungkin merupakan hutan larangan atau hutan lindung sebagai cagar alam (Djafar, "Prasasti-prasasti dari Masa Kerajaan Sunda," 30.)

332 Keterangan tersebut ada pada baris 6-7:
6. ……ya siya nu ñiyan/ sakaka
7. la. gugunuŋan/ŋabalay/.ñiyan/samida.niyan/(sa(ń)hyań talaga
Alih bahasa:
"……Beliaulah yang membuat tanda peringatan (berupa) gunung-gunungan, memperkeras jalan, membuat *samida*, membuat Sang Hyang Talaga".

terhadap jenis-jenis pohon yang termasuk dalam kategori "*kayu larangan*". Pohon-pohon tersebut antara lain adalah kemiri, *bodhi*, beringin, dan kemuning, yang dianggap memiliki nilai ekologis maupun religius tinggi. Prasasti Ujung A (962 Śaka/1040) memberitakan bahwa masyarakat diperbolehkan menebang pohon-pohon tersebut jika keberadaannya mengganggu fungsi rumah tinggal, halaman, atau balai pertemuan.[333] Prasasti lain yang memperkuat kebijakan serupa adalah Prasasti Bwahan E (1103 Śaka/1181) yang memberitakan bahwa masyarakat Buahan di Kintamani diberi izin untuk menebang kayu larangan apabila pohon-pohon tersebut tumbuh di tempat yang menghalangi aktivitas penting seperti pertanian, ladang, pagar rumah, atau balai pertemuan.[334] Dengan kata lain, pertimbangan praktis dan keberlanjutan lingkungan menjadi acuan dalam pengambilan kebijakan. Penebangan diperbolehkan, tetapi dengan alasan yang masuk akal dan tidak bersifat merusak. Kebijakan semacam itu menunjukkan adanya kearifan lokal yang berpandangan jauh ke depan dalam mengelola sumber daya alam.

Peran penguasa dalam pelestarian lingkungan hidup juga sangat menonjol dalam sistem pemerintahan Bali Kuno. Raja tidak hanya berperan sebagai pemimpin politik, tetapi juga sebagai penjaga tatanan kosmos dan keseimbangan alam. Salah satu wujud peran aktif raja dalam pengelolaan lingkungan adalah penetapan hutan-hutan tertentu sebagai *alas burwan haji* (hutan perburuan raja). Hutan itu memiliki status khusus sebagai milik kerajaan, dan pemanfaatannya oleh rakyat harus mendapat izin dari pihak berwenang. Keberadaan hutan semacam itu menunjukkan adanya pembatasan ruang gerak manusia dalam mengeksploitasi alam secara bebas. Dalam hal ini, otoritas kerajaan menjadi pelindung

333 Goris, *Prasasti Bali I*, 105–6.

334 I. Ketut Setiawan, "Usaha-usaha Pelestarian Lingkungan Hidup pada Masyarakat Bali Kuno berdasarkan Rekaman Prasasti," *Bumi Lestari Journal of Environment* 11 (2011): 357–58; P. V. van Stein Callenfels, "Epigraphia Balica I," *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 66 (1926).

kawasan konservasi, dengan tujuan menjaga keberlangsungan ekosistem dan kelestarian flora dan fauna.[335]

Selain itu, sistem birokrasi Bali Kuno juga mengenal pejabat-pejabat yang bertanggung jawab atas pengelolaan lingkungan, di antaranya adalah *samgat nayakan buru* dan *caksu nayakan buru*, yakni pengawas kegiatan perburuan dan penebangan pohon yang bertugas baik di pusat pemerintahan maupun di tingkat desa. Terdapat pula pejabat *hulu kayu* (semacam menteri kehutanan) yang mengatur pemanfaatan dan pelestarian hutan secara umum. Salah satu peristiwa penting yang tercatat adalah dalam Prasasti Buahan B (947 Śaka/1025) yang memberitakan penjualan sebagian hutan perburuan raja oleh Raja Marakata kepada penduduk Desa Bwahan di tepi Danau Batur. Penjualan itu bertujuan untuk perluasan wilayah pemukiman dan lahan pertanian, sehingga menunjukkan fleksibilitas dalam pengelolaan hutan sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang berkembang.[336]

Tata ruang permukiman masyarakat Bali Kuno juga mencerminkan kepedulian terhadap keseimbangan lingkungan. Lokasi tempat tinggal cenderung dipilih di sekitar sumber-sumber air yang melimpah, seperti danau, sungai, dan kawasan subur hasil aktivitas vulkanik. Di Bali bagian utara, pola permukiman tersebar di pesisir, dataran rendah dekat sungai, tepi danau seperti Danau Batur, Tamblingan, dan Beratan, serta kawasan perbukitan yang memiliki ketersediaan air cukup. Hal ini menunjukkan bahwa pemilihan lokasi tempat tinggal tidak sembarangan, melainkan mempertimbangkan faktor ekologi dan keberlanjutan hidup.[337]

---

335 Setiawan, "Usaha-usaha Pelestarian Lingkungan Hidup pada Masyarakat Bali Kuno berdasarkan Rekaman Prasasti," 358–59.

336 Setiawan, "Usaha-usaha Pelestarian Lingkungan Hidup pada Masyarakat Bali Kuno berdasarkan Rekaman Prasasti," 358–59; Goris, *Prasasti Bali I*, 103–5.

337 I. Gusti Ngurah Wiguna, Ni Ketut Puji Astiti Laksmi, dan Hedwi Prihatmoko, "Karakteristik Permukiman Masa Bali Kuno di Bali Utara Berdasarkan Isi Prasasti dan Kajian Toponimi," *Jurnal Kajian Bali* 11, no. 1 (2021): 189–91.

Perhatian terhadap lingkungan juga terlihat dalam pembangunan bangunan keagamaan di Bali Kuno. DAS seperti Sungai Petanu dan Pakerisan di Bali Selatan menjadi lokasi penting pendirian candi, patirtan, karesian/*aśrama*, dan tempat pemujaan lainnya. Bangunan-bangunan itu memiliki fungsi religius sekaligus ekologis, karena erat kaitannya dengan pelestarian sumber air dan kawasan sakral.[338] Aktivitas pemujaan Bhatara Da Tonta di Trunyan di tepi Danau Batur juga menunjukkan adanya kesadaran masyarakat Bali Kuno akan hubungan erat antara alam dan kehidupan spiritual.[339] Tempat-tempat suci tersebut dibangun di dekat danau dan sumber air sebagai bentuk penghormatan terhadap unsur air sebagai simbol kesucian dan kehidupan.

Dengan demikian, dari berbagai sumber prasasti dan data arkeologis yang ada, dapat disimpulkan bahwa pengelolaan lingkungan di Bali Kuno merupakan bagian integral dari sistem sosial, budaya, dan pemerintahan. Masyarakat dan penguasa Bali Kuno telah menerapkan prinsip-prinsip konservasi lingkungan jauh sebelum konsep ekologi modern dikenal. Mereka mengembangkan kebijakan yang memungkinkan pemanfaatan sumber daya alam secara bijaksana dan bertanggung jawab, dengan tetap menjaga keharmonisan antara manusia, alam, dan kekuatan spiritual yang mereka yakini. Kesadaran ekologis semacam itu merupakan warisan budaya yang patut diapresiasi dan dijadikan inspirasi dalam pengelolaan lingkungan hidup masa kini.

---

338 W. D. S. Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa* (Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 191–292; I. Wayan Srijaya, "Pola Persebaran Situs Keagamaan Masa Hindu-Budha di Kabupaten Gianyar, Bali: Suatu Kajian Ekologi" (Tesis, Universitas Indonesia, 1996).

339 Endang Sri Hardiati Soekatno, "Arca Tidak Beratribut Dewa di Bali" (Disertasi, Universitas Indonesia, 1993), 135–135.

G. MASYARAKAT TERPINGGIR DALAM PRASASTI DAN NASKAH

Dalam historiografi Jawa Kuno, narasi besar tentang raja, istana, dan elit keagamaan kerap mendominasi, sementara kelompok-kelompok terpinggirkan—terutama budak dan individu dengan disabilitas—hampir tak terdengar suaranya. Padahal, keberadaan mereka bukanlah anomali, melainkan bagian inheren dari struktur sosial yang menopang kehidupan politik, ekonomi, dan ritual masyarakat Jawa Kuno. Budak muncul dalam prasasti sebagai komoditas, tenaga kerja, maupun objek transaksi sosial, sedangkan individu dengan kondisi tubuh yang berbeda hadir secara tersirat dalam teks hukum, sastra, dan representasi visual, sering kali direduksi menjadi kategori fungsional atau simbolik. Ketiadaan perhatian terhadap pengalaman hidup mereka mencerminkan bias sumber sekaligus bias penulisan sejarah modern. Dengan menempatkan budak dan penyandang disabilitas sebagai subjek kajian, pengantar ini mengajak pembacaan ulang masyarakat Jawa Kuno dari bawah—sebuah upaya untuk mengungkap relasi kuasa, norma tubuh, dan praktik eksklusi yang selama ini tersembunyi di balik gemerlap narasi kejayaan masa lalu.

1. Budak dan Disabilitas

Berdasarkan gelar kehormatan yang tercantum dalam prasasti, terlihat tiga lapisan sosial dalam masyarakat Jawa Kuno, yakni kalangan rohaniwan, bangsawan, dan rakyat biasa. Namun, terdapat pula kelompok lain yang disebut *watĕk i jro*, yaitu para abdi istana yang bertugas memenuhi kebutuhan raja, serta kelompok *hulun haji* atau budak raja. Berdasarkan data prasasti, diketahui bahwa keberadaan *hulun haji* berlanjut sejak abad ke-9 hingga abad ke-15 M.[340]

340 Siti Maziyah, "Analysing the Presence of Enslaved Black People in Ancient Java Society," *JMSNI (Journal of Maritime Studies and National Integration)* 6, no. 1 (2022): 63.

Mungkin saja *hulun haji* telah ada sejak abad ke-7 meskipun belum terdokumentasi dalam prasasti. Sumber Tiongkok dari Dinasti Tang, misalnya, menyebutkan bahwa pada tahun 813 M utusan dari Ho-ling (sebutan Tiongkok untuk Kalingga di Jepara) membawa upeti ke Tiongkok berupa empat orang budak, burung beo, *pînka* (jenis burung yang belum teridentifikasi), serta benda-benda lainnya. Catatan itu juga menggunakan istilah "budak Sangchi" yang sering dipakai dalam teks berita Tiongkok untuk merujuk orang berkulit hitam meskipun asal-usulnya tidak diketahui dengan jelas. Dalam prasasti Jawa Kuno, budak berkulit hitam disebut *jĕŋgi*.[341]

Secara garis besar, berdasarkan maknanya, *hulun haji* dapat dibagi ke dalam dua kelompok. Pertama, budak berkulit hitam (*jĕŋgi, pawuluŋ wuluŋ, pujut,* dan *boṇḍan*). Kedua, orang-orang dengan kondisi fisik tertentu, seperti bertubuh kerdil (*paṇḍak*), bungkuk (*wuŋkuk*), berkulit putih, dan cebol (*wwal*).[342] Keberadaan budak yang berasal dari luar Jawa, seperti dari Papua, Zanzibar, Afrika Timur, dan Etiopia, mengindikasikan bahwa sejak abad ke-10 wilayah Jawa telah terhubung dengan jaringan perdagangan internasional, termasuk dalam aktivitas perdagangan budak berkulit hitam.[343]

Prasasti Luītan (823 Saka/901) mencatat istilah *kaṭik*, sedangkan istilah *hulun haji* ditemukan dalam Prasasti Paṅgumulan A dan B (824 Saka/902). Secara leksikal, *kaṭik* berarti kawan, pelayan, atau penjaga kuda.[344] Namun, Nastiti dkk. menafsirkan istilah tersebut dalam Prasasti Luītan sebagai sebutan bagi budak atau penggarap sawah, sebab konteksnya berhubungan dengan

341 Maziyah, "Analysing the Presence of Enslaved Black People in Ancient Java Society," 63–64.

342 Maziyah, "Analysing the Presence of Enslaved Black People in Ancient Java Society," 63–64.

343 Siti Maziyah, *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit* (Semarang: Sinar Hidoep, 2022), 86.

344 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuno–Indonesia*, Cetakan ke-3, trans. oleh Darusuprapta dan Supayitna (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 473.

hasil pertanian.[345] Adapun *hulun haji* dipahami sebagai budak yang berada langsung di bawah kepemilikan raja.[346]

Prasasti Waharu IV (853 Saka/931) memperluas informasi mengenai golongan *hulun haji*, yang mencakup *pujut* (orang berkulit hitam), *boṇḍan* (pelayan dari Papua), dan *jĕṅgi* (budak atau abdi yang berasal dari Zanzibar, Afrika Timur, maupun Etiopia)

Dari ketiga prasasti tersebut dapat ditarik simpulan bahwa di Jawa Kuno telah dikenal kelompok budak yang memiliki peran mendukung raja, kaum bangsawan, maupun petani pemilik sawah yang luas, sebagaimana tergambar dalam Prasasti Luītan. Jumlah *kaṭik* yang dimiliki seseorang sangat bergantung pada luas tanah serta hasil panen yang diperoleh.[347]

Prasasti Luītan juga memberikan gambaran bahwa ukuran luas sawah menentukan jumlah tenaga kerja, termasuk *kaṭik*, yang dapat dimiliki oleh seorang petani. Dengan demikian, istilah *kaṭik* tidak hanya merepresentasikan kedudukan sosial, melainkan juga terkait dengan kewajiban pembayaran pajak. Hal ini terlihat dalam penggalan isi Prasasti Luītan 901 M baris 1–4,[348] yang menyinggung tentang keluhan penduduk Desa Luītan mengenai ukuran sawah yang terlalu sempit, sehingga tidak sebanding dengan kewajiban pajak serta kemampuan untuk mempekerjakan budak.

Berikut ini penggalan informasi dari Prasasti Luītan 823 Saka/901: 1-4[349] mengenai *kaṭik,* sawah, dan pajak.

1. *... tatkala ...anak wanua i luītan watak kapuŋ manamwaḥ i ra*
2. *kryān mapatiḥ i hino umujarakan parṇaḥ nikanaŋ sawaḥ kmitanya tan wnaŋ mańisī uddhāra saŋka ri hőt nikanaŋ*

345 Titi Surti Nastiti, *Tiga Prasasti Masa Balitung*, Laporan Penelitian Arkeologi (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1982), 41.

346 Nastiti, *Tiga Prasasti Masa Balitung*, 43.

347 Maziyah, "Analysing the Presence of Enslaved Black People in Ancient Java Society," 86.

348 Nastiti, *Tiga Prasasti Masa Balitung*, 29.

349 Nastiti, *Tiga Prasasti Masa Balitung*, 12, 29.



Gambar 4.17 Prasasti Luitan 823 Śaka/901. Sumber: Dokumentasi Balai Pelestari Kebudayaan Jateng.

sinańguh satampaḥ kinnonakan ya ukuran de rakryān mapatiḥ

3. *muaŋ rakryān i pagarwṣi anuŋ kinon mańukura saŋ wahuta hyaŋ kudur muaŋ rowaŋ rakryān i pagarwṣi suńguḥ pwa ya an mahŏt ikana tampaḥnya tan wnaŋ manisī ta ru*
4. *an tŋaḥ iŋ satampaḥ muaŋ tan wnaŋnya makaṭik 6 inaṭaan sambaḥ nikanaŋ rāma magawaha lamwit 1 tampaḥ 7 muaŋ makaṭika 4 apan samańkana kirakiranyan sampun i*
5. *nukur…*

Alihbahasa:

1. …Pada waktu itu penduduk Desa Luītan yang termasuk wilayah Kapuŋ
2. berdatang sembah kepada *Rakryān Mapatiḥ i Hino,* untuk mengadukan bahwa sawah yang dikerjakannya tidak sanggup memenuhi bagian pembayaran pajak yang diwajibkannya, karena ukuran yang dianggap satu *tampaḥ* itu terlalu sempit tidak sesuai dengan ukuran yang seharusnya. Oleh karena itu mereka memohon agar sawah itu diukur kembali oleh *Rakryān Ma-*
3. *patiḥ i Hino* dan *Rakryān* di Pagarwṣi. Petugas yang diperintahkan untuk mengukur kembali adalah *Saŋ Wahuta Hyaŋ Kudur* dan pembantu *Rakryān* di Pagarwṣi. Sesungguhnya ukuran tampaḥ-nya sempit, tidak dapat memenuhi satu setengah
4. setiap satu *tampaḥ (haji),* dan tidak sanggup untuk memiliki enam budak. Oleh karena itu, kemudian permohonan dari kepala desa itu dikabulkan untuk mengerjakan sawah seluas 1 *lamwit* 7 *tampaḥ,* dan dapat memiliki empat budak. Karena memang demikianlah perkiraannya setelah diukur kem-
5. bali. …

Dalam penggalan itu, dijelaskan bahwa setelah pengukuran ulang, sawah seluas 1 *lamwit* 7 *tampaḥ* hanya memungkinkan untuk dimiliki empat *kaṭik*, bukan enam sebagaimana sebelumnya.

Dalam prasasti Bali Kuno, budak dapat digunakan untuk melunasi utang, tertulis dalam prasasti Bwah 999 Śaka/1077,

> *.. .kunang ya tan aharp ya sumahura hutangnya śrahaknanya ikang rarai hulun irikang pradhāna...*

Artinya:

> ... apabila ia tidak mau melunasi utangnya, supaya menyerahkan seorang budak kanak-kanak kepada pemberi utang....[350]

Pada masa Majapahit, lapisan sosial paling rendah disebut *kawula* atau hamba. Kitab *Kutara Manawa* menyebutkan empat jenis hamba, yakni: (1) *grehaja*, yaitu hamba karena kelahiran; (2) *dwijabhrta*, yakni hamba hasil penawanan perang; (3) *bhaktadasa*, yaitu hamba yang timbul akibat ketidakmampuan membayar denda. Keempat golongan hamba itu diwajibkan tinggal di rumah tuannya dan menaati semua perintahnya.[351]

Anak-anak yang lahir dari keluarga budak dikenal sebagai *anak besi* dan secara otomatis berstatus hamba seperti orang tuanya. Meskipun bebas memperlakukan hambanya, seorang tuan tidak diperkenankan menjual mereka tanpa persetujuan. Pasal 28 menegaskan bahwa siapa pun yang memaksa menjual hamba yang menolak dijual akan dikenai denda *selaksa* oleh Sang Amawabhumi. Apabila seorang hamba diperintahkan bekerja di tempat lain, seluruh upahnya menjadi milik tuannya. Jika hamba meninggal sebelum menerima upah, pembayaran tetap harus diserahkan kepada tuannya.

Dalam aturan perkawinan, jika seorang perempuan bebas menikah dengan hamba, setelah suaminya meninggal, ia hanya berhak atas seorang anak. Sebaliknya, laki-laki bebas yang menikah

---

350 Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, ed., *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II* (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), 327.

351 Slametmuljana, *Tafsir Sejarah Nāgarak□tāgama*, Cetakan ke-3 (Yogyakarta: LKiS, 2008), 243.

dengan hamba akan kehilangan kebebasannya dan ikut menjadi hamba. Jika seorang tuan menikahi hambanya, anak yang dilahirkan terbebas dari utang ibunya, tetapi tidak berhak mewarisi tanah ayahnya, kecuali apabila sang tuan tidak memiliki keturunan dari istri bebas. Dalam kondisi itu, anak dari hamba berhak mewarisi harta dengan syarat melunasi utang ibunya.

Keempat kategori hamba memiliki kesempatan memperoleh kebebasan melalui pembayaran tebusan. Tebusan itu dapat dilakukan oleh siapa saja, tetapi mereka juga wajib membayar "utang makanan," yakni nilai konsumsi selama tidak bekerja, yang ditetapkan sebesar 1.600 per seperempat tahun. Seorang *dwijabhrta* harus membayar 8.000 untuk menebus kebebasan, sedangkan *dimulabhrta* wajib melunasi denda yang masih tertunggak. Untuk *grehaja*, besarnya tebusan ditentukan oleh tuannya.[352]

Dalam sejumlah prasasti Kadiri disebutkan pula bahwa salah satu tanda status sosial istimewa adalah hak atas kepemilikan budak dengan ciri fisik tertentu yang dianggap aneh. Jenis budak itu meliputi *puyat* (negrito?), *bhondan* (negrito?), *blulat* (albino?), *klente* (tidak jelas), dan *wungkuk* (bongkok).[353]

Lebih lanjut, dalam kepercayaan Jawa kuno terdapat anggapan bahwa sebagian individu dengan kondisi cacat fisik memiliki kekuatan spiritual. Oleh sebab itu, mereka ditempatkan sebagai *abdi dalem palawija* atau *among-amongan*, dan termasuk dalam kelompok *wiyåta kijro* (golongan dalam keraton). Golongan itu terdiri dari orang *wungkuk* (bongkok), *bule* (berkulit hitam), *pandak* (kerdil), *wuta* (buta), *jereng* (berkulit hitam), *pinang* (...), dan *kedi* (banci).[354]

Penyebutan kelompok budak dan kaum disabilitas dalam prasasti Jawa Kuno dikaitkan dengan lingkaran individu raja. Dalam konsep kekuasaan Jawa, seorang pemimpin yang

352 Slametmuljana, *Tafsir Sejarah Nāgarak□tāgama*, 244.

353 Edi Sedyawati, *Pengarcaan Ga□eśa Masa Kadiri dan Singhasari* (Jakarta: LIPI–RUL, 1994), 298.

354 Riboet Darmosoetopo, *Sima dan Bangunan Keagamaan di Jawa Abad IX–X TU* (Yogyakarta: Prana Pena, 2003), 87.

mempunyai kekuasaan dan berkuasa akan terus berusaha menjaga kekuasaannya dan menambahnya, artinya lebih memusatkan kekuasaan itu pada dirinya. Karena sejatinya kekuasaan itu konkret, tenaga yang tidak tampak, misterius, dan bersifat illahiah menghidupi alam semesta.[355] Pemusatan kekuasaan dalam diri raja, selain dilakukan dengan tapa dan bersemedi, juga dapat dilakukan dengan mengumpulkan barang yang dianggap mempunyai kekuatan magis dan mengandung kekuasaan, misalnya keris pusaka, tombak, dan peralatan musik. Selain barang yang dianggap mengandung kekuasaan, ada pula manusia yang mempunyai kelainan fisik atau kelebihan yang dibawa sejak lahir yang dianggap mengandung kekuasaan, misalnya, orang kerdil/cebol, ahli nujum, orang negrito, albino, bungkuk.[356]

Di bagian lain isi prasasti Jawa Kuno dituliskan bahwa seorang raja yang memerintah memiliki hak istimewa sebagai raja yang tidak dimiliki oleh masyarakat biasa. Raja mempunyai hak menghadiahkan hak istimewa pada seseorang, sekeluarga, atau sekelompok masyarakat hak istimewa karena alasan tertentu. Misalnya seseorang atau sekeluarga telah sangat berjasa dalam kehidupan raja. Di antara hak istimewa itu, disebutkan ”hak boleh memiliki budak berkulit hitam, budak dari Papua, mempunyai dan ’menjamah’ budak, memukul budak (*wnaṅa huluna pujut bhondan añjamaha rare kawula umupuha kawula*)”. Demikian disebutkan di dalam isi Prasasti Kakurugan 945 Śaka/10543. Hak istimewa raja disebutkan sejak masa pemerintahan raja Airlangga, Kadiri, Singhasari, hingga Majapahit, dan jenis hak istimewa itu bisa bertambah pada masa berikutnya.

Dapat diasumsikan bahwa kaum budak, disamping bisa disetarakan dengan alat bayar pajak lain, bisa menempati posisi

355 Benedict R. O. G. Anderson, “Gagasan tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa,” dalam *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa*, ed. oleh Budiardjo (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1986), 48–52.

356 Susanti, *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*, 10–11.

di sekitar kehidupan raja karena dianggap memiliki magi dan mengandung kekuasaan. Demikian pula para disabilitas sering kali disebutkan dalam deretan yang sama dengan budak pilihan raja dan menjadi milik raja yang tidak bisa dimiliki oleh rakyat biasa.

H. PENGOBATAN TRADISIONAL PADA MASYARAKAT NUSANTARA

Pengobatan pada masyarakat Nusantara kuno merupakan bagian tak terpisahkan dari cara mereka memahami tubuh, alam, dan dunia adikodrati sebagai satu kesatuan yang saling berkelindan. Praktik penyembuhan tidak semata-mata bertumpu pada pengetahuan empiris tentang tumbuhan, mineral, atau teknik perawatan tubuh, tetapi juga berakar kuat pada kosmologi, kepercayaan terhadap roh leluhur, serta relasi simbolik antara manusia dan lingkungannya. Jejak-jejak pengobatan ini dapat ditelusuri melalui prasasti, naskah kuno, relief candi, hingga tradisi lisan yang masih hidup, yang menunjukkan bahwa sakit dipahami bukan hanya sebagai gangguan fisik, melainkan sebagai ketidakseimbangan hubungan antara tubuh, alam, dan kekuatan gaib. Dengan demikian, pengobatan Nusantara kuno mencerminkan sistem pengetahuan lokal yang kompleks, adaptif, dan berakar pada pengalaman hidup masyarakatnya sendiri.

1 Pengobatan Tradisional Nusantara: Kearifan Lokal dari Sumatra

Pengobatan tradisional di Nusantara sejak lama berakar pada kearifan lokal masyarakatnya yang memanfaatkan kekayaan alam sekitar untuk menjaga kesehatan dan keseimbangan hidup. Di wilayah Sumatra, pemanfaatan rempah-rempah dan tanaman obat tidak hanya berdasarkan kebutuhan praktis, melainkan juga terkait erat dengan dimensi budaya, sosial, dan ekonomi. Pinang, barus, jahe, kapulaga, lada, dan sirih adalah beberapa contoh tanaman yang berperan besar. Selain digunakan dalam praktik pengobatan sehari-hari, berbagai bahan itu telah menjadi komoditas berharga

dalam jaringan perdagangan lokal, regional, ataupun internasional sejak masa awal Masehi[357].

Salah satu bukti penting kedudukan tanaman obat dapat ditemukan dalam prasasti timah yang ditemukan di Sungai Batanghari, Jambi. Prasasti itu berisi pujian untuk sirih yang dalam masyarakat Sumatra bukan hanya dikenal sebagai bahan ramuan dan pengobatan, melainkan juga simbol sosial serta sarana ritual. Teks prasasti berikut ini menyebutkannya.

1. *//0// huṃ siriḥ siriḥ paji nija si la-*
2. *gas barkayin pati tana(m) di-*
3. *ri maka gantas tanam ma-*
4. *ri jaṅan digantas tana(m) di-*
5. *ri maka gantas si galagaḥ si (bu-*
6. *rak) si kudu si nirmula mujimu*
7. *swaha ri dina ci rakṣa rakṣa*

Terjemahan:

1. Hum sirih sirih paji yang asli, Si La-
2. gas berkain pati, tanam sendi-
3. ri kemudian petik, tanam di
4. sini jangan dipetik, tanam sendi-
5. ri kemudian petik. Si Galagah, Si Bu-
6. rak Si Kudu, Si Nirmula, memuji mu.
7. Swaha! Singkirkan kesengsaraan kumpulkan perlindungan-perlindungan!

357 Lihat misalnya Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680* (New Haven: Yale University Press, 1988), 1:23–30.

Swaha! Singkirkan kesengsaraan, kumpulkan perlindungan-perlindungan!"[358]. Ungkapan tersebut memperlihatkan bahwa sirih dipandang memiliki kekuatan ganda, yaitu sebagai obat sekaligus sebagai pelindung spiritual yang mampu menyingkirkan kesengsaraan. Dengan demikian, tumbuhan itu menempati posisi yang unik sebagai penghubung antara pengobatan fisik dan kepercayaan kosmis.



Gambar 4.18 Prasasti Timah koleksi Yayasan Padmasana
(No.Katalog 10/PADMA/Pb/VIII/2019)
Sumber: Dokumentasi PUSLITARKENAS.

Perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa tradisi pengobatan berbasis kearifan lokal terus berlanjut. Sejak abad ke-16, berbagai naskah tradisional di Sumatra, seperti naskah ulu, *pustaha Batak*, maupun naskah daerah lainnya, memuat beragam pengetahuan mengenai ramuan obat, praktik penyembuhan, hingga pedoman kesehatan. Naskah-naskah tersebut mencerminkan kesinambungan tradisi, di mana pengetahuan medis diwariskan

358 Alih aksara dan alih bahasa prasasti timah Batanghari dapat dilihat pada Ninny Susanti, Agustijanto Indrajaya, dan Titi Surti Nastiti, "Prasasti Timah Sungai Batanghari dan Konteksnya," *Jurnal Arkeologi Indonesia* 41, no. 2 (2019): 145–62; Arlo Griffiths, "The Corpus of Inscriptions in the Old Malay Language," dalam *Writing for Eternity*: *A Survey of Epigraphy in Southeast Asia*, ed. oleh Daniel Perret (Paris: École française d'Extrême-Orient, 2018), 275–83.

turun-temurun dan tetap berpijak pada pemanfaatan alam sekitar. Pada saat yang sama, unsur spiritualitas tetap dipertahankan, sehingga pengobatan tidak semata menyentuh aspek tubuh, melainkan juga keseimbangan jiwa dan hubungan manusia dengan lingkungannya[359].

Dengan demikian, pengobatan tradisional di Sumatra memperlihatkan karakter khas Nusantara: memadukan alam, budaya, dan spiritualitas dalam menjaga kesehatan. Kekayaan hayati berupa rempah-rempah berfungsi ganda, yakni sebagai sarana pengobatan sekaligus komoditas perdagangan yang menghubungkan Sumatra dengan dunia luar. Keberadaan prasasti dan naskah tradisional memperlihatkan bahwa sistem pengobatan itu memiliki akar sejarah panjang, yang menjadikannya bagian integral dari warisan budaya Nusantara. Selain itu salah satu yang masih tersisa hingga kini adalah nama-nama daerah yang memiliki toponimi pinang. Penyebutan nama-nama daerah itu antara lain Tanjung Pinang, Bangkinang, Kota Pinang, Pangkal Pinang, bisa menjadi petunjuk bahwa pinang menjadi komoditas penting baik keperluan lokal maupun internasional.

2. Penyakit dan Pengobatan dalam Masyarakat Jawa Kuno

Dalam tradisi Jawa Kuno, penyakit dikenal dengan istilah *wikara*, sebuah kata dari Sanskerta yang berarti "berubah keadaan".[360] Istilah itu mencerminkan pemahaman bahwa penyakit dipandang sebagai suatu perubahan buruk dalam tubuh maupun jiwa seseorang. Sama seperti masa kini, masyarakat Jawa Kuno mengenal berbagai macam penyakit, yang penyebabnya diklasifikasikan oleh Riboet Darmosoetopo ke dalam empat kelompok, yakni penyakit bawaan

359 Truman Simanjuntak, *Pustaha: Naskah Pengobatan Tradisional Batak* (Jakarta: LIPI Press, 2006).

360 Petrus Josephus Zoetmulder dan Stuart O. Robson, *Old Javanese–English Dictionary*, vol. 2 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982).

sejak lahir, penyakit akibat gangguan tubuh, penyakit akibat gangguan jiwa, serta penyakit yang timbul karena kutukan.[361]

Jenis Penyakit

Berdasarkan prasasti maupun naskah sastra, daftar *wikara* yang dikenal cukup beragam. Ada Penyakit yang bersifat fisik seperti *bubuhen* atau *wudunen* (bisul), *buler* (katarak), *belek* (gangguan mata), *humbelen* (pilek), *wudug* (lepra atau kusta), *panastis* (malaria), dan *uleren* (cacingan).[362] Beberapa kondisi bawaan sejak lahir juga digolongkan sebagai *wikara*, misalnya *picek* (buta), *bisu, bule* (albino), *busung* (perut membesar), *beser* (sering buang air kecil), *pandak* (cebol), *gambil* (berpunuk), *ayan* (epilepsi), *mengi* (asma) atau *wungkuk* (bongkok). Bahkan kelainan seksual seperti *kumīng* (impoten pada laki-laki), *darih* (impoten pada perempuan), dan kondisi *kdi* (transpuan) juga termasuk dalam daftar tersebut.

Sumber-sumber sastra dan hukum Jawa Kuno, seperti *Kitab Rajapatigundala, Korawasrama,* dan *Kutaramanawa*, memperlihatkan bahwa penyakit tidak hanya dipandang sebagai gejala fisik, melainkan juga kerap dikaitkan dengan aspek moral dan hukum. Hukuman berupa kutukan penyakit berat seperti kusta, buta, atau gila, sering muncul dalam teks hukum sebagai ancaman bagi mereka yang melanggar aturan.[363] Bahkan prasasti-prasasti seperti Prasasti Waharu II, Waringin Pitu (1369 Saka/1447), dan Prasasti Airkali (dari masa pemerintahan Raja Rake Sumba Dyah Wawa) mencatat berbagai bentuk kutukan yang menimbulkan penderitaan jasmani maupun rohani. Dari sini tampak bahwa masyarakat Jawa Kuno melihat penyakit sebagai fenomena kompleks, yang terkait dengan kesehatan tubuh, keseimbangan batin, dan juga keadilan kosmis.[364]

---

361 Riboet Darmosoetopo, *Sima dan Bangunan Keagamaan di Jawa Abad IX–X* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984).

362 Lihat daftar wikara dalam prasasti dan teks Jawa Kuno, misalnya dalam Kitab Korawacrama dan Rajapatigundala.

363 Slamet Muljana, *Kutaramanawa Dharmasastra* (Jakarta: Bhratara, 1967).

364 Prasasti Waharu II, Prasasti Waringin Pitu, Prasasti Airkali.



Gambar 4.19 Prasasti Waringin Pitu 1369 Śaka/1477.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

Profesi Kesehatan

Seiring dengan pemahaman mengenai penyakit, muncul pula berbagai profesi yang berkaitan dengan kesehatan. Prasasti-prasasti dari Majapahit seperti Prasasti Balawi (1227 Saka/1305), Prasasti Tuhanyaru (1245 Saka/1323), Prasasti Bendosari (1282 Saka/1360), Prasasti Biluluk IV (bagian yang memuat angka tahun hilang) dan Prasasti Madhawapura (bagian yang memuat angka tahun hilang) menyebutkan adanya *walyan* (tabib), *tuha nambi* (tukang obat), *wli tamba* (pengobat penyakit), *janggan (*tabib desa), serta *padadah* (pemijat).[365] Ada pula profesi *acaraki,* yaitu penjual jamu. Keberadaan mereka menunjukkan bahwa kesehatan tidak hanya ditangani secara pribadi, melainkan juga melalui tenaga-tenaga yang diakui dalam masyarakat, bahkan mendapat status khusus dari kerajaan.

Dalam praktiknya, pengobatan Jawa Kuno terbagi ke dalam empat cara: magis, keagamaan, fisik, dan obat-obatan. Pengobatan magis biasanya dilakukan dengan mantra-mantra untuk mengusir kekuatan supranatural yang dianggap sebagai penyebab penyakit. Pengobatan keagamaan berbentuk ritual, misalnya melarung sesaji di laut disertai doa. Pengobatan fisik dilakukan dengan pemijatan atau pengurutan oleh seorang padadah, yang menggunakan minyak atau ramuan tertentu. Sementara itu, pengobatan dengan obat-obatan memanfaatkan tumbuh-tumbuhan maupun bahan alami lainnya yang dianggap berkhasiat.[366] Dengan demikian, proses penyembuhan dalam masyarakat Jawa Kuno selalu memadukan antara aspek fisik, spiritual, dan kosmologis.

Ramuan Obat dan mantra

Meskipun prasasti Majapahit tidak merinci ramuan obat, pengetahuan mengenai jamu dapat ditelusuri dari naskah-naskah

365 Prasasti Balawi (1305 M), Sidoteka (1323 M), Bendosari (1360 M), Biluluk (abad XIV), Madhawapura (Majapahit).

366 Fibiona dan Lestari, "Kosmologi Jawa dan Pengobatan Tradisional," *Humaniora* 27, no. 3 (2015): 484.



Gambar 4.20 Prasasti Balawi 1227 Śaka/1305. Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

primbon pada masa kemudian, seperti NR 147, A 34.03, NR 366, dan B 48 yang tersimpan di Perpustakaan FIB UI.[367] Dari naskah tersebut diketahui bahwa ramuan untuk penyakit tertentu sudah cukup spesifik. Misalnya, batuk diobati dengan campuran daun kemiri, kunyit, adas, dan bawang merah yang dipanaskan dalam abu. Penyakit berak darah diatasi dengan ramuan pentil kelapa, pulasari, dan bawang merah. Untuk kencing batu digunakan campuran podisari, ketumbar, adas, dan kunyit. Ramuan bagi lemah syahwat terdiri dari akar-akar tertentu, jintan hitam dan putih, serta minyak sapi yang kemudian diolah menjadi pil kecil. Bahkan penyakit penglihatan kabur memiliki ramuan khusus dari asam kawak, kayu manis, dan pulasari.

Selain ramuan herbal, penyembuhan juga dilakukan dengan kekuatan spiritual melalui *mantra*. Profesi dukun seperti *kdi, walyan, dan janggan* dipercaya mampu menyembuhkan pasien dengan doa dan jampi-jampi. Mereka biasanya melakukan penerawangan terlebih dahulu, misalnya dengan media air putih, sebelum membaca mantra yang dimaksudkan untuk mengusir roh atau kekuatan gaib penyebab penyakit.[368] Proses itu memperlihatkan betapa eratnya hubungan antara pengobatan, kosmologi, dan kepercayaan masyarakat Jawa Kuno.

Dengan demikian, penyakit dalam masyarakat Jawa Kuno tidak hanya dimaknai sebagai gangguan kesehatan fisik, melainkan bagian dari sistem kepercayaan yang luas. Pengetahuan mengenai wikara, profesi kesehatan, bentuk pengobatan, hingga ramuan tradisional, mencerminkan cara pandang masyarakat Jawa terhadap keseimbangan hidup antara tubuh, jiwa, dan alam semesta.

---

367 M. Salam, "Naskah Primbon Jawa Koleksi Perpustakaan FIB UI," *Wacana* 19, no. 1 (2018): 105–6.

368 Christoph Antons, "Traditional Medicine and Healing in Java," *Asian Ethnology* 68, no. 2 (2009): 300.

CATATAN PENUTUP

Dari uraian di atas dapat dibuat catatan penting mengenai masyarakat Nusantara membangun dan menghidupkan peradabannya dari akar rumput. Di balik megahnya candi, prasasti, dan sistem kerajaan, terdapat lapisan sosial yang menjadi jiwa sejati kebudayaan Nusantara: masyarakat biasa dengan segala dinamika, kebiasaan, dan kearifan hidupnya.

Kehidupan sehari-hari mereka menampilkan keterpaduan antara nilai spiritual, keterampilan praktis, dan kesadaran ekologis. Interaksi dengan bangsa-bangsa asing seperti India, Tiongkok, dan Persia tidak hanya membawa pengaruh dalam bidang politik dan agama, tetapi juga menyentuh aspek paling intim kehidupan manusia, yaitu pendidikan, pekerjaan, seni, kesehatan, serta tatanan sosial keluarga yang memang sudah hidup dalam keseharian masyarakat Nusantara. Dari *mandala* sebagai pusat pendidikan hingga profesi perempuan di masa Jawa Kuno, dari seni musik dan busana hingga sistem pengelolaan air dan pengobatan tradisional yang semuanya mencerminkan peradaban yang hidup, berakar pada pengalaman lokal, tetapi terbuka pada dunia luar.

Di sisi lain, bab ini memperlihatkan bahwa struktur sosial Nusantara tidak statis. Mobilitas sosial, kehadiran orang asing, serta interaksi lintas budaya menunjukkan adanya masyarakat yang dinamis dan adaptif. Tradisi lokal yang kuat tidak menolak perubahan, melainkan mengolahnya menjadi bagian dari kehidupan baru yang lebih kaya dan kompleks.

Dengan demikian, bab ini menegaskan bahwa peradaban Nusantara tidak hanya terbangun dari pusat kekuasaan dan

keagamaan, tetapi juga dari praktik keseharian rakyatnya. Di sanalah terekam kesinambungan nilai kemanusiaan, kebijaksanaan ekologis, dan kreativitas budaya yang menjadi fondasi identitas bangsa Indonesia hingga kini. Kehidupan sehari-hari masyarakat klasik Nusantara menjadi cermin bahwa sejarah sejati bangsa ini bukan hanya tentang penguasa dan penaklukan, melainkan tentang kemampuan manusia Nusantara menjaga harmoni antara diri, masyarakat, dan alam semesta.

Catatan penting ini sekaligus menjadi jembatan penyambung menuju bab berikutnya yang akan menguraikan puncak pencapaian peradaban hasil persilangan budaya Hindu dan Buddha yang merupakan sebuah fase di mana nilai-nilai dan praktik keseharian yang telah berakar kuat pada masyarakat mencapai bentuk artistik, spiritual, dan intelektual tertingginya dalam sejarah Nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

Alfian, T. Ibrahim. "Bandar-Bandar Niaga di Sekitar Selat Malaka." *Diskusi Ilmiah Bandar Jalur Sutra* (Jakarta), 1998.

Anderson, Benedict R. O. G. "Gagasan tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa." Dalam *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa*, disunting oleh Budiardjo. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1986.

Antons, Christoph. "Traditional Medicine and Healing in Java." *Asian Ethnology* 68, no. 2 (2009).

Ardika, I. Wayan. "Early Contacts between Bali and India." Dalam *Cultural and Civilisational Links between India and Southeast Asia: Historical and Contemporary Dimensions*, 19–29. 2018. https://doi.org/10.1007/978-981-10-7317-5_2.

Asih, Ni Putu Sonia, I. Wayan Ardika, dan Coleta Palupi Titasari. "Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Bidang Ekonomi Masa Bali Kuno Abad IX–XII Masehi." *Jurnal Humanis Fakultas Ilmu Budaya Unud* 22, no. 1 (Februari 2018): 16. https://doi.org/10.24843/JH.2018.v22.i01.p03.

Astra, I. G. S. "Birokrasi Pemerintahan Bali Kuna Abad XII–XIII: Kajian Epigrafis." Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 1997.

Badra, I. W. "Motif Seni Kain Arca Sejoli dan Arca Bhatari Mandul di Pura Pucak Penulisan, Kintamani, Bangli." Dalam *100 Tahun Purbakala: Peradaban Bali-Nusra dalam Perspektif Arkeologi*, disunting oleh I. M. Sutaba, 40–58. Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar, 2013.

Bhandarkar, Devadatta Ramakrishna. *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. III/6. Indo-Iranischen Philologie und Altertumskundem. 1913.

Boechari. *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012.

Boechari, dan A. S. Wibowo. *Prasasti Koleksi Museum Nasional I*. Jakarta: Proyek Pengembangan Museum Nasional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 1986.

Boedhijono, S. Kusparyati, Hariani Santiko, Ratnaesih Maulana, Edhie Wuryantoro, dan Wanny Rahardjo. "Dinamika Kehidupan Anak-anak pada Masa Jawa Kuna Abad VIII–XV M." *Makara Sosial Humaniora* 12, no. 1 (2008): 39–55.

Budiarto, S. S., Eri, dan others. *Dewa Dewi Masa Klasik*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Jawa Tengah, t.t.

Chawari, L. *Nisan Bertulis Aksara Arab di Jawa Timur: Kajian Epigrafis*. Jakarta: Pusat Arkeologi Nasional, 2014. https://repositori.kemdikbud.go.id/id/eprint/13222.

Christie, J. W. "Texts and Textiles in 'Medieval' Java." *École française d'Extrême-Orient* 80, no. 1 (1993): 181–211.

Christie, Jan Wisseman. "The Medieval Tamil-Language Inscriptions in Southeast Asia and China." *Journal of Southeast Asian Studies* 29, no. 2 (Juni 1998): 239–68.

Coedès, George. *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2017.

Coperahewa, Sandadas. "Language Contact and Linguistic Area: Sinhala — Tamil Contact Situation." *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka* 53 (2007): 133–52.

Damais, Louis Charles. "Études d'épigraphie indonésienne, I: Méthode de réduction des dates javanaises en dates européennes." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 45, no. 1 (1951): 1–41. https://doi.org/10.3406/befeo.1951.5509.

Damais, Louis-Charles. "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan." Dalam *Epigrafi dan Sejarah Nusantara: Pilihan Karangan Louis-Charles Damais*. Jakarta: EFEO; Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1995.

Darmosoetopo, Riboet. *Sima dan Bangunan Keagamaan di Jawa Abad IX–X*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984.

———. *Sima dan Bangunan Keagamaan di Jawa Abad IX–X TU*. Yogyakarta: Prana Pena, 2003.

Darmosoetopo, Riboet, dan Tjahjono Prasodjo. *Laporan Pembacaan Prasasti Pananggaran dan Prasasti Sumundul*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala, 2003.

———. *Laporan Pembacaan Prasasti Panaŋgaran dan Prasasti Sumundul*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala, 2003.

Dash, K. C. "Maritime Trade and Orissa." *Orissa Review* LXVIII, no. 4 (November 2011): 19–26.

Dewangga, M. R. S. “Kajian Gaya Berbusana Masyarakat Jawa Kuno pada Relief Candi Rimbi Abad 14 M.” *Historiography: Journal of Indonesian History and Education* 4, no. 4 (2024): 356–70.

Djafar, Hasan. “Prasasti-prasasti dari Masa Kerajaan Sunda.” *Seminar Nasional Sastra dan Sejarah Pakuan Pajajaran* (Bogor), 1991.

Djoemena Nian, S. *Ungkapan Sehelai Batik: Its Mystery and Meaning*. Jakarta: Djambatan, 1986.

Ferdinandus, Peter. “Adakah Pengaruh Asing dalam Sistem Pertanian Masa Jawa Kuno?” Dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi III*, disunting oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 423–37. Bali, 1989.

Fibiona dan Lestari. “Kosmologi Jawa dan Pengobatan Tradisional.” *Humaniora* 27, no. 3 (2015).

Gittinger, Mattiebelle. *Splendid Symbols: Textile and Tradition in Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Gonggong, Anhar, ed. *Sejarah Pendidikan di Indonesia sebelum Kedatangan Bangsa-Bangsa Barat*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Depdikbud, 1991.

Goris, R. *Prasasti Bali I*. Jakarta: Kerjasama Lembaga Bahasa dan Budaya Universitas Indonesia dengan N. V. Masa Baru, 1954.

Granoka, I. W. O., I. G. S. Astra, I. G. N. Bagus, I. W. Jendra, I. N. Medera, dan K. Ginarsa. *Kamus Bali Kuno–Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1985.

Griffiths, Arlo. “The Corpus of Inscriptions in the Old Malay Language.” Dalam *Writing for Eternity: A Survey of Epigraphy in Southeast Asia*, disunting oleh Daniel Perret, 275–83. Paris: École française d’Extrême-Orient, 2018.

Groeneveldt, W. P. *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*. Diterjemahkan oleh G. Triwira. Jakarta: Komunitas Bambu, 2018.

Gunawan, A. “Textiles in Old-Sundanese Texts.” *Archipel* 98 (2019): 1–36. https://doi.org/10.4000/archipel.1332.

Hardiati, Endang Sri. *Sejarah Nasional Indonesia II: Jaman Kuno*. Jakarta: Balai Pustaka, 2007.

———. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II: Zaman Kuno*. Pemutakhiran. Disunting oleh E. S. Hardiati, H. Djafar, Soeroso, P. E. J. Ferdinandus, dan T. S. Nastiti. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

———. “Seni Arca dan Pola Hias Percandian Bumiayu.” Dalam *Tabir Peradaban Sungai Lematang: Kajian Sriwijaya di Kawasan Percandian Bumiayu*, disunting oleh A. A. Munandar, 79–92. Palembang: Balai Arkeologi Sumatera Selatan, 2019.

Harriyadi. “Melacak Jejak Keberagaman Etnis Masyarakat Jawa Kuno Berdasarkan Data Prasasti Pada Abad Ke-7 Hingga Abad Ke-11 Masehi.” *Forum Arkeologi* 34, no. 1 (2021): 25–38. https://doi.org/10.24832/fa.v34i1.686.

Haryono, Timbul. “Masyarakat Jawa Kuna dan Lingkungannya pada Masa Borobudur.” Dalam *100 Tahun Pemugaran Candi Borobudur: Trilogi I—Menyelamatkan Kembali Candi Borobudur*, 81–96. Magelang: Balai Konservasi Peninggalan Borobudur, 2012.

Hauser-Schäublin, Brigitta, dan I. Wayan Ardika. *Burials, Texts and Rituals: Ethnoarchaeological Investigation in North Bali, Indonesia*. Vol. 1. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2008.

Heidhues, Mary Somers. *Southeast Asia: A Concise History*. Paperback Edition. London: Thames & Hudson, 2000.

Heine-Geldern, Robert von. *Konsepsi Tentang Negara dan Kedudukan Raja di Asia Tenggara*. Jakarta: CV Rajawali, 1965.

Hopkins, Thomas J. *Hindu Religion Tradition*. California: Wadsworth Publishing Company, 1971.

Indradjaja, Agustijanto, dan Endang Sri Hardiati. “Awal Pengaruh Hindu Buddha di Nusantara.” *Kalpataru: Majalah Arkeologi* 23, no. 1 (2014): 1–80.

Izza, N. A., N. A. Sya’adah, dan Melvidiani. “Clothing Motifs Identification of the Guardian Statues in the Padang Lawas Temple Compounds.” *Kapata Arkeologi* 17, no. 2 (2021): 111–20.

Jha, Murari Kumar. “Migration, Settlement, and State Formation in the Ganga Plain: A Historical Geographic Perspective.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57, no. 4 (Juni 2014): 587–627. https://doi.org/10.1163/15685209-12341359.

Jones, Antoinette M. Barrett. *Early Tenth Century Java from the Inscriptions: A Study of Economic, Social and Administrative Conditions in the First Quarter of the Century*. KITLV, Verhandelingen 107. Foris, 1984.

Jones, Antoinette M. Barrett. *Early tenth century {Java} from the inscriptions: a study of economic, social and administrative conditions in the first quarter of the century*. Dordrecht Cinnaminson, N.J: Foris publications, 1984.

Karashima, Noboru. “South Indian Merchant Guilds in the Indian Ocean and Southeast Asia.” Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, 135–57. 2009.

Kartakusuma, Richadiana. “Prasasti Rukam.” Skripsi Sarjana, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, 1982.

Kerlogue, Fiona. “Textiles of Jambi (Sumatra) and the Indian Ocean Trade.” Dalam *Textiles in Indian Ocean Societies*, disunting oleh Ruth Barnes, 151–70. London: Routledge, 2004.

Krom, Nicolaas Johannes. *Barabudur: Archaeological Description – Vol. I*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1927.

Kulke, Hermann. “The Naval Expeditions of the Cholas in the Context of Asian History.” Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, 1–19. Lectures, Workshops, and Proceedings of International Conferences. ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009. https://www.cambridge.org/core/product/0D28FFD296A5575E375ACB928E294977.

Kusumohartono, Bugie M. H. “Aspek Adaptasi dalam Subsistansi Sawah pada Jaman Indonesia Kuno di Jawa.” Dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi II*, disunting oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 137–46. Trowulan, 1988.

———. “Aspek Adaptasi dalam Subsistansi Sawah pada Jaman Indonesia Kuno di Jawa.” Dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi II, Trowulan, 8–11 November 1988*, 137–46. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1988.

Laksmi, Ni Ketut Puji Astiti. “Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno pada Abad IX–XIV Masehi: Kajian Epigrafis.” Disertasi, Universitas Indonesia, 2017.

Liu, Xinru. *The Silk Road in World History*. New Oxford World History. Oxford, New York: Oxford University Press, 2010.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa Silang Budaya: Jaringan Asia (Terjemahan Indonesia)*. Jakarta: École française d’Extrême-Orient and Gramedia Pustaka Utama, 2005.

———. *Nusa Jawa: Silang Budaya; Kajian Sejarah Terpadu. Bag. 2: Jaringan Asia*. Jakarta: Gramedia, 1996.

Manatunga, Anura. “Sri Lanka and Southeast Asia During the Period of the Polonnaruva Kingdom.” Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, disunting oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja, 193–207. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Marzuki, Irfanuddin Wahid. "Pasar pada Masa Bali Kuno Abad IX–XI Masehi (Kajian Epigrafi)." *Naditira Widya* 4, no. 2 (2016): 282. https://doi.org/10.24832/nw.v4i2.38.

Maziyah, S. *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*. Disunting oleh Rukardi. Sinar Hidoep, 2022.

———. "Teknik Pembuatan dan Fungsi Kain pada Masyarakat Jawa Kuna Abad IX–XV M Berdasarkan Sumber Arkeologi." Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2019.

Maziyah, Siti. "Analysing the Presence of Enslaved Black People in Ancient Java Society." *JMSNI (Journal of Maritime Studies and National Integration)* 6, no. 1 (2022): 62–69.

———. *Kain di Jawa dari Era Mataram Kuno hingga Majapahit*. Semarang: Sinar Hidoep, 2022.

McKinnon, E. Edwards. "Trade Contacts with the Indonesian Archipelago: 6th to 14th Centuries." *International Seminar for UNESCO Integral Study of the Silk Roads: Roads of Dialogue*, 1990, 1–10.

Meenakshisundararajan, A. "Rajendra Chola's Naval Expedition and the Chola Trade with Southeast and East Asia." Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, disunting oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja, 168–77. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009.

Miksic, John, dan I. Wayan Ardika. "Pola Perdagangan Awal." Dalam *Indonesian Heritage: Sejarah Awal*, disunting oleh John Miksic, 50–51. Jakarta: Buku Antar Bangsa untuk Grolier International Inc., 2002.

Miksic, John N. *Singapore and the Silk Road of the Sea, 1300–1800*. NUS Press, 2013. https://doi.org/10.2307/j.ctv1nthqk.

Muljana, Slamet. *Kutaramanawa Dharmasastra*. Jakarta: Bhratara, 1967.

Munandar, Agus Aris. *Catatan tentang Kota Majapahit*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala, 2006.

———. *Kalpalata: Data dan Interpretasi Arkeologi*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2019.

———. "Kedudukan dan Peran Perempuan di Masa Jawa Kuno: Era Majapahit." *Jumantara* 6, no. 1 (2015): 1–18.

———. *Majapahit: Batas Kota dan Pusat Pemerintahan*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala, 2008.

———. “Pusat-Pusat Keagamaan di Jawa.” *Jurnal Sejarah Indonesia* 2, no. 2 (2010): 142–51.

———. “Pusat-Pusat Keagamaan Masa Jawa Kuna.” Dalam *Sastra Jawa Kuna: Suatu Tinjauan Umum*, disunting oleh Edi Sedyawati, 101–10. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.

Najib, Tubagus. “Unsur-unsur Religi pada Kubur-kubur Islam di Tuban.” *Amerta: Jurnal Penelitian dan Pemikiran Arkeologi* 26, no. 1 (2008): 45–57.

Nastiti, Titi Surti. “Perdagangan Pada Masa Majapahit.” Dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi II*, disunting oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Trowulan, 1988.

———. *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII–XV*. Bandung: Pustaka Jaya, 2016.

———. “Prasasti Katiden.” Dalam *Monumen: Karya Persembahan untuk Prof. Dr. R. Soekmono*, 257–66. Depok, 1990.

———. *Tiga Prasasti Masa Balitung*. Laporan Penelitian Arkeologi. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1982.

Noerhadi, Indah Tjahjawulan. *Busana Jawa Kuno*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2012.

Octariza, Sheyla. “Representasi Simbolik ‘Ibu’ dalam Patung Men Brayut: Reinvensi Makna mengenai Keluarga.” *Seminar Nasional Seni & Desain “Reinvensi Budaya Visual Nusantara”* (Surabaya), 2019.

Oktaviana, Y. M., T. R. Dahana, D. Hermawan, dan E. Olenka. *Ragam Busana Masa Majapahit di Jawa Timur*. Disunting oleh A. M. Said dan A. Hariri. Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2021.

Palguna, I. K. E. “Jejak Kesenian Bali Utara pada Masa Bali Kuno (Perspektif Tinggalan Arkeologi).” *Kayonan: Jurnal Pendidikan Seni dan Budaya* 1, no. 1 (2023): 50–59.

Panda, Shishir Kumar. “Sectional President’s Address: Early State Formation in Orissa.” *Proceedings of the Indian History Congress* 70 (2009): 25–44.

Pandian, Jacob. “Re-Ethnogenesis. The Quest for a Dravidian Identity among the Tamils of India.” *Anthropos* 93, no. 4/6 (Juni 1998): 545–52.

Patra, Benudhar. “Ports and Port Towns of Early Odisha: Text, Archaeology and Identification.” *Proceedings of the Indian History Congress* 74 (2013): 54–63.

Pigeaud, Theodoor Gijsbert. *De Tantu Panggĕlaran: Een Oud-Javaansch Prozageschrift, Uitgegeven, Vertaald En Toegelicht*. ’s-Gravenhage: Smits, 1924.

———. *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. III*. The Hague: M. Nijhoff, 1960.

———. *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. IV*. The Hague: M. Nijhoff, 1962.

Poesponegoro, Marwati Djoened, dan Nugroho Notosusanto, ed. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II*. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Pojoh, Ingrid H. E. dan others. *Kedudukan dan Peranan Perempuan pada Masa Pengaruh Hindu-Buddha (klasik) di Jawa*. Depok: Pusat Kajian Humaniora, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, 1997.

Prawirajaya R, Kadek Dedy, Heri Purwanto, dan Coleta Palupi Titasari. "Menggali Makna Ikonografis pada Arca Bersifat Tantris di Pura Kebo Edan, Kabupaten Gianyar, Bali." *AMERTA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 40, no. 2 (2022): 125–44.

Purwanti, R., dan S. M. Siregar. "Sejarah Songket Berdasarkan Data Arkeologi." *Siddhayatra* 21, no. 2 (2016): 97–106.

Rahardjo, Supratikno. *Peradaban Jawa: Dinamika Pranata Politik, Agama, dan Ekonomi Jawa Kuno*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2002.

———. *Peradaban Jawa: Dinamika Pranata Politik, Agama, dan Ekonomi Jawa Kuno*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2002.

Rahayu, Andriyati. "Seniman di Masa Jawa Kuno." Dalam *Tribut untuk Prof. Dr. Edi Sedyawati: Dari Ganesha sampai Tari*. Yogyakarta: Borobudur Writers and Cultural Society (BWCF Society), 2023.

Ramelan, W. D. S., Hariani Santiko, Agus Aris Munandar, dan dkk. *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*. Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.

Rangkuti, Noerhadi. *Majapahit dan Jaringan Perdagangan Asia*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala, 2006.

Rangkuti, Nurhadi. "Kajian Alokasi Air Irigasi Jawa Kuno: Ajuan Model untuk Penelitian Agrikultur dalam Arkeologi." *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi III, Bali, 7–13 Oktober 1989* (Jakarta), 1989, 315–27.

Rao, Nagendra. "The State and the Subordinate Peasants in Karnataka (AD 1300 to 1565)." *Social Scientist* 50, no. 3–4 (2022): 33–52.

Raut, L. N. "Ports of Later Medieval Orissa and a Profile of Maritime Trade." Dalam *New Trends in Indian Art and Archaeology: S. R. Rao's 70th Birthday Felicitation*, disunting oleh B. U. Nayak dan N. C. Ghosh, 409–21. New Delhi: Aditya Prakashan, 1992.

Rawlinson, Hugh George. *A Concise History of the Indian People*. 2 ed. London: Oxford University Press, 1950.

Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680*. New Haven: Yale University Press, 1994.

———. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680*. Vol. 1. New Haven: Yale University Press, 1988.

Rema, Nyoman. "Transformasi Ideologi Hariti di Bali." *Forum Arkeologi* 29, no. 1 (2016): 21–32.

Remawa, A. A. G. R., I. G. N. Seramasara, I. B. Sidemen, I. K. D. Noorwatha, dan I. M. B. Pramana. *Seni dan Prinsip Estetika Jaman Bali Kuno: Masa Pemerintahan Raja Udayana sampai Anak Wungsu (989–1077 M)*. Denpasar: UPT Museum Perjuangan Rakyat Bali, Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2021.

Ruhimat, Mamat, Aditia Gunawan, dan Tien Wartini. *Kawih Pangeuyeukan: Tenun dalam Puisi Sunda Kuna dan Teks-teks Lainnya*. Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2014.

Rush, J. R. *Jawa Tempo Doeloe: 650 Tahun Bertemu Dunia Barat, 1330–1985*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2013.

Saifullah. *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*. Disunting oleh E. Adinugraha. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Sakhuja, Vijay, dan Sangeeta Sakhuja. "Rajendra Chola I's Naval Expedition to Southeast Asia: A Nautical Perspective." Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, 76–90. Lectures, Workshops, and Proceedings of International Conferences. ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009. https://www.cambridge.org/core/product/46DC50B07DC8D66753E23EC7AB37B0E7.

Salam, M. "Naskah Primbon Jawa Koleksi Perpustakaan FIB UI." *Wacana* 19, no. 1 (2018): 1–17.

Sambodo, Goenawan A. *Membaca Sisa Pahatan di Era Dijital*. Taksaka / Perkumpulan Ahli Epigrafi Indonesia, 2023. https://www.researchgate.net/publication/374232349_Membaca_Sisa_Pahatan_di_Era_Dijital.

Santiko, Hariani. "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa." Dalam *Hari Hara: Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia abad IV–XVI Masehi*, 126–39. Depok: Universitas Indonesia, 2005.

———. "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa." Dalam *Monumen: Karya Persembahan Untuk Prof. Dr. Soekmono*, 156–71. Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1990.

———. "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa." *Monumen Karya Persembahan untuk Prof. Dr. R. Soekmono*, 1990, 144–56.

———. “Mandala (kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit.” Dalam *Hari Hara: Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia abad IV–XVI Masehi*, 110–25. Depok: Universitas Indonesia, 2005.

Santoso, S. *Calon Arang: Si Janda dari Girah dari karangan asli Prof. Dr. R.M.Ng. Poerbartjaraka*. Jakarta: Balai Pustaka, 1975.

Sarkar, Himansu Bhusan. “South-India in Old-Javanese and Sanskrit Inscriptions.” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 125, no. 2 (1969): 193–206.

———. “The Evolution of Siva-Buddha Cult in Java.” *Journal for Indian History* 45, no. 3 (1967): 135–47.

Satari, Nurdin. *Arkeologi Benda-Benda Dunia Lama di Trowulan*. Jakarta / Surabaya: Balai Arkeologi / Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006.

Satari, Soejatmi. *Figurin Terakota Majapahit*. Jakarta: Indonesian Heritage Society, 2006.

Schlegel, Gustave. “Geographical Notes II: Lang-ga-siu or Lang-ga-su and Sih-lan-shan, Ceylan.” *T’oung Pao* 9 (1898): 191–200.

Sedyawati, Edi. *Pengarcaan Ga□eśa Masa Kadiri dan Singhasari*. Jakarta: LIPI–RUL, 1994.

———. “Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian.” Disertasi, Universitas Indonesia, 1985.

Setiawan, I. Ketut. “Seni Pertunjukan dalam Masyarakat Bali Kuna Abad X–XII: Kajian Berdasarkan Sumber Prasasti.” *Forum Arkeologi* 25, no. 1 (2012).

———. “Usaha-usaha Pelestarian Lingkungan Hidup pada Masyarakat Bali Kuno berdasarkan Rekaman Prasasti.” *Bumi Lestari Journal of Environment* 11 (2011): 355–59.

Setten van der Meer, N. C. *Sawah Cultivation in Ancient Java: Aspect of Development during the Indo-Javanese Period, 5th to 15th Century*. Canberra: Australian National University Press, 1979.

Sharma, R. S. “Rg Vedic and Harappan Cultures: Lexical and Archaeological Aspects.” *Social Scientist* 34, no. 7/8 (2002): 3–12.

Sidebotham, Steven E. *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Simanjuntak, Truman. *Pustaha: Naskah Pengobatan Tradisional Batak*. Jakarta: LIPI Press, 2006.

Sinha, B. K. "Khalkattapatna: A Small Port on the Coast of Orissa." Dalam *New Trends in Indian Art and Archaeology: S. R. Rao's 70th Birthday Felicitation*, disunting oleh B. U. Nayak dan N. C. Ghosh, 423–28. New Delhi: Aditya Prakashan, 1992.

Slametmuljana. *Tafsir Sejarah Nāgarak□tāgama*. Cetakan ke-3. Yogyakarta: LKiS, 2008.

Smith-Hefner, Nancy J. "Litany of the World's Beginning: A Hindu Javanese Purification Text." *Journal of Southeast Asian Studies* 21, no. 2 (1990): 287–338.

Soebadio, Haryati. *Jñānasiddhânta: Secret Lore of the Balinese Śaiva Priest*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Soekatno, Endang Sri Hardiati. "Arca Tidak Beratribut Dewa di Bali." Disertasi, Universitas Indonesia, 1993.

Soekmono. "Candi: Fungsi dan Pengertiannya." PhD Thesis, Universitas Indonesia, Fakultas Sastra, 1974.

Soemadio, Bambang. *Sejarah Nasional Indonesia, Jilid II*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993.

Soemarwoto, Otto. *Ekologi Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Djambatan, 1983.

Srijaya, I. Wayan. "Pola Persebaran Situs Keagamaan Masa Hindu-Budha di Kabupaten Gianyar, Bali: Suatu Kajian Ekologi." Tesis, Universitas Indonesia, 1996.

Stein Callenfels, P. V. van. "Epigraphia Balica I." *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 66 (1926).

Steingass, Francis Joseph. *A Comprehensive Persian–English Dictionary: Including the Arabic Words and Phrases to Be Met with in Persian Literature, Being Johnson and Richardson's Persian, Arabic and English Dictionary Revised, Enlarged, and Entirely Reconstructed*. London: Luzac & Co., 1963. https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/steingass/.

Stutley, M., dan J. Stutley. *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.–A.D. 1500*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Subbarayalu, Y. "Anjuvannam: A Maritime Trade Guild of Medieval Times." Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, disunting oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja, 158–67. Singapore: ISEAS Publishing, 2009. https://doi.org/10.1355/9789812309389-014.

———. “Prasasti Perkumpulan Pedagang Tamil di Barus: Suatu Peninjauan Kembali.” Dalam *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, disunting oleh Claude Guillot, 145–54. Jakarta: EFEO, Association Archipel, Pusat Penelitian Arkeologi, dan Yayasan Obor Indonesia, 2002.

Suleiman, Satyawati. *Concise Ancient History of Indonesia*. Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1978.

Sulistyanto, Bambang. “Pembangunan Pertanian Jaman Majapahit.” Dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi III*, disunting oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 366–67. Bali, 1989.

Supomo, S. *Arjunawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular, Vol. I–II*. The Hague: Martinus Nijhoff & KITLV, 1977.

Susanti, N. “Rajendra Chola’s Invasion and the Rise of Airlangga.” Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, disunting oleh H. Kulke, K. Kesavapany, dan V. Sakhuja, 227–39. Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Susanti, Ninie. *Airlangga: Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*. Depok: Komunitas Bambu, 2010.

———. “Airlangga: raja pembaharu di Jawa pada abad ke-11 Masehi.” *Disertasi S3, Depok: Program Pasca Sarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia*, 2003.

———. “Rajendra Chola’s Invasion and the Rise of Airlangga.” Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, 227–39. Lectures, Workshops, and Proceedings of International Conferences. ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009. https://www.cambridge.org/core/product/B587EB5583708CD80D292D1C45D40344.

Susanti, Ninny, Agustijanto Indrajaya, dan Titi Surti Nastiti. “Prasasti Timah Sungai Batanghari dan Konteksnya.” *Jurnal Arkeologi Indonesia* 41, no. 2 (2019): 145–62.

Tedjowasono, N. S. “Airlangga: Raja Pembaharu di Jawa Abad ke-11 Masehi.” Disertasi, Universitas Indonesia, 2003.

Tedjowasono, Ninie Soesanti. “Airlangga Raja Pembaharu di Jawa Abad ke-11 Masehi.” Disertasi, Universitas Indonesia, 2003.

Thapar, Romila. “Reporting History: Early India.” *Social Scientist* 40, no. 7/8 (Juni 2012): 31–42.

———. “The Theory of Aryan Race and India: History and Politics.” *Social Scientist* 24, no. 1/3 (Juni 1996): 3. https://doi.org/10.2307/3520116.

Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Trigangga. *Mata Uang Majapahit*. Jakarta: Indonesian Heritage Society, 2006.

Trigangga, Fifia Wardhani, dan Desrika Retno W. *Prasasti dan Raja-Raja Nusantara*. Jakarta: Museum Nasional Indonesia, 2015.

Utomo, B. B. *Pengaruh Kebudayaan India dalam Bentuk Arca di Sumatra*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016.

Vijailakshmi, Usha R. "Tamilian Migration into Karnataka (The Period of Chola Conquest of Southern Karnataka and the Consolidation of Power from 850–1279 A.D)." *Proceedings of the Indian History Congress* 66 (2005): 239–51.

Wiguna, I. Gusti Ngurah, Ni Ketut Puji Astiti Laksmi, dan Hedwi Prihatmoko. "Karakteristik Permukiman Masa Bali Kuno di Bali Utara Berdasarkan Isi Prasasti dan Kajian Toponimi." *Jurnal Kajian Bali* 11, no. 1 (2021): 189–91.

Winters, Clyde Ahmad. "The Dravido-Harappan Colonization of Central Asia." *Central Asiatic Journal* 34, no. 1/2 (Juni 1990): 120–44.

Wurjantoro, Edhie. "Catatan Tentang Data-data Pertanian dalam Prasasti." *Majalah Arkeologi* 1, no. 2 (1977): 59–62.

Zoetmulder, Petrus Josephus. *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*. 3 ed. Diterjemahkan oleh Dick Hartoko. Jakarta: Djambatan, 1983.

———. *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Jakarta: Djambatan, 1994.

———. *Kamus Jawa Kuno–Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Universitas Sanata Dharma, 1995.

———. *Kamus Jawa Kuno–Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.

———. *Kamus Jawa Kuno–Indonesia*. Cetakan ke-3. Diterjemahkan oleh Darusuprapta dan Supayitna. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.

Zoetmulder, Petrus Josephus, dan Stuart O. Robson. *Old Javanese–English Dictionary*. Vol. 2. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.



BAB V

PUNCAK PENCAPAIAN PERSILANGAN DENGAN HINDU DAN BUDDHA

PENGANTAR

Bab ini menguraikan masa keemasan peradaban Nusantara ketika hasil perjumpaan dan persilangan budaya dengan India, Persia dan Tiongkok mencapai tingkat kematangan yang luar biasa. Setelah melalui proses panjang interaksi dan adaptasi, masyarakat Nusantara tidak lagi sekadar menerima pengaruh luar, tetapi berhasil mentransformasikannya menjadi sistem nilai, pengetahuan, dan estetika yang bercorak lokal. Dalam masa inilah lahir karya-karya monumental seperti Candi Borobudur, Prambanan, dan kompleks percandian lainnya yang merupakan bukti kemajuan spiritual, intelektual, dan teknologis yang berpadu secara harmonis.

Peradaban pada masa ini tidak hanya menampilkan kemegahan arsitektur, tetapi juga memperlihatkan kemajuan dalam bidang maritim, agrikultur, literasi, hukum, dan tata sosial. Keunggulan maritim memperkuat posisi Nusantara sebagai pusat perdagangan dan diplomasi internasional, sementara pertanian yang maju menjamin stabilitas ekonomi dan kesejahteraan rakyat. Di sisi lain, berkembang pula tradisi literasi dan pengetahuan yang mendalam tentang agama, hukum, serta pemerintahan yang tertib dan teratur.

Ritual keagamaan, sistem perpajakan, hingga karya seni dan arsitektur mencerminkan pandangan kosmologis masyarakat

terhadap keseimbangan antara manusia, alam, dan ilahi. Semua aspek ini menunjukkan bahwa peradaban Nusantara telah mencapai titik kulminasi yang merupakan suatu tatanan sosial dan spiritual yang kompleks, teratur, dan berkarakter khas. Dengan demikian, bab ini menghadirkan gambaran tentang puncak kejayaan budaya di masa persilangan dengan Hindu dan Buddha di Nusantara: masa ketika peradaban maritim, agraris, dan literatif berkembang seiring, menandai kematangan identitas Nusantara yang merupakan akar dari identitas keindonesiaan.

A. MARITIM SEBAGAI FAKTOR STRATEGIS MENUJU PUNCAK

Sebagai negara kepulauan, laut merupakan sarana yang menghubungkan dan menyatukan berbagai suku bangsa di Nusantara. Penguasaan teknologi pembuatan perahu, navigasi dan pelayaran membuat nenek moyang kita mampu menyeberang selat dan melintasi samudra. Budaya kehidupan maritim ini setidaknya sudah dimulai sejak 5000 tahun sebelum masehi dengan kedatangan penutur Austronesia yang bermigrasi dari Formosa (Taiwan) ke Nusantara.[1] Menurut para ahli migrasi ini disebabkan oleh beberapa faktor, salah satu di antaranya adalah tekanan demografi di Formosa.[2]

Bellwood[3] mengasosiasikan perpindahan masyarakat penutur Austronesia ini dengan berkembangnya budaya agrikultur padi-padian, domestikasi anjing dan babi, keterampilan pembuatan tembikar dengan dasar membulat dan hiasan (slip merah, cap, gores, tera tali) dengan tepian terlipat keluar, kumparan penggulung

1 Adrian Horridge, Perahu Layar Tradisional Nusantara (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015).

2 Robert A. Blust, "The Austronesian Homeland: A Linguistic Perspective," *Asian Perspectives* 26 (1985); Peter Bellwood, *Prasejarah Kepulauan Indo-Malaysia (Terjemahan Prehistory of The Indo-Malaysian Archipelago)* (University of Hawai'i Press, 1997; repr., Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000).

3 Bellwood, Prasejarah Kepulauan Indo-Malaysia (Terjemahan Prehistory of The Indo-Malaysian Archipelago), 313.

benang dari tanah liat, keterampilan pembuatan beliung batu, artefak batu sabak, batu pemukul kulit kayu, serta pemberat jala. Kehadiran artefak-artefak sebagai bukti-bukti keterampilan tersebut disebut sebagai 'paket' kebudayaan Austronesia. Paket-paket ini ditemukan di banyak lokasi dalam kawasan Nusantara, semakin mendorong bukti persebaran manusia melalui jalur laut.

Sementara jika kita tarik mundur dan berkaca dari bukti-bukti yang lebih tua, bisa jadi pelayaran oleh manusia di Nusantara telah terjadi sejak lebih lama. Bukti paling awal mengenai kegiatan pelayaran dapat ditemukan pada gambar-gambar perahu di dinding gua pada berbagai situs di Indonesia, seperti di Pulau Muna (Sulawesi Tenggara), Kalimantan Timur, Sulawesi Selatan, Pulau Kei, dan Papua Barat.[4] Hasil analisis para arkeolog juga menunjukkan bahwa manusia Indonesia pada masa awal telah mengenal dan menggunakan berbagai jenis perahu[5] dan berbagai cara mengemudikan perahu, seperti menggunakan galah, menggunakan dayung hingga menggunakan kemudi dengan perahu layar.[6] Bukti-bukti ini menunjukkan bahwa masyarakat Nusantara telah mengenal dan menggunakan perahu sebagai sarana transportasi air untuk keperluan sehari-hari sejak ribuan tahun yang lalu.

---

4 Dari temuan gambar perahu yang diidentifikasi dari beberapa penelitian arkeologi antara lain oleh Chris Ballard, "Dudumahan: A Rockart Site on Kai Kecil, SE Moluccas," Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association 8 (1988): 139–61; E. A. Kosasih, "Lukisan Gua di Sulawesi Bagian Selatan: Refleksi Kehidupan Masyarakat Pendukungnya" (Disertasi, Departemen Arkeologi, Universitas Indonesia, 1995); K. Arifin dan P. Delanghe, Rock Art in West Papua (Paris: UNESCO Publishing, 2004).

5 Ingrid H. E. Pojoh dan R. Cecep Eka Permana, "Perahu Muna: Jejak Budaya Maritim dari Gambar Cadas hingga Tradisi Sekarang," dalam Warisan Budaya Maritim Nusantara, ed. oleh Supratikno Rahardjo, Daud Aris Tanudirjo, dan Titi Surti Nastiti (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017).

6 A. A. Oktaviana, "Teknik menggerakkan perahu yang terekam dalam seni cadas sebagai kekayaan seni dan maritim di Indonesia," dalam Arkeologi untuk Publik, ed. oleh S. Rahardjo (Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 2012), 537–49.



Gambar 5.1
Penggambaran perahu layar pada gambar cadas di Liang Kabori, Pulau Muna, Sulawesi Selatan
Sumber: Purnawibawa dkk, 2020[7]

Bukti-bukti arkeologis yang ditemukan di pusat-pusat kehidupan di wilayah pesisir turut mendorong bukti keberadaan tradisi maritim yang kuat di Nusantara. Temuan-temuan arkeologis di Sembiran, Bali Utara, menunjukkan adanya pemukiman yang berkembang di wilayah pesisir sejak awal Masehi, sebelum secara berangsur-angsur masuk ke pedalaman. Demikian pula dengan ditemukannya situs-situs masa awal di Gilimanuk, Bali Barat, yang memperlihatkan jejak aktivitas dan kehidupan masyarakat pada masa tersebut,[8] Bukit Ser (Bali

7 Ahmad Purnawibawa dkk., Preserving Image of the Past: Combined Documentation Techniques on Newly-Found and Damaged Rock Art in Muna Island, Southeast Sulawesi: A Field Report (2020), https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11267.32806.

8 F. A. Aziz dan W. Faisal, "Pertanggalan Radiokarbon Rangka Manusia Situs Gilimanuk, Bali," Naditira Widya 2 (1997): 52–62.

Utara),[9] yang menunjukkan adanya kehidupan masyarakat yang mengandalkan hidupnya dari aktivitas kemaritiman. Situs-situs seperti di Gilimanuk dan Plawangan (Jawa Tengah) bahkan telah menunjukkan adanya pola kehidupan pesisir yang bersifat permanen dan diperkaya dengan unsur-unsur pranata sosial jauh sebelum berkembangnya kerajaan di pesisir, seperti sistem penguburan.[10]

Berbicara mengenai pencapaian kemaritiman pada masa sejarah kuno Indonesia, membuat kita sering dihadapkan dengan dilema. Keterbatasan sumber-sumber lokal membuat kita terpaksa menggantungkan informasi kesejarahan pada sumber-sumber asing, terutama berita dari para penjelajah dan pedagang Tiongkok. Sebelum kedatangan bangsa-bangsa Barat dalam upaya pencarian sumber rempah di Nusantara, perdagangan di Nusantara didominasi oleh para pedagang dan pelaut dari Tiongkok. Kapal-kapal dari Tiongkok ini tidak hanya membawa barang, tetapi juga penjelajah yang kemudian mencatat perjalanan mereka. Sumber-sumber ini yang kemudian memberikan gambaran yang cukup berwarna terkait dinamika kehidupan maritim di Nusantara, tetapi tentunya perlu dicermati akurasi dan ketepatannya.

Sumber-sumber Tiongkok ini memberikan beberapa informasi kunci, misalnya lokasi-lokasi penting. Salah satu sumber Tiongkok menyebutkan tempat yang mereka namai sebagai "Ko Ying," yang merupakan pusat perdagangan penting pada masa Dinasti Han. Lokasinya diperkirakan berada antara pantai tenggara Sumatra dan pantai barat laut Jawa. Ko Ying disebut banyak menghasilkan mutiara,

9 I. W. Suantika dan others, Ekskavasi Situs Tanjung Ser, Pemuteran, Gerokgak, Buleleng, Laporan Penelitian Arkeologi (Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar, 2001); I. Wayan Suantika, I. Nyoman Sunarya, dan Putu Rony Nova Hermawan, Situs Candi Buddha Kalibukbuk dalam Khasanah Peradaban Bali (Denpasar: Balai Arkeologi Bali, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2018); I. W. Suantika dan others, Potensi Pemukiman Kuna di Situs Tanjung Ser Desa Pemuteran, Kecamatan Gerokgak, Laporan Penelitian Arkeologi (Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar, 2019).

10 Tim Penulisan Sejarah Nasional Indonesia, Sejarah Nasional Indonesia I: Zaman Prasejarah di Indonesia, ed. oleh M. D. Poesponegoro dan N. Notosusanto (Jakarta: Balai Pustaka, 2010).

emas, giok, kristal langka, dan pinang.[11] Pulau Jawa juga memiliki banyak pelabuhan penting yang dikenal oleh orang Tionghoa sebagai "Si Tao," yang dikatakan berada 1.000 *li*[12] di selatan Ko Ying. Si Tao disebut-sebut sebagai tempat yang subur dengan banyak gunung berapi dan memiliki kota dengan jalan-jalan yang lebar. Bisa jadi Si Tao merupakan tempat yang dikenal sebagai "Yavadipa," yang disebut dalam catatan-catatan berbahasa Pali pada abad ke-2 M.[13]

Lokasi lain yang disebut-sebut adalah Puli (kemungkinan merujuk kepada Bali), sebagai lokasi perdagangan di sisi timur. Sementara di sisi barat disebutkan Barus, yang berada di pesisir barat Sumatra. Barus disebut oleh Kang Tai, utusan Tiongkok dari abad ke-3 M dan dalam catatan ahli geografis dari Yunani, Ptolemeus.[14] Tidak lupa Kalimantan juga mendapat perhatian khusus, dengan sumber-sumber Tiongkok menyebutkan keberadaan beberapa pusat perdagangan, salah satunya "Kho Thay" (kemungkinan besar merujuk kepada Kutai) yang berada dekat Samarinda di Muara Sungai Mahakam.[15]

Baru pada masa berikutnya, ketika aksara telah diterima di Nusantara, kita mulai mencatat dan menulis cerita dari sudut pandang kita sendiri. Sumber-sumber lokal dapat digunakan mengisi relung-relung pengetahuan yang selama ini didominasi catatan asing. Melalui catatan-catatan lokal ini kita juga mempelajari kebangkitan kekuatan maritim di Nusantara, seperti Sriwijaya, Singhasari dan Majapahit. Catatan tersebut juga memberikan informasi bagaimana kerajaan-kerajaan Nusantara mendominasi dan mencatatkan pencapaian yang besar dalam bidang kemaritiman. Tentunya kerajaan-kerajaan tersebut memiliki pencapaian masing-masing yang dapat dibanggakan, namun ada beberapa benang

11 O. W. Wolters, Early Indonesia Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967).

12 Satu li sama dengan 500 meter

13 Philip Bowring, Nusantaria, Sejarah Asia Tenggara Maritim (Jakarta: Gramedia, 2022).

14 Wolters, *Early Indonesia Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya*.

15 Bowring, Nusantaria, Sejarah Asia Tenggara Maritim.

merah atau keseragaman pencapaian yang menandakan kerajaan maritim yang besar. Oleh karena itu, dalam buku ini, pencapaian kemaritiman tidak akan dibicarakan dengan terikat secara ketat secara kronologis, namun secara tematis.

1. Pencapaian Maritim Nusantara

a. Wawasan Kemaritiman

Salah satu pencapaian utama dari kerajaan-kerajaan Nusantara di bidang kemaritiman adalah terbangunnya kesadaran kemaritiman. Yang dimaksud dengan kesadaran kemaritiman adalah ketika suatu bangsa memahami atau menyadari posisi penting laut sebagai sumber daya dan jembatan penghubung antar pulau. Kesadaran kemaritiman ini yang kemudian mendorong munculnya upaya-upaya pemanfaatan dan penguasaan lautan untuk mencapai suatu tujuan. Misalnya penyatuan wilayah kekuasaan, dominasi perdagangan atau penjagaan wilayah kedaulatan suatu kerajaan.

Salah satu teori paling penting terkait wawasan kemaritiman dikembangkan oleh Alfred Mahan.[16] Teori ini membicarakan pentingnya pemikiran geopolitik dan strategi kelautan, terutama kekuatan laut (*sea power*) dalam menentukan kejayaan negara maritim. Mahan berpendapat bahwa negara-negara besar yang berpengaruh dalam sejarah dapat menjadi kuat karena menguasai laut. Selain itu, suatu negara memerlukan armada laut yang kuat untuk mendukung ambisi sebagai negara maritim, melindungi perdagangan dan menaklukkan wilayah lawan. Hal yang tidak kalah penting adalah pentingnya penguasaan *choke points* atau titik-titik sempit strategis untuk mengendalikan perdagangan dunia. Namun demikian, kelemahan teori Mahan adalah teori ini terlalu menekankan aspek militer dan kekuatan fisik, tidak mempertimbangkan aspek diplomasi.

16 Alfred Thayer Mahan, The Influence of Sea Power upon History, 1660–1783 (Boston: Little, Brown and Company, 1890).

Selanjutnya mari kita lihat bagaimana teori tersebut disandingkan dengan pencapaian kerajaan-kerajaan maritim di Indonesia. Sejarah mencatat kerajaan Sriwijaya dan Majapahit sebagai dua kerajaan yang dianggap menorehkan pencapaian terbesar di bidang kemaritiman di Nusantara. Sriwijaya (abad ke-7-12), suatu kerajaan dengan bentuk kedatuan, merupakan kerajaan maritim yang tumbuh besar dari perdagangan di Selat Malaka. Untuk itu, Sriwijaya harus menguasai juga sumber daya alam yang merupakan komoditas perdagangan, jalur perdagangan darat dan air (sungai dan laut), dan pelabuhan-pelabuhan.[17] Dalam upaya mendukung upaya penguasaan tersebut, sudah tentu Sriwijaya harus didukung keberadaan armada laut yang mumpuni. Kemampuan Sriwijaya dalam memobilisasi pasukan melalui jalur laut dapat kita ketahui dari keberadaan sumber-sumber primer. Prasasti Kedukan Bukit (abad VII), misalnya, menyebutkan mobilisasi 20.000 pasukan di bawah arahan dari Dapunta Hiyang dari Minanga. Jika dibandingkan dengan ukuran perahu pinisi yang dapat mengangkut 500 orang, setidaknya diperlukan 40 perahu.[18]

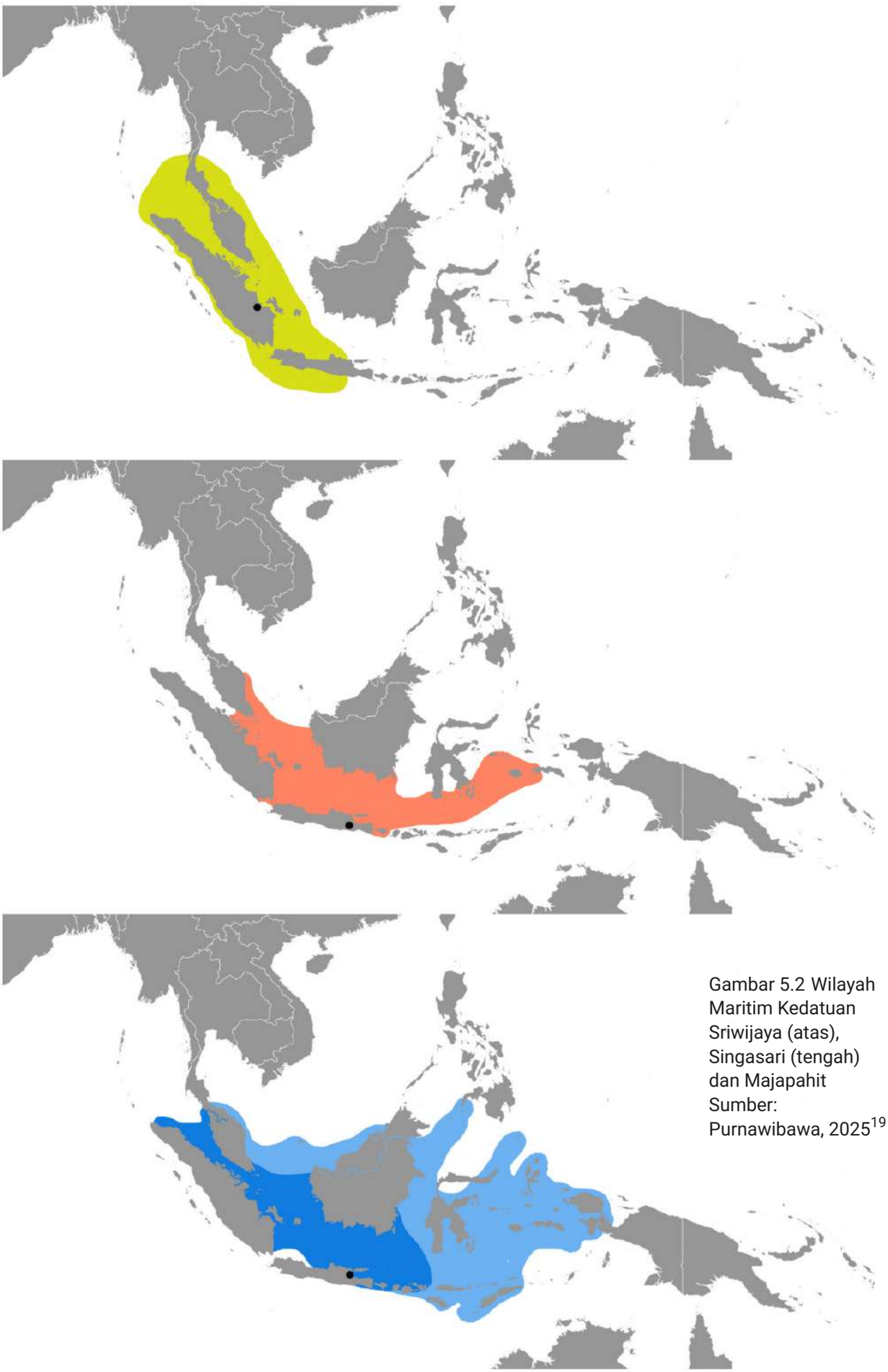
Kesadaran dan upaya memperluas wilayah serta mempertahankan kedaulatan atau kesetiaan dari wilayah bawahan juga telah ditemukan dari sebaran prasasti-prasasti Sriwijaya. Prasasti Sriwijaya merupakan prasasti persumpahan, yang memberikan ancaman bagi siapa saja yang melanggarnya. Dengan keberadaan prasasti-prasasti ini, penduduk dan penguasa di wilayah yang mengakui kedaulatan Sriwijaya tidak berani melakukan pemberontakan.[20] Perluasan ini tentunya untuk

17 Edi Sedyawati dan Hasan Djafar, ed., Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2012), 84.

18 Sedyawati dan Djafar, Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha, 87.

19 R. Ahmad Ginanjar Purnawibawa, "Peta Pengaruh Kerajaan-Kerajaan Nusantara," figshare, 2025, https://doi.org/10.6084/m9.figshare.29464967.v1.

20 Sedyawati dan Djafar, Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-



Gambar 5.2 Wilayah Maritim Kedatuan Sriwijaya (atas), Singasari (tengah) dan Majapahit
Sumber: Purnawibawa, 2025[19]

mengendalikan sumber daya alam dan komoditas, terutama dengan keberadaan Prasasti di Karangberahi (Daerah aliran Sungai Batanghari), Kota Kapur (Bangka), Palas Pasemah, dan Bungkuk (Lampung). Sementara pengakuan dari kerajaan tetangga, seperti Malayu,[21] untuk memantapkan posisi Sriwijaya sebagai penguasa jalur perdagangan didapatkan melalui pengambilalihan pelabuhan-pelabuhan penting di sepanjang Selat Malaka.[22]

Majapahit (abad ke-13-15), dapat dikatakan sebagai penerus kebesaran kemaritiman Kedatuan Sriwijaya. Pada masa kejayaan Majapahit, di bawah pemerintahan Hayam Wuruk dengan dukungan dari Patih Hamangkubhumi Gajah Mada dan Werdhamantri Adityawarman, hampir seluruh wilayah Nusantara berhasil tunduk dan mengakui kedaulatan Majapahit. Tidak hanya memiliki armada laut yang kuat, Majapahit juga mengamankan posisinya sebagai salah satu kerajaan terbesar di Indonesia melalui hubungan diplomatik dan persahabatan yang setara (*mitreka satata*) dengan banyak kerajaan lain, kerajaan-kerajaan tersebut antara lain Ceylon, Siam, Birma, Campa, Kamboja, India, Annam dan Tiongkok.[23]

Pada periode ini dapat dikatakan menjadi salah satu periode paling penting dalam pencapaian kemaritiman Nusantara. Patih Hamangkubhumi Gajah Mada terkenal dalam catatan sejarah Indonesia sebagai tokoh yang mencetuskan politik nusantara, yang terkenal sebagai Sumpah Palapa.[24] Sumpah ini disampaikan

---

Buddha.

21 Sesuai dengan catatan perjalanan dari Yi Jing pada 685 M "Mo-lo-yeu (Malayu) sekarang sudah menjadi bagian dari Fo-shih (Sriwijaya)

22 Selat Malaka dapat dikatakan merupakan choke points paling strategis dalam sejarah kuno dunia. Lokasinya sangat strategis sebagai jalur perdagangan yang ramai dan 'mudah' dikuasai dan dikontrol karena jalurnya yang sempit.

23 Sedyawati dan Djafar, Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha.

24 Sumpah ini menyatakan Gajah Mada akan berpantang bersenang-senang (amukti palapa) sebelum seluruh Nusantara berhasil ditaklukkan di bawah kekuasaan Majapahit. Wilayah yang disebutkan di dalam Sumpah Palapa antara lain Gurun, Seram, Tanjungpura, Haru, Pahang, Dompo, Bali, Sunda, Palembang, Tumasik.

di hadapan Ratu Tribhuwanottunggadewi dan para pembesar kerajaan Majapahit lainnya. Melalui pemberitaan Mpu Prapanca di dalam kakawin *Nagarakrtagama*, dapat kita ketahui bahwa daerah yang mengakui kedaulatan Majapahit sangat luas, hampir seluas wilayah Indonesia sekarang. Daerah tersebut meliputi Maluku dan Papua di timur, hingga Sumatra di barat.

Meskipun wawasan perluasan melalui penguasaan maritim dianggap mencapai puncaknya di masa Majapahit, gagasan perluasan Cakrawala Mandala ke luar pulau Jawa juga telah dikenal pada masa Singhasari. Kerajaan Singhasari memiliki posisi cukup penting dalam perkembangan sejarah maritim Indonesia. Pada masa pemerintahan Raja Kertanagara, dicanangkan suatu gagasan besar yang bernama Cakrawala Mandala Dwipantara. Gagasan ini bertujuan menyatukan pulau-pulau di luar Jawa supaya mengakui kedaulatan Singhasari. Pada tahun 1275 Masehi, Kertanagara mengirimkan ekspedisi maritim ke Kerajaan Malayu dan Campa guna menjalin hubungan diplomatik untuk mengantisipasi serangan Mongol yang dipimpin oleh Khubilai Khan ke Asia Tenggara.[25]

Bukti epigrafis dan arkeologis tentunya diperlukan untuk mendukung pendapat tersebut. Prasasti Mula Manurung dan Prasasti Maribong sudah menyebutkan dugaan upaya-upaya penyatuan pulau-pulau di luar Jawa telah dimulai sejak masa kepemimpinan raja Wisnuwardhana, setidaknya pada 1264 M. Namun demikian baru pada masa Kertanagara baru betul-betul ditemukan adanya bukti arkeologis. Temuan inkripsi pada alas arca Amogapasha dari Sungai Langsat, Dharmasraya, yang menunjukkan angka tahun 1286 Masehi menceritakan bahwa Malayu sudah mengakui kedaulatan Singhasari. Sementara tulisan lain pada bagian sandaran belakang arca menunjukkan angka

25 Aris Winaya, "Cakrawala Mandala Dwipantara: Wawasan Kemaritiman Kerajaan Singhasari," dalam Warisan Budaya Maritim Nusantara, ed. oleh Supratikno Rahardjo, Daud Aris Tanudirjo, dan Titi Surti Nastiti (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017).

tahun 1374 Masehi berisi keterangan mengenai penyelenggaraan upacara bercorak tantrik,[26] yang merupakan agama yang dianut oleh Kertanagara. Ciri-ciri ikonografis dari arca tersebut juga sangat mirip dengan arca bergaya Singhasari dari abad ke XIII.[27]

Sementara hubungan dengan Campa (Vietnam Selatan) diketahui melalui Prasasti Po Sah yang berangka tahun 1306 Masehi. Prasasti tersebut menyebutkan bahwa salah seorang permaisuri raja Campa adalah seorang putri Jawa yang bernama Tapasi.[28] Informasi lain dari Kakawin Nagarakrtagama (1284 M) memberikan tambahan informasi bahwa pada masa itu Singhasari telah berhasil menjalin hubungan dengan Bali, Pahang (Semenanjung Melayu), Melayu (Sumatera), Gurun (Nusa Tenggara) dan Bakulapura (Kalimantan). Termasuk juga Sunda dan Madura.[29] Namun demikian, hingga saat ini masih diperdebatkan mengenai bentuk ekspedisi dari Singhasari. Apakah ekspedisi tersebut merupakan ekspedisi yang bersifat diplomatik atau bersifat militer. Namun demikian satu hal yang pasti, terdapat bukti arkeologis dari upaya ekspedisi maritim ini dengan temuan prasasti sekaligus arca Amogapahsa di Dharmasraya (Sumatera Barat) tersebut.

b. Politik dan Diplomasi Maritim

Untuk mendukung wawasan kemaritiman dan cita-cita politik perluasan wilayah melalui laut, kerajaan-kerajaan di Nusantara tidak berlayar secara 'buta'. Salah satu pencapaian penting lain di bidang kemaritiman dari kerajaan-kerajaan di Nusantara pada

---

26 Hasan Djafar, "Prasasti-Prasasti Masa Melayu Kuno dan Beberapa Permasalahannya," Seminar Sejarah Melayu Kuno (Jambi), 1992, 51–80; Bambang Budi Utomo, Pengaruh Kebudayaan India dalam Bentuk Arca di Sumatra (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016).

27 Satyawati Suleiman, "Peninggalan-peninggalan Purbakala di Padang Lawas," Amerta 2 (1985): 23–38.

28 A. Winaya, "Cakrawala Mandala Dwipantara: Wawasan Kemaritiman Kerajaan Singhasari," dalam Warisan Budaya Maritim Nusantara, ed. oleh S. Rahardjo dan dkk., Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017.

29 A. Winaya, "Cakrawala Mandala Dwipantara: Wawasan Kemaritiman Kerajaan Singhasari."

masa lalu adalah kemampuan politik dan diplomasi maritim. Diplomasi maritim yang kita diskusikan di sini adalah serangkaian strategi dan tindakan yang digunakan oleh negara (kerajaan) untuk menghadapi permasalahan lokal ataupun global menggunakan kekuatan, baik lunak (*soft power*) maupun keras (*hard power*).[30]

Sumber sejarah tertua dari keberadaan Kedatuan Sriwijaya adalah Prasasti Kedukan Bukit yang bertarikh 604 Śaka/682. Prasasti ini menceritakan pembangunan satu *wanua* (perkampungan) di wilayah tepi Sungai Tatang yang bermuara ke Sungai Musi, Palembang, setelah Dapunta Hyang (raja Sriwijaya) berhasil menaklukkan beberapa wilayah dalam Perjalanan Suci atau *Mangalap Siddhayatra.*[31] Menyimak pembacaan dan terjemahan isi prasasti Kedukan Bukit berdasarkan pembacaan dari Boechari[32] memberikan informasi yang sangat menarik mengenai Sriwijaya. Disebutkan bahwa Dapunta Hyang, datang dengan perahu bersama 20.000 orang pasukan laut, 200 peti perbekalan dan 1312 infantri atau pasukan darat. Sumber ini dapat dikatakan menunjukkan kemampuan militer Sriwijaya yang cukup mumpuni pada masanya.

Hubungan antara Sriwijaya dengan kerajaan besar sezaman lainnya juga cukup menarik untuk diikuti. Beberapa ahli mendiskusikan panjang lebar terkait hubungan antara Sriwijaya dengan Mataram di Jawa, mulai dari perkawinan politik hingga Raja Balaputradewa yang tersingkir dari Mataram dan kemudian berkuasa di Sriwijaya.[33] Walaupun hubungannya masih menjadi misteri, diperkirakan hubungan baik antara Sriwijaya dan Mataram terjalin hingga abad ke-9. Pusat kekuasaan Mataram yang berada di

---

30 C. Le Miere, "Maritime Diplomacy in the 21st Century: Drivers and Challenges," 2014, http://dx.doi.org/10.4324/9780203555590; A. Sugiharto dan P. Shafwatullah, "Maritime Diplomacy in Building Maritime National Security in Indonesia," Jurnal Maritim Indonesia 9, no. 2 (2021): 121–31.

31 Bambang Budi Utomo, Kedatuan Sriwijaya, Perjalanan Suci (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, t.t.).

32 Boechari, Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012).

33 Slametmuljana, Tafsir Sejarah Negarakretagama, vol. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2006).

wilayah pedalaman Jawa membuat akses ke perairan internasional di pantai utara menjadi penting. Daripada bersaing dengan Sriwijaya yang pada masa itu telah menguasai pantai utara Jawa, Mataram memilih saling melengkapi dan menjadi kekuatan bersama.[34]

Wangsa Syailendra, dinasti penguasa Mataram, juga menggunakan hubungan baik dengan Sriwijaya untuk perluasan wilayah ke Asia Tenggara daratan. Dengan bantuan armada Sriwijaya, Mataram berhasil menaklukkan Indrapura (Khmer),[35] melakukan penyerbuan ke Tonkin (Cham),[36] hingga upaya penguasaan pusat perdagangan di wilayah Teluk Manila dan Sulawesi.[37] Hubungan baik tersebut usai pada 850 M ketika Rakai Pikatan (pangeran dari Wangsa Sanjaya) menikahi putri Raja Balaputra (dari Wangsa Syailendra) dan berhasil merebut kekuasaan serta mengusir Balaputra. Balaputra lari dan mencari suaka ke Sriwijaya, dan diperkirakan kemudian menjadi Maharaja Sriwijaya. Hal ini terdapat dalam prasasti yang ditemukan di Benggala, menceritakan seorang raja dari Swarnadwipa (Sumatra) yang bernama Balaputra mendirikan bangunan suci di Nalanda.[38]

Kemajuan pengaruh maritim Nusantara pada abad ke IV hingga ke- XV M tidak hanya tercatat dalam narasi sejarah lisan tetapi juga dalam berbagai prasasti dan sumber primer lainnya. Prasasti Talang Tuo (606 Śaka/684) dan prasasti Kota Kapur (608 Śaka/686) yang berasal dari masa Sriwijaya menegaskan kekuatan maritim kerajaan

---

34 Bowring, Nusantaria, Sejarah Asia Tenggara Maritim, 75–76.

35 Serangan dilakukan pada 802 M, kemudian mengangkat Jayawarman II sebagai penguasa. Namun demikian, Jayawarman menolak setia kepada Mataram dan memindahkan kekuasaannya ke selatan Siem Reap, berkuasa selama 50 tahun dan membangun dinasti Angkor).

36 Catatan dari berita Vietnam di abad ke-8, catatan sezaman dengan bahasa Sanskerta berangka tahun 774 M di Nha Trang, menceritakan orang laut yang datang dengan kapal menyerang dan menghancurkan kuil-kuil, dan pada 787 M 'tentara Jawa' datang dan menghancurkan kuil lainnya.

37 Bowring, Nusantaria, Sejarah Asia Tenggara Maritim, 76.

38 P. M. Munoz, Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula (Editions Didier Millet, 2006), https://books.google.co.id/books?id=NqwuAQAAIAAJ; Bowring, Nusantaria, Sejarah Asia Tenggara Maritim, 77.

tersebut dalam mengendalikan jalur perdagangan dan menjaga stabilitas perairan Nusantara. Sumber lain seperti catatan perjalanan pendeta Cina Yi Jing menggambarkan peran penting pelabuhan Palembang sebagai simpul perdagangan internasional. Artefak kapal dan catatan lokal juga menunjukkan keunggulan teknis masyarakat Nusantara dalam pembangunan perahu dan navigasi. Catatan lain dari Prasasti Jaring (1103 Śaka/1181) juga menyebutkan adanya posisi *Senapati Sarwwajala,* yang diperkirakan setara dengan panglima perang angkatan laut. Prasasti ini adalah yang pertama menyebutkan posisi tersebut,[39] setidaknya sedikit memberikan gambaran keberadaan pasukan militer laut yang terorganisir.[40]

Perhatian dari kerajaan-kerajaan Nusantara terhadap kebijakan terkait kemaritiman tidak hanya berorientasi keluar, tetapi juga ke dalam. Beberapa prasasti dari abad ke-9 hingga 15 Masehi menyebutkan adanya sarana transportasi air yang memperoleh pembebasan pajak dari kerajaan.[41] Tentunya hal ini akan membantu dan mempermudah kehidupan masyarakat sehari-hari dan mendorong perdagangan dari pesisir ke pedalaman. Bahkan pada masa Bali Kuno, raja-raja Bali mengakui keberadaan Hukum Tawan Karang, yang dianggap merupakan hak dari masyarakat pesisir untuk memanfaatkan muatan

---

39 Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, ed., Sejarah Nasional Indonesia Jilid I (Jakarta: Balai Pustaka, 1993).

40 S. Riyanto, Tondowongso, Tanda Peradaban Wangsa di Jawa Abad XI–XIII Masehi (Yogyakarta: Kepel Press, 2016).

41 Hedwi Prihatmoko, "Transportasi Air dalam Perdagangan pada Masa Jawa Kuno di Jawa Timur," Forum Arkeologi 27, no. 3 (2014): 155–74. but epigraphic data shows that the mentions of it are more frequent in inscriptions from East Java. Water transportation usage was connected with trade because various type of water transportations are commonly found in the list of traders. This study aims to understand the usage and roles of water transportation in trade to reconstruct the utilization of waterways during Ancient Java period in East Java. Data were collected from transcriptions of published inscription. Data analysis was done through language aspect analysis and the comparison with other languages, ancient manuscripts and foreign literatures. This study shows that during Ancient Java period, various types of water transportations used in river and sea had important roles in internal and external trade. Their roles were also supported by officer or operator and facilities related to them."

dan kayu dari perahu-perahu yang terdampar di pantai desa. Perahu-perahu ini dianggap sebagai pemberian dari dewa-dewi, sehingga bukan hak raja untuk mengelolanya.[42]

Dinamika politik yang berkembang di Nusantara sangat dipengaruhi oleh kebijakan maritim para penguasanya. Kerajaan-kerajaan seperti Sriwijaya dan Majapahit mengambil kebijakan aktif dalam menjaga jalur perdagangan laut, termasuk membangun aliansi dan ekspedisi militer untuk mengendalikan pelabuhan strategis. Salah satu pencapaian terbesar adalah kemampuan Majapahit dalam mengendalikan wilayah maritim luas melalui Sumpah Palapa Gajah Mada. Selain itu, pencapaian teknis dalam pembuatan kapal besar seperti *jong* dan keterampilan navigasi yang mumpuni menjadikan pelaut Nusantara salah satu yang terdepan di kawasan Asia Tenggara, mencerminkan kebesaran maritim yang menghubungkan berbagai budaya dan peradaban.

c. Penguasaan Jalur Perdagangan, Kota Pelabuhan dan Infrastruktur Maritim

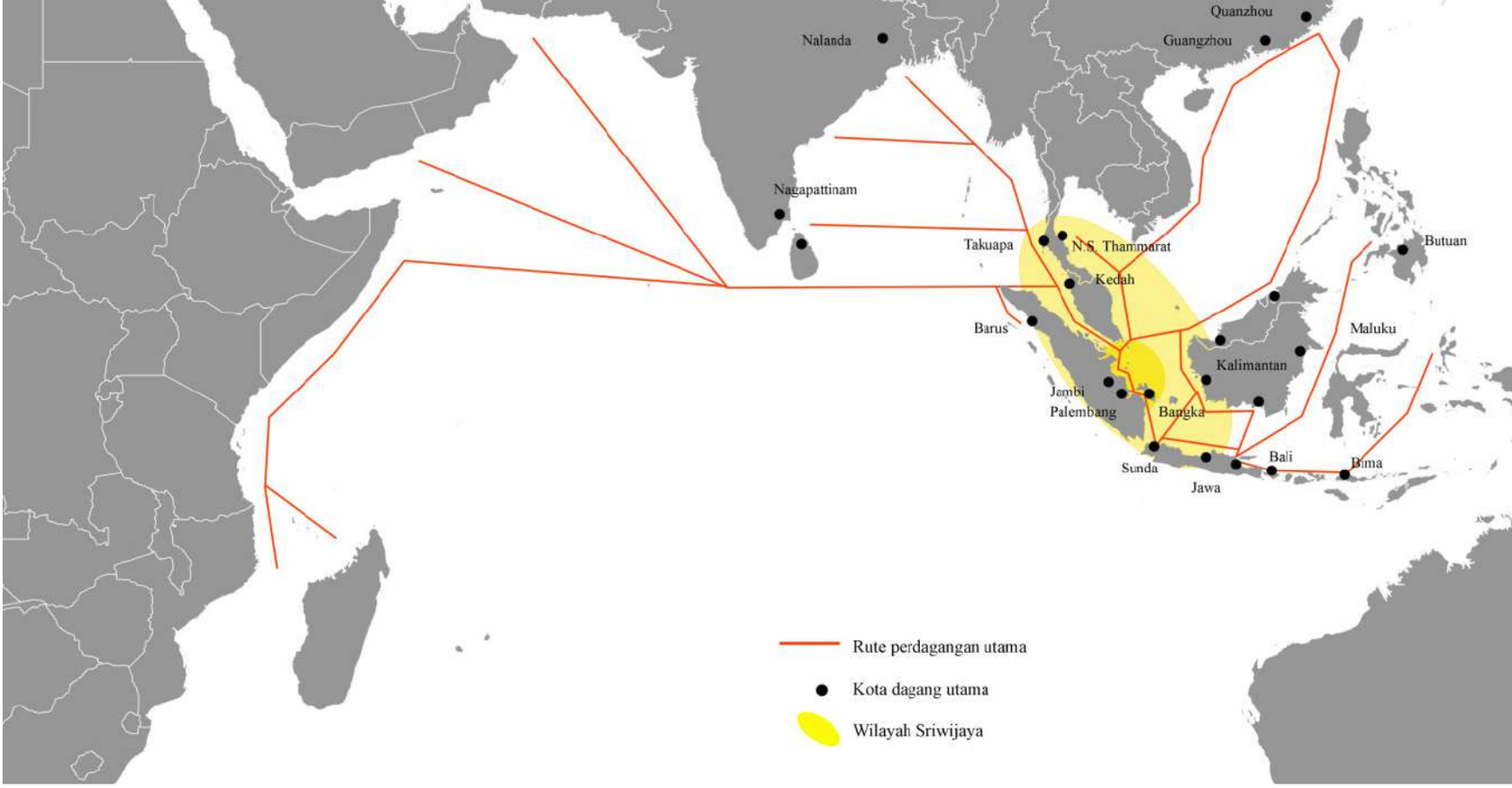
Nusantara pada abad ke-4 hingga ke-15 Masehi dikenal sebagai pusat perdagangan maritim yang strategis dan dinamis, dengan kota-kota pelabuhan yang memainkan peran penting dalam jaringan perdagangan internasional. Kota-kota seperti Bongal dan Barus di Sumatra yang terkenal dengan kapurnya, Palembang sebagai pusat kekuasaan Sriwijaya, hingga Gresik dan Tuban di Jawa yang menjadi simpul perdagangan penting, tumbuh menjadi pusat aktivitas komersial yang ramai. Pelabuhan ini tidak hanya menjadi tempat bertemunya pedagang lokal tetapi juga pedagang asing dari India, Tiongkok, Persia, dan Jazirah Arab. Aktivitas perdagangan ini membangun Nusantara sebagai bagian dari Jalur Rempah yang menghubungkan Barat dan Timur.

---

42 S. Farram, "The Dutch Conquest of Bali: 311 Years of Negotiations, Broken Promises and War for 34 Years of Direct Rule" (Thesis, Charles Darwin University, 1997).

Sistem perdagangan Nusantara terhubung dalam *sea system* yang mencakup berbagai zona komersial, seperti Samudra Hindia dan Laut Natuna Utara. Jalur maritim ini memungkinkan pergerakan barang seperti rempah-rempah, kain tenun, emas, dan kapur barus. Zona komersial di Nusantara saling terkait dengan jaringan perdagangan internasional melalui selat-selat strategis seperti Selat Malaka dan Selat Sunda. Interaksi yang intens di sepanjang jalur ini tidak hanya memperkuat perekonomian kawasan tetapi juga mendorong pertukaran budaya, teknologi, dan kepercayaan yang membentuk identitas Nusantara sebagai kekuatan maritim besar.

Sebagai kerajaan maritim yang eksis antara abad VII hingga XI, wilayah Sriwijaya cukup luas. Diperkirakan wilayah yang mengakui kedaulatan Sriwijaya pada masa tersebut meliputi sebagian Jawa, Pantai Timur Sumatera, Kepulauan Riau, Singapura, Semenanjung Kra (sekarang Thailand Selatan), Kalimantan, Sarawak, Brunei, Sabah dan Kedah. Luasnya wilayah ini membuat Sriwijaya mampu menguasai jalur perdagangan yang ramai di Selat Malaka dan menjadi kekuatan maritim yang besar. Jika kita kembali merujuk ke teori negara maritim Mahan, tampak dengan jelas bahwa ada kesadaran dari Sriwijaya untuk menguasai titik strategis (*choke points*) sempit di Selat Malaka. Jalur yang kaya dari perdagangan internasional, namun dapat dengan mudah dikendalikan karena lokasinya yang sempit.



Gambar 5.3 Peta jaringan perdagangan Sriwijaya
Sumber: Diolah dari Manguin, 2021[43]

Untuk menguasai jalur perdagangan, kerajaan-kerajaan bercorak maritim di Nusantara perlu menguasai pelabuhan-pelabuhan strategis. Pelabuhan yang baik adalah tempat di mana kapal-kapal dapat berlabuh dengan aman, terlindung dari ombak yang besar, angin dan arus yang kuat.[44] Tempat yang ideal adalah sungai yang agak jauh ke pedalaman, akan tetapi memiliki lebar dan kedalaman yang mencukupi untuk melintasnya kapal-kapal besar. Pelabuhan Sriwijaya di Sungai Musi, Palembang merupakan contoh pelabuhan sungai yang sangat ideal.[45]

43 Pierre-Yves Manguin, "Srivijaya: Trade and Connectivity in the Pre-Modern Malay World," Journal of Urban Archaeology 3 (Januari 2021): 87–100

44 Poesponegoro dan Notosusanto, Sejarah Nasional Indonesia Jilid I.

45 Bambang Budi Utomo, "Pelabuhan Kota Kapur di Masa Lampau," dalam Warisan Budaya Maritim Nusantara, ed. oleh Supratikno Rahardjo, Daud Aris Tanudirjo, dan Titi Surti Nastiti (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja

Jaringan perdagangan melalui sungai dan pengelolaan sistem kanal merupakan salah satu pencapaian para pembesar kerajaan di masa lalu. Sistem kanal, secara buatan, atau pun sistem jaringan sungai merupakan bagian penting dari rantai perdagangan dari hulu ke hilir di masa lalu. Contoh yang paling baik adalah Sriwijaya. Posisi Sriwijaya yang berada di pesisir tidak membuatnya eksklusif dari komoditas atau hasil bumi di pedalaman Sumatra. Jaringan sungai-sungai seperti Sungai Musi dan Sungai Batanghari yang bermuara di pantai timur Sumatra memungkinkan terjadinya rantai perdagangan yang kompleks, dari pengepul kecil (*feeders points*) di pedalaman, hingga pengepul besar dan pelabuhan utama (*entrepot*) di Sriwijaya.[46] Salah satu komoditas unggulan yang dijual di pelabuhan-pelabuhan Sriwijaya adalah damar, yang berasal dari pedalaman Sumatra, melalui jaringan Sungai Musi dan Rawas komoditas tersebut dibawa ke pusat perdagangan hingga mencapai pasar mancanegara.[47]

Bukti awal kemampuan kerajaan-kerajaan di Nusantara dalam mengelola infrastruktur pengairan untuk keperluan perdagangan, pertanian dan penanggulangan bencana direkam dalam Prasasti Tugu. Prasasti ini berasal dari kerajaan Tarumanagara yang diperkirakan menguasai sebagian besar wilayah Jawa Barat antara abad ke-5 sampai 6 Masehi. Dalam prasasti Tugu diceritakan bahwa Raja Purnawarman membangun saluran irigasi berupa kanal di sungai yang dikenal sebagai Gomati. Prasasti tersebut juga menyebutkan bahwa sebelumnya sang raja juga telah memerintahkan untuk pembuatan sungai yang dikenal sebagai Candrabhaga. Melihat lokasi geografis ditemukannya prasasti tersebut, besar kemungkinan galian kanal-kanal tersebut untuk

sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017).

46 A. M. Sadzali, "Hulu ke Hilir: Jaringan dan Sistem Perniagaan Sungai Kerajaan Sriwijaya," Paradigma: Jurnal Kajian Budaya 9, no. 1 (2019).

47 Retno Purwanti, "Damar dalam Jaringan Perdagangan Masa Kerajaan Sriwijaya," dalam *Warisan Budaya Maritim Nusantara*, ed. oleh Supratikno Rahardjo, Daud Aris Tanudirjo, dan Titi Surti Nastiti (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017).

keperluan irigasi dan mengairi persawahan, atau menanggulangi banjir pada masa lampau.[48] Meski demikian, keberadaan sungai besar seperti Cisadane, Citarum, Ciliwung hingga Kali Bekasi, yang juga digunakan untuk sarana pelayaran perairan dalam, bukan tidak mungkin kanal-kanal tersebut juga digunakan untuk mendukung pergerakan manusia dan barang dari pesisir ke pedalaman.

Kemampuan serupa ditunjukkan oleh Raja Airlangga dari Mataram di Jawa Timur. Raja Airlangga, yang memerintah dari tahun 1016 hingga 1049 M, memiliki pencapaian luar biasa dalam pengelolaan Sungai Brantas di Jawa Timur. Sesudah terjadinya bencana banjir besar, sebagai antisipasi di masa berikutnya, Airlangga mengembangkan rangkaian sistem bendungan dan kanal guna mengendalikan aliran sungai Brantas. Dengan ini Airlangga berhasil menghindari banjir susulan, dan bahkan membuka lahan sawah basah di sepanjang hilir Brantas dan Bengawan Solo untuk budidaya padi basah. Selain itu Airlangga juga memastikan hubungan perdagangan melalui jalur laut berjalan dengan baik melalui perbaikan pelabuhan di Hujung Galuh.[49]

Informasi mengenai pusat-pusat kegiatan maritim dan pelabuhan-pelabuhan besar juga dapat kita telusuri melalui sumber berupa prasasti. Misalnya Prasasti Kamalagyan (959 Śaka/1037), dari prasasti ini kita dapat mengetahui bahwa pelabuhan Hujung Galuh di Jawa Timur merupakan pelabuhan yang ramai dengan perahu-perahu dagang dari pulau lain pada sekitar abad XI. Pada masa Majapahit kita juga mengetahui bahwa perdagangan Nusantara didominasi oleh pedagang-pedagang kaya dari Jawa. Banyak pedagang Jawa yang berpusat di Tuban, Gresik, dan Surabaya, memiliki hubungan dagang dengan jaringan perdagangan internasional di Malaka dan Kepulauan Filipina. Tidak kalah ramai adalah jaringan perdagangan lokal yang menghubungkan Jawa

48 Poesponegoro dan Notosusanto, Sejarah Nasional Indonesia Jilid I.

49 Bowring, Nusantaria, Sejarah Asia Tenggara Maritim, 79–80.

dengan Banda, Ternate, Ambon, dan Banjarmasin. Berita dari Ying-yai Sheng-lan (1416 M) juga memberikan informasi bahwa di Tuban, Gresik dan Surabaya merupakan pelabuhan yang ramai dan ditempati oleh para pedagang dari Tiongkok.

Sumber lain dari catatan Tome Pires, juga menyebutkan sistem serupa di Kerajaan Sunda. Pires menyebutkan Kerajaan Sunda memiliki beberapa pelabuhan penting yang ramai dikunjungi pedagang asing, di antaranya Banten, Pontang, Cigede, Tangerang, Cimanuk dan (Sunda) Kalapa. Pelabuhan Sunda Kalapa, sebagai pelabuhan paling penting milik Kerajaan Sunda, dikunjungi pedagang dari Sumatra, Lawe, Tanjungpura, Malaka, Makassar, Madura dan lainnya. Keenam pelabuhan tersebut terletak juga merupakan muara sungai yang bermuara di pesisir utara Jawa. Sungai Cibanten bermuara di Banten, Sungai Ciujung bermuara di Pontang, Sungai Cisadane bermuara di Tangerang, Sungai Cimanuk bermuara di Pelabuhan Cimanuk dan Sungai Ciliwung bermuara di Kalapa. Sungai-sungai ini juga sebagai sarana transportasi untuk membawa barang dagangan dari pedalaman ke pelabuhan utama, dan sebaliknya.[50]

Hilangnya kekuasaan Kerajaan Sunda atas Pelabuhan Kelapa, dan kemunduran fungsi pelabuhan lain akibat faktor alami berupa pendangkalan bisa jadi salah satu faktor yang menyebabkan Kerajaan Sunda menjadi terisolasi dari perdagangan internasional dan akhirnya mengalami kemunduran,[51] di samping faktor lain seperti tekanan dari Demak dan persebaran pengaruh Islam di Jawa bagian barat.[52]

---

50 Sedyawati dan Djafar, Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha.

51 N. Saptono, "Aktivitas Kemaritiman Masa Kerajaan Sunda," dalam Warisan Budaya Maritim Nusantara, ed. oleh S. Rahardjo dan others (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017).

52 C. W. Watson dan M. Moriyama, "Tatar Sunda: An Introduction to Modern Sundanese Studies," Wacana 26, no. 1 (2025): v–xxxv.

d. Teknologi Perahu dan Pelayaran Maritim

Tradisi pembuatan perahu di Nusantara telah dikenal sejak masa awal, ketika bentuk dan teknik pembuatannya masih sangat sederhana. Perahu dibuat dari batang pohon yang ditebang, kemudian dilubangi/dikeruk bagian tengahnya dengan alat sederhana, seperti beliung dari batu. Jika perlu, perahu akan dilebarkan dengan cara dibakar pada bagian dalamnya. Ketika kayu memuai, badan perahu akan diganjal dengan balok dari dalam, sehingga tetap mempertahankan besarnya. Baru setelah itu diberikan cadik di salah satu atau kedua sisinya. Perahu ini dinamakan perahu lesung atau sampan.[53] Bentuk-bentuk perahu sederhana ini juga terekam dalam gambar cadas, di antaranya perahu yang terbuat dari satu batang kayu (single log boat) yang juga dinamai *kano*. Jenis perahu ini dapat memiliki layar dan cadik, yang merupakan penciri khas Austronesia.[54]

Bentuk dan jenis perahu menjadi semakin rumit ketika memasuki awal masehi dan persilangan dengan Hindu dan Buddha. Salah satu bukti ikonografis tertua mengenai teknologi perahu di Nusantara pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha dapat ditemukan dalam ukiran relief Candi Borobudur. Sebagian besar penggambaran perahu ini dipahatkan pada relief cerita Jataka Avadana, Lalitavistara dan Gandawyuha. Perahu paling besar ditampilkan pada relief cerita Jataka Avadana Seri 1b 53. Perahu tersebut berupa perahu bercadik, dengan dua tiang sebagai penyangga layar tanja berbentuk persegi panjang khas perahu layar Nusantara.[55]

---

53 Bambang Budi Utomo, "Perahu: Sarana Penyebaran Budaya di Nusantara Pada Masa Lampau," manuskrip, 2002.

54 Adrian B. Lapian, "Dunia Maritim Asia Tenggara," dalam Sejarah Indonesia: Penilaian Kembali Karya Utama Sejarawan Asing, ed. oleh Taufik Abdullah dan Edi Sedyawati (Depok: PPKB LPUI, 1997), 17–40; Pojoh dan Permana, "Perahu Muna: Jejak Budaya Maritim dari Gambar Cadas hingga Tradisi Sekarang."

55 R. A. G. Purnawibawa, Tradisi Maritim Rembang (Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan dan Budaya, Universitas Indonesia, 2021), 5–6.



Gambar 5.4 Perahu pada relief Candi Borobudur
Sumber: Purnawibawa, 2019[56]

Relief perahu ini yang kemudian menginspirasi rekonstruksi pelayaran dari Jawa ke Afrika (Madagaskar dan Ghana), untuk membuktikan kemampuan perahu Nusantara mampu berlayar di samudra lepas. Assad Abdullah, seorang ahli pembuat perahu dari Pulau Kangean, Madura, memperoleh kepercayaan membuat perahu tersebut, yang kemudian diberi nama *Samudra Raksa*. Proses pembuatannya sendiri diprakarsai oleh Philip Beale, seorang pelaut Inggris, dan Nick Burningham, seorang

56 Fasilitasi Bidang Kebudayaan 2020, "Category: The Prau Maritime Project," 2020, https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:The_Prau_Maritime_Project.



Gambar 5.5 Peta Jalur Pelayaran Samudra Raksa dari Indonesia ke Ghana, Afrika
Sumber: Diolah dari Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan Balai Konservasi Borobudur, 2020

sejarawan maritim. Samudra Raksa berlayar dari Indonesia pada tanggal 18 Agustus 2003 dan berlabuh di Ghana pada 24 Februari 2004. Pelayaran Samudra Raksa, yang dinahkodai oleh I Gusti Putu Ngurah Sedana bersama dengan total 27 Anak Buah Kapal (ABK) dari berbagai elemen masyarakat, berhasil membuktikan teknologi perahu Nusantara mampu berlayar melintasi samudra.[57] Saat ini, perahu Samudra Raksa disimpan di Museum Samudra Raksa yang berada di dalam kompleks Candi Borobudur.

57 P. Beale, "From Indonesia to Africa: Borobudur Ship Expedition," *Ziff Journal*, 2006, 17–24; Agus, "Samudraraksa, Bukti Ketangguhan Berlayar sampai ke Madagascar," *Cakrawala* 422 (2014): 65–71.



Secara keseluruhan terdapat sebelas penggambaran perahu pada relief-relief Borobudur yang oleh Van Erp (1923) dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu 1) perahu lesung, 2) perahu yang dipertinggi dengan cadik, dan 3) perahu lesung yang dipertinggi tanpa cadik.[58] Selain perahu berukuran besar yang digunakan untuk pelayaran laut terbuka, pada relief Candi Borobudur juga ditemukan beberapa penggambaran perahu berukuran lebih kecil. Perahu-perahu ini umumnya digunakan untuk pelayaran perairan dalam atau penyeberangan sungai.[59] Perahu kecil ini memiliki peran penting untuk mendukung distribusi dan perdagangan sepanjang jaringan sungai dari hulu ke hilir,[60] model serupa juga banyak ditemukan di Sumatra.[61] Penelitian lainnya menunjukkan bahwa jenis-jenis perahu yang ada pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha di Indonesia telah menyesuaikan kebutuhan transportasi perdagangan dari internal dan eksternal.[62] Sistem ini mendukung perpindahan barang dan manusia dari dalam

58 Utomo, "Perahu: Sarana Penyebaran Budaya di Nusantara Pada Masa Lampau."

59 Jenis perahu-perahu kecil ini banyak disebutkan dalam prasasti-prasasti Jawa Tengah dan Jawa Timur

60 H. T. Lelono, "Perahu-Perahu Masa Klasik: Bukti Kejayaan Negeri Bahari Indonesia," Berkala Arkeologi 39, no. 2 (November 2009).

61 Sadzali, "Hulu ke Hilir: Jaringan dan Sistem Perniagaan Sungai Kerajaan Sriwijaya."

62 Prihatmoko, "Transportasi Air dalam Perdagangan pada Masa Jawa Kuno di Jawa Timur."but epigraphic data shows that the mentions of it are more frequent in inscriptions from East Java. Water transportation usage was connected with trade because various type of water transportations are commonly found in the list of traders. This study aims to understand the usage and roles of water transportation in trade to reconstruct the utilization of waterways during Ancient Java period in East Java. Data were collected from transcriptions of published inscription. Data analysis was done through language aspect analysis and the comparison with other languages, ancient manuscripts and foreign literatures. This study shows that during Ancient Java period, various types of water transportations used in river and sea had important roles in internal and external trade. Their roles were also supported by officer or operator and facilities related to them."



pulau, melalui sungai-sungai hingga ke perdagangan antar pulau dengan menggunakan perahu berukuran besar.

Dalam prasasti-prasasti di kerajaan-kerajaan Nusantara juga telah dikenal beberapa nama golongan profesional khusus pembuat perahu. Prasasti Bebetin dari Bali (akhir abad IX) telah menyebutkan keberadaan profesi *undagi lañcang.* Sementara prasasti masa Kadiri (abad XII) menyebutkan golongan pembuat perahu ini sebagai *undahagi lañcang.*[63]

Bukti lain dari keberadaan perahu Nusantara dapat ditelusuri dari temuan-temuan dan tinggalan arkeologi. Temuan dari Samirejo (Kabupaten Musi Banyuasin, Sumatera Selatan) menunjukkan kayu sisa-sisa papan perahu yang diperkirakan memiliki panjang sembilan meter dan berasal dari abad ke-7 Masehi. Temuan lainnya di Situs Kolam Pinisi (Bukit Siguntang, Sumatera Selatan) menunjukkan temuan papan perahu yang diperkirakan berasal dari abad ke- 5 hingga ke-7 Masehi.[64] Salah satu bukti perahu lainnya ditemukan dalam kondisi cukup utuh pada tahun 2008 di Punjulharjo, Rembang, Jawa Tengah. Perahu ini menunjukkan pertanggalan antara abad ke-7 atau 8 Masehi.[65]

Perahu Kuno Punjulharjo ini ditemukan dalam konteks yang cukup lengkap dengan muatannya. Berkat upaya penyelamatan yang dilakukan dengan cepat, perahu ini dapat diselamatkan dan saat ini menjadi sumber informasi yang penting mengenai konstruksi perahu, jenis kayu yang digunakan, hingga muatannya.

---

63 Sedyawati dan Djafar, Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha.

64 Utomo, "Perahu: Sarana Penyebaran Budaya di Nusantara Pada Masa Lampau."

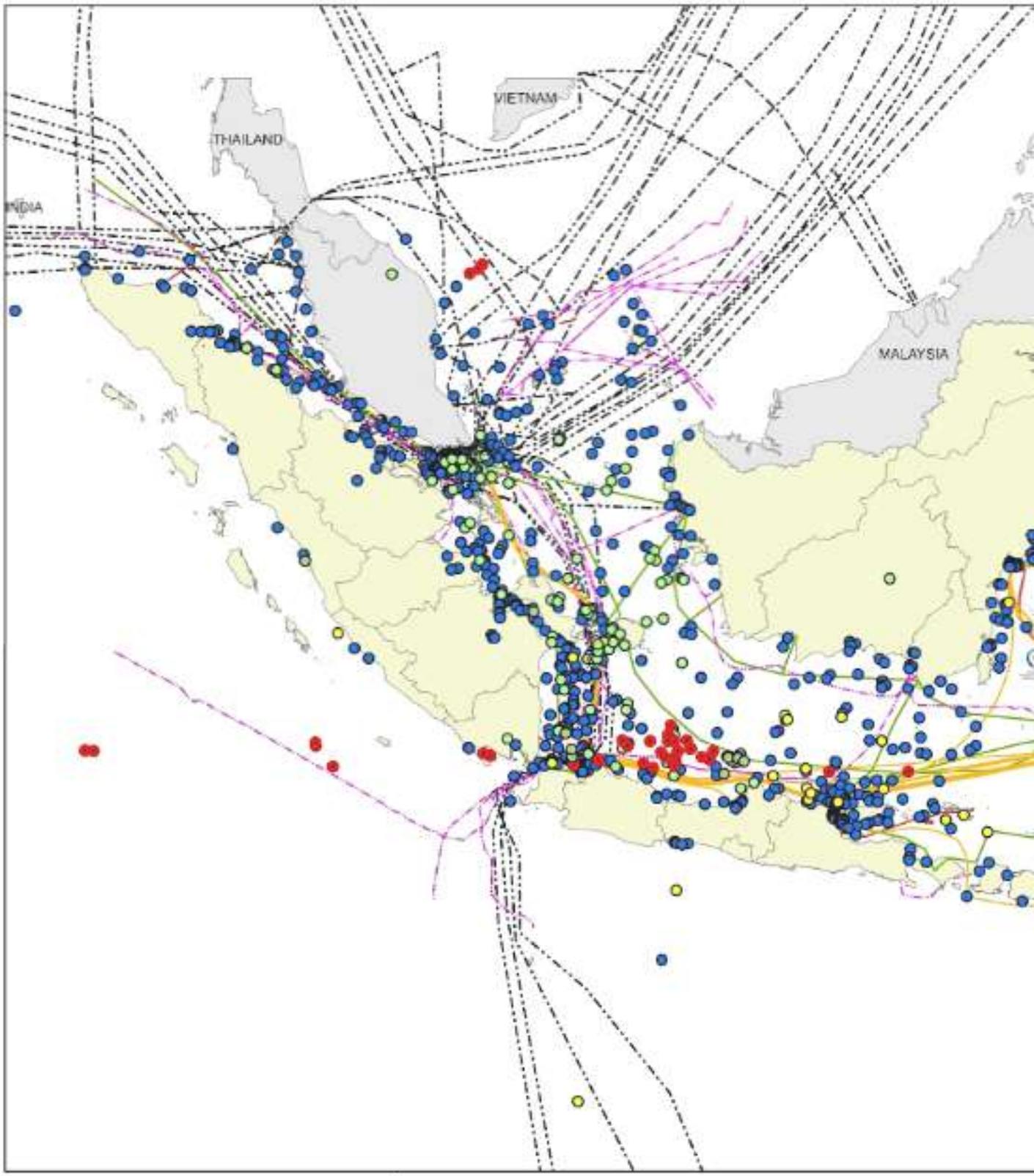
65 N. Abbas, "Perahu Kuno Punjulharjo: Sebuah Hasil Penelitian," Jurnal Penelitian Arkeologi 6 (2010): 39–53; T. M. H. Lelono, "Wadah dari Tempurung Kelapa di Dalam Perahu Punjulhardjo," Berkala Arkeologi 31, no. 1 (2011); A. S. Mochtar, "The Seventh-Century Boat from Indonesia: A Study of the Southeast Asian Lashed-Lug Boatbuilding Tradition" (Master's thesis, Flinders University, 2018).

66 Fasilitasi Bidang Kebudayaan 2020, "Category: The Prau Maritime Project."



Gambar 5.6 Perahu Punjulharjo di Rembang
Sumber: Purnawibawa, 2019[66]

Seperti halnya temuan perahu lain dari Sumatra, perahu Punjulharjo dibangun menggunakan teknik *shell out first.* Teknik ini merujuk pada proses pembuatan perahu yang terlebih dahulu menyusun papan-papan kayu yang dihubungkan pasak kayu, baru kemudian diperkuat dengan gading-gading atau rusuk di bagian dalam. Sementara untuk mengikatkan gading-gading pada papan perahu, pada perahu Punjulharjo ini menggunakan sistem tambuku terikat, yaitu

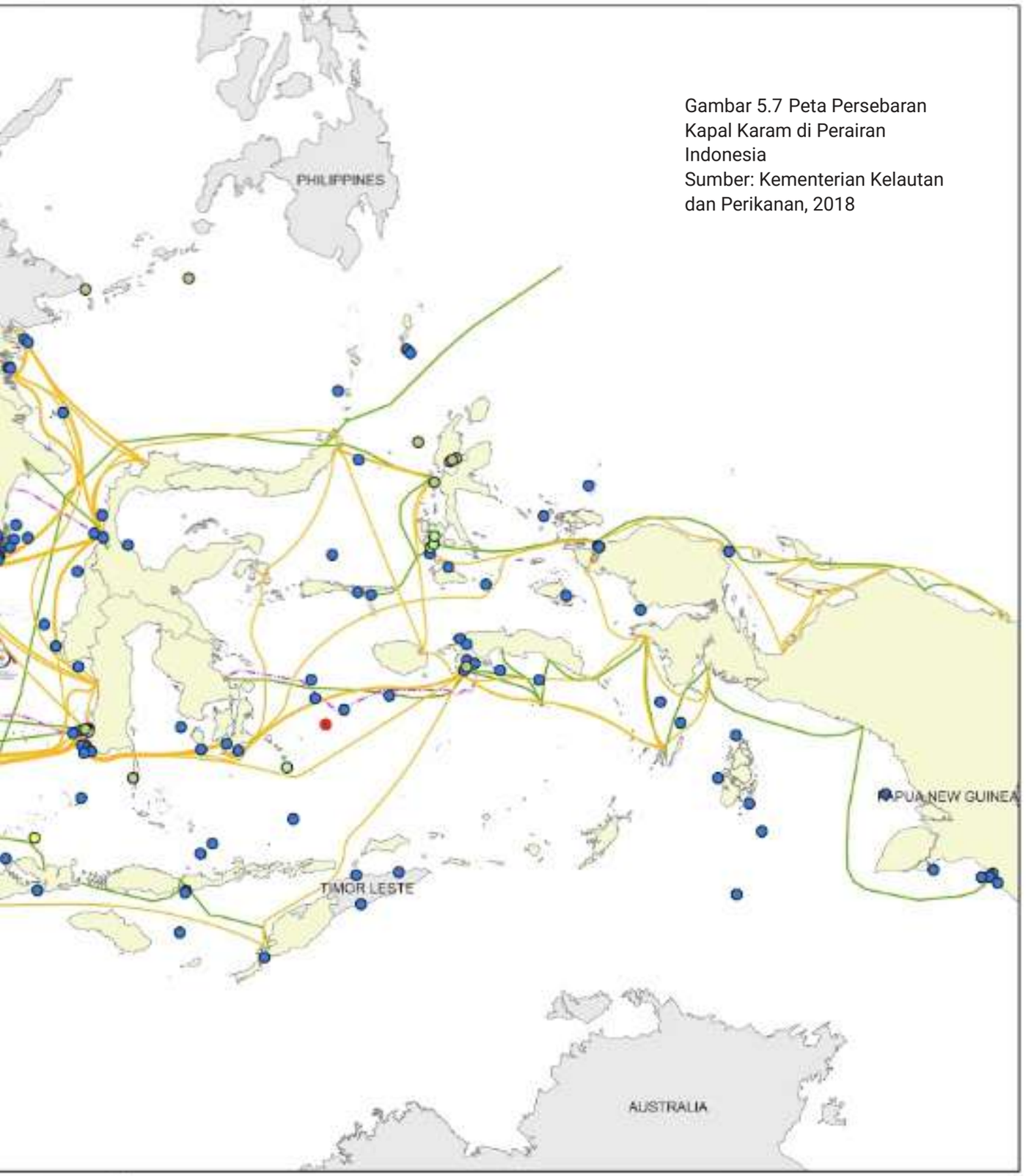


KETERANGAN

- Kapal_Survey_Dikbud
- Temuan_nelayan_rahasia
- Titik_Survey
- kapal_Perang
- Kerangka Kapal
- Batas_Negara_Lain
- Alur_Layar
- Kabel_Bawah_Laut
- Pipa_Bawah_Laut
- Serat_Optik
- Cables

PETA BMKT WILAYAH NKRI

0 120 240 480 720 960 Kilometers



Gambar 5.7 Peta Persebaran Kapal Karam di Perairan Indonesia
Sumber: Kementerian Kelautan dan Perikanan, 2018

Sumber :
1. Dishidros AL 2016
2. Data Analisa Lapangan 2016

Kementerian Kelautan dan Perikanan RI
2018

KEMENTERIAN
KELAUTAN DAN PERIKANAN

menggunakan tali ijuk untuk mengikatkan papan dengan gading. Sistem ini banyak ditemukan pada temuan perahu kuno lainnya dan menjadi penciri khas teknik pembuatan perahu di Nusantara.[67]

Temuan arkeologis penting lainnya ditemukan kurang lebih 100 mil laut di sebelah utara pantai Cirebon pada tahun 2003. Temuan berupa perahu tersebut menunjukkan karakter khas Nusantara dengan sistem konstruksi tembuku terikat[68] dan diperkirakan membawa muatan sebanyak 260.000 item, meliputi keramik, gelas dan botol kaca, terakota, logam dan peralatan logam, batu berharga, perhiasan, alat-alat religi, bijih besi, timah dan masih banyak lagi. Muatan kapal yang ditemukan tersebut berasal dari Timur Tengah hingga Tiongkok.[69] Perahu yang diperkirakan dari abad ke-10 ini menjadi bukti sahih digunakannya perahu Nusantara untuk pelayaran dan perdagangan antar pulau di Nusantara serta kehadiran berbagai bangsa untuk berdagang di Nusantara.

Temuan dari Cirebon tersebut turut memperkaya data keberadaan kapal karam di Indonesia. Menurut data lapangan dan literatur, sejak tahun 1508 hingga 1878 diperkirakan terdapat 463 titik kapal karam di Indonesia. Dari perkiraan tersebut, 186 titik terkonfirmasi merupakan lokasi kapal karam. Lokasi ini tersebar dari barat hingga timur Indonesia, dengan konsentrasi paling banyak di Selat Malaka, Selat Sunda, Laut Jawa, perairan Kepulauan Riau dan Selat Makassar.[70]

---

67 Y. P. Manguin, "The Boat Remains of Punjulhardjo: Preliminary Report," 2008; Pierre-Yves Manguin, "The Trading Ships of Insular Southeast Asia: New Evidence from Indonesian Archaeological Sites," dalam Pertemuan Ilmiah Arkeologi V, Yogyakarta, 4-7 Juli 1989: Proceedings, ed. oleh Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, I (1989), 200–220, https://shs.hal.science/halshs-02513431.

68 H. Liebner, "The Siren of Cirebon: A 10th Century Trading Vessel Lost in the Java Sea" (Disertasi, University of Leeds, 2014).

69 L. Y. Chiew, Five Dynasties Treasures: Chinese Ceramics Found in Indonesian Cirebon Shipwreck (Southeast Asian Ceramic Society, 2010).

70 K. C. Guan, Locating Singapore on the Maritime Silk Road: Evidence from Maritime Archaeology, Ninth to Early Nineteenth Centuries (Singapore: Nalanda–Sriwijaya Centre, ISEAS, 2012).

Temuan kapal karam lain yang cukup penting ditemukan pada 2016 di Lagoi, Bintan, Kepulauan Riau. Perahu yang juga menggunakan sistem tembuku terikat ini baru diekskavasi pada tahun 2024 dan memberikan tambahan informasi kepada kekayaan sejarah kemaritiman Indonesia. Hasil pertanggalan karbon menunjukkan bahwa perahu ini diperkirakan berasal dari abad ke-12-13 Masehi. Muatan kapal yang berhasil diidentifikasi antara lain keramik, kaca dan logam yang diperkirakan berasal dari Tiongkok. Namun demikian masih diperlukan analisis lebih dalam untuk identifikasi lebih lanjut. Satu hal yang menarik adalah ditemukannya sistem penguatan konstruksi perahu dengan paku logam, sistem ini belum pernah ditemukan sebelumnya di perahu Nusantara dan diperkirakan berasal dari Tiongkok Selatan.[71]

Temuan terakhir ditemukan antara tahun 2019-2020 di Bongal, Kabupaten Tapanuli Tengah, Provinsi Sumatra Utara. Penelitian arkeologi di lokasi tersebut tersebut berhasil menemukan kayu-kayu sisa perahu, tali ijuk, fragmen gerabah, fragmen kaca dan fragmen logam. Hasil analisis jejak buat pada kayu dan ijuk menunjukkan bahwa perahu dibuat dengan teknologi tambuku terikat, sama dengan perahu kuno Punjulharjo. Sementara hasil analisis pertanggalan karbon menunjukkan perahu tersebut diperkirakan berasal dari abad ke-7 hingga 8 Masehi. Lokasi situs Bongal yang tidak jauh dari lokasi penting perdagangan maritim lainnya, seperti Lobu Tua dan Barus, menunjukkan kemungkinan situs ini merupakan bagian jaringan perdagangan yang lebih besar. Pertanggalan karbon pada perahu kayu dari situs Bongal bahkan 2 abad lebih tua dibandingkan Barus,[72] yang menunjukkan besarnya potensi kesejarahan dari wilayah pesisir barat Sumatra dalam sejarah maritim Nusantara.

---

71 Chiara Zazzaro dkk., "Preliminary Report on the Lagoi Shipwreck, Bintan Island, Indonesia," L'archeologo Subacqueo. Rivista Di Archeologia Subacquea Ad Accesso Aperto (IT), no. 76 (Juli 2024): 5, https://doi.org/10.4475/0772_3.

72 S. Purnawibowo dan A. S. Mochtar, "Analisis Teknologi Pembuatan Perahu pada Temuan Sisa Perahu Kuno dari Abad VII M di Situs Bongal, Pantai Barat Sumatera Utara," Kalpataru 30, no. 2 (2021): 99–112.

2. Akar Budaya dan Identitas Maritim

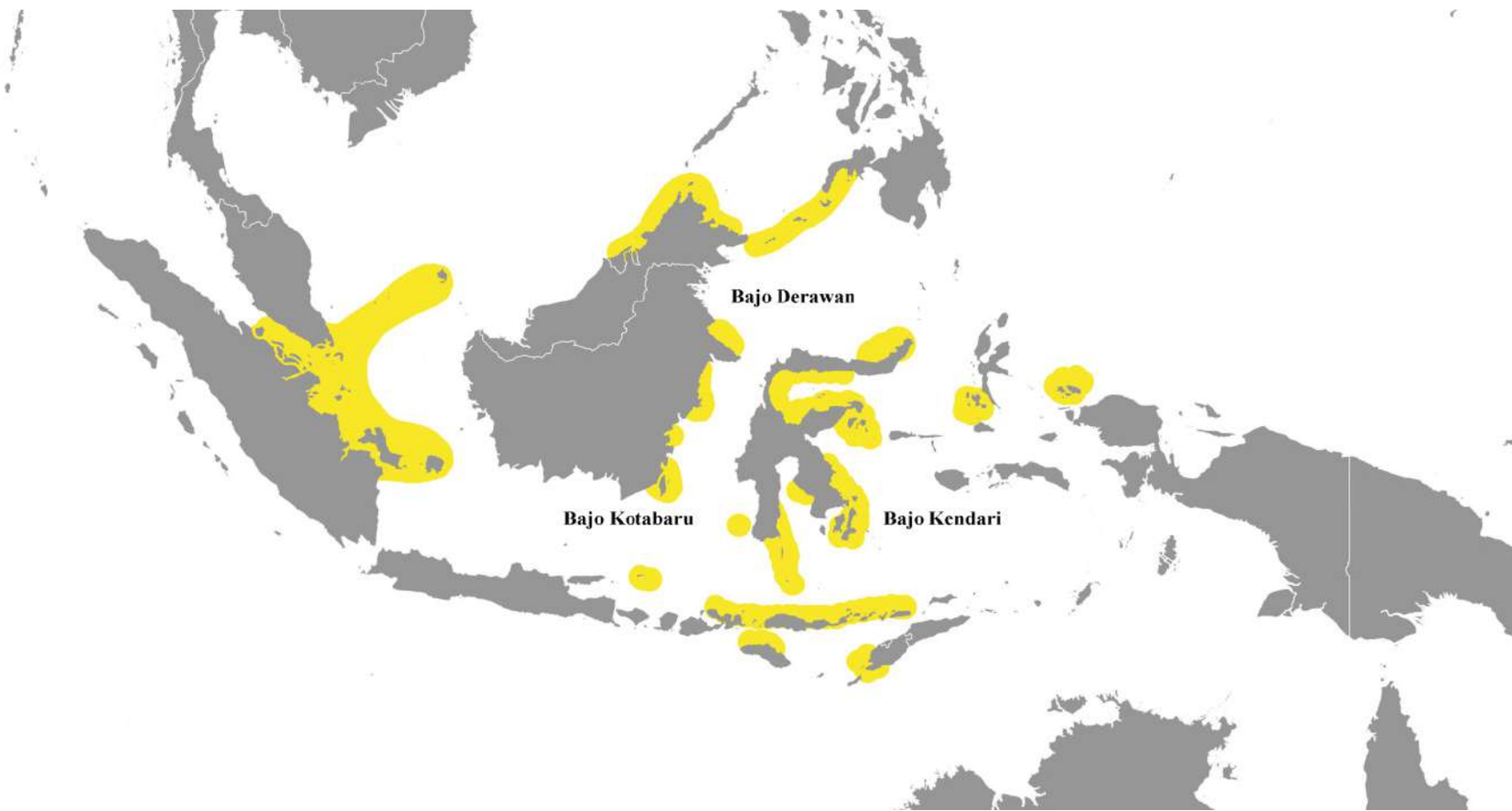
Selain kekayaan tinggalan masa lalu, sejarah maritim di Nusantara juga diwarnai oleh tradisi dan kearifan lokal dari masyarakat pesisir. Pelaut Nusantara pada masa masa persilangan dengan Hindu dan Buddha dikenal memiliki keterampilan navigasi dan pelayaran yang unggul, memungkinkan mereka menjelajahi dan mengendalikan jalur perdagangan maritim yang luas. Dalam navigasi, mereka mengandalkan pengetahuan mendalam tentang rasi bintang, arus laut, angin muson, serta tanda-tanda alam seperti pola pergerakan burung dan warna air laut. Keterampilan ini memungkinkan pelaut Nusantara menjelajahi perairan hingga Samudra Hindia dan Laut Natuna Utara, menjalin hubungan perdagangan dengan berbagai bangsa, dan mempertahankan dominasi maritim di kawasan Asia Tenggara selama berabad-abad. Pengetahuan dan tradisi maritim ini terus diturunkan dari generasi ke generasi. Termasuk di dalamnya tradisi dan pengetahuan untuk pembuatan perahu dan ritual-ritual yang masih dijalankan di berbagai lokasi di Nusantara.

a. Orang Laut dan Masyarakat Pesisir: Pengetahuan Kemaritiman dan Kearifan Lokal

Sejak terjadinya gelombang perpindahan penutur Austronesia dari Formosa ke Nusantara, laut menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan suku bangsa di Nusantara. Pada bagian sebelumnya kita telah mendiskusikan mengenai bagaimana laut membantu terbentuknya emporium dan kerajaan-kerajaan besar yang ada di Nusantara. Sementara pada bagian ini, akan lebih banyak didiskusikan mengenai kehidupan masyarakat laut dan masyarakat pesisir yang kehidupannya bergantung pada kegiatan maritim. Kelompok masyarakat maritim ini hampir tidak pernah mendapat perhatian dalam penulisan sejarah Indonesia dan terkesan 'dimarjinalkan,' padahal mereka adalah pemegang pengetahuan dan kearifan lokal terkait kemaritiman di Nusantara.

Perkembangan teknologi pelayaran sekitar 5000 tahun yang lalu, membuat terbangunnya jaringan koneksi maritim yang kompleks antara Asia Tenggara Kepulauan, Afrika Timur hingga pulau-pulau di Oceania. Jaringan ini dibuat oleh komunitas masyarakat yang hidup dengan mengandalkan kehidupannya dari laut. Suku bangsa seperti Bugis dan Makassar telah lama dikenal sebagai pelaut yang andal, berlayar dan menetap di lokasi-lokasi baru. Hal ini ditunjang melalui toponimi kampung-kampung di beberapa pelabuhan tua di Nusantara sejak zaman Sriwijaya dan Majapahit. Walaupun demikian, kedua suku ini masih hidup berorientasi dengan kehidupan darat. Ada beberapa suku bangsa lain yang sepenuhnya menggantungkan dirinya kepada laut dan memilih hidup nomaden.[73]

73 Pradiptajati Kusuma dkk., "The Last Sea Nomads of the Indonesian Archipelago: Genomic Origins and Dispersal," European Journal of Human Genetics: EJHG 25, no. 8 (Agustus 2017): 1004–10, https://doi.org/10.1038/ejhg.2017.88.the



Gambar 5.8 Peta Persebaran komunitas Bajo di Nusantara
Sumber: diolah dari Kusuma dkk, 2017

Salah satu suku tersebut adalah Orang Bajo, bangsa nomaden yang hidup tersebar di Nusantara. Orang Bajo tidak memiliki tradisi tertulis, dan mengandalkan tradisi lisan, sehingga sulit melacak akar sejarah komunitas ini. Asal usul Orang Bajo selama ini dilacak dari catatan bangsa Eropa awal yang singgah ke Nusantara pada abad ke-16, cerita rakyat, hingga studi linguistik. Beberapa cerita turun temurun menyebutkan Orang Bajo berasal dari orang Melayu (Johor, Malaysia).[74] Sementara riset terakhir dari sudut pandang linguistik mengarahkan asal usul Orang Bajo dari Kepulauan Sulu dan Filipina.[75]

Hasil penelitian *genomic* menunjukkan hasil yang tidak kalah menarik. Penelitian genetik terhadap beberapa komunitas Bajo yang hidup di Derawan, Kotabaru dan Kendari menunjukkan komunitas tersebut berasal dari Sulawesi Selatan. Diperkirakan komunitas ini pertama ada di abad ke-4, terbentuk dari campuran antara Bugis dengan Papua. Gelombang migrasi kemudian mendorong Orang Bajo ke Kotabaru pada abad ke-12 dan Derawan pada abad ke-14. Hal ini bisa jadi sangat dipengaruhi oleh keberadaan Sriwijaya yang juga menguasai wilayah-wilayah tersebut pada abad ke-7 sampai 13, mendorong migrasi dan pergerakan komunitas Bajo ke arah utara Kalimantan hingga Filipina.[76]

Mengenai bagaimana komunitas Bajo bisa terhubung dengan Sriwijaya, kita dapat mengikuti penelitian-penelitian terdahulu

---

world's largest remaining sea nomad group, are scattered across hundreds of recently settled communities in Island Southeast Asia, along the coasts of Indonesia, Malaysia and the Philippines.

74 Clifford Sather, The Bajau Laut: Adaptation, History, and Fate in a Maritime Fishing Society of South-Eastern Sabah (Oxford: Oxford University Press, 1997).

75 David E. Sopher, The Sea Nomads: A Study of the Maritime Boat People of Southeast Asia (Singapore: National Museum, 1977).

76 Kusuma dkk., "The Last Sea Nomads of the Indonesian Archipelago."the world's largest remaining sea nomad group, are scattered across hundreds of recently settled communities in Island Southeast Asia, along the coasts of Indonesia, Malaysia and the Philippines.

terkait orang laut.[77] Pada masa Sriwijaya, orang laut[78] menjadi bagian penting dari sistem thalasokrasi[79] yang mereka anut. Orang laut berperan sebagai agen penghubung antara Sriwijaya dengan kerajaan-kerajaan lain, berperan sebagai fasilitator perdagangan internasional dan terkadang juga menjadi perompak atau bajak laut.[80] Orang laut ini merupakan pelaut handal, terutama untuk pelayaran dalam, pulau-pulau lepas pantai dan selat-selat yang rumit. Keahlian ini digunakan untuk bekerja sebagai pemandu kapal-kapal dagang Sriwijaya melewati perairan yang sulit. Misalnya perairan Bangka Belitung tempat Suku Sekak atau Suku Sawang yang tinggal disana dikenal sebagai ahli laut.[81]

Penelitian yang dilakukan terhadap keturunan Orang Laut di sekitar wilayah Pantai Timur Sumatra[82] menunjukkan kemampuan ini masih bertahan hingga saat ini. Orang Laut masih menguasai pengetahuan astronomi, meliputi jenis-jenis bintang, pergerakan bulan dan matahari sebagai panduan mereka untuk melaut dan mengetahui perubahan musim. Suku Orang Laut yang berbeda memiliki pengetahuan yang berbeda terhadap penamaan bintang, tetapi secara umum memiliki kesamaan dalam penggunaan bintang sebagai kompas untuk menunjukkan arah pulang.[83] Selain ilmu astronomi, mereka juga masih mempertahankan pemahaman

77 Adrian B. Lapian, Orang Laut – Bajak Laut – Raja Laut: Sejarah Kawasan Laut Sulawesi Abad XIX (Jakarta: Komunitas Bambu, 2009); Kenneth R. Hall, Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019); H. Mulyanto, "Orang Laut – Bajak Laut – Raja Laut: Teori Adrian Bernard Lapian dalam Pola Masyarakat Maritim Kerajaan Sriwijaya..," Paradigma 15, no. 1 (2025): 57–67.

78 Termasuk didalamnya adalah Orang Bajo, dan suku-suku lainnya

79 Kerajaan atau negara yang kekuasaannya didasarkan pada penguasaan lautan atau wilayah maritim.

80 Hall, Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia.

81 Endang Rochmiatun, "Orang Laut, Bajak Laut, dan Raja Laut: Dinamika Kehidupan dan Kekuasaan dalam Naskah Kontrak Sultan-Sultan Palembang Abad 18-19," Manuskripta 6, no. 1 (2016): 181–211.

82 I. Azhari, Kehidupan Orang Laut Pantai Timur Sumatera dan Perubahannya (Kepulauan Riau, Riau & Jambi) (Medan: Mitra Ilmu, 2022).

83 Azhari, Kehidupan Orang Laut Pantai Timur Sumatera dan Perubahannya (Kepulauan Riau, Riau & Jambi), 84–85.

mengenai musim dan angin. Orang Laut mengetahui mana musim yang baik untuk berlayar, dan mengenal arah mata angin. Beberapa komunitas Orang Laut bahkan mengenali 10 arah mata angin, dibandingkan delapan seperti yang kita pelajari dari bangsa Barat. Selain itu Orang Laut juga dapat mengenali jenis ayunan gelombang dan karakternya masing-masing.[84]

Selain sebagai pemandu, Sriwijaya juga mengintegrasikan Orang Laut ke dalam sistem militer kerajaan. Daripada menyingkirkan Orang Laut, yang justru berpotensi mengganggu sistem perdagangan Sriwijaya, para pemimpin Sriwijaya memilih untuk membuat perjanjian dan menarik upeti dari Orang Laut yang melakukan perompakan atau penjarahan di laut.[85] Raja-raja Sriwijaya juga menugaskan Orang Laut untuk berpatroli di perairan lokal.[86] Selain itu, Sriwijaya juga menggunakan jasa Orang Laut untuk 'mengawal' kapal-kapal dagang untuk berlabuh ke pelabuhan-pelabuhan yang dikuasai oleh Sriwijaya. Dengan demikian, Orang Laut memiliki peran penting dalam mempertahankan hegemoni Sriwijaya di Asia Tenggara.[87]

Selain pengetahuan navigasi, pengetahuan lokal yang tidak kalah penting adalah pembuatan perahu. Perahu sebagai sarana

---

84 Azhari, Kehidupan Orang Laut Pantai Timur Sumatera dan Perubahannya (Kepulauan Riau, Riau & Jambi), 67–71.

85 Kenneth R Hall, A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500 (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010); Mulyanto, "Orang Laut – Bajak Laut – Raja Laut: Teori Adrian Bernard Lapian dalam Pola Masyarakat Maritim Kerajaan Sriwijaya.."

86 Kenneth R Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*."number-of-pages":"203","publisher":"Rowman & Littlefield Publishers","publisher-place":"Lanham","title":"A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500","author":[{"family":"Hall","given":"Kenneth R"}],"issued":{"date-parts":[["2010"]]}}},"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}

87 So Kee-Long, "Dissolving Hegemony or Changing Trade Pattern? Images of Srivijaya in the Chinese Sources of the Twelfth and Thirteenth Centuries," Journal of Southeast Asian Studies 29, no. 2 (1998): 295–308, JSTOR; S. R. Prange, "The Contested Sea: Regimes of Maritime Violence in the Pre-Modern Indian Ocean," Journal of Early Modern History 17 (2013): 9–33, https://doi.org/10.1163/15700658-12342355.

utama transportasi air tentunya merupakan bagian tak terlepaskan dari tradisi maritim di Nusantara. Keterampilan para pembuat perahu ini bahkan sudah mendapat pengakuan dari *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO)* dalam Daftar Representatif Warisan Budaya Takbenda Kemanusiaan dengan ditetapkannya Seni Pembuatan Perahu Pinisi di Sulawesi Selatan pada 2017.[88] Tradisi pembuatan perahu ini tidak hanya bisa ditemukan di Sulawesi Selatan (Tana Beru dan Bira), dengan ciri khas masing-masing, tradisi ini juga bisa ditemukan di Batu Licin (Kalimantan Selatan), Pulau Kangean (Madura, Jawa Timur), Sarang (Rembang, Jawa Tengah), Pasuruan (Jawa Timur) dan masih banyak lokasi lainnya di Indonesia.[89]

Walaupun sudah sedikit banyak mengalami perubahan, beberapa lokasi pembuatan kapal yang disebutkan di atas, masih mempertahankan karakter perahu Nusantara. Seorang ahli pembuat kapal akan memimpin tim kecil dalam pembuatan perahu. Papan-papan yang menyusun lambung perahu disatukan menggunakan pasak kayu, kemudian lambung akan diperkuat dengan gading-gading yang juga diperkuat dengan pasak kayu. Kebutuhan era modern diakomodasi dengan dipasangnya mesin-mesin pada perahu, sementara pembuatan perahu layar hanya untuk pesanan khusus. Selama persiapan, pembuatan hingga peluncuran perahu, umumnya pembuat perahu akan bersama-sama dengan tokoh adat untuk menjalankan serangkaian ritual untuk kelancaran dan keselamatan dari perahu tersebut.[90]

---

88 UNESCO, "Pinisi, Art of Boatbuilding in South Sulawesi," 2017, https://ich.unesco.org/en/RL/pinisi-art-of-boatbuilding-in-south-sulawesi-01197.

89 A. S. Mochtar, "As My Father Said: Traditional Boatbuilding in Pasuruan, East Java," The SEAMEO SPAFA International Conference on Southeast Asian Archaeology and Fine Arts (SPAFACON 2021), 2021, https://doi.org/10.26721/spafa.pqcnu8815a-19; Purnawibawa, Tradisi Maritim Rembang; Chiara Zazzaro dkk., "The Construction of an Historical Boat in South Sulawesi (Indonesia): The Padewakang," Journal of Maritime Archaeology 17, no. 4 (Desember 2022): 507–57, https://doi.org/10.1007/s11457-022-09332-5.

90 Disarikan dari C. Zazzaro dan H. Liebner, "Indonesian Boatbuilding Endangered Knowledge Project," 2021, https://www.emkp.org/indonesian-boatbuilding-endangered-knowledge-project/?_gl=1nox8a9_upMQ..*_gaNzkxNjgwMTM0L-

Ritual-ritual terkait dengan air, sungai dan laut rupanya bukan hal baru bagi masyarakat di Nusantara. Di Sungai Batanghari dan Sungai Musi beserta anak sungainya, lempengan prasasti timah diperkirakan dari abad ke-10 - 17 Masehi ditemukan di dalam sungai. Kemungkinan besar dalam konteks sebagai persembahan kepada sungai. Seperti halnya melarung sesaji ke laut (*nyadran*), di beberapa daerah di pesisir Jawa, air atau dalam hal ini sungai dianggap sebagai tumpuan kehidupan dan masyarakat.[91] Pemujaan dan pemuliaan terhadap air ini juga tercatat dalam prasasti, salah satunya Prasasti Manukaya dari abad ke-10 di Bali.[92] Hingga kini, di berbagai daerah di Indonesia kita masih dapat menyaksikan berbagai tradisi terkait dengan air. Rupanya sejak masa lalu, nenek moyang kita sudah menyadari pentingnya air bagi kehidupan, mulai dari sumber mata air, sungai, hingga lautan, sehingga muncul suatu rasa kekaguman dan upaya menjaga sebagai bentuk syukur.

Dengan demikian, jelas bahwa keberadaan tradisi dan pengetahuan yang masih dimiliki masyarakat maritim bukan sekadar pelengkap dalam narasi besar sejarah Nusantara, melainkan salah satu bagian utama. Oleh karena itu, penting bagi penulisan sejarah Indonesia untuk menempatkan masyarakat pesisir tidak lagi di pinggiran, tetapi sebagai pusat dari kisah besar kemaritiman Nusantara.

b. Pola Pemukiman dan Kehidupan Masyarakat Maritim Nusantara

Adanya aktivitas perdagangan internasional yang ramai di berbagai wilayah pesisir Nusantara dan diikuti oleh keberadaan Orang Laut membuat wilayah pesisir menjadi pusat kehidupan

jE3NTY5ODUwMzk._ga_S0S4784GZ7czE3NTY5ODUwMzgkbzEkZzAkd-DE3NTY5ODUwMzgkajYwJGwwJGgw.

91 Lisda Meyanti, "Prasasti Timah dari Sungai Batanghari: Kajian tentang Persembahan (Offering)" (Tesis Magister, Universitas Indonesia, 2023).

92 A. A. Sutejo dan kawan-kawan, "Konservasi Lingkungan dan Pemanfaatan Mata Air Pura Tirta Empul: Kajian Prasasti Manukaya," Amerta: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi 43, no. 1 (2025): 89–106.

dipadati penghuni sejak awal abad Masehi. Masyarakat masa lampau memiliki kecenderungan untuk memilih lokasi pemukiman berdasarkan pertimbangan ekologis, pertimbangan perilaku sosial dan pertimbangan ideologis.[93] Beberapa faktor yang menjadi pertimbangan pemilihan lokasi pesisir, rawa, bahkan lahan basah lainnya adalah kesediaan air tawar dengan salinitas rendah yang mampu mendukung kebutuhan harian. Sumber makanan yang melimpah, dengan adanya ikan, kura-kura, labi-labi, biawak maupun binatang darat, seperti babi hutan. Ketersediaan kayu sebagai bahan untuk bangunan rumah dan perahu.[94]

Berbeda dengan pemukiman di pedalaman, keberadaan hunian-hunian di pesisir, sungai dan rawa ini tidak dipengaruhi oleh kesuburan lahan. Keberadaan sumber makanan yang tinggi dan sumber daya alam untuk komoditas memang merupakan faktor yang dipertimbangkan, namun, faktor pendorong utama pemilihan lokasi tinggal di pesisir adalah adanya akses ke jaringan perdagangan, dengan memanfaatkan laut, rawa dan jaringan sungai.[95]

Bukti-bukti arkeologi juga turut mendukung keberadaan hunian tersebut. Prasasti dari abad ke-11 sudah menyebutkan adanya pemanfaatan tanah rawa, tanah berlumpur, laut dan tambak-tambak di wilayah pesisir.[96] Penelitian arkeologi yang dilakukan di wilayah pesisir timur Sumatra juga menunjukkan aktivitas penghunian yang padat di wilayah pantai. Wilayah seperti Kota Cina (Sumatera Utara),[97] wilayah delta Sungai Batanghari[98]

---

93 Mundardjito, Pertimbangan Ekologis: Penempatan Situs Masa Hindu-Buddha di Daerah Yogyakarta (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2002).

94 Junus Satrio Atmodjo, "Lanskap Permukiman Rawa Pesisir Masyarakat Jambi Abad XI–XIII" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2017).

95 Atmodjo, "Lanskap Permukiman Rawa Pesisir Masyarakat Jambi Abad XI–XIII."

96 Taqyuddin, "Lanskap Arkeologi Pertanian Masa Jawa Kuno (Abad VIII–XI)" (Disertasi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2017).

97 Daniel Perret, "The French-Indonesian Archaeological Project in Kota Cina (North Sumatra): Preliminary Results and Prospects," Archipel 86 (2013).

98 S. P. Retnaningtyas, "Permukiman di Delta Batanghari, Pesisir Timur Jambi, Abad ke-11–13 Masehi" (Tesis, Program Pascasarjana Arkeologi,

dan pesisir Jambi[99] menunjukkan temuan arkeologi yang beragam dan diperkirakan berasal dari abad ke-11 hingga 13.[100]

Temuan penting lainnya adalah *post-hole* atau bekas lubang yang diperkirakan sebagai pondasi rumah-rumah panggung[101] yang ditemukan dengan pola tersusun yang mengindikasikan bekas aktivitas manusia. Temuan kayu nibung (*Oncosperma tigillarium*) juga ditemukan di beberapa lokasi, salah satunya di Air Sugihan, Sumatra Selatan[102] dalam konteks arkeologis dan penggunaan oleh masyarakat masa kini sebagai tiang penyangga rumah panggung. Kayu jenis ini sengaja dipilih karena ketersediaannya di lahan rawa dan karakter kayu yang awet dalam genangan air. Kayu nibung juga ditemukan dalam konteksnya sebagai dermaga di bagian tepi Sungai Menduk, di sebelah utara Kota Kapur, Pulau Bangka. Sisa dermaga ini memiliki luas sekitar 50 meter persegi, hasil ekskavasi menunjukkan sisa-sisa kayu nibung dalam bentuk papan-papan dan pilar yang tersusun rapi.[103]

Menemukan bukti pemukiman di wilayah pesisir memang bukan perkara mudah. Berbeda dibandingkan temuan pemukiman di pedalaman, misalnya Trowulan, yang menunjukkan bangunan berbahan bata dan genting, kemungkinan besar hunian dan pemukiman di pesisir terbuat dari kayu yang lebih mudah lapuk. Temuan-temuan yang telah disampaikan sebelumnya juga

---

Universitas Indonesia, 2004).

99 Atmodjo, "Lanskap Permukiman Rawa Pesisir Masyarakat Jambi Abad XI–XIII."

100 Pertanggalan karbon pada temuan perahu oleh Daniel Perret dkk ("The French-Indonesian Archaeological Project in Kota Cina (North Sumatra): Preliminary Results and Prospects.") memberikan hasil kurun waktu antara pertengahan abad ke 12 hingga pertengahan abad ke 13. Lihat R. W. Oetomo, "Kerusakan Lingkungan Akibat Sampah Kulit Kerang di Situs Kota Cina Medan," *Purbawidya* 11, no. 1 (2022): 21, https://doi.org/10.55981/purbawidya.2022.67.

101 Atmodjo, "Lanskap Permukiman Rawa Pesisir Masyarakat Jambi Abad XI–XIII," 21.

102 Vita, "Adaptasi Masyarakat Pra-Sriwijaya di Lahan Basah Situs Air Sugihan, Sumatera Selatan," Kalpataru 25, no. 1 (2016): 10.

103 Ekskavasi Pusat Penelitian Arkeologi Nasional tahun 2013, dalam Utomo, "Pelabuhan Kota Kapur di Masa Lampau."

menunjukkan jenis rumah panggung lebih sering digunakan daripada rumah tapak, mengingat adanya pasang surut air laut. Upaya membuat pemukiman dekat dengan perairan atau berorientasi ke perairan pada masa lalu memiliki tujuan untuk mempermudah akses ke perairan yang merupakan sumber kehidupan penduduknya.[104]

Aktivitas perdagangan dapat dikatakan menjadi aktivitas utama masyarakat pesisir pada masa sejarah kuno. Sumber-sumber sejarah menyebutkan beberapa komoditas yang dipasarkan dari hasil laut antara lain ikan asin, dendeng ikan, dan terasi. Garam juga menjadi salah satu komoditas penting. Informasi ini bahkan dicatat oleh berita Dinasti Tang. Sumber lokal, Prasasti Biluluk I (1288 Śaka/1366), menyebutkan adanya sumber air asin di Desa Biluluk. Di sumber air ini, orang-orang dapat membuat garam, bahkan pendatang juga diizinkan membuat garam, dengan membayar pajak kepada penguasa Biluluk. Desa Bluluk (Lamongan, Jawa Timur), lokasi ditemukannya prasasti tersebut, hingga saat ini masih dikenal sebagai salah satu daerah penghasil garam.[105]

Tidak hanya terlibat dalam perdagangan, bisa jadi masyarakat pesisir memiliki kehidupan mereka sendiri yang jauh lebih kompleks. Penelitian terhadap prasasti-prasasti di Jawa menyebutkan beberapa aktivitas masyarakat pesisir yang dapat dikenali. Beberapa aktivitas untuk memperoleh makanan misalnya menjaring, menangkap kepiting, berburu, bertani di sawah basah, dan pada masa akhir Jawa kuno ditemukan aktivitas pembuatan garam dengan tambak.[106]

---

104 I. K. M. Wijaya, "Pola Permukiman Desa-Desa di Pulau Nusa Penida, Bali," Temu Ilmiah Ikatan Peneliti Lingkungan Binaan Indonesia (IPLBI) 7 (2018): 31–37.

105 Sedyawati dan Djafar, 2012 Agus Aris Munandar dkk., Indonesia dalam Arus Sejarah: Kerajaan Hindu-Buddha, ed. oleh Edi Sedyawati (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve; Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012).

106 Taqyuddin, "Lanskap Arkeologi Pertanian Masa Jawa Kuno (Abad VIII–XI)," 213.

Penggambaran di relief Borobudur juga turut mendukung gambaran kehidupan pesisir tersebut. Dalam relief Karmawibhangga panil no 1, 109 dan 118, digambarkan beberapa orang yang memegang alat penangkap ikan (diperkirakan terbuat dari bambu). Pada bagian lain digambarkan seseorang yang memanggul ikan yang terikat pada tongkat. Alat-alat penangkap ikan lainnya juga dapat dikenali dalam relief tersebut, misalnya jala. Hal ini menunjukkan aktivitas nelayan yang memanfaatkan sumber daya maritim untuk menunjang kehidupan mereka.[107]

Dengan demikian, kehidupan masyarakat pesisir Nusantara sejak awal Masehi tidak hanya terbentuk sebagai respons atas kebutuhan ekonomi melalui perdagangan, tetapi juga mencerminkan adaptasi ekologis, sosial, dan ideologis yang kompleks terhadap lingkungannya. Keberadaan hunian rumah panggung di lahan rawa, pemanfaatan kayu lokal seperti nibung, serta keterlibatan aktif dalam produksi dan distribusi komoditas seperti ikan, garam, dan hasil laut lainnya menandakan bahwa masyarakat pesisir memiliki sistem pengetahuan, teknologi, dan ekonomi yang khas. Bukti-bukti arkeologis dan sumber sejarah tertulis memperlihatkan bahwa kawasan pesisir bukanlah wilayah pinggiran, melainkan ruang hidup yang dinamis dan strategis dalam sejarah peradaban Nusantara. Sudah saatnya narasi sejarah lebih memberi tempat bagi masyarakat pesisir sebagai bagian penting dari mosaik sosial-budaya Indonesia masa lalu.

B. AGRIKULTUR

Kajian mengenai budaya pertanian masa Jawa Kuno (abad ke-8–11 M) dapat ditelusuri melalui data arkeologis berupa prasasti,

107 Y. Suhartono, "Rekonstruksi Kehidupan Maritim pada Masa Mataram Kuno berdasarkan Relief Candi Borobudur," dalam Warisan Budaya Maritim Nusantara, ed. oleh S. Rahardjo (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017).



Gambar 5.9 Pemukiman Bajau Laut, Flores Timur. Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden - (KITLV 122339) E.E. & H. Vatter 192.

bangunan candi, dan relief candi yang tersebar di wilayah Jawa bagian tengah hingga timur. Data tersebut memberikan bukti artefaktual yang penting untuk memahami identitas awal budaya pertanian Nusantara. Prasasti sebagai sumber tekstual memberikan informasi rinci mengenai jenis pangan, tradisi pengelolaan tanah, profesi yang berkaitan dengan pertanian, hingga sebutan pejabat kerajaan yang bertugas mengelola lahan. Sementara itu, keberadaan candi dan reliefnya turut merekam gambaran visual aktivitas pertanian serta struktur sosial yang mengiringinya.

Prasasti masa Jawa Kuno sering memuat daftar hasil bumi yang dianggap penting bagi kehidupan masyarakat, sekaligus sebagai dasar penetapan kewajiban pajak dan upeti. Misalnya, penyebutan padi, kelapa, pinang, atau hasil pertanian lain, yang tidak hanya menunjukkan ketersediaan bahan pangan, tetapi juga peranannya dalam ritual keagamaan Hindu dan Buddha. Selain itu, prasasti juga menyebut berbagai profesi, seperti para penggarap sawah, petugas pajak tanah, hingga pejabat yang mengatur tata kelola air dan lahan. Hal ini menunjukkan adanya sistem administrasi agraris yang cukup kompleks, yang dilembagakan oleh raja-raja Jawa Kuno untuk mengukuhkan tata kelola kerajaan. Dengan demikian, prasasti tidak hanya menjadi dokumen administratif, tetapi juga cermin struktur ekonomi-politik agraris.

Bangunan candi dan reliefnya juga menyimpan narasi visual yang berhubungan dengan budaya pertanian. Relief di beberapa candi, misalnya, menggambarkan adegan kehidupan sehari-hari, termasuk aktivitas bercocok tanam, pemanfaatan hewan ternak untuk membajak sawah, hingga prosesi ritual yang menggunakan hasil pertanian. Kehadiran representasi visual ini memperkaya data prasasti dengan memberikan dimensi ikonografis mengenai teknologi dan praktik agraris. Candi, sebagai pusat keagamaan Hindu dan Buddha, sekaligus menegaskan bahwa pertanian memiliki makna religius—hasil panen dan ritual kesuburan dipersembahkan kepada para dewa sebagai bentuk legitimasi kosmologis pengelolaan tanah.

Analisis keruangan menjadi kunci untuk memahami bagaimana benda budaya ini tersebar dan berhubungan dengan kondisi fisik lingkungan. Lokasi prasasti, candi, dan relief dapat dikaji menurut aspek situs (karakter objek) dan *situation* (lingkungan sekitarnya). Dari segi sebaran situs, bentuk dan lokasional prasasti maupun candi memperlihatkan pola sebaran yang berhubungan dengan pusat-pusat politik dan keagamaan, terutama di Jawa Tengah bagian selatan dan kemudian bergeser ke Jawa Timur. Dari segi *situation*, pola sebaran tersebut erat kaitannya dengan kondisi fisik geografis: topografi pegunungan vulkanik, jaringan sungai sebagai sumber air irigasi, kesuburan tanah aluvial, serta tingkat curah hujan. Semua faktor ini membentuk lanskap pertanian yang beragam, yang pada gilirannya menghasilkan sistem pengelolaan tanah yang berbeda-beda di tiap wilayah.

Dengan menggabungkan analisis tekstual, visual, dan keruangan, dapat direkonstruksi gambaran lanskap pertanian masa Jawa Kuno. Perubahan kondisi alamiah, seperti sedimentasi sungai atau aktivitas vulkanik, tidak hanya memengaruhi lahan pertanian, tetapi juga mendorong munculnya adaptasi budaya dalam sistem pengelolaan tanah. Oleh karena itu, budaya pertanian Jawa Kuno tidak dapat dipahami semata sebagai praktik ekonomi, melainkan sebagai sistem terpadu yang melibatkan aspek religius, sosial, dan lingkungan. Budaya ini menjadi fondasi awal dari identitas agraris Nusantara, yang bertahan hingga kini dalam bentuk tradisi bercocok tanam padi dan ritual kesuburan di berbagai daerah di Indonesia.

Hasil kajian mengenai budaya pertanian pada masa Jawa Kuno menunjukkan bahwa masyarakat saat itu telah memiliki kesadaran ekologis yang tinggi dalam memilih dan mengelola lingkungan alamnya. Mereka tidak sekadar menempati suatu wilayah, melainkan secara aktif mempertimbangkan daya dukung lingkungan untuk menjamin keberlangsungan hidup dan pertanian jangka panjang. Dengan kata lain, budaya pertanian Jawa Kuno bertumbuh dari perpaduan antara pengalaman, pengetahuan

ekologi, serta kemampuan adaptasi manusia terhadap lanskap alam yang terus berubah.

Pilihan masyarakat Jawa Kuno untuk memusatkan aktivitasnya di Jawa bagian tengah pada awalnya menunjukkan pemahaman mereka terhadap kesuburan tanah vulkanik serta ketersediaan air yang melimpah. Namun demikian, seiring waktu, berkembang pula kesadaran bahwa keberlanjutan pertanian membutuhkan daya dukung yang lebih panjang. Hal ini mendorong terjadinya pergeseran pusat kebudayaan dari Jawa bagian tengah menuju Jawa bagian timur. Pergeseran tersebut bukan sekadar migrasi politik, tetapi juga refleksi dari pemilihan ruang agraris yang dinilai lebih menjanjikan untuk menopang kehidupan masyarakat dan kesinambungan kebudayaan.

Di Jawa bagian timur, masyarakat Jawa Kuno menemukan lanskap pertanian yang lebih berkelanjutan. Lembah Sungai Brantas menjadi pilihan strategis karena menawarkan kombinasi unik antara faktor alam dan kebutuhan agraris. Hulu sungai yang dikelilingi gunung api muda aktif menyediakan tanah yang terus diperbaharui oleh material vulkanik, sehingga kesuburan lahan selalu terjaga. Bentang alam dendritik sungai di bagian hulu mampu menampung air hujan dalam jumlah besar, sementara aliran sungai yang luas di bagian hilir memberikan jaringan irigasi alami untuk menunjang lahan pertanian. Keseluruhan kondisi ini menjadikan lembah Brantas sebagai lanskap budaya pertanian yang ideal bagi keberlanjutan.

Lebih jauh, pilihan ruang agraris tersebut mencerminkan peran penting manusia dalam membentuk lanskap budaya. Bukan semata faktor alam yang menentukan, melainkan kemampuan masyarakat untuk memanfaatkan teknologi pertanian, mengatur tata kelola lahan, serta membangun sistem irigasi yang terstruktur. Dengan demikian, budaya pertanian Jawa Kuno tidak hanya menghasilkan pangan, tetapi juga melahirkan suatu bentuk kedaulatan pangan. Kedaulatan ini berarti masyarakat mampu mengelola sumber

daya alamnya secara mandiri, berjangka panjang, dan terintegrasi dengan nilai-nilai sosial serta religius yang mereka anut.

Kesadaran ekologis, pemanfaatan teknologi, serta tata kelola pertanian yang berlandaskan keberlanjutan menjadikan budaya pertanian Jawa Kuno sebagai pencapaian penting dalam sejarah Nusantara. Pilihan mereka terhadap lanskap lembah Brantas menandai bagaimana manusia dan alam saling membentuk dalam suatu relasi yang berkelanjutan, yang tidak hanya menopang kehidupan pada masa itu, tetapi juga mewariskan model pengelolaan lanskap pertanian bagi generasi-generasi berikutnya.

Pada masa Jawa Kuno, peran raja beserta pejabat dan pegawai kerajaan sangat menentukan dalam tata kelola pertanian yang melibatkan masyarakat pendukungnya. Pemilihan komoditas pangan diatur sedemikian rupa untuk memenuhi kebutuhan *rajamangsa*—santapan raja dan keluarganya—serta kebutuhan pangan rakyat. Keberlanjutan budaya agraris ini ditopang oleh teknologi yang maju pada masanya, antara lain pembangunan bendung pengairan di sungai serta fasilitas transportasi air. Raja sebagai penguasa mengukuhkan lokasi sima melalui titah yang diabadikan dalam prasasti, dan pengukuhan itu biasanya disertai pembangunan bangunan suci atau candi di tempat yang lebih tinggi dari lahan pertanian sekitarnya. Bangunan suci tersebut tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah atau pendharmaan, tetapi juga terhubung secara langsung dengan aliran air Sungai Brantas yang dianggap sebagai tirta amerta atau air kehidupan. Dari hulu gunung, air dialirkan melalui kanal atau sodetan menuju candi dan petirtaan (beji), sebelum akhirnya mengalir ke lahan pertanian rakyat di tepian sungai, rawa, hingga wilayah pesisir. Dengan demikian, lanskap pertanian Jawa Kuno tidak hanya mencerminkan sistem ekonomi dan teknologi, tetapi juga terjalin erat dengan tata religius yang menempatkan air sebagai penghubung antara kesucian, kekuasaan, dan kesuburan tanah.

Lanskap budaya pertanian tersebut merupakan nilai budaya yang agung yang menyatukan unsur manusia melalui (raja, pejabat,

petaninya), alam (air, gunung, sungai) dan termasuk buatan sodetan serta beji dengan tempat suci sebagai tempat ibadah/ ritual kepada Sang Maha Kuasa. Nilai budaya tersebut dapat dijadikan refleksi budaya pada suatu wilayah dalam budaya pengelolaan tanah (agrikultur). Tata kelola lanskap pertanian baik untuk pengadaan dan penyediaan pangan untuk lebih berkelanjutan yang dapat direplikasikan di wilayah lain di Indonesia maupun negara lain sebagai model warisan budaya pertanian tropis Nusantara masa Jawa kuno.

1. Kajian Awal Identitas Agrikultur

Kajian sejarah yang mengangkat tema tentang agrikultur/budaya bertani di Nusantara pada masa persilangan dengan budaya Hindu dan Buddha masih sangat relevan untuk didalami karena memiliki ketangguhan berlanjut hingga kini. Mundardjito menyatakan bahwa budaya tidak terlepas dari tiga aspek yaitu lingkungan alam, manusia, dan benda budaya yang dihasilkan. Ketiga hal tersebut merupakan faktor yang saling terkait dalam dimensi bentuk, ruang maupun waktu. Untuk memahami hubungan antara manusia dan lingkungan alamnya pada masa lalu dapat digunakan pendekatan interaksi antara manusia dengan lingkungan alam sekitarnya melalui benda budaya yang ditinggalkannya.[108] Adapun interaksi meliputi serangkaian proses memilih yang kemudian mengambil keputusan menghadapi potensi dan kondisi yang terdapat di lingkungan hidupnya dengan segala kendalanya, dan selanjutnya mendorong munculnya tindakan adaptasi terhadap lingkungan fisik, oleh karena itu faktor ekologi sangat diperlukan manusia untuk memenuhi kebutuhan, baik berkenaan penempatan dirinya di muka bumi, termasuk juga penempatan bangunan untuk menyelenggarakan kegiatan keagamaan beserta bangunan pendukungnya.

Artefak tidak pernah hadir kepada kita sebagaimana ketika ia diproduksi dan digunakan pada masa lalu. Sejak dibuat, dipakai,

108 Mundardjito, Pertimbangan Ekologis: Penempatan Situs Masa Hindu-Buddha di Daerah Yogyakarta, 4.

hingga ditinggalkan, artefak mengalami proses budaya maupun non-budaya yang mengubah bentuk, konteks keruangan, dan relasinya seiring waktu. Ketika akhirnya ditemukan arkeolog, artefak tersebut bukanlah cerminan murni dari sistem budaya masa lalu, melainkan hasil dari transformasi panjang yang kerap mendistorsi makna aslinya. Seperti ditegaskan Schiffer, sisa-sisa arkeologis hanyalah representasi terdistorsi dari perilaku masa lampau. Oleh karena itu, rekonstruksi masa lalu menuntut pendekatan analitis yang kritis. Artefak harus dipahami tidak hanya dari bentuknya, tetapi juga dari konteks ruang, waktu, dan keterkaitannya dengan unsur lain. Dengan kesadaran ini, arkeologi dapat merangkai fragmen masa lalu menjadi gambaran kehidupan yang lebih mendekati kenyataan historis, meski tetap bersifat interpretatif.[109]

Dalam kajian arkeologi, sumber data mengenai kehidupan masa lalu tidak hanya berasal dari benda budaya yang bersifat material, tetapi juga dari sumber tertulis berupa prasasti. Prasasti ditulis oleh citralekha—penulis resmi kerajaan—dan menjadi dokumen penting yang menyimpan berbagai informasi sejarah, sosial, ekonomi, serta budaya. Ilmu yang mempelajari prasasti dikenal sebagai epigrafi, yang memungkinkan kita menyingkap gambaran kehidupan masyarakat Jawa Kuno, Bali Kuno, Melayu Kuno, maupun wilayah Nusantara lainnya.

Melalui prasasti, kita dapat memahami bagaimana budaya pertanian berkembang sejak masa awal hingga abad ke-15 M. Budaya agraris ini merupakan kelanjutan dari tradisi sebelumnya, mencakup tidak hanya pengelolaan tanah untuk tanaman pangan, tetapi juga kebun masyarakat, tanaman pekarangan, peternakan, dan perikanan. Pengelolaan air serta penataan permukiman menjadi bagian integral dari sistem agraris tersebut, termasuk keberadaan pranata sosial seperti pranata mangsa, lumbung, serta tempat tinggal yang mendukung pola hidup agraris.

---

109 Michael B. Schiffer, Formation Processes of the Archaeological Record (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987).

Keterlibatan berbagai lapisan masyarakat dalam sistem pertanian ini memperlihatkan sifat menyeluruh budaya agraris Nusantara. Raja-raja beserta pejabat kerajaan mengatur tata kelola pertanian dan distribusi hasil bumi, sementara para pedagang, peramu makanan, dan kelompok pendukung lainnya memastikan keberlangsungan rantai produksi hingga konsumsi. Dengan demikian, prasasti bukan hanya catatan administratif, tetapi juga refleksi dari dinamika sosial-ekonomi yang meneguhkan identitas Nusantara sebagai peradaban agraris.

Pada masa kekuasaan Singhasari hingga Majapahit, budaya pertanian menjadi basis utama perekonomian yang menopang tumbuhnya pusat-pusat perdagangan di pesisir utara Jawa dan pesisir timur Sumatra. Pelabuhan-pelabuhan di kawasan tersebut berperan sebagai simpul distribusi hasil bumi dari pedalaman, yang kemudian mempertemukan beragam kelompok masyarakat dari berbagai wilayah dan etnis di Nusantara. Aktivitas ini tidak hanya menciptakan keterhubungan antarwilayah budaya di dalam kepulauan, tetapi juga membuka jalur interaksi dengan bangsa-bangsa mancanegara seperti Melayu, Tiongkok, India, Arab, Persia, hingga Eropa. Sumber daya pertanian, baik dari kawasan pesisir maupun pedalaman, semakin dikenal luas dan lambat laun menguatkan posisi Nusantara sebagai wilayah dengan nilai ekonomi sekaligus budaya yang tinggi dalam jaringan perdagangan internasional.

Denys Lombard menyatakan bahwa di Jawa sendiri ditemukan, selain prasasti di Jawa bagian tengah dibangun candi-candi megah (Borobudur, Sewu, Prambanan) yang mengungkapkan keberadaan agama-agama besar dari India (hasil pertemuan budaya bangsa Nusantara dengan bangsa India). Dan bukti-bukti tersebut mengarah ke rekonstruksi kerajaan-kerajaan agraris yang lebih memikirkan pengembangan persawahan besar daripada jaringan-jaringan perniagaan.[110]

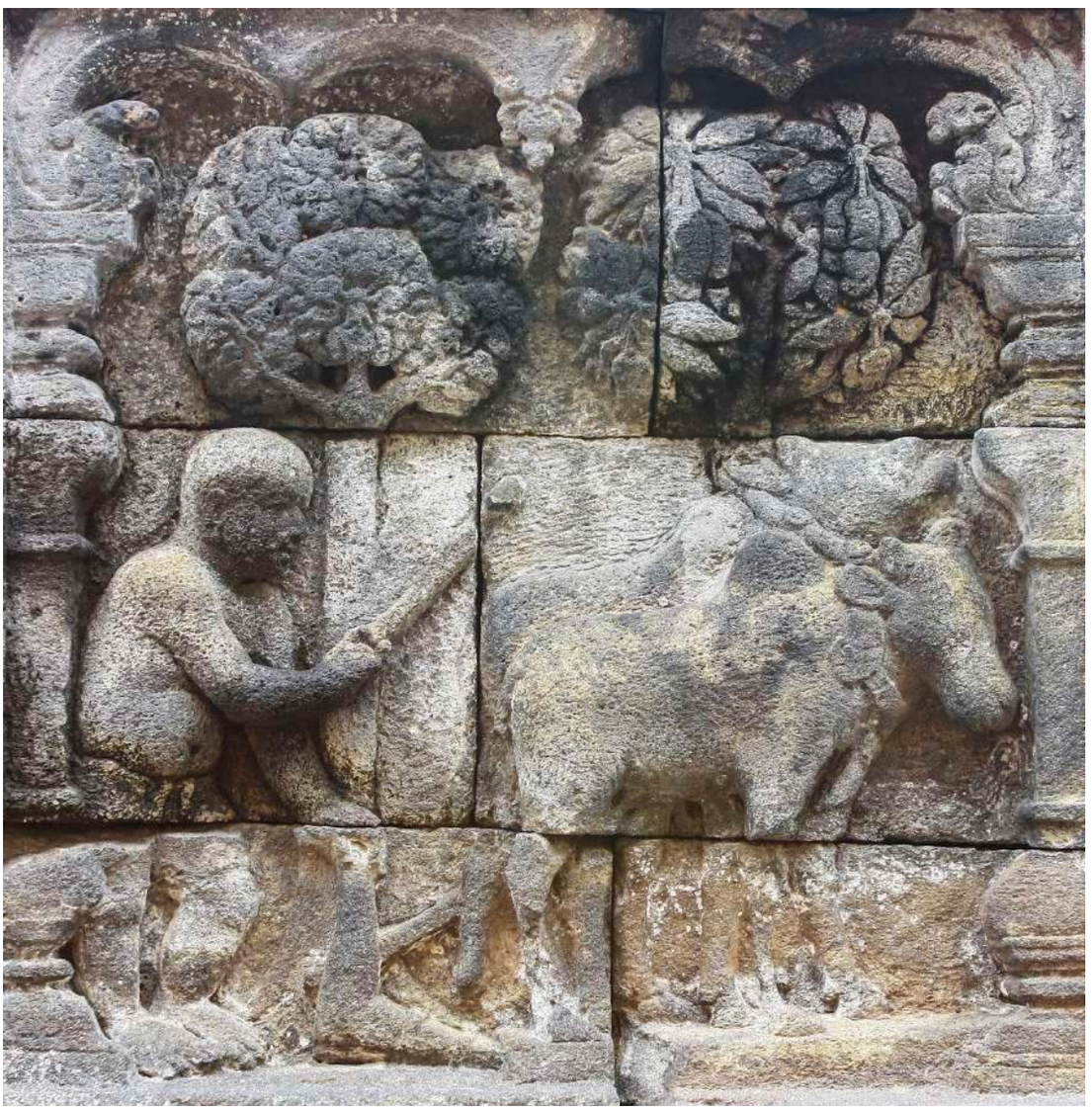
---

110 Denys Lombard, Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian 2: Jaringan Asia, trans. oleh Winarsih P. N, Rahayu S. H, dan Nini H. Y (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008), 17.

Lombard dalam tulisannya menekankan rekonstruksi kerajaan agraris tetapi dalam konteks pembahasan buku yang berjudul "Nusa Jawa : Silang Budaya" agrikultur tidak dijabarkan lebih mendalam, tetapi malah lebih dominan menekankan wilayah Jawa dalam sudut pandang sebagai ruang perdagangan di Asia Tenggara. Hal ini tersirat bahwa yang diperdagangkan masa lalu adalah hasil bumi atau komoditas agrikultur.

Nilai ekonomi bagi petani, pedagang, masyarakat dan kerajaan yang berkuasa, selain nilai ekonomi meningkatnya variasi kebutuhan bahan pangan dan lain-lain juga memiliki nilai budaya untuk pertukaran hasil bumi yang dihasilkan di pulaunya dengan hasil bumi yang diproduksi oleh pulau lain. Nilai penting budaya keterhubungan dan pertukaran komoditas inter dan antar pulau tersebut sekaligus menumbuhkan saling menghormati antar pelaku, menumbuhkan pertukaran pengetahuan budaya pengelolaan tanah (*agriculture*); pengenalan varietas tanaman pangan untuk rawa, lahan pertanian basah maupun tanah kering (tadah hujan), hutan hujan basah, tanah penggembalaan, tanah pekarangan. Budaya pembibitan, penanaman, pemeliharaan, domestikasi hingga budaya pemanenan, dan pascapanen.

Budaya pertanian di Nusantara berkembang melalui pemahaman masyarakat terhadap perilaku tanaman dan hewan piaraan yang terus disesuaikan dengan fenomena musim serta kesesuaian tanah. Pengetahuan ini mendorong peningkatan produktivitas, yang kemudian diperkuat dengan adanya pertukaran teknologi, baik berupa peralatan pengolahan tanah maupun sarana pengolahan hasil panen. Dari situ lahir pola tanam yang lebih teratur, mencakup pengaturan tata letak lahan serta pemilihan periode tanam tertentu dalam setahun. Kemajuan ini juga diiringi teknologi pengelolaan sumber daya air untuk irigasi, sekaligus penataan ruang pemukiman yang disesuaikan dengan kondisi lingkungan. Pola pemukiman masyarakat agraris di pesisir jelas berbeda



Gambar 5.10 Relief Candi Borobudur dengan penggambaran pekerjaan membajak sawah (IBa). Sumber: Dokumentasi So Tju Shinta Lee.

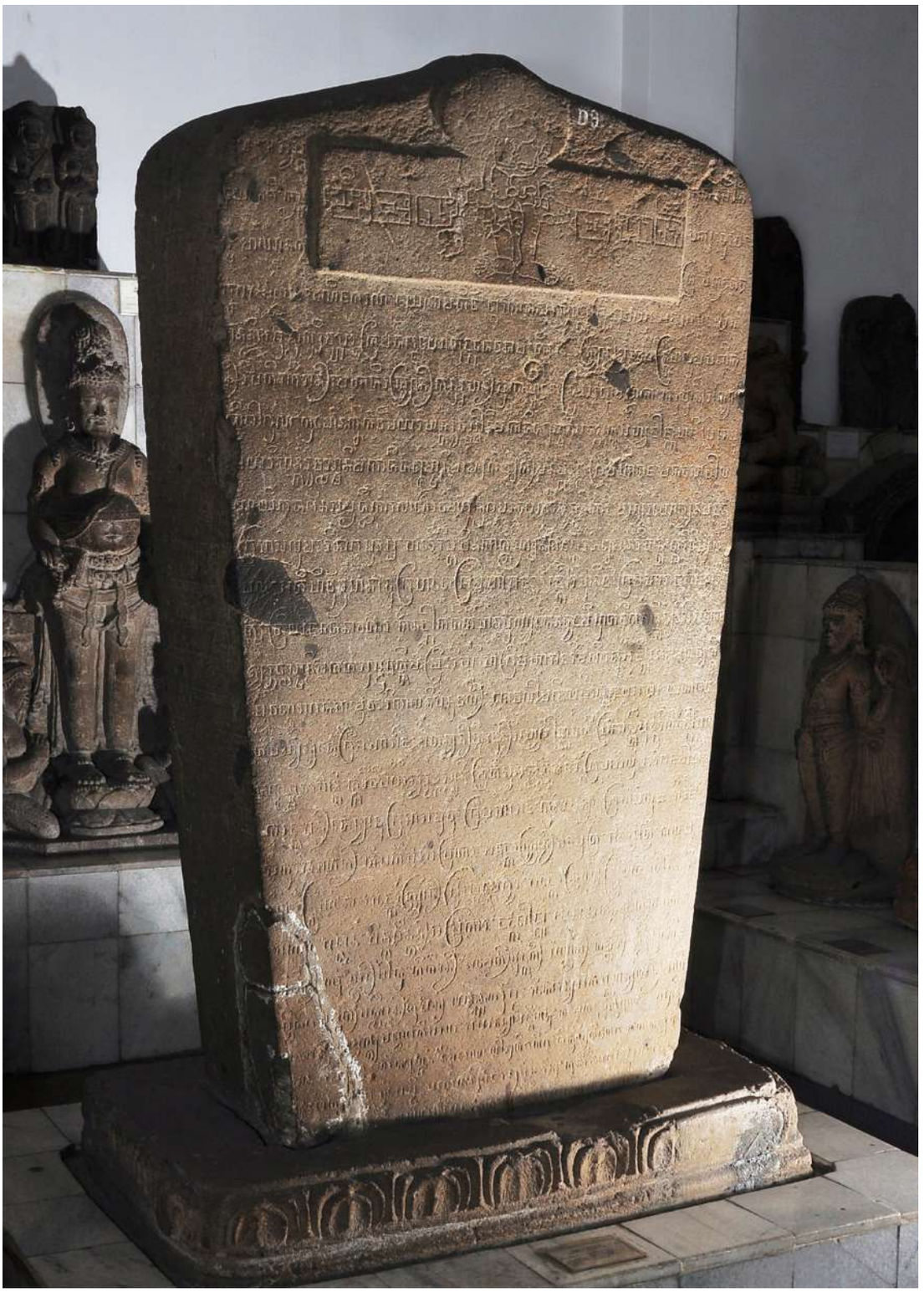
dengan yang ada di dataran rendah, perbukitan, pegunungan, maupun kawasan sekitar danau dan sungai, menyesuaikan dengan kebutuhan dan daya dukung lahan pertanian masing-masing. Pada puncak perkembangannya, terutama ketika bersinggungan dengan ideologi Hindu dan Buddha, budaya pertanian mengalami transformasi dari sekadar subsisten menuju sistem produksi berlebih dengan kualitas tinggi. Kondisi ini melahirkan kedaulatan pangan lokal yang kuat, sekaligus menjadikan Nusantara semakin menarik bagi bangsa-bangsa asing yang membutuhkan hasil bumi dari wilayah ini.

Perspektif geografis budaya pertanian masa awal hingga persilangan dengan corak ideologi Hindu dan Buddha di Nusantara sebagai identitas dan kesejarahan budaya pengelolaan tanah (*Agriculture*) meliputi: a. Kajian identitas masa kuno budaya pertanian Nusantara, b. Kandungan karakter agrikultur dalam isi prasasti, jenis komoditas, bahan dan jenis pangan serta teknologi agrikultur masa Jawa kuno c. Budaya agrikultur yang tergambarkan pada relief Karmawibhangga dan Undak Rupadhatu Borobudur dan Candi Lain. d. Peran pengetahuan dalam pemilihan lingkungan alam untuk berbagai penggunaan tanah masa Jawa Kuno dan d. Lanskap agrikultur di Pulau-Pulau Nusantara.

2. Kandungan Agrikultur di dalam Prasasti Masa Jawa Kuno

Prasasti yang telah dikaji 62 prasasti sebagai sumber data yang ditelaah sudah dialih aksara dan alih Bahasa dan ditelisik terkait kandungan informasi atau keterangan tentang budaya pertanian dan budaya pengolahan tanah di Jawa bagian tengah hingga Jawa bagian timur wilayah kajian pada Abad ke-8 hingga 15.

Prasasti yang ditelaah dalam kajian ini sebanyak 62 prasasti. Prasasti abad ke-8 hingga 11 M (46 prasasti) sebagai fokus analisis dan prasasti setelah abad ke-11 merupakan prasasti pendukung. Prasasti tersebut terbagi dalam dua kelompok menurut keasliannya, yaitu : 56 prasasti asli dan 6 prasasti tinulad. Prasasti tinulad digunakan untuk menambah data dari dari prasasti yang



Gambar 5.11 Prasasti Hantang 1057 Śaka/1135.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

ditelaah. Berdasarkan angka tahun prasasti tertua yaitu prasasti Waŋwaŋ Baṅēn pada tahun 746 Śaka/824 dan prasasti termuda yaitu prasasti Hantang (1057 Śaka/1135).

Prasasti Pamintihan pada tahun 1395 Śaka/1473 atau kisaran temuan prasasti yang berangka tahun abad ke-8 Śaka atau abad ke-9 Masehi hingga abad ke-14 Śaka atau abad ke-15 Masehi dan yang tidak diketahui angka tahunnya ada 5 prasasti, untuk lebih lengkapnya lihat Tabel 3.2 Jumlah prasasti menurut abad dibuatnya di bawah ini:

Tabel 5.1 Jumlah Prasasti menurut Abad pembuatannya
Keterangan : prasasti abad ke-8 hingga 11 M yang dianalisis.
*) prasasti pendukung.

No	Abad Prasasti Saka	Jumlah Prasasti	ID (Nomor) Prasasti	Keterangan
1	Abad 8	9	1, 2, 3, 4, 5,6,7,57,58	7 Asli dan 2 Tinulad
2	Abad 9	31	8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 59, 60	29 asli dan 2 tinulad
3	Abad 10	4	37, 38, 39, 61	3 asli dan 1 tinulad
4	Abad 11	2	40, 41	2 asli
5*	Abad 12	0	0	-
6*	Abad 13	3	42,43,44	3 asli
7*	Abad 14	8	45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52	
8*	tdk th	5	53, 54, 55, 56, 62	4 asli dan 1 tinulad
	Jumlah	62		

Tabel 5.2 Daftar Prasasti menurut Coding (ID)
Sumber: pengolahan 2014.Keterangan: ID = coding atau penomoran tersistem dari prasasti yang digunakan kebutuhan database aplikasi GIS. Kolom dengan blok abu-abu prasasti setelah abad ke-11 M.

ID	Nama Prasasti	ID	Nama Prasasti	ID	Nama Prasasti
1	Waŋwaŋ Baṅēn	26	Lintakan	51	Waringin Pitu
2	Gondosuli	27	Palebuhan (Gorang gareng)	52	Pamintihan (Sendang Sedati)
3	Karang Tengah	28	Sangguran (Minto-Stone)	53	Waharu III
4	Jurungan (Polengan III)	29	Cuṅgraṅ	54	Poh Galuh
5	Haliwangbang (Polengan IV)	30	GulungGulung	55	Kwak/Laṇḍa V/ Mulak IV
6	Mamali (Polengan V)	31	Linggasuntan	56	Supit/ Kwak IV/ Mulak III
7	Mulak (Ngabean I)	32	Turyyan	57	Kuti (tinulad Majapahit)
8	Kwak I (Ngabean II)	33	JěruJěru	58	Waharu I (tinulad)
9	Kwak II (Ngabean III)	34	Waharu IV	59	Kubu-Kubu (Tinulad)
10	Taragal (Polengan VI)	35	Ālasantan	60	Kaladi (Tinulad)
11	Ratawun (Ngabean IV)	36	Muñcang	61	Gandakuṭi (Tinulad)
12	Ramwi (Ngabean VI)	37	Kakurungan I	62	Waharu I B (Tinulad)
13	Poh Dulur	38	Baru		
14	Ayam Teas I	39	Garamān		
15	Rongkab	40	Pupus		
16	Taji	41	Hantang		
17	Panggumulan	42	Balawi		
18	Telang II	43	Tuhańaru		
19	Poh	44	Biluluk I		
20	Mantyasih I	45	Rěněk		
21	Rukam	46	Biluluk V (Karaŋ Bogem)		

22	Sangsang	47	Biluluk II		
23	Wanua Teṅah III	48	Salamandi I		
24	Timbangan Wuṅkal	49	Biluluk III		
25	Sugih Manek (Limus)	50	Katiḍen II (Lumpang)		

a. Penyebutan Bahan Pangan dan Komoditas Agrikultur dalam Prasasti

Pada Prasasti Jawa Kuno dapat diidentifikasi jenis Makanan dan minuman disebutkan dalam isi prasasti masa Jawa Kuno Abad ke-8 -15 di antaranya dapat dibedakan berdasar bahan dasar yang berasal dari tanaman (nabati) dan berasal dari hewan (hewani), baik dari air laut, payau maupun air tawar dan fauna darat dan unggas serta burung. Selain itu ada makanan yang bahannya bagian dari hewani seperti tahunan, yaitu berasal dari tulang atau duri ikan yang sudah diambil dagingnya. Sumber: pengolahan data kandungan Prasasti masa Jawa Kuno.[111]

Prasasti-prasasti Jawa Kuno tidak hanya berisi titah raja atau penetapan administratif, tetapi juga mencatat ragam pangan dan minuman yang mencerminkan pola konsumsi masyarakat pada masa itu. Sumber makanan berbasis biji-bijian, misalnya, tampak dari penyebutan *atak pihan* yang merujuk pada sejenis kacang-kacangan, *skul/sgu* yang berarti nasi dari beras (*Oryza sativa L.*), serta *wuku*, sejenis biji-bijian lain yang kala itu sudah dikenal. Selain makanan pokok, prasasti juga mencatat bentuk olahan sederhana seperti *têtis* dan *dodol*, yaitu makanan hasil campuran yang diadon manual dengan tangan.

Minuman alami dan olahan pun memiliki tempat penting dalam kehidupan sehari-hari maupun ritual. *Duh ni nyun*, misalnya, merujuk pada air kelapa (*Cocos nucifera*) yang segar dan bernilai gizi tinggi. Sementara itu, bahan baku minuman fermentasi juga

111 Taqyuddin dan Ninie Susanti, "Budaya Pangan dan Pengolahan Tanah Masa Jawa Kuno," 2016.

beragam, seperti *jnu* yang memanfaatkan pandan (*Pandanus amaryllifolius*) atau bunga cempaka (*Michelia champaca*) sebagai campuran pembuatan tuak. Dari tebu (*Saccharum officinarum L.*) dihasilkan *kila/kilan*, minuman fermentasi manis, sedangkan *ciñca/kiñca* berasal dari air asam jawa (*Tamarindus indica*) yang memberikan cita rasa segar. Lebih jauh, prasasti juga menyebut *jatirasa, madya, mastawa, pana, siddhu, dan tuak*, istilah yang menunjukkan beragam jenis minuman keras yang dikonsumsi, baik untuk kepentingan ritual maupun hiburan.

Selain biji-bijian dan minuman, prasasti juga merekam keberadaan sayuran dan umbi-umbian sebagai bagian dari budaya konsumsi. *Atah atah/dudutan* menunjukkan kebiasaan makan lalap mentah, sedangkan *kuluban/kulub* dan *rumwarumwah* mengacu pada lalapan matang. Batang pisang (*Musa paradisiaca*) juga dimanfaatkan sebagai sayur yang dikenal dengan sebutan *haryyas/ hinaryyasan/aryya*. Tidak ketinggalan, akar-akaran atau umbi-umbian yang disebut *suṇda* menjadi pelengkap penting dalam sumber karbohidrat selain beras.

Ragam penyebutan dalam prasasti ini memperlihatkan kekayaan budaya pangan Jawa Kuno yang tidak hanya menekankan pada pertanian padi, tetapi juga pada keragaman sumber bahan makanan dan minuman. Catatan tersebut menunjukkan bahwa masyarakat sudah mengenal pola konsumsi yang beragam, memadukan hasil bumi, olahan fermentasi, serta berbagai jenis sayuran dan umbi, sehingga membentuk sistem pangan yang menyeluruh dan berkelanjutan, yang secara lebih rinci dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 5.3 Bahan Makanan dan Minuman (sumber nabati)

No	Penyebutan dalam Prasasti	Nama yang dikenal saat ini	Nama Latin	Kategori sumber bahan makanan dan minuman
1	Atak pihan	Sejenis kacang-kacangan	–	Biji-bijian
2	Skul/sgu	Nasi dari beras	Oryza sativa L.	Biji-bijian
3	Wuku	Sejenis biji-bijian	–	Biji-bijian
4	Têtis, dodol	Makanan yang dicampur (diadon) manual dengan tangan.	–	Makanan
5	Duh ni nyun	Air kelapa	Cocos nucifera	Minuman alami dari buah kelapa
6	Jnu, pandan (pudak), bunga/skar campaga dan bunga/skar karaman	Bahan baku pembuat tuak selain berasal dari aren/kelapa	Pandanus amaryllifoli-us, Michelia champaca	Minuman dari bahan baku daun, bunga
7	Kila/kilan	Hasil fermentasi gula tebu	Saccharum officinarum L.	Minuman dari batang tebu
8	Ciñca/kiñca	Air asam Jawa	Tamarindus indica	Minuman dari buah asam
9	Jatirasa, madya, mastawa, pana, siddhu dan tuak/twak	Minuman biasanya berupa minuman keras	–	Minuman keras
10	Atah atah/ dudutan	Lalap mentah	–	Sayuran
11	Haryyas/ hinaryyasan/ aryya	Sayur dari batang pisang	Musa paradisiaca	Sayuran
12	Kuluban/kulub	Lalap matang	–	Sayuran
13	Rumwarumwah	Lalapan	–	Sayuran
14	Suṇda	Akar-akaran/umbi-umbian	–	Umbi-umbian

Prasasti-prasasti dari masa Jawa Kuno juga mencatat berbagai jenis fauna laut yang dimanfaatkan sebagai pangan pada masa lalu. Dari sejumlah prasasti tercatat beragam jenis fauna laut yang menjadi bagian penting dalam konsumsi sehari-hari maupun dalam konteks ritual. Misalnya, penyebutan *Hnus* merujuk pada cumi (*Teuthida*), sementara istilah *Biluhuy* atau *bijajan* mengacu pada ikan julung atau cucut mini (*Hemirampus brasiliensis*). Beberapa nama lain seperti *halahala*, *duri, kadiwas*, dan *kandari* juga menunjukkan ragam jenis ikan laut yang kala itu telah dikenal luas, meski identifikasi ilmiahnya belum sepenuhnya jelas. Selain itu, prasasti juga mencatat keberadaan *Slar,* yakni ikan selar (*Cnumephthalmus*), serta *layar*, sejenis ikan layar (*Istiophorus platypterus*) yang kemungkinan menjadi komoditas berharga karena ukurannya yang besar dan sulit ditangkap. Tidak ketinggalan, fauna air tawar pun disebut, seperti *wagalan* atau ikan patin liar (*Pangasius micronia*), serta *tańiri/tangiri,* yang merujuk pada ikan tenggiri (*Scomberomorini*).

Keberagaman jenis ikan yang tercatat dalam prasasti ini memperlihatkan betapa erat hubungan masyarakat Jawa Kuno dengan lingkungan perairan, baik laut maupun sungai. Sumber daya hayati tersebut bukan hanya menyediakan protein hewani untuk mendukung kehidupan sehari-hari, tetapi juga berkontribusi pada dinamika ekonomi dan perdagangan. Fakta bahwa nama-nama fauna laut ini diabadikan dalam prasasti menunjukkan pentingnya hasil tangkapan laut dalam sistem pangan dan budaya Jawa Kuno, sekaligus menegaskan bahwa budaya agraris pada masa itu berjalan beriringan dengan budaya maritim yang kaya akan pengetahuan ekologi dan eksploitasi sumber daya perairan. Secara rinci informasi tentang keberagaman sumber hewani laut yang tercatat dalam prasasti dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel 5.4 Bahan Makanan

(sumber hewani air asin/laut)

No	Penyebutan dalam Prasasti	Nama yang dikenal saat ini	Nama Latin	Kategori sumber bahan pangan
1	Hnus	Cumi	Teuthida	Fauna laut
2	Biluhuy/ bijajan	Julung/cucut mini	Hemirampus brasil-iensis	Fauna laut
3	halahala, duri, kadwas, kad-was, kandari	Jenis Ikan	-	Fauna laut
4	Slar	Jenis ikan Selar	Cnumephthalmus	Fauna laut
5	layar/layar, prah, rumahan,	Layar	Istiophorus platypterus	Fauna laut
6	wagalan	patin liar	Pangasius Micronia	Fauna laut
7	Taniri	Ikan tenggiri	Scomberomorini	Fauna laut

Tabel 5.5 Bahan Makanan dan Minuman
(sumber hewani air payau)

No	Penyebutan dalam Prasasti	Nama yang dikenal saat ini	Nama Latin	Kategori sumber bahan pangan
1	Gtam	Kepiting	Brachyura	Fauna perai-ran payau/ laut
2	Huran	Udang	Caridea	Fauna perai-ran sungai/ payau/laut

Tabel 5.6 Bahan Makanan
(sumber hewani air tawar)

No	Penyebutan dalam Prasasti	Nama yang dikenal saat ini	Nama Latin	Kategori sumber bahan pangan
1	Dlag	Ikan gabus	Channa striata	Fauna perairan rawa dan sungai

2	Kawan	Ikan gurame	Osphronemus goramy	Fauna perairan rawa dan sungai
3	Kura/capacapa	Kura-kura	Testudinidae	Fauna perairan rawa dan sungai
4	Hayuyu	Yuyu/kepiting sawah	Parathelphusa maculata/ Parathelphusa convexa	Fauna perairan rawa dan sungai
5	layar/layar, prah, rumahan,	Layar	Istiophorus platypterus	Fauna laut
6	wagalan	patin liar	Pangasius Micronia	Fauna laut
7	Taniri	Ikan tenggiri	Scomberomorini	Fauna laut

Tabel 5.7 Bahan Makanan (sumber hewani unggas)

No	Penyebutan dalam Prasasti	Nama yang dikenal saat ini	Nama Latin	Kategori sumber bahan pangan
1	Hayam	Ayam	Gallus gallus domesticus	Fauna unggas
2	Andah/Hangsa	Angsa	Genera coscoroba	Fauna unggas
3	Hantiga/ hantrin/hanilu	Telur	–	Telur Unggas

Tabel 5.8 Bahan Makanan dan Minuman (sumber hewani sedang dan besar)

No	Penyebutan dalam Prasasti	Nama yang dikenal saat ini	Nama Latin	Kategori sumber bahan pangan
1	Celewêk	Babi hutan/babi	Sus scrofa Linnaeus/ Sus scrofa domesticus	Sumber daging fauna besar
2	Hadangan/ hadangan/kbo	Kerbau	Bubalus bubalis	Sumber daging fauna besar
3	Kidan/kas	Kijang	Muntiacus muntjak	Sumber daging fauna sedang
4	Wdus	Kambing	Capra aegagrus hircus	Sumber daging fauna sedang

Prasasti-prasasti dari masa Jawa Kuno juga memberikan gambaran menarik mengenai makanan yang diperuntukkan bagi raja beserta keluarganya, yang sekaligus mencerminkan sistem pangan dan budaya konsumsi pada masa itu. Beberapa jenis makanan disebut secara khusus dalam prasasti, seperti *baḍawang*, yaitu penyu yang kerap disajikan sebagai hidangan kerajaan, serta *iwak taluwoh*, sejenis ikan yang juga tercatat dalam daftar santapan istana. Selain ikan, hewan darat juga memiliki tempat penting, misalnya *wḍus gunting*, yaitu kambing hamil yang dimasak untuk santapan khusus, serta *asu tugĕl*, anjing yang dikebiri dan dijadikan hidangan. Tercatat pula istilah *karung pulih* dan *karung mati ring gantungan*, yang merujuk pada babi hutan yang dibunuh dalam karung, sebuah praktik penyembelihan hewan dengan cara tertentu, bahkan ada yang digantung. Beberapa penyebutan lain seperti *banin* dan *wunikulus* muncul dalam prasasti, meski identifikasi jenis makanannya belum sepenuhnya jelas.

Ragam makanan yang didokumentasikan ini menunjukkan bahwa konsumsi pangan kalangan istana tidak terbatas pada makanan pokok atau hasil pertanian, melainkan juga mencakup hidangan hewani yang dipilih secara khusus dengan aturan dan tata cara tertentu. Hal ini menegaskan adanya perbedaan simbolik antara makanan raja dengan makanan rakyat biasa, sekaligus mencerminkan bagaimana pangan digunakan sebagai penanda status sosial, kekuasaan, dan budaya ritual dalam kehidupan politik-kerajaan Jawa Kuno. Tabel berikut memberikan gambaran yang lebih rinci mengenai jenis-jenis makanan yang dimaksud lengkap dengan prasasti yang memuatnya.

Tabel 5.9 Makanan untuk Raja dan untuk Masyarakat

No	nama makanan raja	Penamaan Masa Kini	No Prasasti
1	baḍawan	Ikan	34, 37, 39, 51
2	banin	–	34
3	wḍus gunting	Kambing yang hamil dimasak	34, 37, 39, 51

4	karun pulih	Binatang yang dibunuh dalam karun	34, 37, 39
5	karun mati rinj gantunan	Binatang yang dibunuh digantung dalam karun	34, 37, 51
6	asu tugel	Anjing yang dikebiri	34, 37, 39, 51
7	Iwak taluwoh	Ikan taluwoh	34, 39
8	wunikulus	–	39

Sementara itu pada prasasti Bali kuno ditemukan istilah-istilah yang tersebutkan terkait dengan budaya agrikultur, yaitu *Huma* (tegal untuk padi gaga), *Sawah (lahan basah untuk menanam padi), Parlak* (ladang), *mmal/ngmal* (tegal), *kbwan/kebon (lahan pertanian tanaman keras pekarangan), gaga/pagagan* (tempat menanam padi gaga), Tgal (lahan tadah hujan, untuk tanaman musiman), *anutu/manutu* (menumbuk padi), *Amabaki* (membersihkan lahan), *Mangarapuh* (meratakan tanah), *Amaluku* (membajak), *ataněm / Mamula* (menanam), *amatun /makajut* (menyiangi padi), *ahani / mangharanyi* (memanen padi).

Adapun jenis-jenis komoditas pertanian dalam prasasti Bali Kuno di antaranya *Gangan* (sayur-sayuran), *Mulapha* (umbi-umbian), *Pipakan* (jahe), *Rasuna* (bawang putih), *Bawang bwang* (bawang merah), Talas, *Sarwaphala* (buah-buahan), Kasumba, *Hartak* (kacang hijau), *Tingkir* (kemiri), *nyu/tirisan* (kelapa), *Blu* (pisang), *Jirk* (jeruk), *Mende* (mundu), Kapulaga, *Wungkudu* (mengkudu), *Hano* (enau), *tihing/amplal* (bambu), *Hartak* (kacang hijau), *Cabya* (cabai), *Durryyan* (durian).

Pada masa Bali Kuno, kegiatan pertanian menjadi mata pencaharian utama masyarakat, dengan tahapan yang teratur mulai dari membajak, menanam, menyiangi, memanen, hingga menumbuk hasil panen. Aktivitas tersebut tidak hanya mencerminkan keterampilan teknis, tetapi juga keteraturan sosial yang mengikat kehidupan masyarakat agraris. Salah satu warisan penting dari sistem pertanian Bali adalah irigasi Subak, yakni tata kelola air yang berbasis pada kearifan lokal dan nilai-nilai religius, di mana air tidak

hanya dipandang sebagai sumber daya ekonomi tetapi juga sebagai anugerah suci. Sistem ini juga diikuti oleh praktik bagi hasil, yang memperlihatkan bagaimana solidaritas dan keadilan sosial terjalin dalam kehidupan agraris. Menariknya, tradisi Subak tidak hanya bertahan hingga kini, tetapi juga mendapat pengakuan dunia sebagai Warisan Budaya Dunia oleh UNESCO pada 29 Juni 2012 dalam sidang ke-36 Komite Warisan Dunia di Saint Petersburg, Rusia. Pengakuan tersebut menegaskan bahwa Subak bukan sekadar sistem irigasi, melainkan warisan budaya yang merefleksikan harmoni antara manusia, alam, dan nilai spiritual dalam kehidupan masyarakat Bali.

b. Raja-Raja Penentu Sima Wilayah Pertanian Masa Jawa Kuno

Berdasarkan kronologi pemerintahan raja-raja maka temuan-temuan prasasti dapat diasumsikan raja Kayuwangi prasasti-prasastinya ditemukan di sekitar Magelang dan Kalasan. Raja Balitung prasastinya ditemukan di Purworejo, Pati, Pekalongan/ Tegal, Temanggung, Ponorogo, Sleman. Raja Daksa prasastinya ditemukan di daerah Temanggung, Sleman, Malang dan Mojokerto. Raja Tulodong ditemukan di daerah Yogyakarta. Raja Wawa prasastinya ditemukan di daerah Malang. Raja Pu Sindok prasastinya ditemukan di Pasuruhan, Malang, Gresik, Mojokerto. Raja Airlangga prasastinya ditemukan di daerah sekitar Sidoarjo dan Surabaya, Lamongan, Jombang.

Kelompok raja-raja Jawa masa kerajaan Jawa Kuno (abad ke-8 Masehi) hingga masa Airlangga (abad Ke-11 Masehi) yang prasastinya dapat dijumpai yaitu secara berurutan sesuai kronologis (menurut tahun prasasti yang dianalisis), ada 7 kelompok raja, yaitu: Raja Kayuwangi (798-804 Śaka), Raja Balitung (822 -827 Śaka), Raja Daksa (830-841 Śaka), Raja Tulodong (Diduga sebelum 850 Śaka), Raja Wawa (850 Śaka), Raja Pu Siṇḍok (851 – 866 Śaka), Raja Airlangga (945 – 964 Śaka).

Raja Kadiri awal dianggap sebagai gambaran akhir masa Airlangga, Raja Kediri (975 – 1245 Śaka), Raja Majapahit (1288 –



Gambar 5.12 Prasasti Canggal 654 Śaka/732.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

1395 Śaka). Masa Majapahit merupakan kejayaan kerajaan masa Jawa kuno maka digunakan untuk mengetahui keberlanjutannya. Sepanjang masa Jawa Kuno dari abad ke-8-15, isi prasasti prasastinya merupakan penetapan daerah sima, daerah otonomi, di antaranya berisi tentang pengaturan pertanian.

c. Penyebutan Pejabat dalam Prasasti Jawa Kuno

Budaya pertanian ini merupakan salah satu bentuk budaya yang melingkupi kebutuhan rutin harian atau ritual keagamaan seluruh lapisan masyarakat hingga raja, maka diperlukan adanya pejabat yang mengatur kelancaran penyediaan dan ketersediaan pangan secara terus menerus. Pejabat sebagai petugas kerajaan di antaranya mengatur kebutuhan pengairan, mengatur pemanfaatan hutan, mengatur pengadaan lahan baru, mengatur terjaganya ajaran Hindu dan Buddha sebagai agama yang dianut, mengatur pajak dll. Informasi penyebutan pejabat serta tugas jabatannya menjadi pemahaman melengkapi budaya pertanian tersebut.Raja dalam keterlibatannya pada budaya pertanian menjadi sangat penting dengan kebijakannya memberikan anugerah kepada orang yang berjasa atau taat kepada raja atau kerajaan dengan menjadikan suatu ruang yang berubah statusnya menjadi sima (perdikan).Pada masa Jawa Kuno siapakah raja yang memimpin di ruang kekuasaannya.

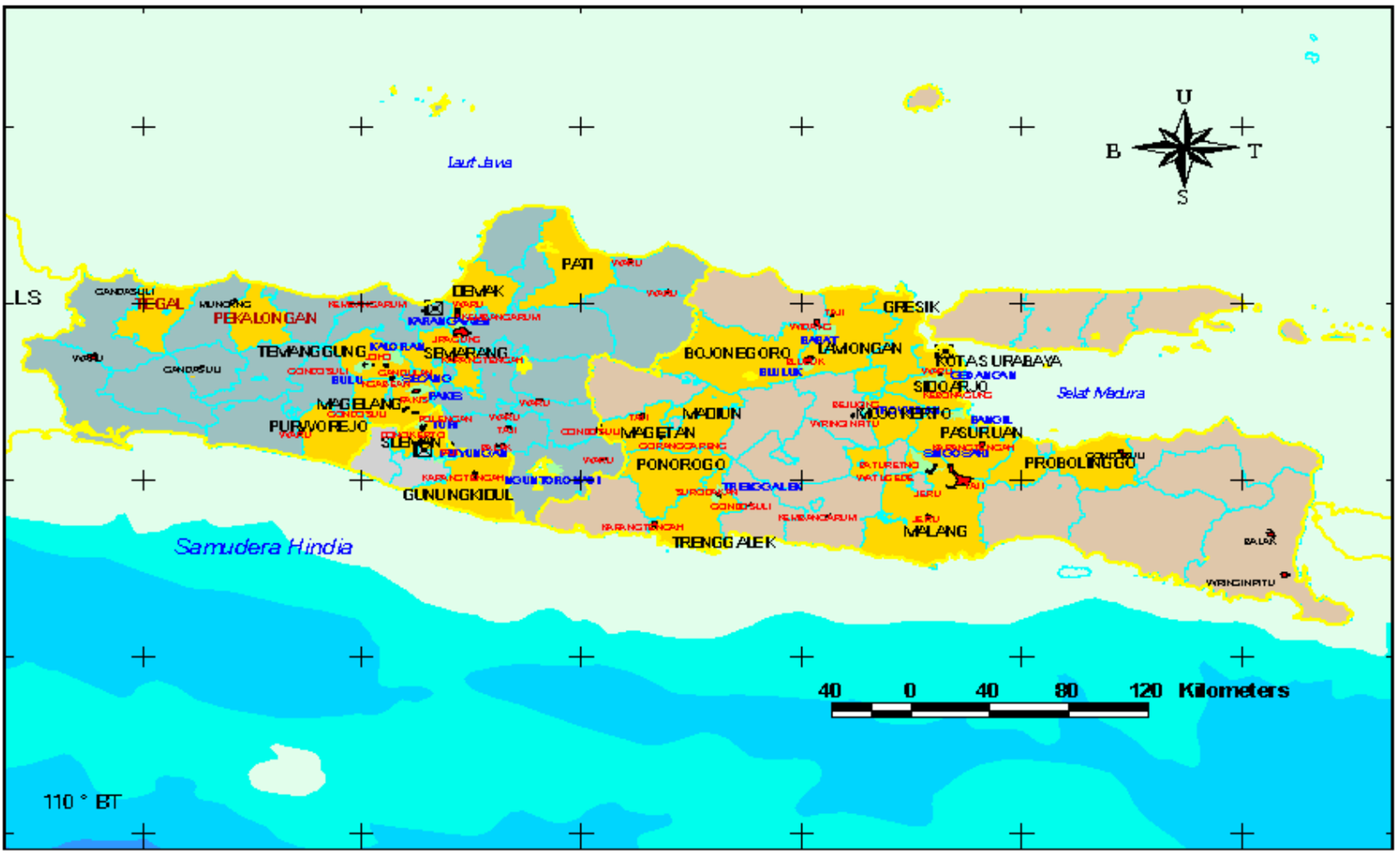
d. Penyebutan Profesi dalam Prasasti

Prasasti-prasasti masa lalu tidak hanya menjadi sumber informasi tentang peristiwa politik atau keagamaan, tetapi juga mencatat keberadaan berbagai profesi yang dijalani masyarakat. Dalam kaitannya dengan budaya pertanian, disebutkan adanya profesi pengolah, penangkap, pembuat, hingga penjual, yang menggambarkan rantai aktivitas dari produksi hingga distribusi bahan pangan. Dari data tersebut, dapat ditelusuri pula teknologi dan peralatan yang digunakan, misalnya untuk berburu, mengangkut, maupun mengolah hasil pertanian dan hewan ternak. Setiap profesi tidak berdiri sendiri, melainkan terkait erat dengan tata cara kerja yang

dapat dipahami melalui studi terdahulu dan interpretasi arkeologis masa kini. Lebih jauh, profesi-profesi tersebut memperlihatkan bagaimana sistem produksi pangan dilandasi oleh nilai-nilai religius Hindu dan Buddha serta kepercayaan asli, sehingga pengadaan bahan makanan tidak hanya menyangkut praktik ekonomi, tetapi juga sakralitas. Hal ini tercermin dalam pengelolaan lahan—baik untuk penanaman tanaman pangan, pemanfaatan sumber daya alam secara langsung, maupun pemeliharaan ternak dan unggas—yang keseluruhannya membentuk lanskap budaya agraris masyarakat Nusantara pada masa itu.

e. Penggunaan Tanah dalam Prasasti

Dalam prasasti-prasasti Jawa Kuno, lahan pertanian digambarkan secara rinci sebagai bagian penting dari penyediaan dan ketersediaan bahan pangan. Jenis penggunaan tanah yang disebutkan antara lain sawah basah, sawah gogo (lahan kering), kebun, pekarangan, hutan, padang penggembalaan, rawa, tambak, pasar, pemukiman, hingga area suci seperti candi yang reliefnya juga memvisualisasikan aktivitas pertanian. Seluruh lahan tersebut sangat bergantung pada kondisi ekologis sekitarnya, terutama terkait dengan ketersediaan air sebagai sumber utama keberlangsungan pertanian. Air dapat berasal dari curah hujan maupun aliran sungai, di mana luas, pola aliran, kualitas, serta wilayah tangkapan airnya (*water catchment areas*) menentukan apakah lahan mampu mendukung keberlanjutan pangan atau justru rentan mengalami kerusakan. Faktor lain yang berperan adalah kondisi fisik geografis serta bentuk permukaan bumi (geomorfologi), termasuk letak ketinggian wilayahnya. Kombinasi antara pengelolaan lahan, pemanfaatan sumber daya air, dan pemahaman terhadap kondisi geomorfologi inilah yang menjadikan sistem pertanian masa lalu tidak hanya sebagai kegiatan ekonomi, tetapi juga sebagai budaya ekologis yang berakar kuat pada interaksi manusia dengan lingkungannya.



Gambar 5.13 Sebaran Prasasti di Wilayah Kajian

f. Peta Sebaran Prasasti berisi tentang Agrikultur

Lokasi pembuatan prasasti ada yang disebutkan jelas dalam teks prasasti, namun banyak pula yang tidak, sehingga peneliti terdahulu menamainya berdasarkan tempat penemuan. Dalam kajian ini, lokasi-lokasi tersebut merujuk pada hasil penelitian sebelumnya yang kemudian disesuaikan dengan administrasi modern, mulai dari tingkat dukuh, desa, kecamatan, kabupaten, hingga provinsi. Dari total 46 prasasti yang ditelaah, tercatat 17 prasasti berada di 6 kabupaten Jawa Tengah, 6 prasasti di 3 kabupaten Daerah Istimewa Yogyakarta, dan 17 prasasti di 11 kabupaten Jawa Timur. Berdasarkan isi prasasti yang menyebutkan nama tempat atau toponim, dapat disusun peta sebaran prasasti di Jawa bagian

tengah dan timur. Peta ini menunjukkan bahwa prasasti tidak hanya menunjuk lokasi sempit, melainkan wilayah yang lebih luas seperti area *sima* atau tanah perdikan, yang mencakup ruang desa hingga kabupaten. Dengan demikian, prasasti merepresentasikan ruang budaya yang lebih luas dari sekadar lokasi penemuannya, dan akan lebih akurat bila dilengkapi data koordinat absolut berupa lintang dan bujur.

g. Budaya Pertanian Dalam Relief Candi Borobudur dan Candi Lainnya

Berdasarkan data panil relief Karmawibhangga, aspek agraris tampak menonjol melalui tiga kategori utama, yakni alat, penggunaan tanah, dan profesi. Aspek alat tercatat paling banyak, yaitu pada 53 panil, yang tersebar mulai dari panil 001 hingga 158. Hal ini menunjukkan pentingnya teknologi dan peralatan dalam mendukung aktivitas pertanian masyarakat Jawa Kuno. Aspek penggunaan tanah muncul pada 33 panil, yang menggambarkan bagaimana lahan dimanfaatkan untuk kegiatan bercocok tanam, baik sawah, kebun, maupun bentuk pengelolaan lahan lainnya. Sementara itu, aspek profesi terekam dalam 25 panil, menampilkan ragam pekerjaan yang terkait dengan pertanian, mulai dari petani, pengolah, hingga pekerja lain yang menopang sistem agraris. Dari sebaran ini, jelas terlihat bahwa relief Karmawibhangga tidak hanya merepresentasikan ajaran moral Buddhis, tetapi juga merekam kehidupan sehari-hari masyarakat, terutama dalam bidang pertanian yang menjadi dasar perekonomian pada masa Jawa Kuno. Secara rinci penggambaran aspek-aspek agraris dalam relief Candi Borobudur tampak pada tabel berikut ini:

Tabel 5.10 Panil Relief Karmawibhangga yang Mengandung Informasi Aspek Agraris
Sumber: katalog relief KarmawiBhangga

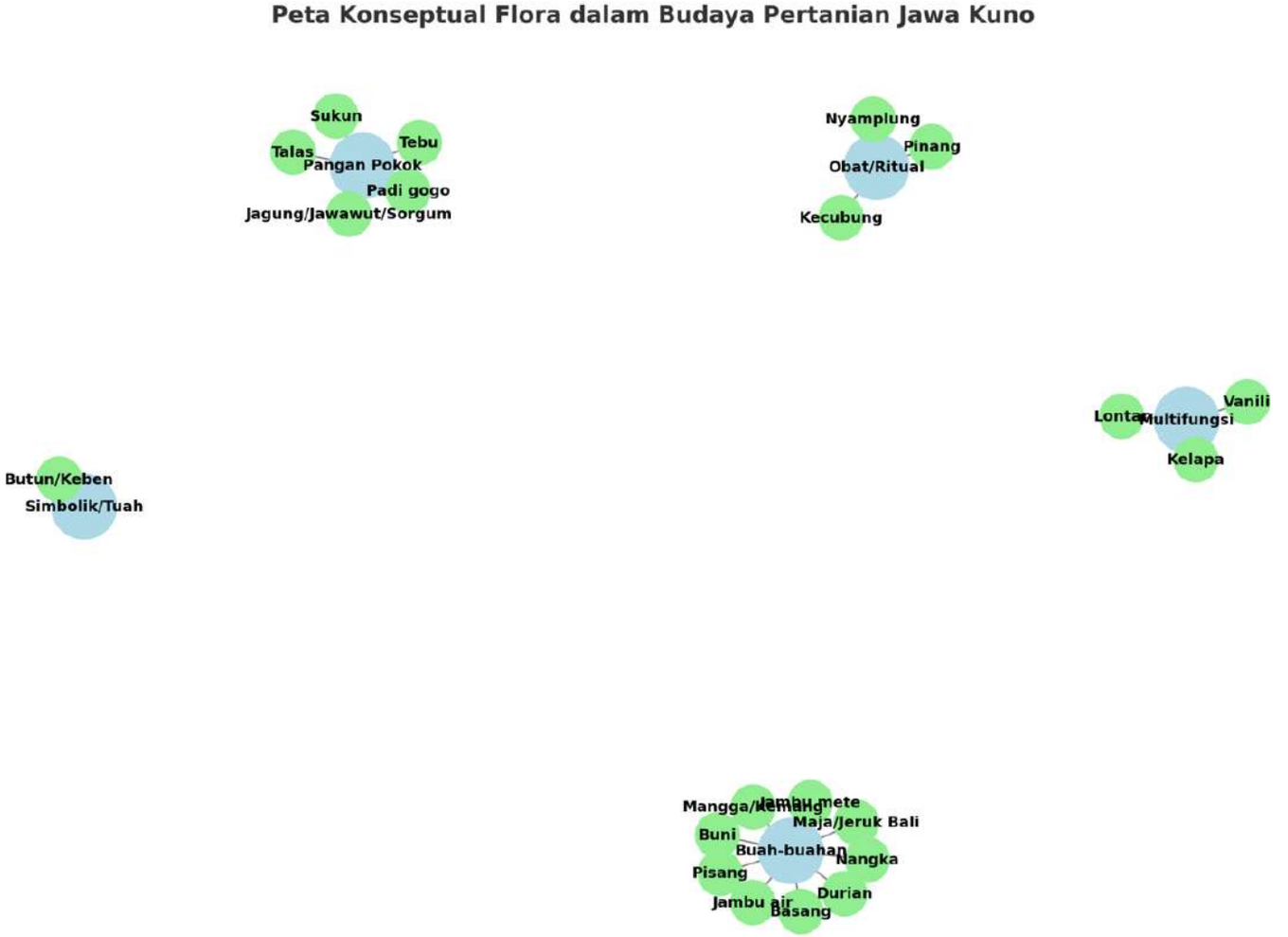
No	Aspek Agraris	Jumlah Panil	Nomor Panil Karmawibhangga
1	Alat	53	001, 002, 007, 009, 014, 015, 050, 061, 065, 074, 078, 080, 085, 087, 089, 090, 091, 093, 094, 109, 110, 118, 122, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158
2	Penggunaan Tanah	33	001, 002, 003, 009, 010, 015, 021, 028, 029, 031, 033, 036, 037, 039, 050, 051, 053, 054, 094, 105, 109, 110, 118, 119, 121, 122, 123, 131, 132, 133, 141, 158, 159, 160
3	Profesi	25	001, 002, 004, 009, 015, 020, 043, 050, 057, 065, 074, 090, 091, 097, 098, 105, 108, 111, 118, 121, 122, 123, 139, 142, 151, 154, 158

Panil relief Karmawibhangga juga memuat representasi flora yang erat kaitannya dengan budaya pertanian Jawa Kuno. Tumbuhan yang digambarkan menunjukkan keragaman fungsi, mulai dari pangan, obat-obatan, hingga kebutuhan ritual dan simbolik. Beberapa jenis berperan sebagai bahan pangan pokok, seperti padi gogo (Oryza sativa), jagung/jawawut/sorgum (Zea mays ssp., Sorghum spp.), talas (Colocasia esculenta), serta tebu (Saccharum officinarum L.) sebagai sumber pemanis. Buah-buahan juga tampak mendominasi, misalnya pisang, mangga, nangka, durian, jambu, buni, basang, hingga sukun, yang selain menjadi bahan pangan juga memiliki nilai budaya tertentu. Beberapa tanaman berfungsi sebagai obat dan pelengkap ritual, seperti nyamplung (Calophyllum inophyllum L.), kecubung(Datura metel), dan pinang (Areca catechu L.). Ada pula tumbuhan dengan peran simbolik dan praktis, misalnyalontar(Borassusflabellifer)yangdimanfaatkansebagaibahan minuman sekaligus media tulis, atau butun/keben (Barringtonia

asiatica) yang dipandang sebagai pohon pelindung dan memiliki buah tertentu. Tidak kalah penting, kelapa (Cocos nucifera) menunjukkan multifungsi dalam kehidupan sehari-hari, mulai dari santan, minyak, hingga air kelapanya. Dari keragaman flora ini dapat dipahami bahwa masyarakat Jawa Kuno memiliki sistem pertanian dan pengetahuan botani yang kompleks, yang tidak hanya menunjang kebutuhan pangan, tetapi juga kesehatan, teknologi, hingga praktik spiritual, yang secara rinci dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel 5.11 Flora dalam budaya pertanian Jawa kuno pada relief panil Karmawibhangga

No	Flora (nama Tanaman)	Nama Latin	Kegunaan
1	Nyamplung	Calophyllum inophyllum L.	Bahan bakar/minyak/ obat
2	Sukun	Artocarpus communis	Bahan pangan
3	Talas	Colocasia esculenta	Bahan pangan
4	Pisang	Musa paradisiaca	Bahan pangan/buah-buahan
5	Tebu	Saccharum officinarum L.	Bahan pemanis
6	Jagung/Jawawut/ Sorgum	Zea mays ssp. Samaria itala & Sorghum spp.	Bahan pangan
7	Padi gogo	Oryza sativa	Bahan pangan
8	Basang	Mangifera foetida	Buah-buahan
9	Buni	Antidesma bunius	Buah-buahan
10	Durian	Durio zibethinus	Buah-buahan
11	Jambu air	Syzygium	Buah-buahan
12	Jambu mete	Anacardium occidentale	Buah-buahan
13	Mangga/Kemang	Mangifera caesia	Buah-buahan/wangi-wangian
14	Nangka	Artocarpus heterophyllus	Buah-buahan
15	Maja/Jeruk Bali	*Aegle marmelos* / *Citrus maxima*	(Hiasan/obat) Buah
16	Butun/Keben	Barringtonia asiatica	Hiasan/Tuah alam/ Pelindung
17	Lontar	Borassus flabellifer	Minuman/bidang tulis
18	Kelapa	Cocos nucifera	Minuman/obat/ Santan/minyak
19	Kecubung	Datura metel	Obat/mantra
20	Pinang	Areca catechu L.	Obat
21	Vanili	Vanilla planifolia	Rempah/aroma



Gambar 5.14 Peta Konseptual Flora dalam Budaya Pertanian Jawa Kuno.
Sumber: Taqyuddin, 2017.

3. Teknologi Pertanian Masa Jawa Kuno

Prasasti Jawa Kuno juga menyebutkan nama-nama alat yang terkait dengan teknologi pertanian. Alat-alat tersebut digunakan baik sebagai pengolah tanah, senjata atau alat potong, wadah, alat masak, alat berburu, perkakas untuk makanan dan minuman.

Tabel 5.12 Nama-nama alat (teknologi) pada prasasti Jawa Kuno

No	Nama Alat	Penamaan Masa Kini	Kategori Alat
1	hampit	senjata, api, tajam, katapel?	berburu
2	tĕwĕk punukan	senjata penikam yang runcing	Senjata
3	Paniwatan	Peralatan makan	makan dan minum

4	tani	piring/mangkok tembaga	wadah
5	saragi pagangan inuman, saragi inuman, saragi perakan	saragi pagangan ; peralatan makan, saragi inuman; peralatan minum, saragi perakan periuk untuk tempat ikan	Perkakas makan dan minum
6	dāng	periuk tembaga tempat kukusan dimasukkan untuk menanak nasi, atau dandang	Alat Masak
7	dyun	periuk belanga tempat air	Wadah
8	kukusan	Kukusan	Alat masak
9	pangliwĕtan	tempat untuk menanak nasi	Alat masak
10	lukai	parang/golok/pisau cincang	Pemotong besar
11	patuk/patuk patuk	beliung	pemotong besar dan kecil
12	wadu	kampak	Pemotong besar
13	rimbas	kapak penebang kayu	Pemotong Kayu
14	gurumbhagi/ kurumbhagi	pisau	Alat Potong
15	larduk, wakyul	pacul, cangkul	Pengolah tanah
16	linggis	Linggis	pengolah tanah
17	Tarah / tarasarah	alat perkakas logam, beliung?	Perkakas alat potong
18	tahas	pasu atau talam logam	Wadah besar
19	kampil	tas/kantong	Wadah jinjing

Relief Karmawibhangga memperlihatkan beragam peralatan agraris dan domestik yang berfungsi dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa Kuno. Alat-alat ini dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori utama, yakni alat agraris, alat pengolahan, dan alat penyimpanan serta penunjang aktivitas sehari-hari.

Pertama, alat agraris tampak pada panil 009 berupa wadah makanan ternak, ikan, dan tali kendali babi. Kehadiran alat ini



Gambar 5.15 Relief yang menunjukan orang membawa pikulan dan gerabah. Sumber: Dokumentasi So Tju Shinta Lee.

menegaskan pentingnya pemeliharaan hewan ternak sebagai bagian dari sistem agraris.

Kedua, alat pengolahan terlihat jelas pada panil 002 dan 015, seperti tungku, bumbung, lumpang kecil dan alu, serta gendok besar. Alat-alat ini digunakan untuk memasak, mengolah hasil panen, dan menyiapkan konsumsi baik untuk keluarga maupun kegiatan ritual.

Ketiga, alat penyimpanan dan penunjang aktivitas muncul dalam berbagai bentuk wadah — kendi, guci, gentong, peti, hingga pinggan bertumpuk — yang terdapat pada panil 010, 012, 018, dan 019. Wadah-wadah tersebut berfungsi tidak hanya sebagai sarana penyimpanan hasil pertanian dan air, tetapi juga terkait dengan kegiatan sosial, pengobatan, maupun keagamaan. Gambar relief bisa dilihat di Katalog Karmawibhangga

Dengan demikian, relief Karmawibhangga tidak hanya menggambarkan aktivitas agraris, tetapi juga menunjukkan bagaimana alat-alat sederhana menjadi sarana penting dalam menopang ekonomi, kesehatan, serta ritual religius masyarakat Jawa Kuno.

Kategori	Jenis Peralatan	Contoh Panil
Alat Agraris	Wadah makanan ternak, tali kendali babi, kisi (kandang)	009
Alat Pengolahan	Tungku, bumbung, lumpang kecil & alu, gendok besar	002, 015
Alat Penyimpanan & Penunjang	Wadah (kendi, guci, gentong, peti), pinggan bertumpuk, gayung	

4. Klasifikasi Visual

Kajian mengenai budaya pertanian Jawa Kuno tidak dapat dilepaskan dari analisis keruangan, karena lanskap pertanian pada dasarnya merupakan hasil interaksi manusia dengan lingkungannya. Melalui paradigma ekologis, budaya dipahami sebagai fungsi dari dinamika dan kreativitas (A.L. Kroeber), kebudayaan nilai (value

culture) lahir dari dorongan kreatif manusia, sedangkan kebudayaan realitas (reality culture) lebih terkait dengan upaya mempertahankan hidup melalui teknologi dan ekonomi (Julian Steward).

Dalam konteks pertanian Jawa Kuno, kebudayaan nilai dapat berkembang ketika kebutuhan dasar masyarakat, yakni pemenuhan pangan, tercukupi dengan baik. Hal ini tampak dari perubahan budaya pertanian yang terus berlangsung, dipengaruhi oleh kondisi geografis serta daya dukung lingkungan, terutama wilayah tangkapan air (*catchment area*) di Jawa Tengah hingga Jawa Timur. Sepanjang abad ke-11 M, masyarakat tidak hanya mengolah tanah dan memenuhi kebutuhan pangan, tetapi juga menciptakan sistem yang berkelanjutan berkat dukungan raja, pejabat, dan rakyat yang terlibat secara aktif.

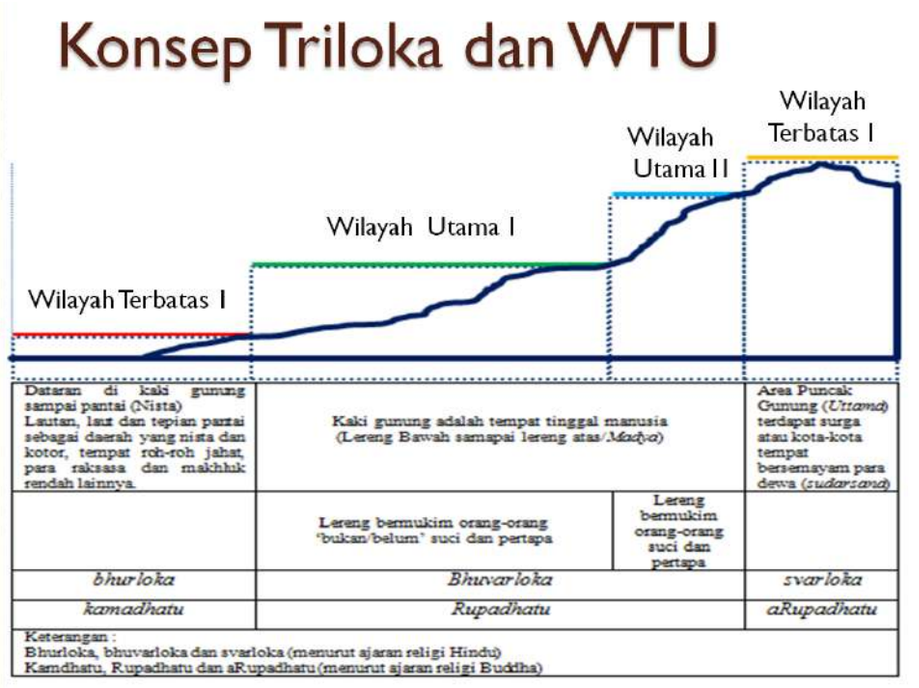
Perubahan tersebut menunjukkan bagaimana kebudayaan realitas—yang berlandaskan pada kebutuhan hidup—bertransformasi dan mendorong lahirnya kebudayaan nilai, termasuk dalam bentuk ideologi Hindu dan Buddha. Ideologi ini tercermin pada keberadaan candi-candi yang bukan sekadar simbol religius, melainkan juga representasi dari keterkaitan erat antara pemenuhan pangan, keberlangsungan hidup, dan legitimasi kekuasaan.

Sebagaimana dicatat oleh Yulia Sugandi (2000), rekonstruksi budaya pertanian Jawa Kuno memberi pelajaran penting bahwa keberlanjutan sistem pertanian bukan hanya soal ekonomi atau teknologi semata. Keberhasilan pertanian kala itu merupakan hasil sinergi antara pemimpin (raja), teknologi, masyarakat, serta alam, yang semuanya dilandasi keyakinan akan kekuatan adikodrati (*superhuman being*). Dengan demikian, budaya pertanian Jawa Kuno memperlihatkan sebuah sistem yang dinamis, berkelanjutan, dan menyatu dengan nilai-nilai spiritual maupun sosial masyarakat pendukungnya.

5. Peran Pengetahuan dan Pengalaman Pemilihan Lingkungan Alam untuk Berbagai Jenis Penggunaan Tanah Masa Jawa Kuno

Lanskap agrikultur Nusantara sejak awal erat kaitannya dengan peradaban lembah sungai besar dan kawasan gunung api muda yang aktif. Lingkungan ini tidak hanya menyediakan kesuburan tanah dan sumber air, tetapi juga dipahami dalam kerangka ideologi Hindu dan Buddha yang membagi alam semesta ke dalam tiga tingkatan kosmologis: Bhurloka, Bhuvarloka, dan Svarloka. Pandangan ini menunjukkan bahwa pertanian bukan sekadar aktivitas ekonomi, melainkan juga bagian dari tata kehidupan yang menyatu dengan religi dan kosmologi. Ilmuwan geografi I Made Sandy (1985) kemudian mensaintifikasi konsep tersebut melalui teori *Wilayah Tanah Usaha*. Ia menjelaskan bahwa lanskap pertanian terbagi menjadi tiga wilayah utama. Pertama, wilayah hulu pada kawasan ketinggian yang berfungsi sebagai konservasi dan penjaga tirta amerta, selaras dengan Svarloka. Kedua, wilayah lereng gunung atau Bhuvarloka, yang menjadi penyangga konservasi dan pusat aktivitas manusia dengan keberadaan bendungan, tampungan air, serta jaringan irigasi. Kawasan ini juga kerap berasosiasi dengan sebaran candi dan sima sebagai penanda religius sekaligus sosial-ekonomi. Ketiga, wilayah hilir atau Bhurloka di dataran rendah, yang menjadi pusat pertanian sekaligus wilayah yang harus dijaga keberlanjutannya.

Pola lanskap tersebut mencerminkan prinsip harmonisasi yang dikenal dalam konsep *Tri Hita Karana*—hubungan seimbang antara Sang Hyang Widhi, alam, dan manusia. Dengan demikian, pengelolaan lahan tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga spiritual dan sosial. Bukti arkeologis menunjukkan bahwa pertanian baik di lahan basah maupun lahan kering telah berkembang di Sumatra, Jawa, dan Bali sejak awal penanggalan Masehi, memperlihatkan kesinambungan antara lingkungan, religi, dan teknologi dalam membentuk peradaban agraris Nusantara. Ruang kognitif, jika digambarkan dapat dipahami sebagai berikut, yaitu:



Gambar 5.16 Ruang kognitif Triloka menurut ajaran Hindu dan Buddha
Sumber: (Agus Aris Munandar, 2011:36) dan WTU (I Made Sandi, 1977,66)

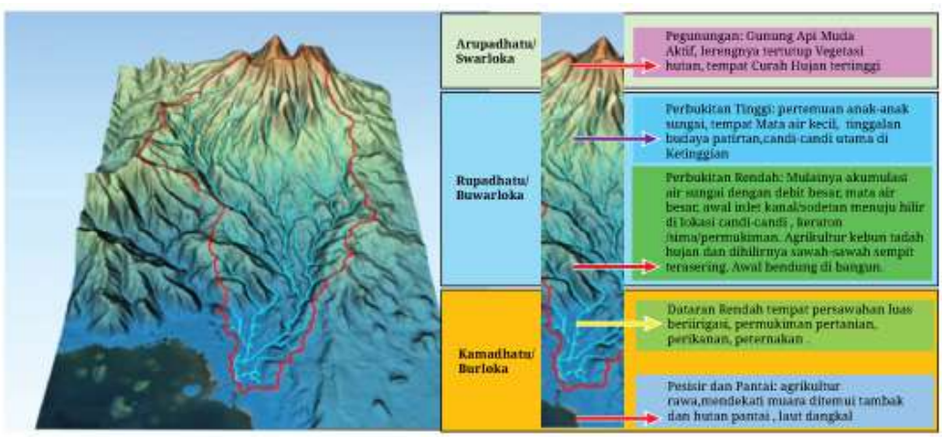
6. Lanskap Agrikultur di Wilayah Lain di Nusantara

Pada masa kuno, pemilihan lanskap agrikultur selalu berkarakter erat dengan keberadaan gunung api muda yang aktif. Kawasan hulu gunung api menjadi wilayah tangkapan air hujan yang luas, dengan curah hujan tinggi dan pola sungai dendritik yang mampu menyalurkan air sepanjang tahun. Air permukaan inilah yang menjadi faktor utama bagi keberlangsungan agrikultur. Lingkungan semacam ini memungkinkan tumbuhnya beragam vegetasi pangan dengan varietas lokal yang mendukung kebutuhan masyarakat sehari-hari.

Kedekatan masyarakat dengan sumber daya air tercermin dalam tinggalan budayanya. Mata air disakralkan, patirtan didirikan sebagai pusat pemujaan dan pemurnian, sementara kanal-kanal dibangun untuk menghubungkan aliran air tidak hanya ke sawah, tetapi juga menuju tempat ibadah, keraton, sima, dan candi. Pola ini mencerminkan sebuah kesatuan sistem yang melibatkan

sumber daya alam, pemerintahan, dan religi, dengan air sebagai pengikat utamanya. Aliran air yang bermula dari gunung pada akhirnya mengalir hingga ke muara dan laut, menegaskan bahwa lanskap agrikultur kuno dirancang sebagai sistem yang utuh dan berkelanjutan.

Model ini dapat pula diuji di pulau-pulau lain di Nusantara. Hanya saja, di wilayah non-vulkanik, regenerasi tanah tidak sesubur kawasan dengan gunung api muda aktif, sehingga daya dukung pertanian pun berbeda. Karena itu, lanskap pertanian berkelanjutan di Jawa dan Bali pada dasarnya merefleksikan adaptasi ekologis yang khas, berakar pada wilayah tangkapan air dan berpadu dengan sistem sosial serta religius masyarakat kuno. Model Lanskap Pertanian Berkelanjutan Di Wilayah Tangkapan Air dapat dilihat pada gambar di bawah.



Gambar 5.17 Model Lanskap Pertanian Berkelanjutan di Wilayah Tangkapan Air Nusantara.
Sumber: Taqyuddin, 2017.

7. Komoditas Pertanian Nusantara Abad ke-8 hingga Abad ke-15

Pada rentang abad ke-8 hingga abad ke-15, Nusantara menjadi salah satu simpul penting dalam jaringan perdagangan dunia, terutama karena kekayaan hasil pertanian dan sumber daya alamnya. Setiap wilayah memiliki karakteristik lanskap, budaya, serta teknologi pertanian yang khas, sehingga menghasilkan

komoditas berbeda yang tidak hanya menopang kehidupan lokal, tetapi juga menjadi daya tarik utama bagi para pedagang dari Tiongkok, Arab, hingga Eropa.

Kedatuan Sriwijaya di Sumatra, misalnya, berperan sebagai pusat perdagangan besar yang menghubungkan berbagai jalur niaga. Meskipun sumber-sumber tertulis Tiongkok menyebut komoditas seperti kemenyan dan parfum mawar, perlu dipahami bahwa Sriwijaya lebih berfungsi sebagai entrepôt atau pelabuhan transit. Hal ini membuat wilayahnya ramai oleh berbagai komoditas dari luar dan dalam Nusantara, sehingga sulit memastikan mana yang benar-benar diproduksi lokal. Namun demikian, keberadaan perdagangan kemenyan tetap menandai pentingnya hasil hutan Sumatra dalam sirkulasi internasional.

Hal serupa juga terlihat pada Situs Bongal yang aktif antara abad ke-7 hingga ke-13. Dari sana ditemukan jejak perdagangan komoditas seperti kapur barus (kamper), kemenyan, pala, hingga indikasi gaharu dan kemiri. Temuan ini memperlihatkan betapa hasil hutan tropis menjadi komoditas bernilai tinggi yang menghubungkan Sumatra dengan pasar Arab dan India.

Di wilayah timur Nusantara, Papua memiliki tradisi pertanian yang berbeda. Sagu menjadi sumber pangan utama yang tidak hanya berfungsi sebagai makanan pokok, tetapi juga memiliki kedudukan penting dalam budaya, identitas, dan ritual masyarakat. Sagu bahkan disebut sebagai salah satu pangan tertua yang dikonsumsi manusia modern sejak masa Pleistosen. Teknologi pengolahan sagu yang diwariskan, meski sederhana, menunjukkan kesinambungan budaya sejak zaman purba hingga kini, dengan penggunaan kapak batu, kapak besi, hingga kayu monokok sagu.

Kepulauan Maluku menempati posisi istimewa dalam sejarah perdagangan dunia karena menghasilkan rempah-rempah berharga, terutama cengkeh dan pala. Pulau Ternate, Tidore, dan Banda menjadi pusat produksi komoditas ini yang sejak lama diburu pedagang internasional. Kehadiran rempah-rempah dari Maluku bukan hanya menggerakkan ekonomi kawasan, tetapi juga

menjadi alasan utama kedatangan bangsa Arab, Tiongkok, hingga Eropa di kemudian hari.

Di Halmahera, tradisi pertanian menunjukkan dinamika tersendiri. Meskipun padi awalnya hanya dikenal di Nusantara bagian barat, tanaman ini kemudian dibawa masuk ke wilayah timur sekitar abad ke-16. Cerita lisan masyarakat menyebut bahwa padi dibawa dari Jawa ke Ternate oleh seorang ulama Islam. Teknologi pertanian lokal memanfaatkan alat sederhana seperti parang, bambu runcing untuk menanam benih, dan cangkul yang baru dikenal setelah Perang Dunia II.

Bali, sejak abad ke-11, sudah dikenal sebagai pusat pertanian padi yang dikelola melalui sistem irigasi Subak. Sistem ini tidak hanya memastikan distribusi air yang adil, tetapi juga mengandung nilai religius, sosial, dan ekologis yang menjadikannya model pertanian berkelanjutan. Keberadaan jaringan pura air menegaskan betapa eratnya keterkaitan antara pertanian, religi, dan struktur sosial masyarakat Bali.

Sementara itu, di Jawa, sejak masa Mataram sampai Majapahit (abad ke-14 hingga ke-15), beras menjadi komoditas utama yang menopang perekonomian. Prasasti-prasasti seperti Prasasti Canggal (654 Śaka/732) dan Kwak I (801 Śaka/879) memberikan gambaran jelas bahwa beras tidak hanya dikonsumsi masyarakat lokal, tetapi juga menjadi simbol kekuasaan negara. Teknologi pertanian Jawa mencakup penggunaan alat penumbuk padi, kapak, cangkul, dan linggis, yang pada masa itu sebagian sudah terbuat dari logam.

Dengan demikian, lanskap pertanian Nusantara abad ke-8 hingga ke-15 memperlihatkan keragaman luar biasa. Dari hasil hutan seperti kemenyan, gaharu, dan kapur barus; pangan pokok seperti sagu dan padi; hingga rempah-rempah seperti pala dan cengkeh, semuanya membentuk jaringan ekonomi dan budaya yang menjadikan Nusantara pusat interaksi global. Komoditas ini tidak hanya mencerminkan kekayaan alam, tetapi juga teknologi, religi, dan kearifan lokal masyarakat yang mengolahnya.

C. LITERASI SEBAGAI TRANSFORMASI PENGETAHUAN MASA PERSILANGAN HINDU DAN BUDDHA

Perkembangan literasi di Nusantara, khususnya pada proses persilangan budaya antara India dan Nusantara masa Hindu dan Buddha dalam perkembangan peradaban di Asia Tenggara, dapat ditelusuri pada abad ke-5—14 M. Sebelum perjumpaan dengan budaya (agama) Hindu dan Buddha, transformasi pengetahuan di Nusantara bersifat lisan (disampaikan dari mulut ke mulut). Tradisi lisan menjadi satu-satunya cara untuk mentransformasikan pengetahuan, hukum adat, serta nilai-nilai kepercayaan masyarakat yang terjadi pada masa itu. Namun demikian, seiring dengan perjumpaan budaya (agama) Hindu dan Buddha ke Nusantara, terjadi perubahan mendasar dalam banyak aspek kehidupan, terutama dalam bidang literasi, seperti cara masyarakat mencatat dan menyebarkan informasi. Meskipun pada saat itu kemunculan sistem penulisan dan atau literasi di Nusantara masih sangat terbatas.

Munculnya sistem tulisan atau aksara dari India, seperti aksara Brahmi Akhir dan aksara Nagari, membawa transformasi besar dalam dunia literasi Nusantara. Pengembangan aksara-aksara lokal yang kemudian digunakan dalam berbagai prasasti di Nusantara berawal dari aksara Brahmi Akhir/Pallawa yang berasal dari India Selatan. Prasasti-prasasti seperti Prasasti Yupa di Kutai (abad ke-4 Masehi) dan Prasasti Talang Tuwo (abad ke-7 Masehi) menunjukkan penggunaan aksara Brahmi Akhir/Pallawa dalam merekam peristiwa penting dan aspek keagamaan. Sementara itu, Uhlenbeck menyatakan bahwa aksara Kawi yang berkembang pada masa kerajaan Mataram menjadi salah satu bentuk aksara tertua yang khas Nusantara. Pada perkembangannya kemudian berpengaruh pada kemunculan aksara-aksara daerah, seperti Jawa Kuno, Bali Kuno, Sumatra Kuno dan Sunda Kuno.

Masa itu ditandai dengan pengenalan sistem penulisan, penciptaan karya sastra, dan perkembangan institusi pendidikan berbasis keagamaan yang berpengaruh dalam membentuk

identitas budaya di Nusantara. Puncak pencapaian literasi yang terjadi selama masa persilangan dengan Hindu dan Buddha ini berperan dalam membentuk identitas budaya dan intelektual masyarakat Nusantara berdasarkan perkembangan karya sastra yang mencerminkan tradisi lokal.

Apabila menilik berita Yijing, seorang sarjana agama Buddha dari Tiongkok, pada tahun 672 ia melakukan perjalanan berziarah ke India untuk mengunjungi tempat-tempat suci agama Buddha. Ketika perjalanan pulang kembali, pada tahun 685, ia singgah di Sriwijaya dan menetap selama 10 tahun. Pada saat itu Sriwijaya merupakan pusat ilmu dan kebudayaan Buddha sehingga menjadi mercusuar agama Buddha di Asia Tenggara dan dianggap memancarkan cahaya budaya manusia yang cemerlang. Selama 10 tahun itu Yijing mempelajari dan menyalin buku-buku suci agama Buddha.

Mengacu pada konteks tersebut dapat dikatakan bahwa literasi pada masa itu sudah berkembang, terutama berkaitan dengan buku-buku keagamaan. Yijing pun banyak menceritakan tentang agama Buddha di Sriwijaya ini. Oleh karena itu, sejak pengenalan aksara India yang digunakan untuk menulis teks-teks keagamaan dan administratif, sejak itu pula bermunculan peninggalan berita-berita tertulis sebagai salah satu warisan utama pada masa persilangan Hindu-Buddha. Aksara-aksara yang diperkenalkan sebagai alat utama dalam penyebaran pengetahuan pada masa itu, seperti telah dipaparkan di atas adalah aksara Pallawa/Brahmi Akhir dan aksara Kawi (Jawa Kuno). Aksara Brahmi Akhir, atau disebut oleh JG de Casparis sebagai Aksara Pallawa diperkenalkan oleh para pedagang dan biksu India yang datang ke Nusantara melalui kerajaan-kerajaan India Selatan. Hal itu membuka cakrawala baru dalam penyebaran pengetahuan secara tertulis.

Menurut Poesponegoro dan Notosusanto aksara Pallawa Muda digunakan di kerajaan Sriwijaya, sedangkan aksara Kawi menjadi populer di kerajaan-kerajaan Jawa dan Bali. Aksara tersebut tidak hanya digunakan untuk menulis prasasti keagamaan, tetapi juga

untuk menulis sejarah dan karya sastra. Penggunaannya tercatat dalam prasasti-prasasti yang ditemukan di seluruh Nusantara.

Tradisi tulis yang paling awal ditemukan di Nusantara pada abad ke-4/5 dalam prasasti Yupa sebagai peninggalan kerajaan di Kutai masa kerajaan Hindu di Nusantara dengan menggunakan aksara Pallawa Tua/Brahmi Akhir dan bahasa Sansekerta. Selanjutnya, bahasa Sansekerta dan aksara Brahmi Akhir/Pallawa tersebut merupakan bukti perkembangan tulisan Nusantara pada masa persilangan dengan Hindu-Buddha. Prasasti batu yang tersebar di berbagai wilayah Indonesia menjadi bukti penting dari pencapaian literasi pada masa kerajaan Hindu dan Buddha. Salah satu contoh prasasti yang terkenal adalah Prasasti prasasti Sriwijaya itu yang berfungsi sebagai bukti kuat bahwa literasi di Nusantara sudah berkembang pesat sejak abad ke-7 dan terus hingga mengalami puncak pencapaiannya.

Selama masa abad ke-7 tersebut, berkembang pula tradisi menulis naskah di atas bahan seperti lontar dan atau kulit kayu. Pustaka ini berisi berbagai topik, mulai dari ajaran agama, hukum, hingga sastra epik. Penggunaan lontar dan bahan lain untuk menulis naskah-naskah keagamaan, sastra, dan ilmu pengetahuan lain menciptakan tradisi panjang penulisan naskah (manuskrip) di Nusantara. Hal itu dapat ditelusuri melalui penyebaran pengetahuan, peningkatan pendidikan, peran kerajaan dan institusi pendidikan, serta pengaruh penggunaan media literasi selain prasasti, yaitu lontar sebagai manuskrip. Selain itu, penggunaan lontar atau kulit kayu pun menjadi salah satu media penulisan yang paling penting di Nusantara selama masa persilangan dengan Hindu dan Buddha. Bahkan Pustaka lontar tersebut tidak hanya berfungsi sebagai alat dokumentasi keagamaan, tetapi juga sebagai sarana untuk menyebarluaskan ilmu pengetahuan. Hal itu mengarah pada pengembangan tradisi penulisan yang mendalam dan lebih terstruktur.

Koleksi Pustaka yang ada di mandala, wihara, dan istana kerajaan menjadi pusat pendidikan dan penyebaran ilmu yang tidak terbatas

hanya di tempat-tempat tersebut saja, tetapi juga merambah ke wilayah-wilayah lain di Nusantara. Misalnya, skriptorium-skriptorium di berbagai tempat, hingga kabuyutan-kabuyutan, sehingga memungkinkan masyarakat lebih luas untuk mengakses dan mengembangkan literasi. Aksara Brahmi Akhir/Pallawa yang semula dipakai untuk menuliskan bahasa di India Selatan, kemudian berkembang menjadi aksara Jawa Kuno, Bali Kuno, dan Sunda Kuno.



Gambar 5.18 Periodisasi Literasi

Penggambaran periodisasi di atas[112] berdasarkan naskah-naskah dari sudut pandang filologi, terutama dari abad ke-9, karya sastra berbentuk *kakawin*[113] berkembang di Jawa Tengah, Jawa

112 Perkembangan Bahasa Jawa Kuno tidak dapat dipastikan secara periodisasi. Sebab hingga saat ini penggunaan Bahasa Jawa Kuno dalam naskah masih terus dipertahankan dengan penyalinan ulang. Meskipun penyalinan ulang naskah tersebut di abad 20, apabila berdasarkan unsur gramatikalnya menunjukkan ciri-ciri Jawa Kuno, maka naskah tersebut tetap dapat dikatakan sebagai naskah yang menggunakan bahasa Jawa Kuno.

113 *Kakawin* merupakan bentuk puisi yang istilahnya berasal dari metrum-metrum di India. Kata *kakawin* sendiri berasal dari kata Sansekerta *kawi*. Semula *kawi* berarti 'seorang yang mempunyai pengertian luar biasa, seorang yang dapat melihat hari depan, seorang yang bijak,' tetapi kemudian dalam sastra Sanskerta klasik istilah ini memperoleh arti yang khas, yaitu seorang 'penyair.' Arti yang terakhir itulah yang selanjutnya umum digunakan dalam sastra Jawa Kuno. Menurut kaidah morfologi Jawa Kuno, akar kata *kawi* mendapat awalan prefix *ka-* dan akhiran sufiks *–n* menjadi kata benda

Timur, dan Bali hingga abad ke-20. Selain itu, para ahli bahasa setuju bahwa perkembangan parwa dari abad ke-9 hingga abad ke-15 menggunakan aksara dan bahasa Jawa Kuno. Adapun bahasa Jawa Pertengahan, bukan bahasa yang dikenal di Yogyakarta atau Surakarta, secara gramatikal sama dengan bahasa Jawa Kuno[114]. Yang membedakan, bahasa Sansekerta sudah tidak ada lagi dalam bahasa Jawa Pertengahan, terutama dengan hilangnya tanda diakritik. Kondisi tersebut pun mengiringi perkembangan karya sastranya. Sastra Jawa Kuno dan Bali Kuno muncul sebagai refleksi adanya persilangan budaya Hindu dan Buddha yang terlihat dalam penyebaran teks-teks keagamaan, seperti *Veda*, *Upanishad*, *Tripitaka*, yang diterjemahkan dan diadaptasi ke dalam bahasa lokal.

Pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha di Nusantara, literasi mengalami dinamika perkembangan secara signifikan sejak awal ditemukannya bukti-bukti tertulis yang mendasari perubahan dalam berbagai aspek kehidupan. Bahkan sejak abad pertama Masehi, cara masyarakat mencatat dan atau menyebarkan informasi dengan penggunaan berbagai media, bertutur, batu-batu, karas (alat tulis), daun lontar, hingga munculnya kertas. Di Nusantara literasi tidak hanya mencerminkan kemampuan baca tulis, tetapi juga penyebaran nilai-nilai budaya, keagamaan, kepercayaan, tradisi, genealogi, hukum, politik, pendidikan, kepahlawanan, dan sastra. Prasasti-prasasti dan atau naskah-naskah menjadi medium penting dalam merekam dinamika kehidupan masyarakat berdasarkan tema-tema pengetahuan tersebut.

---

baru *ka-kawi-n* yang berarti 'karya seorang penyair, syairnya.' Lihat Petrus Josephus Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*, 3 ed., trans. oleh Dick Hartoko (Jakarta: Djambatan, 1983), 119.

114 Edi Sedyawati, "Tantu Panggelaran dan Manikmaya: Bandingan Kosmogoni," manuskrip, 2001. menyatakan bahwa karya sastra Tantu Panggelaran yang tergolong pada masa Jawa Pertengahan itu menggunakan bahasa Jawa Kuno muda.

1. Pengetahuan Agama, Kepercayaan, dan Tradisi

Literasi tentang keagamaan, kepercayaan, dan tradisi dapat ditelusuri dari berbagai peninggalan arkeologis dan manuskrip. Keagamaan yang dimaksud di sini merupakan segala sesuatu tindakan atau aktivitas dalam kehidupan yang berhubungan dengan agama secara umum atau disebut sebagai agama (yang diakui oleh negara), dalam penulisan ini terutama agama Hindu dan Buddha. Berbeda dengan literasi kepercayaan di sini mengungkapkan tentang sistem kepercayaan lokal, keyakinan spiritual non-agama, atau transformasi antara ajaran lokal dan agama, seperti Siwa dan Buddha di Nusantara. Kepercayaan lokal, seperti animisme, dinamisme, pemujaan leluhur tetap ada dan menyatu dengan unsur-unsur Hindu dan Buddha. Adapun literasi tradisi di Nusantara pada abad ke-4 hingga ke-15 merujuk pada adat istiadat dan atau hukum adat, tradisi kenegaraan, tradisi kebajikan, seni ritual, seni sastra, dan lain sebagainya.

Literasi keagamaan yang sangat penting di Nusantara, khususnya di Sumatra, Jawa, dan Bali sebagai pusat-pusat agama Hindu dan Buddha pada saat itu, dapat dilihat berdasarkan bukti-bukti tertulis pada prasasti, lontar, maupun naskah-naskah. Di dalamnya memuat kisah berupa kosmologi, kehidupan para resi, kerajaan kuno, mitologi, dan epos wiracarita. Perkembangannya banyak mengalami sinkretisme yang dibentuk melalui perpaduan berbagai macam kepercayaan dan budaya, baik dari India maupun Nusantara.[115]

Masuknya agama Hindu Awal ke Nusantara ditandai dengan adanya tujuh prasasti Yupa berbentuk tugu peringatan upacara kurban di Kerajaan di Kutai, Kalimantan Timur (abad ke-4 M)

115 Ajip Rosidi dkk., Dimensi Tradisional dan Spiritual Agama Hindu, ed. oleh I. N. Y. Segara (Jakarta: Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Agama, Kementerian Agama Republik Indonesia, 2017); I. Made Darme dan Wahyu Rizky Andhifani, "Masuk dan Berkembang Agama Hindu dalam Pengaruhnya terhadap Sistem Kepercayaan Masyarakat Nusantara," Danadyaksa Historica 3, no. 1 (2023): 1–12, https://doi.org/10.32502/jdh.v3i1.6045.

dengan tulisan berhuruf Brahmi Akhir/Pallawa Tua, berbahasa Sanskerta, dalam bentuk syair.

Salah satu petunjuk konsep teologi Hindu di Nusantara, diawali sejak masa Weda itu dan ditandai dengan munculnya pemujaan terhadap Siwa dari banyaknya tinggalan artefaktual yang mencirikan Dewa Siwa[116]. Sementara itu, jejak arkeologis pertama yang memuat Dewa Siwa adalah prasasti Tuk Mas 'mata air emas' di desa Lebak, Grabag, Magelang dengan literasi simbolik berbentuk trisula[117] dari pertengahan abad ke-7 M.[118] Tinggalan arkeologis lain yang menunjukkan pemujaan Siwa, yaitu prasasti Canggal (732 M) dengan literasi tentang pendirian lingga di Bukit *Sthirangga*. Adapun pemujaan terhadap Siwa yang diketahui secara umum dan paling jelas terlihat berada di kompleks bangunan candi Prambanan.[119]

Di Jawa Barat, memperlihatkan tentang adanya agama Hindu dan agama Buddha dengan munculnya kerajaan Tarumanegara pada abad ke-5. Sementara bukti tertua hadirnya agama Buddha di Tarumanegara dari berita Tiongkok yang ditulis Faxian pada tahun 414 M. Selain itu, dibuktikan juga oleh temuan arkeologi berupa kompleks percandian Buddha di Batujaya, Karawang terdapat lebih dari 20 runtuhan bangunan candi yang terbuat dari bata dalam

---

116 Siwa merupakan salah satu dewa tertinggi dalam agama Hindu. Siwa dikenal dalam berbagai nama dan wujud. Beberapa nama untuk merujuk kepada Dewa Siwa antara lain, yaitu Shambu 'ramah', Shankara 'pemurah', Mahesa 'termasyhur', Mahadewa 'dewa agung'. Adapun wujudnya selain bertubuh manusia, namun juga dalam wujud simbolis dengan bentuk lingga. Ashar Murdihastomo, "Analisis Ikonografi Ornamen Bunga dan Binatang pada Prabhamandala Arca Siwa Koleksi Museum Nasional Indonesia..," Berkala Arkeologi 41, no. 2 (2021): 177–94.

117 Trisula merupakan salah satu ciri utama dari Dewa Siwa (Sedyawati, 1994 dalam Murdihastomo, "Analisis Ikonografi Ornamen Bunga dan Binatang pada Prabhamandala Arca Siwa Koleksi Museum Nasional Indonesia..")

118 Titi Surti Nastiti, "Jejak-Jejak Peradaban Hindu–Buddha di Nusantara," Kalpataru 23, no. 1 (2014): 35, https://doi.org/10.24832/kpt.v23i1.49; Murdihastomo, "Analisis Ikonografi Ornamen Bunga dan Binatang pada Prabhamandala Arca Siwa Koleksi Museum Nasional Indonesia.."

119 Murdihastomo, "Analisis Ikonografi Ornamen Bunga dan Binatang pada Prabhamandala Arca Siwa Koleksi Museum Nasional Indonesia.."

berbagai ukuran dan sejumlah materai terakota (*votive tablet*) bergambar relief Buddha dan beberapa inskripsi yang digoreskan pada lempengan emas kecil. Inskripsi-inskripsi tersebut ditulis dengan aksara Pallawa/Brahmi Akhir dan bahasa Sanskerta, berisi ayat-ayat suci agama Buddha. Catatan Faxian juga menyebutkan bahwa di wilayah itu masih terdapat kepercayaan yang bercorak masa praaksara.[120]
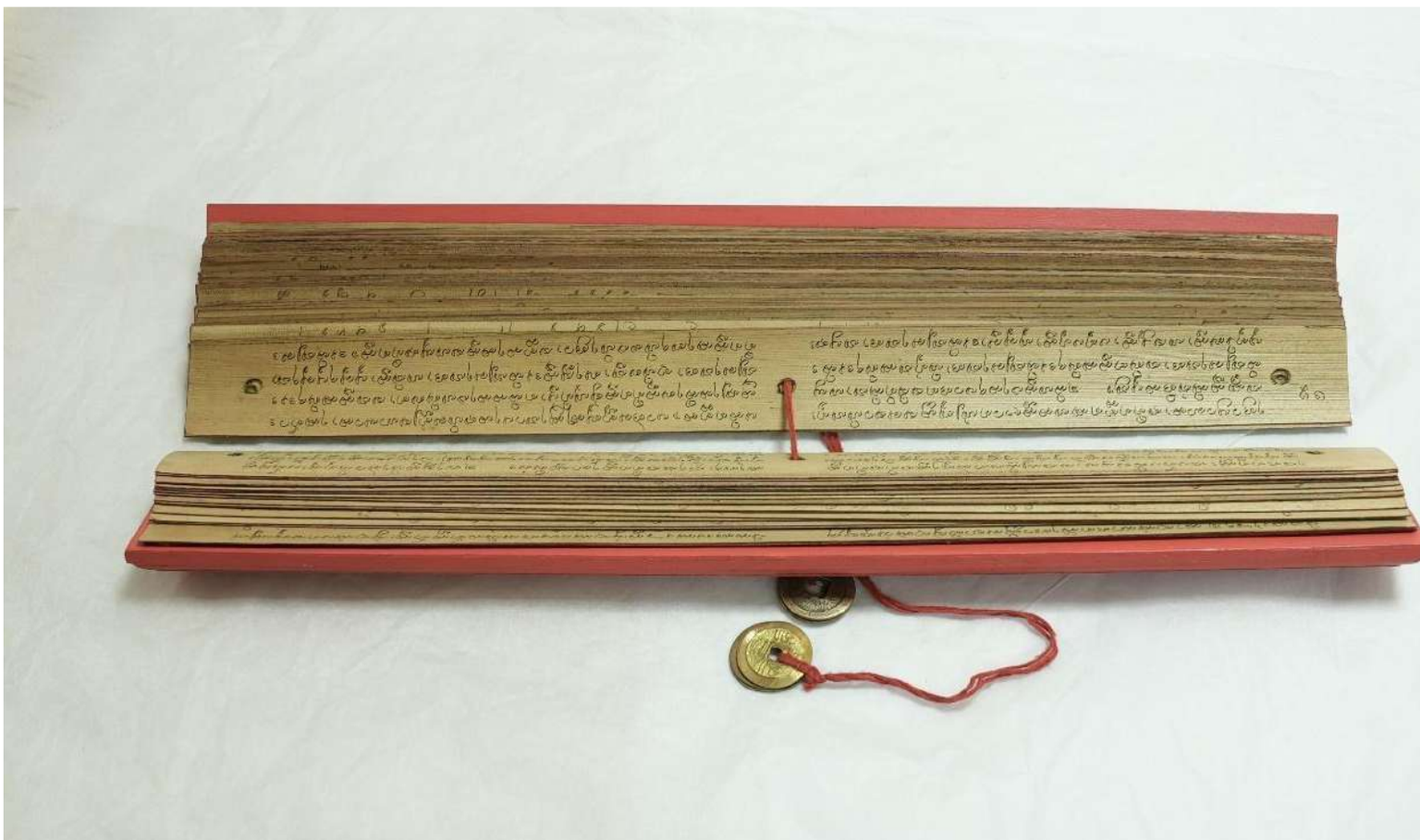
Adapun ciri agama Buddha muncul pada prasasti Kedukan Bukit (604 Śaka/682) yang mengandung istilah keagamaan *Siddhayatra* (perjalanan suci), khususnya dalam Buddha Mahayana. Ini menunjukkan adanya pemahaman religius tingkat tinggi dari cerita perjalanan spiritual Dapunta Hyang, raja Sriwijaya. Bahkan dalam prasasti Nalanda (860 M) disebutkan Raja Balaputradewa dari Sriwijaya mendirikan wihara di Nalanda. Ini pun menunjukkan adanya hubungan literasi keagamaan Nusantara dengan pusat pembelajaran Buddha internasional. Juga dari Berita Yijing (abad ke-7) yang menyebutkan bahwa Sriwijaya sebagai pusat studi Buddha, tempat para siswa dari Asia belajar sebelum ke India. Di samping itu, di Jawa dalam prasasti Kalasan (700 Śaka/778) disebutkan adanya pembangunan wihara untuk Dewi Tara (ciri agama Buddha).

Pada tahun 775-850 di daerah Bagelen dan Yogyakarta berkuasalah raja-raja yang memeluk agama Buddha. Bahkan Ilmu pengetahuan, terutama ilmu pengetahuan tentang agama Buddha sangat maju. Demikian juga keseniannya, terutama seni pahat mencapai taraf yang sangat tinggi dengan adanya pembangunan candi-candi: Kalasan, Sewu, dan Borobudur, Pawon, Mendut yang memiliki konsep makrokosmos sebagai dasar bangunan candi. Perkembangan sejarah selanjutnya, setelah raja Samaratungga wafat, Mataram kembali diperintah oleh raja-raja yang beragama Hindu, namun agama Buddha dan Hindu dapat berkembang terus berdampingan dengan rukun dan damai. Keadaannya masih terus

120 Sedyawati dan Djafar, Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha, 53–54.

demikian hingga di masa pemerintahan raja-raja Majapahit tahun 1292-1476. Toleransi keagamaan dijaga baik-baik, sehingga tidak ada pertentangan agama.

Kondisi tersebut terekam dalam berbagai naskah, salah satunya dari Serat *Sang Hyang Kamahâyanikan* yang berisi ajaran agama Buddha Mahayana dengan penyebutan nama dewa-dewa dan memiliki kesamaan dengan arca-arca pada candi Borobudur (Poerbatjaraka, 1957). Hal demikian memberi petunjuk bahwa narasi dari literasi yang tertulis pada naskah dapat dikaitkan dengan arca di masa itu dan mengungkap kecerdasan leluhur bangsa Nusantara. Dalam serat itu disebutr nama raja Jawa, Pu Sindok yang memerintah pada tahun 851-869 Śaka/929-947 dan banyak menggunakan kosa kata bahasa Sanskėrta dan diperjelas dengan bahasa Jawa Kuno. Dengan kata lain, bahasa lokal telah mulai dipergunakan untuk mengantarkan ajaran



Gambar 5.19 Naskah Sang Hyang Kamahayanikan
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

agama. Salah satu keunggulan literasi dari bukti Prasasti Timah yang ditemukan di sungai Musi dan Batanghari dan sungai kecil lainnya, kenyataannya ditulis oleh rakyat. Mereka menuliskan harapan dengan doa-doanya pada timah. Itu berlangsung dari abad ke-10-19 lintas budaya, agama, dan lintas waktu.

Demikian pula literasi kepercayaan lokal yang tertulis dalam prasasti-prasasti beberapa memunculkan pula kesatuan tradisinya, antara lain yaitu:

- Talang Tuwo (606 Śaka/684) menunjukkan pembangunan taman Sriksetra (taman suci) sebagai simbol keseimbangan kosmis dan welas asih untuk kebahagiaan semua makhluk hidup. Pada intinya pembangunan taman suci itu merupakan tradisi dari kerajaan yang menggabungkan kepercayaan lokal dengan ajaran Buddha tentang keseimbangan hidup;
- prasasti Kota Kapur (608 Śaka/686) menguraikan pemujaan kepada dewa lokal dan kekuatan alam sebagai bentuk integrasi ajaran Buddha Mahayana dengan keyakinan terhadap kekuatan spiritual lokal;
- prasasti Canggal (654 Śaka/732) disebutkan bahwa gunung dipercaya sebagai pusat kosmos (*axis mundi*). Gunung Merapi sebagai tempat suci, menunjukkan kontinuitas kepercayaan lokal pra Hindu terhadap alam sebagai tempat spiritual;
- prasasti Blanjong (836 Śaka/914) menunjukkan adanya kepercayaan terhadap kekuatan spiritual lokal di samping kekuasaan raja yang religius.

Adapun literasi kepercayaan lokal yang muncul dalam kesusastraan dengan tradisi yang menyertainya, antara lain yaitu:

- *Kakawin Arjuna Wiwaha* (abad ke-11) yang digubah oleh Mpu Kanwa memberikan informasi tentang pembelajaran dharma, tapa, dan moksa.[121] Juga memiliki keistimewaan menggambarkan konsep kepemimpinan dan spiritualitas

121 I. Kuntara Wiryamartana, Arjuna Wiwaha: Transformasi Teks Jawa Kuna Lewat Tanggapan dan Penciptaan di Lingkungan Sastra Jawa (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1990).

Hindu dan tradisi tapa brata di hutan dengan cerita kehidupan para pertapanya.[122] Mpu Kanwa merupakan penyair istana pada masa Raja Airlangga. Gagasannya adalah tentang kesatuan manusia sempurna. Gagasan tersebut hanya dapat dicapai melalui *laku tapa brata* untuk merasakan pertemuan dengan Tuhan sebagai awal dan akhir segalanya yang bersifat fenomenal dan noumenal. Manusia yang melaksanakan laku tapa brata kemudian menjalankan tugas melaksanakan *dharma* untuk kesejahteraan kemanusiaan itu sendiri.[123] Oleh karena itu, termasuk *dharma gita* di dalamnya sebagai nyanyian suci bagi keagamaan Hindu. Ide dan konsep-konsep yang diwacanakan Mpu Kanwa melalui *Kakawin Arjuna Wiwaha* bersumber dari ajaran Weda, khususnya Upaweda yakni Purana dan Itihasa. Konsep tersebut mencerminkan identifikasi aspek-aspek kehidupan sosial keagamaan yang dapat diuji secara empiris dan diwujudkan dalam abstraksi atau narasi kisah Arjuna bertapa di Gunung Indrakila. Bentuk kakawin dengan berbagai tembang atau pupuh berbahasa Jawa Kuno itu pun sebagai simbol untuk mewujudkan ide kesatuan manusia sempurna sebagai "*Teori Amuter Tutur*", yaitu menyuarakan pemikiran tentang teks yang kontekstual dalam konsep *amuter tutur pinahayu* 'membalik kesadaran secara benar' (Kanwa X:1)[124].

Menurut Mpu Kanwa: "orang bijaksana yang tengah menapaki jalan berliku mencari Tuhan, tujuan hidupnya bukan karena ingin mendapatkan pujian atau penghargaan sosial, tetapi untuk menegakkan kebenaran dan kesejahteraan masyarakat yang selalu diusahakannya. Teguh pendiriannya dan terpusat pikirannya, meskipun

122 Petrus Josephus Zoetmulder, Kalangwan: A survey of Old Javanese literature, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series 16 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).

123 I. Kuntara Wiryamartana, "Filologi Jawa dan Kuñjarakarna Prosa," Basis 33, no. 7 (1984): 1402.

124 Amuter tutur pinahayu 'membalik kesadaran secara benar' (Kanwa X:1) merupakan kesadaran yang sebelumnya cenderung mengarah keluar dan berada di luar diri adalah kesadaran yang lebih cenderung terjebak, karena seringkali didasari oleh pengetahuan yang keliru. Oleh sebab itu, pikiran hendaknya diusahakan berdasarkan atas pengetahuan yang benar dengan melakukan meditasi untuk memusatkan ke dalam diri.



Gambar 5.20 Kakawin Arjunawiwaha.
Sumber: Dokumentasi Perpustakaan Nasional Indonesia

jarak langkahnya seperti berbatas *kelir* (sehelai kain tipis) dengan Sang Pencipta (*Arjuna Wiwaha* 1.1)[125].

Menyimak gagasan Mpu Kanwa dalam *Arjuna Wiwaha* tersebut, dapat dikatakan bahwa manusia di Nusantara telah memiliki cara merasakan pertemuan dengan Tuhan yang bersifat fenomenal dan noumenal sebagai pencapaian kesadaran manusia sempurna. Bahkan paradigma pemikiran Mpu Kanwa itu muncul dari inspirasi pemikiran Bhagawan Wararuci dalam

Sarasamuccaya.:

Ndan Sanghyang Veda, paripurnakena sira makasadhana Sanghyang Itihasa, Sanghyang Purana, apan atakut Sanghyang Veda ring akedik ajinya, ling nira kamung hyang, haywa tiki umara ri kami, ling nira mangkana rakwa atakut (Sarasamuccaya, 39)

Alih Bahasa:

"Selanjutnya Sang Hyang Weda akan sempurnalah kamu menjadi kaya (ilmu) Sang Hyang Itihasa, Sang Hyang Purana, karena takut sang hyang yang sedikit ilmunya, (lalu) katanya (hai) kamu Hyang janganlah mendatangi kami, demikian katanya konon karena rasa takut"

Sloka itu menyiratkan petunjuk Bhagawan Wararuci bahwa, untuk sampai pada tujuan hidup manusia, yaitu kesempurnaan, dengan mencapai *moksa*—manunggal dengan *Brahman* sebagai petunjuk agar umat manusia memiliki kesadaran kemanunggalan bersama Tuhan. Pemahaman manusia sempurna itu dengan kesadaran kemanunggalanNya kemudian bermunculan pula pada pemahaman agama-agama di dunia.

125 "Teori Amuter Tutur" dari Mpu Kanwa sudah dilakukan dan dibuktikan kebenarannya oleh umat Hindu selama berabad-abad yang lalu sampai sekarang, dalam berbagai bentuk aktivitas seperti dharmagita, dharmatula, dharmayatra, dharmawacana, tirtayatra, persembahan sesaji, atau melaksanakan tapabrata di hutan, gunung, jurang, sungai, pantai, dan bahkan kini di hotel-hotel berbintang orang dapat melakukan tapabrata.

Teori *Amuter Tutur* Mpu Kanwa dapat dianggap sejalan dengan pemikiran dan langkah yang ditempuh para pemimpin agama-agama di dunia. Sholihan[126] mengemukakan bahwa dalam konteks membangun kedamaian dunia, Parlemen Agama-agama Dunia (*The Parliament of World's Religions*) saat pertemuannya di Chicago pada tanggal 28 Agustus sampai 4 September 1993 mengeluarkan deklarasi, *Declaration Toward a Global Ethic* (Deklarasi Menuju Etika Global). Deklarasi itu bertolak dari asumsi tentang dunia dan agama-agama yang sudah berubah. Dunia telah menjadi satu, menjadi dunia yang polisentris, multikultural dan multireligius. Dalam konteks kehidupan dunia semacam itu, maka satu-satunya jalan bagi hubungan antaragama adalah "persaudaraan antaragama." Agama-agama yang memiliki nilai-nilai etik yang tinggi harus secara bersama-sama melibatkan diri dalam dialog tentang berbagai persoalan kritis kehidupan dan nasib umat manusia di masa depan. Nilai-nilai yang bersumber dari agama-agama itulah yang dijadikan sebagai dasar etika global, yakni suatu konsensus fundamental minimum berkaitan dengan nilai-nilai yang mengikat, standar-standar yang tidak dapat diganggu gugat, dan sikap moral fundamental. Dengan format deklarasi tersebut, yang baru muncul pada tahun 1993 untuk masa depan dunia, pemikiran Mpu Kanwa dalam kesadaran kemanunggalan Ilahiah di Nusantara sudah ada jauh mendahului pemikiran Parlemen Agama-agama Dunia.

Teori *Amuter Tutur* tersebut secara tidak langsung menumbuhkan rasa untuk mencintai kearifan lokal[127]. Keunggulan lokal (*local genius*) adalah bagian dari kearifan lokal yang terseleksi, teruji dan sangat unggul dalam kualitas secara lokal dan universal, sehingga bukan saja berperan penting bagi pembentukan identitas dan kebanggaan, namun juga sangat potensial bagi pengembangan

126 Sholihan, Modernitas, Postmodernitas & Agama (Semarang: Walisongo Press, 2008), 133.

127 kearifan lokal merupakan kebijakan manusia dan komunitas dengan bersandar pada filosofi, nilai-nilai, etika, cara-cara dan perilaku yang melembaga secara tradisional mengelola sumberdaya alam, sumber daya manusia dan sumberdaya budaya.

kemampuan kompetensi, baik lintas wilayah maupun lintas budaya.

- Hal itu dibuktikan pula dari karya sastra seperti *Nagarakrtagama* (1365 M) karya Mpu Prapanca dan *Kakawin Sutasoma* karya Mpu Tantular menggambarkan puncak perkembangan sastra yang tidak hanya mengandung nilai estetika, tetapi juga filosofis dan religius. Dengan begitu, semakin nyata dalam perkembangannya kemudian sebagai warisan budaya yang sangat berharga. Khususnya, *Kakawin Nagarakrtagama* (1365 M) memuat tradisi *Shraddha* (ritual kematian) dan tradisi ziarah (ke tempat suci leluhur). Juga berisi puji-pujian kepada raja Majapahit dengan doktrin agama dan konsep raja sebagai titisan dewa. Selain itu, berisi ide modern tentang keadilan sosial, kebebasan beragama, keamanan pribadi, dan kesejahteraan rakyat dijunjung tinggi. Salah satu perwujudan dari itu semua, diceritakan pula tentang pembangunan ibukota negara untuk mewujudkan peradaban masyarakatnya. Bahkan pada Juni 2023 *Nagarakertagama* telah ditetapkan oleh UNESCO menjadi *Memory of the World* (MOW).
- Demikian pula kekhasan Nusantara di dalam *kakawin Sutasoma*: termuat gagasan Buddhisme dan Siwaisme dengan tujuan yang sama: *bhineka tunggal ika, tan hana dharma mangrwa*, 'beraneka ragam itu satu (kesatuan dalam keanekaragaman), tidak ada *dharma*/perbuatan yang mendua/membedakan' sebagai refleksi nilai pluralisme dalam masyarakat Nusantara. Kehadiran naskah-naskah tersebut menunjukkan bahwa dunia literasi tidak hanya berfungsi sebagai media dokumentasi, tetapi juga sebagai alat pembentuk identitas intelektual masyarakat Nusantara.
- *Sutasoma* kemudian dibandingkan dengan *Arjunawijaya* oleh Supomo.[128] Ia menyimpulkan bahwa *Arjunawijaya* kemungkinan ditulis lebih awal, karena gaya bahasanya lebih sederhana dan tidak menunjukkan teknik puitis kompleks seperti *yamaka* yang muncul

128 S. Supomo, Arjunawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular, Vol. I–II (The Hague: Martinus Nijhoff & KITLV, 1977).



Gambar 5.21 Kakawin Nagarakrtagama. Sumber: Dokumentasi Perpustakaan Nasional Indonesia

dalam *Sutasoma*. Hal ini menunjukkan perkembangan kemampuan Mpu Tantular sebagai penyair. *Sutasoma* juga memuat formulasi lebih halus tentang pesan moral yang juga muncul dalam *Arjunawijaya*, seperti kesatuan agama dan pentingnya kehidupan bermoral. Secara keseluruhan, *Arjunawijaya* bukan sekadar karya sastra, melainkan juga cerminan nilai budaya, agama, dan politik Jawa abad ke-14. Supomo melalui edisi kritis ini berusaha menjembatani pembaca modern dengan khazanah lama yang kompleks dan indah. Karya ini memperlihatkan sinergi antara sastra dan kekuasaan, antara kepercayaan dan estetika, antara warisan India dan inovasi lokal. Misalnya, dengan konsep *Parwataraja* (*Oṁ śrī Parwatarājadewa hurip ing sarwapramāṇeng jagad*) sebagai bentuk lokal dari Dewa Siwa atau Buddha (*sang sākṣāt paramārtha-Buddha*) menunjukkan transformasi agama di Jawa masa Majapahit. Dengan demikian, *Arjunawijaya* merupakan salah satu puncak sastra klasik Jawa yang patut dikaji dan dilestarikan.

- Lontar *Bhuwana Kosa* (abad ke-14-15) sebagai salah satu lontar Bali yang tergolong jenis *tattwa* atau tutur dan dipandang sebagai lontar tertua yang bercorak Siwaistik. Di dalamnya terdapat kepercayaan terhadap konsep *tri loka*: *bhur*, *bwah*, *swah* (pembagian tiga dunia), bahwa di dunia bawah yang dipenuhi oleh roh-roh kasar perlu dihormati dengan sesajen. Selain itu, disebutkan juga tentang tradisi *sira wyapaka* (meresap pada pikiran dan indria). Oleh sebab itu, *Bhuwana Kosa* merupakan sumber lontar-lontar *tattwa* lainnya, seperti: *Wrhaspatitattwa*, *Tattwajnana, Mahajnana, Ganapatitattwa* dan sebagainya. Bhatara Siwa dalam *Bhuwana Kosa* disebut Tuhan. Dia bersifat *immanent* dan *transcendent*. *Immanent* artinya Dia meresapi segala, hadir pada segala termasuk meresap pada pikiran dan *indria (sira wyapaka*). *Transcendent* artinya Dia meliputi segala tetapi berada di luar batas pikiran dan *indria*. Meskipun Dia *immanent* dan *transcendent* pada semua makhluk, tetapi Dia tidak dapat dilihat dengan kasat mata, karena Dia bersifat sangat rahasia, abstrak. Dengan kerahasiaannya Dia digambarkan bagaikan api dalam kayu,

minyak dalam santan. Dia ada di mana-mana, pada semua yang ada ini. Dia tidak tampak, tetapi Dia ada. Sungguh sangat rahasia adanya.

- Beberapa karya sastra seperti *Bubuksah Gagang Aking*, *Siwaratrikalpa*, *Kunjarakarna*, *Sudamala* dan *Tantu Panggelaran* pun mencerminkan keagamaan dan ajaran etika spiritual yang demikian. Misalnya, *Bubuksah Gagang Aking* menyampaikan pesan toleransi dan menunjukkan bagaimana ajaran Buddha dianggap lebih mengedepankan kesederhanaan dibandingkan ritualistik Hindu. *Siwaratrikalpa* dan *Kunjarakarna* memuat ajaran moral dan cerita tentang pengampunan dan kehidupan pasca kematian. *Sudamala* berbicara tentang penyucian diri dan keselamatan spiritual, mencerminkan nilai-nilai ritual dalam tradisi keagamaan Hindu dan Buddha. *Tantu Panggelaran* membaurkan kepercayaan lokal dengan mitologi Hindu dan Buddha, seperti ritual tapa yang dilakukan oleh Resi Siddawangsitadewa.[129] Di samping itu, *Serat Dharma Patanjala* memuat ajaran kebatinan dan pemahaman kosmologi lokal dengan tradisi yoga/tapa. Demikian juga dalam *Korawāśrama* memuat tradisi yoga/tapa. Baik *Tantu Panggĕlaran, Dharma Patañjala*, maupun *Korawāśrama* membicarakan hubungan makrokosmos dan mikrokosmos sebagai bentuk literasi kepercayaan spiritual yang tidak sepenuhnya religius formal, tetapi filosofis mistik khas Nusantara.

  Pembahasan dan pemahaman tentang penyucian diri dan atau keselamatan spiritual dapat dipelajari lebih jelas dalam *Tantu Panggelaran*, seperti yang dicontohkan oleh sikap dan tindakan Resi Siddawangsitadewa sebagai berikut.

  > *sang rsi Siddawangsitadewa, … mangunkna tapa, malâghna monaçri, tan kalangkahan dening rahina wngi, tan panuwukning pangan turu. Kalinganya: tan hana hinistinira, tan bhuwana, tan swargga, tan bhatâra, tan kamoksan, tan kalĕpasĕn, tan suka, tan duhka; tan*

129 Turita Indah Setyani, "Meniti Sinkretisme Teks Tantu Panggelaran," Kawistara 1, no. 2 (2011), https://doi.org/10.22146/kawistara.3914.

hana hinalĕmnira, tan hana keliknira; yata sinangguh tapa ngaranya...[130]

Alih bahasa:

sang Resi Siddawangsitadewa, ... akan memulai tapa, menjadi pertapa "telanjang" dalam keheningan, tidak terlewatkan siang dan malam, tidak tergiur oleh makanan dan tidur. Artinya: tidak ada yang diinginkannya, tidak dunia, tidak surga, tidak bhatara, tidak *kamoksan* (kesempurnaan), tidak kebebasan (dari ikatan keduniawian atau kelahiran kembali), tidak kebahagiaan, tidak kesedihan; tidak ada yang dipujinya, tidak ada bosannya; itulah yang disebut kemampuan tapa...

Kondisi Resi Siddawangsitadewa telah mengadakan penyucian diri sekaligus demi keselamatan spiritual dengan melakukan tapa/meditasi agar kembali "telanjang" seperti kehadiran awal di bumi ini, tidak memiliki keinginan, baik dunia maupun surga, bahkan tidak juga bhatara, kesempurnaan, kebebasan, kebahagiaan, kesedihan, tanpa doa (tidak ada yang dipujinya), tidak punya rasa bosan, sehingga tercapailah kesempurnaan tapa yang dimaksud untuk kembali suci seperti kesucian bayi yang baru lahir.

Sementara itu bagi yang telah mencapai kesempurnaan tapa, maka memperoleh anugerah *Sang Hyang Kuñci Sandijñana*[131] yang

130 Theodoor Gautier Thomas Pigeaud, "De Tantu Panggĕlaran: Een Oud-Javaansch Proza-Geschrift, Uitgegeven, Vertaald en Toegelicht" (PhD Thesis, Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij voorheen H. L. Smits, 1924); Setyani, "Meniti Sinkretisme Teks Tantu Panggelaran."

131 Sandhijñana (Skt) ilmu esoterik (Petrus Josephus Zoetmulder, Kamus Jawa Kuna Indonesia (Jakarta: Gramedia, 2006), 1013.); esoteric knowledge (Petrus Josephus Zoetmulder, Old Javanese-English Dictionary, with Stuart Owen Robson ('s-Gravenhage: Nijhoff, 1982), 1650.) Kuñci Sandijñana merupakan akses dewa yang tertinggi (manusia dan alam semesta) untuk kembali ke alamnya, ke pusat dunia, inti kehidupan seluruh dunia yang merupakan keberadaan tempat suci, Sang Hyang Tantu. Tempat yang mewadahi tiga lapis dunia dan tiga realitas kosmos dalam satu kesatuan yang utuh. Lihat Turita Indah Setyani, Tantu Panggelaran: Representasi Ruang Simbolik Dalam Konsep Kesempurnaan Dunia Jawa (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2021), 190.

hanya dapat digunakan oleh diri sendiri, tidak dapat digunakan untuk menyucikan orang lain, karena bersifat rahasia. Kerahasiaan *Sang Hyang Kuñci Sandijñana* merupakan ilmu esoterik yang hanya dapat digunakan oleh seseorang yang memperoleh wewenang dari dewa tertinggi (dalam *Tantu Panggelaran* adalah Bhatara Guru sebagai Saiwa itu sendiri yang disebut pula Bhatara Tuhan) untuk menyatu dengan diriNya.

- Adapun dalam *Korawāśrama* yang juga sarat dengan ajaran kosmologi, mistisisme, dan pandangan dunia mencerminkan kepercayaan Jawa Kuno. Contohnya, dalam bagian ketika Karna berdialog dengan Aditya, dijelaskan struktur kosmos, berbagai samudera, pulau, dunia atas, dunia bawah, dan proses terjadinya gempa bumi. Hal tersebut menunjukkan bahwa *Korawāśrama* tidak hanya bertujuan mendidik secara moral, tetapi juga menyampaikan pandangan metafisik dan kosmologis yang mendalam. Unsur pendidikan spiritual sangat kental dalam seluruh narasi.

  Teks ini juga mengungkap pengaruh tradisi lokal melalui tokoh-tokoh seperti Ramaparaśu dan Gana, serta ajaran-ajaran tentang yoga, tapa, dan puasa. Diceritakan pula bagaimana para Korawa mencari guru untuk belajar tapa sebagai jalan memperoleh kekuatan spiritual. Proses ini sebagai refleksi praktik keagamaan lokal seperti pertapaan di gunung, pemujaan terhadap dewa-dewa dalam tradisi Siwaisme, dan interaksi dengan kekuatan alam. Kehadiran konsep *ajian*, senjata gaib, dan teknik mistis memperkaya lapisan magis dalam cerita.
- Di abad yang sama dalam *Kidung Panji* dan *Tantri* termuat percampuran ajaran Hindu dengan kepercayaan terhadap takdir, karma lokal, dan roh leluhur. Misalnya, roh orang mati dapat hidup gentayangan. Selain itu, karma pun tidak hanya terkait *dharma* Hindu, tetapi juga aturan adat lokal.

Berdasarkan bukti-bukti tersebut, pengetahuan keagamaan lokal memiliki kekhasan tersendiri sebagai wujud hubungan keintiman manusia dengan Tuhan. Walaupun wujud, penyebutan dan atau pelaksanaan hidup beragama berbeda-beda antara satu tempat dengan tempat yang lain, namun pada hakekatnya jiwa dan semangatnya adalah sama.

2. Pengetahuan Genealogi

Penelusuran genealogi yang mencatat silsilah raja-raja di dalam isi prasasti, seperti Prasasti Yupa, Prasasti Sojomerto, Prasasti Dinoyo, Prasasti Mantyasih dan Prasasti Wanua Tengah III, serta Prasasti Pucangan berbahasa Sanskerta, Prasasti Mula Malurung dan lainnya dapat dinyatakan untuk memperkuat legitimasi kekuasaan dan menunjukkan pentingnya asal-usul sebagai penopang otoritas suatu bangsa. Hal itu mencerminkan budaya literasi berbasis ingatan sejarah dan status sosial kerajaan kerajaan di Nusantara.

Salah satu bukti ingatan tersebut terekam dalam kitab *Sejarah Melayu* yang mengungkap bahwa Majapahit memiliki hubungan dengan Tanjungpura, Malaka, dan Bukit Siguntang tempat asal puak Melayu. Pertama, bukti hubungan dengan Tanjungpura terjalin ketika Puteri raja Majapahit Galoh (Galuh) Wi Kusuma diangkat menjadi raja oleh Patih Gajah Mada karena sang raja mangkat dan kemudian menikah dengan anak raja Tanjungpura. Dari pernikahan mereka terlahir anak perempuan bernama Galuh Candrakirana. Raja Tanjungpura yang sangat bergembira mendengar anaknya menjadi raja di Majapahit, mengirimkan utusan ke Jawa, sehingga diketahuilah bahwa raja Majapahit merupakan anak Raja Tanjungpura. Kedua, Galuh Candrakirana menikah dengan Sultan Mansur Syah dari Malaka, maka terjadilah hubungan keluarga antara Majapahit dan Malaka. Ketiga, Raja Majapahit menikah dengan puteri raja Bukit Siguntang, mempunyai anak dua laki-laki. Anak yang sulung menggantikan ayahnya menjadi raja di

Majapahit.[132] Meskipun uraian dari *Sejarah Melayu* tersebut berbeda bahkan bertentangan dengan sumber-sumber otentik tentang Kerajaan Majapahit, namun dapat dikatakan bahwa naskah itu memiliki sudut pandangan tersendiri terhadap Majapahit. Dalam pandangan tersebut, kedudukan Majapahit tetap penting, namun dianggap setara dengan kerajaan-kerajaan Melayu karena mereka mempunyai hubungan yang dekat[133].

Sementara itu, penyusunan genealogi dan urutan raja-raja Majapahit Akhir banyak mengalami kesulitan, karena terbatasnya sumber-sumber yang dapat digunakan sebagai acuan. Misalnya, sulitnya menangkap informasi yang diperoleh dari *Sêrat Pararaton* dan beberapa prasasti dari periode Majapahit Akhir. Terutama, dalam *Sêrat Pararaton* ternyata genealogi dan urut-urutan raja-raja Majapahit Akhir itu sangat berbelit-belit, sehingga sukar untuk dirunut. *Sêrat Pararaton* menyebutkan peristiwa-peristiwa yang terjadi sejak zaman Ken Angrok sampai tahun Śaka 1403/1481. Namun demikian *Sêrat Pararaton* sama sekali tidak menyebutkan adanya tokoh sejarah Girīndrawarddhana. Demikian pula nama ini tidak ditemukan di dalam karya-karya sastra kuno lainnya. Tokoh sejarah Girīndrawarddhana diketahui hanya dari sumber-sumber prasasti zaman Majapahit Akhir yang jumlahnya sangat sedikit. Nama Girīndrawarddhana ditemukan pertama kali dalam prasasti-prasasti Ptak dan Jiwu yang berasal dari tahun 1408 Śaka/1486 (NBG, XXVI, 1838, bijl. II, hal. XII dst.). Dari prasasti-prasasti itu diketahui ada dua tokoh bernama Girīndrawarddhana, yaitu Girīndrawarddhana yang mempunyai nama kecil (garbbha-prasūtināma atau garbbhotpattināma) Dyah Ranawijaya dan Girīndrawarddhana Śrī Singhawarddhana yang mempunyai nama kecil Dyah Wijayakusuma. Kedua kalinya ditemukan nama

132 Agus Aris Munandar, "Majapahit dan Negeri-Negeri Sezaman: Interaksi dan Pandangan," Berkala Arkeologi 40, no. 1 (2020), https://berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id/index.php/berkalaarkeologi/article/view/541.

133 Munandar, "Majapahit dan Negeri-Negeri Sezaman: Interaksi dan Pandangan."

Girīndrawarddhana dalam prasasti Waringin Pitu yang berasal dari tahun 1369 Śaka/1447 (JDG, V, 1938:127). Di dalam prasasti Waringin Pitu tersebut, tokoh Girīndrawarddhana ini mempunyai nama kecil Dyah Wijayakarana dan berkedudukan sebagai Bhattāra i Kling. Di samping itu, telah diketahui juga bahwa dinasti raja-raja Majapahit adalah Dinasti Rājasa (Rājasawanda), yang terkenal pula dengan sebutan "Dinasti Girīndra" (Girīndrawangśa). Dinasti tersebut merupakan keturunan dari Ken Angrok alias Śri Ranggah Rājasa Bhattāra Sang Amūrwwabhūmi, pendiri dan raja pertama Singhasāri. Dengan munculnya tiga tokoh sejarah Majapahit Akhir yang masing-masing memiliki gelar Girīndrawarddhana, telah menimbulkan anggapan para sarjana yang menyatakan bahwa pada periode Majapahit Akhir telah ada dinasti baru yaitu Girīndrawarddhana.[134] Dengan bantuan beberapa prasasti dan sumber-sumber sejarah Majapahit lainnya, baik yang digunakan sebagai bahan pelengkap maupun sebagai bahan pembanding, dapat diusahakan untuk menyusun daftar urutan raja-raja yang memerintah pada periode Majapahit Akhir serta hubungan genealogi yang ada di antara mereka.

3. Pengetahuan Hukum

Literasi terkait pengetahuan hukum pada masa persilangan Hindu dan Buddha di Nusantara, terdapat suatu perkembangan penting yang tercermin pada prasasti-prasasti dan naskah-naskah dan atau dalam karya-karya sastra. Pada masa tersebut menghasilkan sistem hukum yang unik sebagai perpaduan antara budaya Hindu dan Buddha dengan tradisi lokal atau tradisi setempat. Sistem hukum tersebut melibatkan tradisi lisan, norma-norma adat yang kuat di masyarakat, juga berdasar pada teks tertulis seperti prasasti atau kitab-kitab hukum. Misalnya, masyarakat adat pada waktu itu memiliki sistem hukum sendiri yang sering kali diterapkan

134 Hasan Djafar, Girindrawarddhana: Beberapa Masalah Majapahit Akhir (Jakarta: Yayasan Dana Pendidikan Buddhis Nalanda, 1978).

dalam bentuk musyawarah, hukum adat, atau konsensus sosial[135]. Selain itu, orientasi sistem hukum di masa ini lebih pada keadilan sosial dan moral dengan raja sebagai penguasa yang memiliki kewenangan penuh dalam menetapkan keputusan hukum. Dalam banyak kasus, hukum mengatur segala aspek kehidupan mulai dari politik, ekonomi, hingga pergaulan sosial. Sistem kasta, misalnya, turut menentukan kedudukan seseorang dalam masyarakat serta hak dan kewajibannya[136].

Pigeaud *menyajikan* analisis prasasti berkaitan dengan sistem hukum pada masa kerajaan Hindu-Buddha. Misalnya, Prasasti Ciaruteun, ditemukan di daerah Bogor, Jawa Barat, mencatat tentang peraturan dan kewajiban masyarakat terkait dengan pengelolaan sumber daya alam dan hak milik atas tanah. Ini mencerminkan pengaruh hukum Hindu yang mengatur tanah sebagai sumber kekayaan dan kebijakan terkait distribusi serta pengelolaannya[137].

Ricklefs, M. C., juga mengulas muatan hukum Hindu-Buddha yang tercermin dalam prasasti-prasasti. Seperti, Prasasti Yupa di Kutai (abad ke-4 M) di Kalimantan Timur, mengandung informasi mengenai pemerintahan, hukum adat, serta hubungan antar masyarakat. Dalam prasasti ini, disebutkan tentang cara hukum ditegakkan dengan raja sebagai penguasa yang bertindak dan menentukan keputusan hukum. Demikian pula dengan Prasasti Kota Kapur (606 Śaka/686) sebagai sumber hukum pada masa Kerajaan Sriwijaya mencatat tentang kewajiban rakyat untuk membayar pajak dan aturan-aturan lainnya yang terkait dengan keadilan sosial dan ekonomi, khususnya mengenai pembagian kekuasaan dan sistem pengadilan yang berlaku di masyarakat. Selain itu, ditegaskan bahwa penegakkan hukum berdasar sanksi

---

135 Clifford Geertz, The Religion of Java (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

136 B. Schrieke, *Indonesia: A Study in Cultural Anthropology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1955).

137 Theodoor Gautier Pigeaud, Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960).

moral dan spiritual, merepresentasikan sistem hukum dengan legitimasi keagamaan[138]. Prasasti Sriwijaya menuliskan peraturan atau Undang-Undang yang menyebutkan: "barang siapa yang melakukan kesalahan akan mendapatkan hukuman yang sama." Hal itu menguraikan bahwa sistem hukum sebagai hukum adat, konsensus sosial, dan musyawarah.

Dengan demikian, dapat dikatakan prasasti sebagai media literasi atau memberikan tempat bahwa prasasti memiliki peran sebagai media literasi seperti halnya manuskrip. Dengan kata lain, prasasti sebagai media literasi berfungsi sebagai catatan hukum, sejarah, keputusan politik, dan peraturan sosial. Di masa kerajaan Sriwijaya, misalnya, prasasti menggunakan Melayu Kuno untuk mengkomunikasikan perintah raja dan peristiwa-peristiwa penting. Perintah raja merupakan hukum bagi rakyat dan negeri.

Uli Kozok (2002), seorang filolog asal Jerman, menemukan naskah *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah* di Desa Tanjung Tanah, Kerinci. Berdasarkan uji radiokarbon yang dilakukan di Wellington, Inggris, naskah ini diperkirakan dibuat antara tahun 1345 hingga 1377, pada masa pemerintahan Adityawarman di Saruaso[139] sebagai satu-satunya naskah hukum tertua yang ditemukan di Nusantara. Naskah *Tanjung Tanah* terdiri dari 32 halaman menggunakan aksara Sumatera Kuno, sedangkan dua halaman terakhir ditulis dengan aksara Ulu Tua atau Incung, yang merupakan aksara yang digunakan di Kerinci. Penemuan Naskah *Tanjung Tanah* memberikan wawasan berharga tentang sejarah literasi dan hukum di Nusantara sebelum masuknya pengaruh Islam. Naskah ini menunjukkan bahwa masyarakat Melayu telah memiliki sistem hukum tertulis yang kompleks sejak abad ke-14, berkaitan dengan hukum-hukum adat yang berlaku di wilayah

138 M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia Since c.1300 (Stanford, CA: Stanford University Press, 2001).

139 Zaman Kerajaan Dharmasraya, yang saat itu berada di bawah kekuasaan Kerajaan Melayu. Uli Kozok, "Uli Kozok: Homepage and Blog of Uli Kozok," 2025, https://ulikozok.com.

Kerinci pada masa itu, mencakup berbagai aspek kehidupan sosial dan budaya masyarakat. Isinya mengatur hak milik dan batas-batas wilayah, memperlihatkan tingkat perkembangan hukum tertulis serta administrasi masyarakat[140], termasuk hukum pidana, perdata, serta aturan sosial lainnya[141].

Bahkan ditekankan bahwa *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah* adalah salah satu contoh dari kodifikasi hukum yang digunakan untuk mengatur kehidupan masyarakat pada masa itu. Lebih rinci kitab tersebut berisi berbagai aturan yang mengatur tentang tata cara persidangan, sanksi yang dijatuhkan terhadap pelanggaran hukum, serta hak-hak individu dalam masyarakat[142]. juga memberikan gambaran bagaimana hukum pada masa itu berusaha untuk menciptakan keadilan, mengatur peran raja sebagai penguasa yang memiliki kewenangan untuk menegakkan hukum, dan membahas individu atau kelompok yang melanggar peraturan dapat dihukum sesuai dengan beratnya pelanggaran tersebut[143].

Selain prasasti dan naskah undang-undang, karya sastra juga memainkan peran penting dalam penyebaran dan pemahaman tentang hukum di masyarakat pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha[144]. Beberapa karya sastra yang berisi ajaran atau norma hukum antara lain, yaitu *Kakawin* (sastra epik) *Arjuna Wiwaha* dan *Ramayana*, meskipun lebih bersifat epik, sering kali menyisipkan norma-norma hukum dan etika. Dalam kisah-kisah tersebut, penguasa atau raja sering kali digambarkan bertindak sebagai penegak hukum yang adil, sementara pelanggaran terhadap norma sosial atau hukum sering kali mendapat ganjaran yang sesuai[145].

---

140 Kozok, "Uli Kozok: Homepage and Blog of Uli Kozok."

141 S. Soebagio, Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah dan Analisis (Jakarta: Pustaka Utama, 1991).

142 Soebagio, Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah dan Analisis.

143 W. Crosby, "The Laws of Ancient Sumatra: The Tanjung Tanah Code and Its Contexts," Southeast Asian Studies Journal 24, no. 2 (2007): 221–40.

144 J. Gonda, Hindu Law: A New Approach (Leiden: Brill, 1970).

145 H. Nasution, Hukum dalam Tradisi dan Sastra Jawa (Jakarta: Lembaga Penerbitan Universitas Indonesia, 1985).



Gambar 5.22 Relief Candi Sojiwan yang menggambar kisah inkarnasi Buddha dalam bentuk manusia maupun hewan (Jataka). Sumber: Dokumentasi Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Tengah

Jataka dan *Dhammapada* (karya Buddha) juga memberikan ajaran moral dan etika yang sangat berkaitan dengan sistem hukum pada masa itu. Meskipun lebih mengutamakan aspek spiritual, ajaran dalam teks-teks ini memiliki relevansi terhadap penegakkan hukum moral dalam masyarakat[146].

Literasi hukum pada masa persilangan Hindu dan Buddha di Nusantara ini menunjukkan adanya upaya untuk menegakkan keadilan melalui norma-norma tertulis dan tidak tertulis. Melalui prasasti, kitab Undang-Undang seperti *Kitab Undang Undang Tanjung Tanah*, dan karya sastra, dapat terlihat bahwa meskipun sistem hukum yang diterapkan memuat butir-butir dari ajaran Hindu dan Buddha, namun tetap mengakomodasi kebutuhan masyarakat setempat. Proses kodifikasi hukum dan pengaturan kehidupan sosial ini memainkan peran yang sangat penting dalam membentuk struktur sosial dan politik yang ada pada masa itu.

4. Pengetahuan Politik

Di Sumatera ditemukan prasasti Talang Tuo (606 Śaka/684) yang tidak hanya berisi catatan tentang pengaruh agama Buddha di kerajaan Sriwijaya, tetapi berfungsi juga sebagai dokumentasi politik. Begitu juga dengan prasasti Kedukan Bukit (604 Śaka/682) yang menyebut Dapunta Hyang melakukan *siddhayatra* dengan bala tentara dan mendirikan kekuasaan. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan melalui spiritualitas, mobilisasi militer, dan ekspansi wilayah. Prasasti Mantyasih (829 Śaka/907) dan Prasasti Wanua Tengah III (830 Śaka/908) memuat peneguhan legitimasi dinasti melalui sejarah politik dan administrasi daerah. Prasasti Turyyan dan Wurare (abad ke-10 hingga ke-13) memberi penguatan sakralisasi raja sebagai pusat kekuasaan spiritual dan politik. Hal tersebut semakin menegaskan bahwa prasasti pun menandakan adanya sistem administrasi tertulis sebagai suatu pencapaian besar dalam bidang literasi. Selain itu, prasasti batu

146 C. Tio dan I. Wiryomartono, "The Jataka Tales and Moral Law in Southeast Asia," Southeast Asian Journal of Religious Studies 12, no. 1 (2010): 45–60.

yang ditemukan di berbagai lokasi seperti Candi Borobudur, Candi Prambanan, dan situs lainnya, juga menunjukkan kemajuan literasi di masa itu dan merupakan bukti kemajuan literasi yang berkembang di Nusantara. Secara khusus, prasasti Sriwijaya menegaskan hegemoni politik berbasis keagamaan (Buddha Mahayana). Perkembangan tersebut secara politis, membawa hasil pencapaian peradaban Sriwijaya diapresiasi oleh wilayah lain di Nusantara, Asia Tenggara, India, dan Tiongkok.

Majapahit diakui sebagai kerajaan yang mengalami persilangan budaya dengan Hindu dan Buddha yang terbesar dan terakhir di Nusantara dan memiliki banyak sumber sejarah yang mengenang kebesaran tersebut. Namun demikian di satu sisi terdapat pula penulisan sejarah, khususnya dalam *Sejarah Melayu,* seperti yang telah dipaparkan pada genealogi raja-raja, memiliki perbedaan penggambaran tentang Kerajaan Majapahit dengan sumber-sumber otentik seperti prasasti. Dalam manuskrip tersebut, dinyatakan bahwa kedudukan Majapahit dianggap setara dengan kerajaan-kerajaan Melayu karena adanya perkawinan anak raja antarkerajaan mereka. Bahkan *Sejarah Melayu* juga memberitakan bahwa Raja Majapahit yang menikah dengan putri raja Bukit Siguntang, mempunyai dua anak laki-laki. Anak yang sulung menggantikan ayahnya menjadi raja di Majapahit. Ia menyerang Singapura yang tidak tunduk kepada Majapahit, namun Singapura tetap dapat bertahan dan tentara Majapahit pun kembali[147]. Hal itu memperlihatkan bahwa kebesaran kerajaan Majapahit memiliki kedudukan yang penting sehingga dijadikan barometer oleh kerajaan-kerajaan di Sumatera, bahkan sampai Kalimantan.

Kebesaran Majapahit banyak dibuktikan oleh peninggalan artefak, monumen keagamaan di wilayah Jawa Bagian Timur, catatan para pendatang dari Tiongkok, dan juga dari manuskrip-manuskrip atau karya sastra. Secara politik Majapahit pantas menjadi kerajaan acuan di Nusantara selama abad ke-14-15,

147 Munandar. 2020.

terutama sepanjang abad ke-14 ketika Hayam Wuruk berada di puncak kebesarannya. Menurut beberapa sumber tertulis pada abad ke-14 itu armada Majapahit memang mengadakan kunjungan langsung ke beberapa daerah di Nusantara. Dalam catatan orang Tiongkok di wilayah pesisir timur Sumatera bagian utara, di dekat Deli sekarang terdapat kerajaan yang disebut Aru. Kerajaan itu pernah dikuasai oleh pasukan dari Majapahit dalam tahun 1350 hingga sepanjang abad ke-14. Tahun 1460 Aru bebas dari Majapahit, namun kemudian dikuasai oleh Aceh.[148]

Dalam *Kakawin Nāgarakṛtāgama* karya Mpu Prapanca yang selesai digubah tahun 1365, terdapat penyebutan wilayah-wilayah di luar Jawa yang mengakui kejayaan Majapahit. Wilayah-wilayah di timur Pulau Jawa yang disebut dalam *Nāgarakṛtāgama* antara lain adalah Bali, Badahulu, Lwa Gajah, Gurun (Nusa Penida), Taliwang, Dompo, Sanghyang Api (Gunung Api, atau Pulau Sangeang), Bhima, Sheran (Seram), Lombok-Mirah, Saksak, Luwuk, Makasar, Butun (Buton), Salaya, Sumba, Wandan, Ambwan, Wwanin (Onin), Seran, dan Timor. Dalam *pupuh* 13 dan 14 disebutkan sejumlah daerah yang mengakui kejayaan Majapahit di Pulau Sumatera, sebagian lain di Semenanjung Melayu, dan seterusnya di Kalimantan, Sulawesi, Maluku, Nusa Tenggara, serta daerah pantai Papua barat.[149] Pada *pupuh* yang sama, disebutkan pula beberapa daerah yang kerap kali mengirimkan utusan ke Majapahit. Daerah-daerah di Pulau Sumatera yang disebutkan oleh Mpu Prapanca antara lain Malayu, Jambi, Palembang, Karitang, Teba (Muaro Teba), Dharmmasraya, Minangkabwa, Siyak, Parlak, Pane, Mandahiling, Tamihang, Barus, dan Lampung. Di Pulau Kalimantan disebutkan daerah-daerah Tanjung-Nagara, Kapuhas, Katingan, Sampit, Kuta-Lingga, Kuta-Waringin, Sambas, Lawai (Muara Labai), Kadangdangan, Landa,

148 Munandar, "Majapahit dan Negeri-Negeri Sezaman: Interaksi dan Pandangan."

149 Munandar, "Majapahit dan Negeri-Negeri Sezaman: Interaksi dan Pandangan."

Samedang, Sedu, Buruneng, Saludung, Pasir, Baritu (Barito), Tunjung-Kute, dan Tanjung-Puri.[150]

Selanjutnya, pada baris 1 pupuh 15 *Kakawin Nāgarakṛtāgama* disebutkan adanya negara-negara sahabat Majapahit *(Mitra Satata)* sebagai berikut: Syangka (Siam), Ayodhyapura (Ayuthia, pedalaman Thailand), Darmanagari (Dharmarajanagara/Ligor), Marutma (Martaban, di pantai timur Myanmar), Rajapura (Rajjpuri, daerah selatan Thailand), Singhanagari (daerah di tepi Sungai Menam), Campa, Kamboja, dan Yawana (Annam, Vietnam). Dalam *pupuh* 83: 4 dan 93:1 *Nāgarakṛtāgama* disebutkan pula beberapa negara tempat asal para pedagang dan juga kaum terpelajar, yaitu para pendeta dan Bhiksu. Negara-negara itu adalah: (1) Jambhudwipa yang tidak lain adalah nama umum bagi India, (2) Tiongkok, (3) Karnataka, daerah di India selatan, (4) Goda, daerah di timur India, dan (5) Kancipuri atau sekarang disebut Conjeveram di India. *Nāgarakṛtāgama* tidak menyebut negara-negara tersebut sebagai *Mitra Satata*, melainkan sebagai negara yang pedagangnya banyak berkunjung ke wilayah Majapahit di Jawa bagian timur.[151]

Petunjuk lain terkait literasi pengetahuan politik dapat diperoleh dari *Pararaton* sebagai salah satu karya sastra sejarah yang terpenting dalam tradisi Jawa Kuno. Teks ini tidak hanya menjadi sumber sejarah, tetapi juga sebagai refleksi dari sudut pandang masyarakat Jawa terhadap kekuasaan, kepahlawanan, dan legitimasi politik. *Pararaton* ditulis mengisahkan kehidupan para raja dari dua kerajaan besar di Jawa, yaitu Singhasāri (Tumapel) dan Majapahit (Wilwatikta). Sebagaimana teks sejarah lainnya, *Pararaton* tidak hanya menyajikan informasi kesejarahan secara kronologis, tetapi juga menampilkan campuran antara fakta sejarah, legenda, dan unsur simbolik yang penuh makna spiritual.

---

150 Munandar, "Majapahit dan Negeri-Negeri Sezaman: Interaksi dan Pandangan."

151 Theodoor Gijsbert Pigeaud, Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. IV (The Hague: M. Nijhoff, 1962), 35–36.

Penelitian awal terhadap *Pararaton* dilakukan oleh J.L.A. Brandes pada tahun 1897, yang diterbitkan kembali oleh N.J. Krom pada tahun 1920, dan paling mutakhir oleh Agung Kriswanto pada tahun 2009. Edisi-edisi teks tersebut membuka jalan bagi kajian filologis dan historis yang lebih mendalam. Bagian awal teks *Pararaton* secara dominan mengisahkan Ken Angrok, pendiri kerajaan Singhasāri, atau yang dikenal juga dengan Śrī Rājasa Bhaṭāra Sang Amūrwabhūmi. Hal tersebut dipertegas dalam kalimat pembuka teks *Pararaton*: *nihan katuturanira Ken Angrok* yang bermakna "inilah kisah Ken Angrok". Berdasarkan penelitian mutakhir terkait kajian historis teks *Pararaton*, Purwanto (2023) membuat bab-bab terkait raja-raja yang memerintah pada masa kerajaan Singhasāri hingga Majapahit, yang meliputi: Ken Angrok, Anūṣapati, Apañji Tohjaya, Śrī Wiṣṇuwardhana, Śrī Kṛtanagara, Aji Jayakatong, Raden Wijaya Śrī Kṛtarājasa, Śrī Jayanagara, Bhreng Kahuripan, Śrī Hayam Wuruk, Bhrā Hyang Wiśeṣa, Aji Ratnapangkaja, Śrī Kṛtawijaya, Śrī Rājasawardhana Sang Sināgara, Bhrā Hyang Pūrwawiśeṣa, hingga Bhre Paṇḍan Salas.[152]

5. Pengetahuan Pendidikan

Penyebaran agama Hindu dan Buddha menciptakan kesadaran baru tentang pengetahuan, dengan teks-teks suci (*Veda, Upanishad, Tripitaka*) yang diterjemahkan dan dipelajari oleh para intelektual lokal. Misalnya, prasasti *Talang Tuo* (606 Śaka/684) tidak hanya berfungsi sebagai dokumentasi agama dan politik, tetapi juga sebagai alat untuk mendokumentasikan kemajuan intelektual dan kebudayaan suatu kerajaan. Seiring dengan penyebaran agama tersebut berkembang pula penyebaran pengetahuan dan pendidikan pada masa persilangan dengan agama Hindu dan Buddha. Oleh karena itu, para biksu dan brahmana menjadi tokoh utama yang menyebarkan pengetahuan dan pendidikan sekaligus dalam menyampaikan ajaran-ajaran Hindu dan Buddha dengan sistem

152 Heri Purwanto, Pararaton: Biografi Para Raja Singhasāri–Majapahit (Tangerang Selatan: Javanica, 2023).

tertulis. Pengetahuan tentang astronomi, ilmu bumi, matematika, arsitektur, etika, dan filosofi pun merupakan bagian yang diajarkan secara sistematis dan tertulis. Hal itu sesuai dengan paparan Abdullah (2008) bahwa penyebaran literasi dilakukan oleh para biksu dan brahmana yang mengajarkan kitab-kitab suci Hindu dan Buddha kepada masyarakat.[153]

Pendidikan pada masa itu, memang tetap difokuskan pada pengajaran agama dan moral, namun terus dikembangkan dan ditingkatkan dengan pembelajaran filsafat dan pengetahuan umum seperti astronomi, ilmu bumi, matematika, arsitektur, etika, dan lain-lain. Proses pembelajaran terjadi di dalam mandala-mandala (*kadewagurwan*), *patapan*[154], *kuti, dharmasala, karesyan, wanasrana/asrama,* atau wihara-wihara yang menjadi pusat pendidikan dari institusi atau lembaga pendidikan berbasis keagamaan. Informasi mengenai hal tersebut terdapat dalam *Bhomantaka* dan *Sumanasantaka* (masa Jenggala-Kadiri), serta *Nāgarakṛtāgama, Rajapatigundala, Arjunawijaya, Tantu Panggelaran,* dan *Pararaton* (masa Majapahit). Dengan demikian, mandala dan wihara memiliki peran penting dalam menyebarkan pengetahuan untuk mengembangkan literasi. Adapun sistem pendidikan di mandala, yaitu:

153 Munandar dkk., Indonesia dalam Arus Sejarah: Kerajaan Hindu-Buddha.

154 Mandala merupakan perkampungan para agamawan yang menjadi pusat pendidikan agama, moral, dan sastra. Jumlah mandala-mandala ini cukup banyak. Kadewagurwan terletak di kaki gunung yang dihuni oleh keluarga dwija (Brahmana) dengan wanita-wanita suci. Adapun patapan dalam kitab Sarasamuccaya adalah tempat tinggal seorang Mpu dengan para siswanya (sisya). Tempat ini berpagar tembok dengan gapura dan telaga serta pohon beringin besar sebagai tempat bermain para siswa (Ninie Susanti, "Mengungkap Tabir Pendidikan dari Bukti-bukti Tertulis Jawa Kuno," Presentasi pada Webinar Sistem Pendidikan di Era Medang I Bhumi Mataram, yang diselenggarakan oleh Masyarakat Pecinta Warisan Medang, FIB UGM dan Perkumpulan Ahli Epigrafi Indonesia, Juli 2020.). Untuk sejumlah nama mandala terbanyak dapat diperoleh dalam Tantu Panggelaran dengan penyebutan nama masing-masing mandala (lihat Setyani, Tantu Panggelaran: Representasi Ruang Simbolik Dalam Konsep Kesempurnaan Dunia Jawa.).

- Sistem *gurukula:* seorang siswa bersama dengan seorang guru.
- Proses belajar interaktif, dialog langsung antara guru dan murid (*Upanishad*)
- Materi ajar : Agama, budi pekerti, dan sastra[155]

Institusi-institusi pada kompleks candi, seperti Borobudur dan Prambanan, selain berfungsi sebagai tempat ibadah, juga merupakan pusat pendidikan bagi para biksu dan cendekiawan. Dapat dibuktikan dengan adanya lebih dari 1.400 panel relief di Borobudur menggambarkan ajaran Buddha dalam narasi moralitas. Sementara cara pendidikan visual tersebut secara tidak langsung digunakan untuk menyebarkan literasi.[156] Damalung di Gunung Merbabu, Pasrujambe di daerah Lumajang, Jawa Timur, daerah Ponorogo, daerah sekitar Candi Sukuh di lereng Gunung Lawu adalah contoh pusat pembelajaran yang berkembang di masa persilangan dengan agama Hindu dan Buddha, bahkan skriptoria Damalung tetap hidup sampai masa kesultanan Kartasura di abad ke-18.

Prasasti Damalung (1371 Śaka/1449) yang ditulis di pusat pembelajaran Damalung berisi tentang ajaran moral yang menekankan tentang sebab akibat dan pentingnya menjalani kehidupan yang benar, jujur dengan kerendahan hati.

Dengan adanya institusi-institusi keagamaan seperti itu, pengajaran kitab-kitab agama serta pengetahuan umum lain dan pengetahuan sastra berkembang dengan pesat. Hal itu menciptakan basis intelektual yang semakin mendalam hingga menyebar ke seluruh Nusantara. Selain di Jawa, pusat pendidikan seperti situs Percandian Muarajambi, Percandian Pulo Sawah Dharmasraya di Sumatra menunjukkan bahwa literasi berkembang melalui jaringan keagamaan dan perdagangan yang menghubungkan Nusantara

155 Susanti, "Mengungkap Tabir Pendidikan dari Bukti-bukti Tertulis Jawa Kuno."

156 David L. Snellgrove, Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors (Boston: Shambhala Publications, 2007).

dengan India serta wilayah Asia lainnya.[157] Hal tersebut terbukti dengan adanya teks-teks suci seperti *Tripitaka* yang diadopsi dalam bahasa Melayu Kuno dan Sansekerta. Sebagai contoh, para biksu di Kedatuan Sriwijaya di Sumatera memainkan peran penting dalam mendirikan pusat-pusat pendidikan dan penulisan naskah yang berkaitan dengan ajaran agama Buddha.

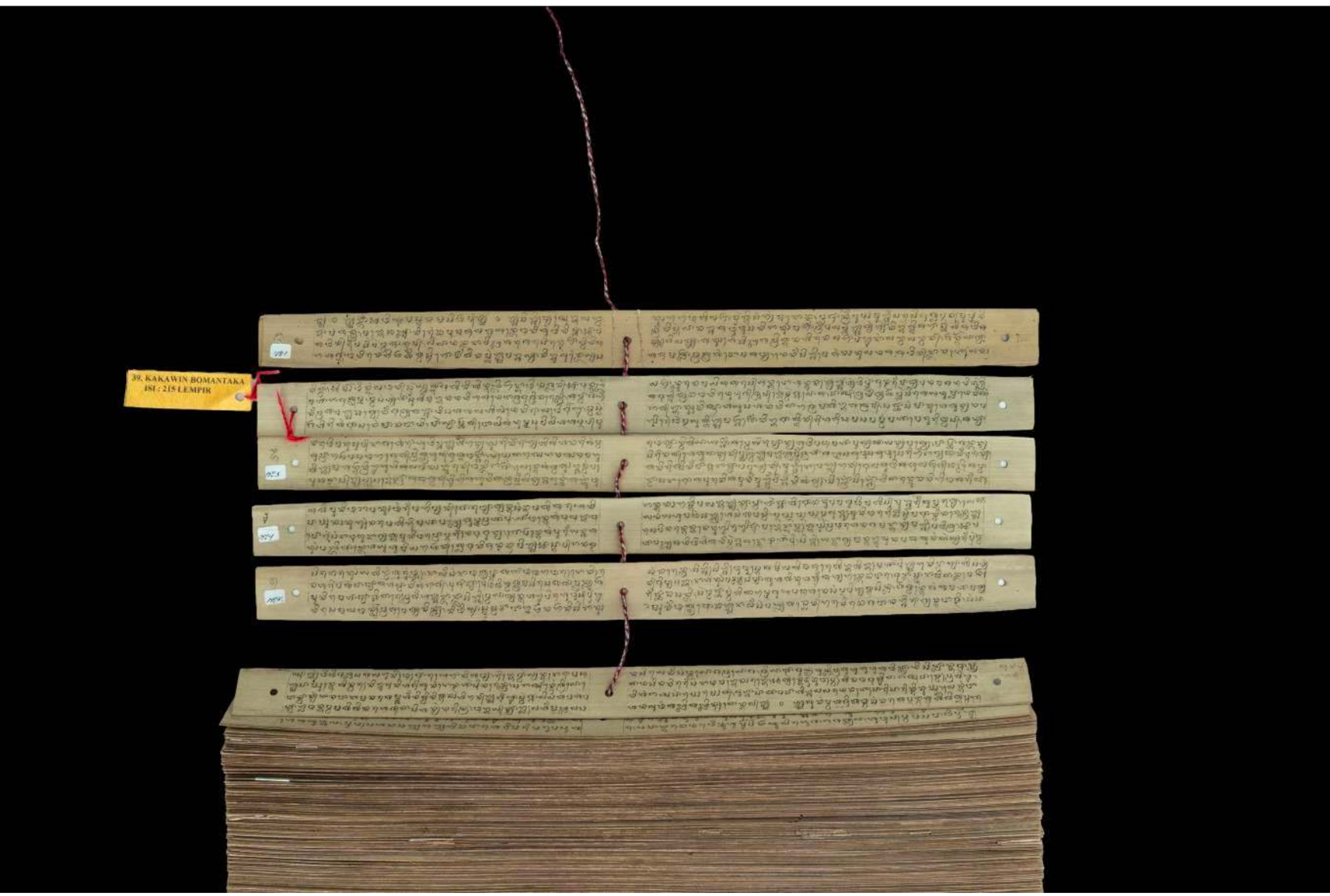
Lembaga pendidikan seperti *sastra* dan *samanera* yang ada di kerajaan-kerajaan semasa persilangan dengan Hindu dan Buddha, seperti Sriwijaya, Mataram, Kadiri, Singhasari dan Majapahit berperan penting pula dalam pengembangan pendidikan. Menurut Poesponegoro dan Notosusanto, Kedatuan Sriwijaya, misalnya, memiliki banyak wihara yang menjadi pusat pendidikan bagi masyarakat. Kerajaan-kerajaan itu tidak hanya mendirikan pusat-pusat pembelajaran, tetapi juga memberi dukungan finansial untuk pengembangan pustaka dan manuskrip.[158]

Kerajaan-kerajaan besar itu juga berperan dalam penyebaran pengetahuan ke wilayah-wilayah sekitarnya. Kerajaan-kerajaan masa Klasik Nusantara seperti Sriwijaya, Mataram, Kadiri, Singhasari dan Majapahit itu memainkan peran sentral dalam mendukung pendidikan dan perkembangan literasi. Di bawah pengayoman raja, banyak karya sastra dan naskah ilmiah dihasilkan serta diajarkan di perguruan atau skriptoria. Misalnya, karya sastra *Jataka, Tantri Kamandaka,* dan *Gandawiyuha* digunakan sebagai media pendidikan moral dan spiritual. *Jataka* menceritakan kehidupan Buddha sebelum mencapai pencerahan, penuh nilai kebajikan. *Tantri Kamandaka* mengajarkan etika politik dan kebijaksanaan raja melalui fabel. *Gandawiyuha* mengandung ajaran spiritual Mahayana melalui kisah Sudhana yang mencari pencerahan.

---

157 Kenneth R. Hall, A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500 (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2011).

158 Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, Sejarah Nasional Indonesia II Zaman Kuno, dalam Sejarah Nasional Indonesia II Zaman Kuno (2019).



Gambar 5.23 Kakawin Bhomantaka.
Sumber: Dokumentasi Perpustakaan Nasional Indonesia

Mengacu pada pandangan Susanti, jenis pendidikan pada masa Mataram di antaranya adalah kegiatan olah sastra (naskah sastra), penyaduran naskah *Ramayana* dan *Mahabharata*, menggubah naskah (*Arjuna Wiwaha*), pembelajaran filosofi agama dan moral, pendidikan seni (tari, mabasan, menyanyi, musik, *dagelan*[159]. Beberapa contoh kegiatan berolah sastra pada masa klasik adalah;

- Berita Yijing (abad ke-7): Ia seorang biksu dari Tiongkok yang belajar bahasa Sanskerta di Sriwijaya selama 6 bulan sebelum ke India. Selain itu disebutkan pula Sriwijaya sebagai pusat studi agama dan filsafat Buddha, sehingga merupakan tempat para siswa dari Asia belajar sebelum ke India.
- *Bhomantaka* dan *Sumanasantaka* digubah pada masa Jenggala dan Kadiri, serta *Nāgarakṛtāgama, Rajapatigundala, Arjunawijaya,* dan *Pararaton,* digubah pada masa Majapahit sampai Majapahit Akhir. Lokus tempat proses berolah sastra tersebut selain lingkungan istana adalah *kadewagurwan, patapan kuti, dharmasala, karesyan, wanasrana/asrama,* atau wihara-wihara.

6. Pengetahuan Kesusastraan dan Seni Pertunjukan

Kesusastraan di Nusantara pada dasarnya sangat terkait erat dengan seni pertunjukan, yang menjadi salah satu bentuk alih wahana pengetahuan sastra ke dalam bentuk yang lebih dinamis dan dapat diterima oleh banyak kalangan. Hal itu disebabkan karena pada dasarnya setiap manusia dalam kehidupan sehari-hari tidak terlepas dari kebutuhan akan hiburan. Namun demikian dalam berbagai penelitian yang dilakukan oleh para ahli terkait literasi pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha cenderung pada pengetahuan kesusastraan, baik periodisasi, bahasa, edisi teks hingga transformasi karya sastra, seperti yang dilakukan Poerbatjaraka, Pigeaud, Hooykaas, Zoetmulder, H. Kern, Gonda, Uhlenbeck, Robson, Soewito Santoso, Willem van der Molen, dan lain-lain. Adapun bentuk seni pertunjukan yang dikenal pada

159 Susanti, "Mengungkap Tabir Pendidikan dari Bukti-bukti Tertulis Jawa Kuno."

zaman itu adalah wayang, sementara pertunjukan tari dan musik belum menjadi perhatian yang populer.

Salah satu pencapaian terbesar dalam literasi pada masa Jawa Kuno adalah munculnya karya sastra epik dan religius yang menggabungkan tradisi lokal dengan ajaran Hindu dan Buddha kemudian dikenal dengan karya sastra klasik. Karya sastra epik yang terkenal adalah *Kakawin Ramayana* yang diperkirakan disadur pada 820-832 Śaka/898-910 di masa pemerintahan Dyah Balitung[160] dan *Mahabharata* kemudian disadur sebagai karya sastra Jawa Kuno dalam bentuk *kakawin* dan beberapa parwa dalam Mahabarata. Dalam penulisannya, pengadopsian bahasa Sanskėrta masih disertakan untuk menekankan peristiwa-peristiwa tertentu dan diterjemahkan langsung dengan penjelasan berbahasa Jawa Kuno pada setiap baris di bawah kalimat berbahasa Sanskerta. Demikian salah satu cara belajar menyadur karya sastra sesuai dengan bahasa aslinya, sekaligus belajar bahasa Sanskerta.

Kakawin Ramayana diadaptasi ke dalam versi lokal sehingga memberi ruang bagi reinterpretasi nilai-nilai dengan konteks budaya Nusantara. Molen[161] menyajikan ulang teks *Rāmāyaṇa* dalam aksara Latin—yang awalnya telah diedit dalam bahasa Jawa Kuna oleh Kern tahun 1900—agar lebih mudah diakses oleh para peneliti dan pembaca umum. Edisi ini memperbaiki banyak kesulitan dari edisi sebelumnya yang dicetak dalam aksara Jawa, yang dianggap menghambat pembacaan bahkan oleh kalangan ahli. Edisi ini pun mencakup seluruh teks serta beberapa lampiran penting, termasuk daftar metrum dan indeks nama. Karya ini sudah menjadi bagian dari seri *Javanese Studies* dan merupakan kontribusi penting dalam pelestarian dan studi filologis terhadap teks klasik Nusantara.

---

160 R. M. Ng. Poerbatjaraka dan Tardjan, Kapoestakan Djawa (Jakarta: Djambatan, 1962).

161 Willem van der Molen, Kritik Teks Jawa: Sebuah Pemandangan Umum dan Pendekatan Baru yang Diterapkan kepada Kunjarakarna (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011).



Gambar 5.24 Bokor Emas dari Situs Wonoboyo menggambarkan adegan kakawin Ramayana
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

Kisah *Ramayana* dapat dikaji berdasarkan persebaran dan transformasinya dalam kesusastraan dan seni visual di Nusantara, khususnya dalam konteks budaya Jawa dan Bali. Teks ini memadukan elemen budaya Sanskerta dengan konteks lokal Jawa, menjadikannya unik dalam warisan sastra Nusantara. Teks tersebut disajikan dalam berbagai kajian dari para ahli lintas disiplin yang mengeksplorasi dan keberlangsungan narasi *Ramayana* di wilayah Asia Tenggara. Penekanan diberikan pada bagaimana kisah ini bukan hanya diwariskan secara tekstual, tetapi juga divisualisasikan dalam seni pahat, pertunjukan wayang, dan lukisan tradisional. Studi tersebut penting karena menunjukkan bagaimana karya India klasik mengalami proses akulturasi yang

mendalam. *Ramayana* di Nusantara tidak sekadar dipertahankan, tetapi juga diberi makna baru sesuai konteks sosial dan spiritual setempat.

Dalam tradisi Jawa, *Kakawin Ramayana* memiliki posisi istimewa karena mempertahankan gaya metrum India namun memuat reinterpretasi lokal yang khas. Salah satu contohnya adalah peran Hanuman yang sangat menonjol dalam narasi visual seperti relief di Candi Prambanan dan Penataran. Hanuman tidak hanya ditampilkan sebagai pembantu setia Rama, tetapi juga sebagai tokoh utama yang menandai kemenangan atas kejahatan. Pada sisi barat dan selatan candi, relief menunjukkan Hanuman bertarung melawan raksasa dan melakukan tugas-tugas penuh keberanian. Visualisasi ini memperkuat karakter Hanoman sebagai pahlawan spiritual yang memperoleh kekuatan (*śakti*) melalui pertapaan dan tugas suci. Penempatan tokoh Hanoman dalam arsitektur candi mencerminkan simbolisme religius tentang pertarungan antara kebaikan dan kejahatan, serta transformasi spiritual. Interpretasi ikonografi ini menunjukkan bahwa pembaca dan penonton lokal telah mengembangkan pemahaman tersendiri atas tokoh-tokoh dalam epos ini.

Di Bali, narasi *Ramayana* berkembang dalam berbagai bentuk sastra, termasuk *Kidung*, *Geguritan*, dan prosa seperti *Kapiparwa*. Alih-alih mengulang kisah utama Rama dan Sita, para pujangga Bali lebih tertarik mengembangkan tokoh-tokoh sampingan seperti Aja, Arjuna Sahasrabahu, bahkan Raksasa seperti Rahwana dan keturunannya. Hal itu menunjukkan adanya perluasan semantik dan estetika atas kisah *Ramayana* dalam khazanah Bali. Dalam *Kapiparwa*, kisah tentang para kera, termasuk Sugriwa dan Bali, diceritakan secara mendalam dan penuh variasi lokal. Cerita-cerita ini sering kali digunakan dalam konteks ritual, seni pertunjukan, dan pendidikan moral. Prosa ini juga memperlihatkan bahwa narasi epos dapat digunakan sebagai kerangka bagi ekspresi sosial dan spiritual masyarakat Bali. Dengan demikian, *Ramayana* di

Bali tidak hanya menjadi kisah epik, tetapi juga fondasi budaya dan identitas.

Di akhir masa persilangan dengan Hindu dan Buddha peninggalan karya sastra Jawa pada periodisasi bahasa Jawa Pertengahan, yaitu *Tantu Panggelaran*, *Korawaśrama*, dan *Serat Pararaton* ditulis dalam bentuk prosa. Setelah ini, sastra Jawa Pertengahan diteruskan di Bali menjadi Sastra Jawa Bali.

Munculnya *Tantu Panggelaran* mewujudkan kelokalan literasi secara khusus, sebab bukan merupakan teks adaptasi. Salah satunya dapat dibuktikan dalam kolofon teks tertulis bahwa penyalin (penulis) teks ini bertempat tinggal di *karang kabhujanggan Kutritusan*, yaitu suatu lokasi khusus tempat tinggal para *bhujangga* (penyandang tugas keagamaan) bernama Kutritusan.[162]

Di samping itu, *Korawāśrama* yang sezaman dengan *Tantu Panggelaran*, memiliki struktur naratif yang kompleks namun teratur, mencakup cerita kerangka utama yang diselingi banyak cerita tambahan. Berbeda dari tutur Jawa lainnya yang cenderung tidak teratur, *Korawāśrama* memiliki struktur yang rapi. Teks ini juga menggunakan banyak sloka berbahasa Sanskerta sebagai pembuka bab, yang kemudian diikuti oleh terjemahan atau parafrase dalam prosa Jawa Kuno. Para penulisnya kemungkinan menciptakan sendiri sloka-sloka ini menggunakan kamus sinonim atau mengadaptasi dari teks lain. Praktik ini menjadi bagian dari gaya sastra khas yang digunakan dalam teks-teks Jawa periode transisi sastra Jawa Pertengahan.

Banyak terminologi dan struktur kalimat menunjukkan bahwa bahasa *Korawāśrama* masih termasuk Jawa Kuno, sama dengan bahasa yang digunakan dalam *Tantu Panggelaran*. Hal ini terlihat dari penggunaan bentuk verba pasif dan afiksasi tertentu, serta adanya percampuran unsur bahasa Sansekerta. Struktur kalimat kompleks dan variasi kosakata menunjukkan tingkat literasi tinggi

162 Theodoor Gijsbert Pigeaud, De Tantu Panggĕlaran: Een Oud-Javaansch Prozageschrift, Uitgegeven, Vertaald En Toegelicht (’s-Gravenhage: Smits, 1924).

dari pengarang atau penyusunnya. Hal ini memberikan bukti penting bagi kajian linguistik historis di Nusantara.

Sebagai penutup, *Korawāśrama* merupakan teks yang penting, tidak hanya dalam ranah kesusastraan Jawa Kuno, tetapi juga dalam konteks studi budaya dan religius. Ia menyajikan gambaran dunia yang kompleks, paduan antara tradisi Siwaisme epos India dengan unsur lokal Jawa. Teks ini mencerminkan dinamika budaya yang berkembang di Jawa, dan menjadi sumber berharga dalam menggali identitas, nilai, serta filosofi masyarakat Jawa masa lalu. Kajian terhadapnya membuka cakrawala baru dalam memahami sinkretisme budaya Jawa. Bersamaan dengan itu, berkembang pula sastra *kidung*[163] sebagai bentuk puisi yang khas dan berbeda dengan *kakawin*, karena bersifat Jawa asli.[164]

Masa Jawa Kuno ini memunculkan bentuk alih wahana dari karya sastra epik dan religius yang menggabungkan tradisi lokal dengan ajaran Hindu dan Buddha ke relief-relief sebagai bentuk komik masa lalu hingga seni pertunjukan. Misalnya, pada relief Candi Muara Takus dan Muara Jambi menggambarkan bentuk tarian dan ritual Buddha Mahayana. Pada relief Candi Prambanan dan Penataran, menampilkan adegan Ramayana, Mahabharata, dan Cerita *Panji* sebagai visualisasi sastra dalam seni rupa menjadi narasi umum yang dapat diterima oleh masyarakat. Demikian pula pada pertunjukan wayang kulit. *Kakawin Bharatayuddha, Arjunawiwaha, Smaradahana* menyajikan transformasi teks dari pertunjukan wayang sampai ke seni panggung.

---

163 Kidung merupakan bentuk puisi yang ditulis dengan bahasa Jawa Pertengahan, meskipun tidak selalu karena terdapat pula dalam bahasa etnik lain, namun dapat ditulis dalam pola metrum tengahan/macapat atau pola metrum lain. Memiliki estetika bunyi bersifat simbolik dan memiliki struktur cerita naratif (kidung naratif, kidung historis), dan kidung lirik, serta mengandung unsur sakral-magis = kontemplatif sebagai puitika lokal yang khas.

164 Zoetmulder, Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang, 119.

7. Alih Wahana dari Sastra ke Pertunjukan

Perkembangan literasi di Nusantara sangat dipengaruhi oleh berbagai media, dari prasasti dan relief hingga manuskrip dan seni pertunjukan. Dalam hal kesusastraan, proses alih wahana antara teks-teks tulisan dan pertunjukan visual menjadi simbol puncak pencapaian literasi, pada saat pengetahuan tidak hanya disimpan dalam bentuk tulisan, tetapi juga diterjemahkan dalam bentuk yang dapat dinikmati dan dipahami oleh masyarakat luas. Hal ini menunjukkan betapa kaya dan beragamnya tradisi sastra dan seni di Nusantara yang berkembang secara harmonis dari satu bentuk ke bentuk lainnya.

Dalam konteks seni pertunjukan, tercatat bahwa *Ramayana* telah lama menjadi sumber utama dalam wayang kulit dan tari tradisional, terutama di Jawa dan Bali. Pertunjukan wayang menampilkan kisah Rama tidak hanya sebagai epos heroik, tetapi juga sebagai representasi nilai moral dan spiritual. Karakter seperti Rama, Sita, dan Hanoman tidak hanya hadir sebagai tokoh cerita, tetapi juga simbol dari kesetiaan, kebenaran, dan pengabdian. Di Bali, narasi *Ramayana* sering ditampilkan dalam pertunjukan tari kecak yang sangat populer bagi wisatawan dan warga lokal. Pertunjukan ini menekankan unsur dramatik, spiritual, dan estetika yang membentuk bagian dari ritual dan hiburan. Transformasi dari teks ke panggung menunjukkan tentang daya hidup *Ramayana* sebagai warisan budaya yang fleksibel dan berkelanjutan. Hal tersebut memberi wawasan bahwa teks kuno dapat menjadi sumber daya budaya yang aktif hingga kini.



Gambar 5.25 Tokoh Pewayangan dalam kisah Ramayana.
(kiri ke kanan) Rama, Sita dan Hanoman.
Sumber: Dokumentasi Abimardha Kurniawan

Bahkan transformasi tersebut telah hadir sebelumnya pada panel-panel relief yang terdapat di berbagai candi sebagai seni pertunjukan, seperti yang disampaikan di atas tentang Hanuman yang dinarasivisualkan pada relief di Candi Prambanan dan Penataran. Narasi visual untuk zaman berikutnya dapat disebut sebagai komik. Dengan begitu, literasi pengetahuan sastra pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha tidak sekadar bertransmisi, tetapi juga bertransformasi dari tulisan ke bentuk-bentuk lain seperti yang dipahatkan pada relief candi-candi, dengan penggunaan wahana yang berbeda sehingga disebut juga beralih wahana.

Dalam buku SNI 2008 pun telah disebutkan bahwa bermacam-macam data seni pertunjukan banyak tampil pada prasasti-prasasti dan relief candi-candi, terutama candi Borobudur dan Prambanan. Informasi yang muncul pertama yaitu keterangan tentang pertunjukan wayang di dalam prasasti Wukajana dari masa pemerintahan Rakai Watukura Dyah Balitung. Dikatakan di dalam

prasasti itu bahwa pada upacara penetapan desa-desa Wukajana, Tumpang, dan Wuru Telu menjadi *sima* bagi sebuah biara di Dalinan telah diadakan beberapa macam pertunjukan, antara lain wayang dengan dalangnya Si Galigi yang memainkan lakon Bhima Kumarã. Cerita ini diambil dari *Wirataparwwa*[165]. Pada kesempatan yang sama lakon itu juga dinyanyikan oleh seorang penari yang memerankan Kicaka[166]. Mungkin di sini diperoleh keterangan tentang dua macam pertunjukan wayang, yaitu wayang kulit dengan dalang Si Galigi dan wayang orang dengan petilan cerita Kicaka yang sedang mabuk asmara terhadap Draupadi. Keterangan yang tidak perlu diragukan lagi tentang adanya wayang kulit terdapat di dalam kitab *Arjuna Wiwäha* dari masa pemerintahan Raja Airlangga[167]. Demikian pula penyebutan pertunjukan wayang pun muncul dalam teks *Tantu Panggelaran* (Pigeaud, 1924).[168] Selain pertunjukan wayang kulit dan petilan wayang orang serta pembacaan cerita *Ramayana*, ada lagi pertunjukan lawak (*mamirus* dan *mabañol*). Pertunjukan lawak itu dijumpai hampir di semua prasasti yang menyebut upacara penetapan sima secara terperinci. Relief candi juga banyak melukiskan pelawak itu, yang mungkin merupakan prototipe tokoh-tokoh *panakawan* pada relief candi-candi di Jawa Timur.[169]

Dalam tradisi wayang kulit (terutama di Jawa dan Bali), cerita-cerita epik seperti *Ramayana* dan *Mahabharata* tidak hanya

---

165 Zoetmulder, Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang, 208–9.

166 B.(9)... kahlamannya hinyunnakan tontonan mamidu sang tangkilhyang si nalu macarita bhim: kumãra mangigal kica(10)ka. si jaluk macarita ramãyana mamirus mabañol si mungmuk. si gal mawayang buat hyang macarita bimma ya kumãra 'kemudian diminta diadakan pertunjukan menyanyi oleh Si Nalu dari Tangkilhyang dengan cerita Bima Kumãra sambil mer (memerankan tokoh) Kicaka. Si Jaluk membaca cerita Ramayăna, yang melawak adalah Mungmuk, dan Si Galigi mendalang dengan cerita Bimma Kumãra)

167 R. Ng. Poerbatjaraka, "Arjuna Wiwãha," Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 1926, 82; Zoetmulder, Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang, 209–10.

168 Pigeaud, De Tantu Panggĕlaran: Een Oud-Javaansch Prozageschrift, Uitgegeven, Vertaald En Toegelicht.

169 Marwati Djoened Poesponegoro dkk., ed., Sejarah Nasional Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 2008).

dipertunjukkan, tetapi juga diterjemahkan ke dalam bentuk dialog, lagu, dan gerakan yang menghidupkan cerita tersebut. Wayang kulit, misalnya, merupakan media yang tidak hanya menyampaikan narasi sastra, tetapi juga menjadi sarana pendidikan moral dan filsafat hidup. Dalam hal ini, cerita yang sebelumnya dituliskan dalam bentuk teks atau prasasti dapat diterjemahkan kembali menjadi bentuk visual dan performatif yang mudah dipahami oleh masyarakat umum, meskipun mereka tidak memiliki kemampuan membaca. Selain wayang kulit, seni tari dan teater tradisional juga sering kali mengadaptasi cerita-cerita sastra menjadi pertunjukan yang menggambarkan nilai-nilai moral dan budaya yang terkandung dalam teks-teks sastra klasik. Tari Topeng dan Sandiwara misalnya, mengangkat cerita rakyat, sejarah kerajaan, atau ajaran moral yang berasal dari teks-teks klasik.

Memperhatikan transformasi yang terjadi dari wahana satu ke wahana yang berbeda memberikan transmisi pengetahuan bahwa pada masa itu kecerdasan leluhur Nusantara sangat tinggi dan telah memikirkan kondisi peradaban masyarakat beberapa abad ke depan. Dengan begitu, puncak pencapaian literasi di Nusantara dapat dilihat dalam banyak teks-teks sastra dari berbagai sumber, baik prasasti, manuskrip, maupun cerita lisan yang diadaptasi menjadi seni pertunjukan. Alih wahana ini merupakan bentuk kesenian yang sangat maju, pada saat kesusastraan dihadirkan dalam bentuk yang lebih dinamis dan memikat. Misalnya, karya-karya sastra yang terwujud dalam seni pertunjukan wayang kulit, cerita rakyat yang ditampilkan dalam tari, atau bahkan pertunjukan musik tradisional yang menceritakan cerita-cerita lama. Kesusastraan menjadi sangat hidup dan terus berkembang dalam bentuk-bentuk ini, karena ia tidak hanya menjadi teks yang dibaca, tetapi juga menjadi pengalaman visual, auditori, dan emosional yang dapat dinikmati oleh semua lapisan masyarakat. Dalam konteks ini, literasi tidak hanya berkisar pada kemampuan membaca dan menulis, tetapi juga pada kemampuan untuk menginterpretasi dan menghidupkan kembali cerita-cerita tersebut dalam berbagai bentuk seni (patung,

ukir/pahat, wayang kulit, wayang beber, dialog, lagu, mabasan, gerakan/tari, musik, teater tradisional, sandiwara) yang pada beberapa bentuk seni diwujudkan dengan menyatukan *wiraga*, *wirama*, *wirasa, wirupa* 'raga/gerak, irama/musik, rasa, rupa/ekspresi'.

Penghidupan kembali cerita-cerita dalam berbagai bentuk seni tersebut ketika hadir secara bersama dinyatakan sebagai penggandaan wahana, bukan sekadar alih wahana saja. Hal itu salah satunya tampak pada pertunjukan wayang beber yang menyajikan sastra lisan dari tafsiran sang dalang terhadap gambar-gambar dalam gulungan wayang beber. Suatu hubungan langsung antara paparan visual dengan paparan kebahasaan. Demikian pula rangkaian relief-relief batu pada dinding-dinding candi mengisyaratkan motif dan fungsi yang sama, yaitu memuat pesan-pesan yang terkandung di dalam cerita/tema yang disajikan itu dapat menjangkau masyarakat yang lebih luas[170].

Fakta yang demikian memberikan petunjuk bahwa rangkaian relief bercerita itu merupakan transformasi karya sastra, baik lisan maupun tertulis ke dalam karya seni pahat batu. Contohnya (1) di candi Tegowangi terdapat rangkaian relief Sudamala dengan panel yang menggambarkan pemain kendang sedang menabuh kendangnya, menyiratkan hasil alih wahana dari semacam pertunjukan kentrung; (2) dalam rangkaian-rangkaian relief bercerita pada candi-candi Jawa Timur terdapat penggambaran pohon sebagai penyekat adegan, menyiratkan peniruan fungsi gunungan/*kayon* yang digerakkan dalang dalam pertunjukan wayang kulit; (3) pada rangkaian relief bercerita di candi Kedaton, Jawa Timur terdapat penempatan tokoh (kiri-kanan) dan terbolak-baliknya *upawita* (bahu kiri, bahu kanan) menyiratkan posisi boneka wayang di tangan dalang. Contoh-contoh yang demikian menunjukkan bahwa arah transformasi adalah dari sastra ke

170 Edi Sedyawati dkk., ed., Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum (Jakarta: Pusat Bahasa dan Balai Pustaka, 2001), 440.

seni pertunjukan, dan kemudian ke seni pahat relief. Meskipun demikian transmisi tersebut dapat saja terjadi di antara berbagai bentuk sastra sendiri. Misalnya, dari sastra lisan menjadi sastra tertulis, dari sastra prosa ke sastra puisi, dan atau sebaliknya. Contoh: Prasasti Wukajana dari abad ke-10 M yang menyebutkan pertunjukan teater tutur yang disebut dengan istilah *macarita Ramayana* menunjukkan adanya pengacuan kepada sastra tertulis *kakawin Ramayana* yang versi reliefnya sudah 'terbit' di candi Prambanan pada abad ke-9 M[171].

Data sejarah kebudayaan Jawa, khususnya yang berkenaan dengan masa Jawa Kuna, memberikan petunjuk bahwa berbagai bidang kegiatan seni saling terkait secara erat dan hadir secara bersama dalam satu "seni pertunjukan", dengan satu teori yang mengikat perwujudan bidang-bidang seni, seperti seni arca (termasuk ikonografinya), seni bangunan, seni tari, seni drama, serta seni sastranya. Satu-satunya bidang seni yang amat sukar diduga adalah seni musik (di luar seni pembacaan sastra). Teori pengikat yang dimaksud adalah teori rasa, yaitu esensi yang dapat ditangkap oleh akal budi melalui panca indera[172].

Secara keseluruhan, literasi pengetahuan kesusastraan dan seni pertunjukan menjadi bagian integral dari proses transformasi pengetahuan, kebudayaan, dan peradaban yang berlangsung sejak masa persilangan dengan Hindu dan Buddha. Literasi tersebut mencakup berbagai aspek kehidupan masyarakat, seperti keagamaan, kepercayaan, tradisi, genealogi, hukum, politik, pendidikan, dan kesusastraan. Pengetahuan kesusastraan di Nusantara tidak hanya berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai media untuk mempertahankan dan mengembangkan nilai-nilai budaya, serta penyebaran ideologi, pengetahuan, dan kebudayaan, sekaligus menandai munculnya masyarakat yang memiliki tingkat intelektualitas dan spiritualitas tinggi.

171 Sedyawati dkk., Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum, 441–43.

172 Untuk selanjutnya penjelasan tentang teori rasa ini dapat dirunut ke dalam Sedyawati dkk., Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum, 442.

Dengan demikian, tidak hanya memperkenalkan literasi sebagai alat komunikasi, tetapi juga membentuk pola pikir hingga mengembangkan kesadaran intelektualitas dan spiritualitas yang telah dimiliki itu menjadi kekuatan identitas masyarakat di Nusantara.

8. Peran Institusi Pendidikan dan Kerajaan dalam Pengembangan Literasi

a. Institusi Pendidikan dalam Pengembangan Literasi

Proses pembelajaran pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha seperti yang telah dipaparkan pada subbab literasi pengetahuan pendidikan, berada dalam pusat pendidikan dari institusi atau lembaga pendidikan berbasis keagamaan, khususnya di mandala-mandala (*kadewagurwan*) dan *wihara-wihara*. Demikian pula institusi-institusi pada kompleks candi, seperti Borobudur dan Prambanan, selain berfungsi sebagai tempat ibadah, juga merupakan pusat pendidikan bagi para biksu dan cendikiawan. Dapat dibuktikan dengan adanya lebih dari 1.400 panel relief di Borobudur menggambarkan ajaran Buddha dalam narasi moralitas. Sementara cara pendidikan visual tersebut secara tidak langsung digunakan untuk menyebarkan literasi.[173]

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa institusi pendidikan berbasis keagamaan, seperti *maṇḍala* dan *wihara* turut berperan aktif dalam menyebarkan literasi dan ajaran keagamaan sehingga menandai berkembangnya literasi. Dengan adanya institusi-institusi keagamaan seperti itu, pengajaran kitab-kitab agama serta pengetahuan umum lain dan pengetahuan sastra berkembang dengan pesat. Hal itu menciptakan basis intelektual yang semakin mendalam hingga menyebar ke seluruh Nusantara.

Dalam *Kitab Sarasamuccaya*, disebutkan bahwa *dharmma* 'kewajiban' dari seorang Brahmana salah satunya yaitu *mangajya*

173 Snellgrove, Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors.

'memberi pengajaran'.[174] Para Brahmana inilah yang memberikan pengajaran di pusat-pusat Pendidikan keagamaan masa Jawa Kuno itu yang dikenal dengan sebutan *maṇḍala* atau *kadewagurwan*. Santiko menyatakan bahwa *maṇḍala* atau *kadewagurwan* tersebut merupakan tempat tinggal komunitas religi yang terdiri dari seorang *siddharsi* atau *maharsi* atau *dewaguru* (pemimpin *kadewaguruan*) bersama para *sisya* (murid/siswa).[175] Para *sisya* ini memiliki jenjang tingkat pengetahuan untuk melaksanakan pendidikan keagamaan. Para *dewaguru* terutama mengajar para sisya yang masih berusia 9-12 tahun. Mereka disebut sebagai brahmacari. Seorang *brahmacari* (orang yang tinggal bersama *brahmana*) dalam *Korawāśrama* merupakan orang yang sedang belajar tentang *sang hyang sastra* 'pengetahuan tentang sastra' dan *sang hyang aksara* 'pengetahuan tentang tulisan'.[176]

Akan tetapi, untuk mempelajari kedua pengetahuan tersebut tidak dapat dilakukan dengan sembarangan, khususnya yang berada dalam sebuah pustaka harus mendapat izin dari sang guru/*dewaguru*/*bhujangga*, karena pustaka-pustaka itu dianggap suci atau sakral. Hal itu seperti yang terjadi pada Ken Angrok dalam narasi *Kitab Gancaran Pararaton*, karena melakukan pelanggaran larangan gurunya, maka ia diusir.[177] Oleh karena itu, menunjukkan bahwa selama proses pendidikan, para siswa harus taat kepada perintah guru. Selain itu, untuk pustaka-pustaka yang mengandung ajaran suci pada masa Jawa Kuno disimpan secara rapi dan teliti. Seperti yang tersebutkan dalam *Kitab Korawāśrama* untuk sebuah pustaka

174 Edi Sedyawati, M. Zainuddin, dan Edi Wuryantoro, Sejarah Pendidikan di Indonesia Sebelum Kedatangan Bangsa-Bangsa Barat, ed. oleh Asvi Gonggong (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1991), 33.

175 Hariani Santiko, "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa," dalam Persembahan Ilmiah No. 11 Edisi Khusus Monumen: Karya Persembahan untuk Prof. Dr. R. Soekmono, ed. oleh Edi Sedyawati (Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1990), 163–64.

176 Sedyawati, Zainuddin, dan Wuryantoro, Sejarah Pendidikan di Indonesia Sebelum Kedatangan Bangsa-Bangsa Barat, 40.

177 J. Padmapuspita, Pararaton: Teks dari Bahasa Kawi Terjemahan Bahasa Indonesia (Yogyakarta: Taman Siswa, 1966), 50–51.

yang wajib disimpan dengan sebaik-baiknya dan tidak boleh rusak, yaitu dengan cara dimasukkan dalam peti, dibungkus dalam karung, dan bersaput kain.

Di samping itu, ajaran-ajaran pada pusat institusi pendidikan masa Jawa Kuno (*maṇḍala* atau *kadewaguruan*) yang tertulis dalam karya sastra Jawa Kuno, antara lain: ajaran *yatha bhuta* 'ajaran tentang kebenaran', *siksa sisyakrama* 'aturan tingkah laku seorang siswa', *astiti silakrama* 'aturan bertingkah laku baik', *gurususrusa* 'patuh kepada guru', *susilasthiti* 'senantiasa berkelakuan terpuji', *wruh ing kawi/sastra* 'pemahaman pada kesusasteraan', dan lain-lain.[178] Dengan kata lain, institusi-institusi keagamaan tersebut memiliki peran sangat aktif dan besar dalam pengembangan pembelajaran literasi, baik pengetahuan tentang sastra dan pengetahuan tentang tulisan.

b. Peran Kerajaan dalam Menggerakkan dan Mendorong Literasi

Berdasarkan data arkeologis dapat diketahui bahwa kerajaan Sriwijaya, Mataram, Majapahit memiliki banyak *vihara* yang menjadi pusat pendidikan bagi masyarakat. Kerajaan-kerajaan besar itu tidak hanya mendirikan pusat-pusat pembelajaran, tetapi juga memberi dukungan finansial untuk pengembangan pustaka dan manuskrip, sehingga berperan dalam penyebaran pengetahuan ke wilayah-wilayah sekitarnya. Bahkan masuknya para pedagang dan penyebar agama (para brahmana) yang membawa agama Hindu dan Buddha, menciptakan jaringan literasi yang menyebar ke berbagai daerah di Nusantara.

Kerajaan-kerajaan di masa persilangan dengan Hindu dan Buddha seperti Sriwijaya, Mataram, Kadiri dan Majapahit itu tidak sekadar berperan penting saja, namun memainkan peran sentral dalam mendukung pendidikan dan perkembangan literasi. Terutama dalam lingkungan kerajaan kuno di Jawa, sejak abad ke-8

178 Sedyawati, Zainuddin, dan Wuryantoro, Sejarah Pendidikan di Indonesia Sebelum Kedatangan Bangsa-Bangsa Barat, 32, 43.

hingga ke-15 M, literasi berkembang cukup pesat. Poerbatjaraka[179] menyatakan bahwa masa kejayaan penulisan karya sastra Jawa Kuno pada masa Kerajaan Kadiri abad ke-12. Pada masa ini pengetahuan menulis karya sastra tidak hanya dikuasai oleh para pujangga (*sang kawi*) saja, tetapi Raja Kadiri pun memiliki keahlian dalam seni sastra. Pernyataan itu disebutkan dalam *Kakawin Sumanasāntaka* bahwa raja "*prasiddha guru ning gurulaghu*" diartikan sempurna sebagai guru dalam seni sastra.[180] Hal itulah dapat diperkirakan bahwa salah satu alasan bertumbuh dan berkembangnya penulisan karya sastra dengan pesat di Kerajaan Kadiri. Bahkan semakin pesat lagi karena pengetahuan tentang literasi ini wajib dimiliki oleh para *mantri* dalam kerajaan. Sedyawati menegaskan bahwa berdasarkan hasil penelitiannya terhadap prasasti-prasasti masa Singhasari, dalam kerajaan Singhasari, khususnya di bawah pemerintahan Sri Maharaja Krtanagara, seorang *mantri* kerajaan harus memiliki beberapa kemampuan, salah satunya yaitu *wâgmimaya* 'mahir dalam sastra'.[181]

Dengan demikian, di bawah perlindungan kerajaan, banyak karya sastra dan naskah ilmiah dihasilkan serta dikembangkan. Sebab pada masa kerajaan kuno di Jawa itu juga terdapat pegawai istana atau *abdi dalĕm* kerajaan yang memiliki tugas terkait dengan pustaka. Mereka disebut dengan istilah sebagai "*sang mangilala drwya haji*"[182], antara lain yaitu: *mantri bhujangga* (cendikiawan), *patahan* (juru tulis), dan *manghuri* (juru tulis dan baca).

---

179 Poerbatjaraka dan Tardjan, Kapoestakan Djawa.

180 Edi Sedyawati, Pengarcaan Ga□eśa Masa Kadiri dan Singhasari (Jakarta: LIPI-RUL, 1994).

181 Sedyawati, Pengarcaan Ga□eśa Masa Kadiri dan Singhasari.

182 Pengertian mangilala drwya haji merupakan abdi dalem keraton atau pegawai istana yang memiliki banyak profesi dan mereka tidak mendapatkan tanah lungguh, namun bekerja untuk melayani raja beserta keluarganya serta penghuni kerajaan lainnya. Mereka memperoleh gaji dari perbendaharaan kerjaan. Mereka mendapatkan kebutuhan dan perlindungan secara penuh dari kerajaan. Boechari, "Candi dan Lingkungannya," Pertemuan Ilmiah Arkeologi II (Cibulan, 21–25 Februari 1977) (Jakarta), 1980, 321.

D. RITUAL

Ritual-ritual pada abad ke-5 hingga ke-15 di Nusantara mencerminkan keragaman budaya yang kaya dan dipengaruhi oleh berbagai tradisi serta keyakinan yang berkembang di wilayah ini. Sebagaimana diketahui pada periode ini, Nusantara menjadi titik pertemuan berbagai aliran agama dan kebudayaan, seperti Hindu dan Buddha, Islam, serta tradisi lokal yang kental dengan animisme dan dinamisme. Ritual-ritual tersebut tidak hanya terkait dengan ritual keagamaan yang dilaksanakan di bangunan-bangunan suci seperti candi, tetapi juga dengan aspek kehidupan sosial, politik, dan budaya masyarakat pada masa itu. Berbagai bentuk persembahan, ritual kematian, serta perayaan penting seperti panen, juga menjadi sarana untuk memperkuat hubungan antara manusia dengan kekuatan alam dan kekuasaan ilahi. Melalui ritual-ritual ini, masyarakat Nusantara berusaha mencari keharmonisan dan keberkahan dalam kehidupan mereka.

Bagian ini berisi uraian mengenai ritual yang berkaitan dengan bangunan suci. Ritual-ritual itu adalah ritual *manusuk sīma*, ritual pendirian bangunan suci, ritual-ritual puja di pura, ritual puja di vihāra. Uraian mengenai ritual manusuk sīma dimaksudkan untuk memberi gambaran tentang ritual pembebasan tanah untuk keperluan bangunan suci. Gambaran umum mengenai ritual tersebut diperoleh dari sumber-sumber prasasti Jawa Kuno. Uraian mengenai ritual pendirian bangunan suci ditujukan untuk memberi gambaran tentang persiapan-persiapan yang dilakukan dalam rangka pendirian bangunan suci. Keterangan mengenai hal didapat dari sumber-sumber India. Selanjutnya dari sumber etnografi a kan diuraikan ritual-ritual yang dilakukan di pura-pura di Bali dan di wihāra.

1. Ritual Manusuk Sīma: Antara Sakralitas dan Struktur Sosial

Pada dasarnya *sīma* dapat diartikan sebagai batas, dan dalam pengertian yang lebih luas menjadi “daerah yang otonomi yang



Gambar 5.26 Prasasti Manjusrigrha 714 Śaka/792 berisi mengenai pendirian bangunan suci bernama Wajrasana Manjusrigrha. Sumber: Dokumentasi Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Tengah

mengelola pendapatannya sendiri". Dengan ditetapkannya sebidang tanah menjadi *sīma* tanah itu tidak serta merta dibebaskan dari pajak ataupun dari penggunaannya semula. Bidang tanah itu dapat berupa sawah, kebun, desa, atau beberapa desa, taman, bahkan ada kalanya hutan, karena sesuatu hal dijadikan daerah perdikan. Alasan-alasan penetapan sima bermacam-macam. Ada yang digunakan sebagai lahan tempat berdirinya bangunan suci, ada pula yang diperuntukkan bagi pemeliharaan bangunan suci, namun ada pula yang peruntukannya sebagai anugerah raja kepada pejabat atau rakyat yang telah berjasa, dan karena alasan lain.

Penetapan sīma merupakan peristiwa penting, karena berkenaan dengan perubahan status sebidang tanah. Oleh sebab itu untuk menjaga supaya status tanah dipertahankan terus-menerus secara turun temurun penetapan sīma tersebut diperingati dalam prasasti.[183] Oleh sebab itu tidaklah mengherankan apabila J.W. Christie[184] menyatakan bahwa prasasti-prasasti yang ada di Indonesia sebagian besar berisi tentang penetapan sīma. Hanya sedikit yang berisi tentang hukum, persembahan payung atau genta kepada *bhaṭāra*.

Sementara itu berdasarkan kajian terhadap 120 prasasti yang berisi penetapan sīma, Boechari menemukan 60 buah di antaranya dengan jelas berisi tentang penetapan sīma untuk suatu bangunan suci).[185] Meskipun demikian tidak semua prasasti itu memberi gambaran mengenai ritual penetapan sīma, atau yang dikenal dengan ritual manusuk sīma. Hal serupa juga tampak pada situs-situs candi yang dikaji dalam penelitian ini. Sebagaimana diketahui situs-situs candi yang dikaji seluruhnya berjumlah 19 situs, namun

183 Timbul Haryono, "Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima," Majalah Arkeologi (Depok) 3, no. 1–2 (1980): 37.

184 Jan Wisseman Christie, "Raja and Rama: The Classical State in Early Java," dalam Centers, Symbols and Hierarchies: Essays on the Classical States of Southeast Asia, ed. oleh Lorraine Gesick, Monograph Series 26 (New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1983), 9.

185 Boechari, "Candi dan Lingkungannya" (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1980), 321.

hanya 10 situs yang memiliki prasasti seperti terlihat pada tabel berikut ini:

Tabel 5.13 Prasasti - Prasasti mengenai Penetapan Sima

No	Prasasti	Situs Candi	Kronologi
1	Canggal	Gunung Wukir	654 Ś / 732
2	Kalasan	Kalasan	700 Ś / 778
3	Kelurak	Sewu	704 Ś / 782
4	Manjusrigrha		714 Ś / 792
5	Prasasti-prasasti Ratu Baka	Ratu Baka	714 Ś / 792
6	Puhawang Gĕlis	Gondosuli	749 Ś / 827
7	Siwagṛha	Prambanan	778 Ś / 856
8	Kandangan	Candi Ijo	828 Ś / 906
9	Plaosan	Plaosan	Pertengahan abad 9
10	Pananggaran dan Sumundul	Kedulan	791 Ś/ 869
11	Lempengan-lempengan emas	Bogang	?

Sebelas prasasti yang berasal dari 10 situs sebagaimana tampak pada tabel di atas 10 buah di antaranya berisi tentang penetapan sima, sedangkan satu prasasti lainya belum diketahui isinya karena belum diterjemahkan. Akan tetapi kesepuluh prasasti itu tidak ada yang memuat uraian tentang ritual manusuk sima, sehingga gambaran mengenai ritual itu tidak dapat diketahui melalui analisis prasasti-prasasti tersebut.[186] Oleh sebab itu untuk memperoleh gambaran mengenai ritual manusuk sima upaya yang dilakukan adalah mempelajari prasasti-prasasti sezaman yang memuat uraian ritual tersebut.

Berdasarkan kajian terhadap 15 prasasti abad VIII—X Timbul Haryono berhasil mengidentifikasi adanya 10 jenis kegiatan dalam

186 Himansu Bhusan Sarkar, *Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanicarum) (up to 928 A.D.)*, vol. 1–2 (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1971).

pelaksanaan ritual sima, yaitu (1) pemberian pasak-pasak; (2) meletakkan saji-sajian untuk ritual; (3) makan minum bersama; (4) makamwang dan makawitha ; (5) duduk bersama mengelilingi watu sima dan kulumpang dengan posisi menurut aturan tertentu; (6) memotong ayam dan memecah telur yang dilakukan oleh pimpinan ritual (Saŋ Makudur); (7) menyembah kepada saŋ hyaŋ watu sīma dan kulumpang; (8) peserta ritual "menambah daun" masing-masing; (9) atraksi kesenian; (10) kutukan terhadap pelanggar ketentuan sīma dikemudian hari.[187]

Urut-urutan ritual maupun jumlah unsur-unsurnya tidak semuanya ditulis dalam setiap prasasti. Ada kalanya beberapa unsur di dalam prasasti yang satu tidak terdapat pada prasasti yang lain. Oleh sebab itu Riboet Darmosoetopo berdasarkan analisis terhadap 25 prasasti yang berisi lengkap tentang ritual penetapan sīma menyatakan pelaksanaan ritual dapat dikelompokkan menjadi tiga tahap kegiatan yaitu (1) persiapan; (2) pelaksanaan ritual; dan (3) penutup ritual.[188] Di bawah ini akan dikemukakan garis besar pelaksanaan ritual manusuk sīma tersebut. Uraian berikut ini sebagian besar mengikuti uraian Darmosoetopo disertai dengan beberapa perubahan dan penambahan yang disesuaikan dengan tujuan penelitian ini.

a. Persiapan ritual

Dalam tahap ini terlebih dahulu ditentukan tempat ritual dengan memilih suatu tanah lapang. Di tengah tanah lapang itu kemudian didirikan bangsal yang disebut *witana.* Penerima sīma juga menyediakan watu sīma, watu kulumpang, saji-sajian, makanan dan minuman, serta barang-barang untuk persembahan (*pasak-pasak*) kepada para hadirin. Penerima sīma juga mengundang para pejabat, baik pejabat kerajaan maupun pejabat desa sekitar tanah yang akan dijadikan sīma. Selain itu diundang pula para saksi.

187 Haryono, "Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima," 41–42.

188 Riboet Darmosoetopo, "Hubungan Tanah Sima dengan Bangunan Keagamaan" (Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 1997), 149.

b. Pelaksanaan ritual

Dalam tahap ini ada beberapa kegiatan yang dilaksanakan. Urut-urutan pelaksanaan ritual dapat dijabarkan sebagai berikut, (a) pemberian persembahan (pasak-pasak); (b) meletakkan saji-sajian; (c) pengaturan tempat duduk; (d) ritual korban; (e) perlindungan dan kutukan; dan (f) menanam batu sīma.

a. *Pemberian persembahan* (*pasak-pasak*). Pasak-pasak diberikan kepada sebagian hadirin, terutama para pejabat kerajaan, para pejabat watak dan para pejabat desa, dan para saksi. Pemberian persembahan tersebut dapat ditafsirkan sebagai cara ungkapan terima kasih atas anugerah yang diterima dari raja. Persembahan yang diberikan dapat berupa kain sebagaimana tertulis dalam prasasti Panggumulan tahun 824 Śaka/ 902 berikut ini .... *sira inasêan pasak-pasak wdihan gaňjar patra sisi yu 1.....* Terjemahan: beliau diberi persembahan berupa kain berpola ganjar patra sisi 1 perangkat.[189]

Ada kalanya persembahan itu diberikan dalam bentuk emas seperti tampak pada prasasti Luītan yang berangka tahun 823 Śaka/ 901. sebagai berikut *.....rake wka pu kutak, samgat tiruan pu śiwāstra kapua inasĕan massu 1 soaŋ soaŋ, samgat wadihati pu dapit inasĕan mas mā 8....* Terjemahan: Rake Wka pu Kutak, Samgat pu Śiwāstra, semua diberi emas 1 suwarna masing-masing Samgat Wadihati (bernama) pu Dapit diberi (persembahan berupa) emas 8 masa.[190]

a. *Meletakkan saji-sajian*. Saji-sajian yang disediakan bermacam-macam menurut fungsinya masing-masing. Sajian untuk api pemujaan (*saŋ hyaŋ Brahma*) berupa kain dan emas, demikian pula untuk *saŋ hyaŋ watu sima* dan *kulumpang* berupa kain dan emas. Di samping itu jenis sajian lainnya berupa alat-alat pertanian, alat-alat yang berhubungan dengan pembukaan tanah seperti cangkul, wadung (alat pembelah kayu), linggis. Seperangkat alat untuk tempat makanan (*saragi pagańan*) berupa *kawah* (periuk besar), *pangliwĕtan* (periuk/ kendil); seperangkat alat untuk minum (*saragi inuman*); pelita

189 Riboet Darmosoetopo, "Hubungan Tanah Sima dengan Bangunan Keagamaan" (Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 1997), 150.

190 Titi Surti Nastiti, Tiga Prasasti Masa Balitung, Laporan Penelitian Arkeologi (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1982), 12–29.

kecil untuk ritual (*padamaran, papañjutan*). Saji-sajian lainnya berupa *pancopacara* yaitu bunga (*kamwang*), kawittha, pelita (*dipa*), kemenyan (*dhupa*), boreh (*gandhalepa*); serta wadah air (*argha* dan *padyusan*). Kadangkala saji-sajian itu ditambah dengan ayam, kambing, serta kerbau.

Salah satu prasasti yang cukup lengkap memberi gambaran mengenai saji-sajian adalah Prasasti Panggumulan 824 Śaka/902 sebagai berikut:

> .....saji niŋ manusuk sīma wdihan saŋhyaŋ brahmā yu 1 mas mā 1 wdihan saŋhaŋ kulumpang yu 4 mas mā 4 waduŋ 1 rimwas 1 patuk 1 lukai 1 twĕk punukan 1 liṅgis 4 laṇduk 1 waŋkyul 1 gulumi 1 kurumbhāgi 1 nakhaccheda 1 dom 1 tahas 1 bsi 1 padamaran 1 saragi pagaṅan 2 kampil 1 wras sakadut 1 wsi ikat 10 wdus 1 taṇdas 1 kumol 1 skul dinyun 4 pras 1 pasilih galuh 1 argha 5 wras iŋ tamwakur 1 hayam 4 hantiga 4 muaŋ pañcopacāra kamwaŋ, kawittha, dīpa, dhūpa, gandhalepa……..

Terjemahan:

> …saji-sajian waktu membatasi sīma (adalah) bĕbĕd/ kain untuk *saŋhyaŋ Brahmā* satu setel dan emas 4 māsa, 1 kapak, 1 kapak perimbas, 1 beliung, 1 sabit, 1 tombak pendek, 4 linggis, 1 parang, 1 sekop kecil, 1 tombak, 1 pisau, 1 alat pemotong kuku, 1 jarum, 1 baki, 1 besi, 1 lampu, 2 perangkat tempat sayur, 1 pundi-pundi, sekarung beras, (mata uang) besi 10 ikat, seekor kambing, 1 kepala kerbau, 1 *kumol*[191], 4 nasi *dinyun*[192], 1 pinggan, sepasang *pasilih galuh*[193], 5 tempat air untuk cuci kaki, beras 1 bejana, 4

---

191 Hingga kini para ahli epigrafi belum memahami apa yang dimaksud dengan kumol.

192 Istilah dinyun mungkin dapat disamakan dengan dandang dalam bahasa Jawa Baru (Boechari, Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012); Nastiti, Tiga Prasasti Masa Balitung, 47.)

193 Mungkin yang dimaksud dengan pasilih galuh adalah sejenis kain dengan motif galuh atau permata (Nastiti, Tiga Prasasti Masa Balitung, 47.).

ekor ayam, 4 butir telur, dan pañcopācara yang terdiri dari bunga*, kawittha*, lampu, kemenyan dan bedak wangi….[194]

Dalam prasasti Sugihmanek yang berangka tahun 837 Ś/ 915 ditemukan uraian yang agak berbeda, yaitu ditemukannya istilah banten. Pada baris 16—17 terdapat uraian…*kambang maparabantin sahadhūpadīpakṣatādi pinratiṣṭa saŋhyaŋ tĕas*… (OJO XXX: 40). Terjemahannya adalah …. Bunga-bunga sebagai banten bersama dengan dupa, pelita, dan gabah sebagai peserta dalam mendirikan batu teras (yang mulia itu).[195] Pada prasasti yang sama juga disebutkan bahwa beberapa bidang sawah di Tampuran diikutsertakan menjadi sīma dengan kewajiban mempersembahkan caru kepada bhatāra setiap hari (….*yatikā maparṇnaha debaswa cārwa i bhaṭāra pratidina* ……).[196] Dengan demikian dalam prasasti Sugihmanek dikenal dua jenis persembahan saji-sajian yaitu banten dan caru.

Banten adalah persembahan suci, yaitu persembahan yang dibuat dengan sarana tertentu, antara lain berupa bunga, buah-buahan, dan daun tertentu seperti sirih, serta makanan seperti nasi, lauk pauk, kue-kue (jajan) dan sebagainya. Di samping itu sarana penting lainnya adalah air dan api.[197] Sementara itu caru oleh J.G. de Casparis diartikan sebagai *especially the sacrifices of rice etc. strewn on the ground to satisfy the lower classes of demons lest they should interfere with ceremonies*.[198] Uraian mengenai ritual caru pada masyarakat Jawa Kuna pernah dikemukakan oleh Hariani Santiko. Menurutnya caru dikenal dan dilaksanakan oleh masyarakat Jawa Kuna sebagaimana terekam dalam beberapa sumber tertulis.[199] Tabel berikut ini memperlihatkan sumber-sumber tertulis berupa prasasti

194 Nastiti, Tiga Prasasti Masa Balitung, 15, 33.

195 Soekmono, "Candi: Fungsi dan Pengertiannya" (PhD Thesis, Universitas Indonesia, Fakultas Sastra, 1974), 319.

196 Boechari, "Candi dan Lingkungannya" (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1980), 335.

197 I. Made Titib, Teologi dan Simbol-Simbol dalam Agama Hindu (Surabaya: Paramitha, 2003), 134.

198 Johannes G. de Casparis, Prasasti Indonesia: Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D volume II (Bandung, 1956), 242.

199 Hariani Santiko, "Caru Pada Masyarakat Jawa Kuna," manuskrip, Depok, 2006.

yang memperkuat dugaan bahwa caru telah dikenal oleh masyarakat Jawa Kuno.

Tabel 5.14 Prasasti-prasasti yang memuat informasi tentang caru.

Prasasti	Tahun	Referensi
Dinoyo	682 Ś/ 760	Sarkar I 1971: 25—9.
Pereng	784 Ś/ 862	Sarkar I 1971: 171—7.
Candi Perot	772 Ś/ 854	Casparis 1956: 235
Kubu-kubu	827 Ś/ 905	Sarkar II 1972: 53—4.
Sugihmanek	837 Ś/ 915	OJO XXX: 37—41.
Lintakan	841 Ś/ 919	Sarkar II 1972: 162—83.
Paradah	861 Ś/ 938	OJO XLVIII: 93—5.

Pemberian saji-sajian berupa *bantĕn* dan caru seperti dipaparkan di atas masih dilakukan oleh masyarakat Bali sampai sekarang.

Pengaturan tempat duduk. Sesudah saji-sajian yang bermacam-macam dipersiapkan, para peserta ritual memasuki *witana* dan duduk mengelilingi *watu sīma* dan *watu kulumpang.* Ada tata cara duduk tertentu, yaitu para peserta ritual diatur duduk secara berkelompok mengelilingi *Saŋ Hyaŋ Kudur* dan *Saŋ Hyaŋ Watu sima, Saŋ Hyaŋ Watu Kulumpang*. Dalam prasasti Panggumulan disebutkan bahwa para *saŋ pamgat* duduk di sebelah utara menghadap ke selatan, *saŋ wahuta hyaŋ kudur* dan *saŋ tuhan mamuat wuwus* duduk di sebelah barat menghadap ke timur, *saŋ wahuta patih* dan wakil dari desa sekitar (*desa tpi siring*) di sebelah selatan menghadap ke utara. Sementara itu bagian di sebelah timur dibiarkan kosong, namun dalam prasasti Wukajana disebutkan bahwa bagian timur itu disediakan bagi kaum ibu.[200]

b. *Ritual korban.* Setelah seluruh peserta ritual duduk di tempat yang telah ditentukan, maka *saŋ makudur* mulai mengucapkan mantera-matera dengan dibarengi pembakaran *dhupa*. Selanjutnya *saŋ makudur* memotong leher ayam dengan menggunakan *saŋ hyaŋ kulumpang* sebagai landasan. *Saŋ makudur* juga memecah telur dengan cara dihantamkan pada *saŋ hyaŋ watu sīma* dan menaburkan abu.

200 Haryono, "Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima," 46.

Ritual semacam itu mengandung arti magis simbolis, yang ditujukan kepada orang yang berani melanggar ketentuan daerah *sīma.* Orang yang berani melanggar ketentuan sīma akan mendapat malapetaka yang sangat mengerikan seperti halnya kepala ayam yang terpisah dari badannya, badannya akan hancur bagaikan telur yang pecah dan nyawanya akan terbawa oleh angin bagaikan kayu terbakar yang abunya bertebaran karena ditiup angin. Prasasti Panggumulan menjelaskannya sebagai berikut:

> *.....lumakas saŋ makudur mamaŋmaŋ manumpah manapatai manatĕk gulu niŋ hayam linaṇdasakan iŋ susu(k) kulumpaŋ mamtińakan hantlū i saŋhyaŋ watu sīma maŋgnańi saŋhyaŋ brahmā riŋ susu(k) kadyańgānikaŋ hayam pjah tan waluy mahurip kadi lwīr nikaŋ hantlū rĕmuk śataśīrṇna kadi parṇnah saŋ hyaŋ brahmā tumunuī ikaŋ kayu sakagegőńan hilaŋ gsĕŋ tan pahambān hawu kerir mańkanā ikanaŋ waŋ ńanyāya asiŋ umula ulah ikiŋ wanua i pańgumulan sinīma rakai wantil sinusuk niŋ kudur.....*
>
> Terjemahan:
>
> Kemudian sang makudur mengucapkan mantra (sumpah), memotong leher ayam berlandaskan *kulumpang* memecah telur dihantamkan pada watu sīma, membesarkan api pemujaan menerangi watu sīma. (Semuanya sebagai lambang) seperti ayam yang mati tidak akan hidup kembali, bagaikan telur yang hancur lebur, seperti api membakar kayu, karena apinya besar kayu terbakar semua dan abunya hilang tertiup angin. Demikanlah siksa kepada orang yang mengganggu desa Panggumulan yang telah dijadikan sīma oleh Rake Wantil dengan ritual yang dipimpin oleh sang Makudur.[201]

c. *Perlindungan dan kutukan.* Selanjutnya sang makudur memohon kepada dewa dan kepada roh leluhur agar melindungi ketetapan sīma. Hal tersebut terlihat pada prasasti Mantyasih I yang menerangkan bahwa permintaan perlindungan juga ditujukan kepada leluhur dari

201 Darmosoetopo, "Hubungan Tanah Sima dengan Bangunan Keagamaan," 152–53.

Mdang Poh Pitu.[202] Selain itu sang makudur juga mengucapkan kutukan kepada orang yang berani mengganggu ketetapan sīma seperti tersurat pada prasasti Lintakan III, baris 16—18 berikut ini:

(16) ..... nāhan luir ni

(17) kanang saji, winong ta bhatāra brahmā pinakade wasāksi i saŋ hyaŋ watu sīma matĕhĕr mengaṅjali mamūja i saŋ hyang brahmā manghanākan, sāpatha i saŋ hyaŋ watu sīma ling nira indah bhaṭhāra brahmā saŋ hyaŋ pṛthiwi, āpya teja bā,

(18) yu mākāsa lor kidul kuluan wetan i sor i ruhur saŋ hyang rahina wŋgi saŋ hyaŋ dewa sukṣma sakwaih ta bhaṭhara kita dewa pramāna yāyat, hana wuang umulahulah ikeng watu sīma patyananyu yadeyanyu .....

Sarkar menerjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai berikut:

(16) Now all these offerings

(17) Were presented to god Brahmā who stood as a divine witness of the sacred *vatu sima.* Thereupon he (i.e. *vahuta hyang* of the *kudur*), with joint-palms, offered respect of god Brahmā and uttered curses before the sacred *vatu sima*. His word were : "Be gracious, O god Brahmā, the Divine Earth, water, light, wind,

(18) ether, north, south, west, east, (the deities) of the nether region (and) zenith, the sacred day and night, the invisible gods, all the deities! You deities, come to witness! If there is any one who disturb the *vatu sima*, he may be killed by you,

Terjemahan:

(16) ..... adapun semua

(17) sesajen itu dipersembahkan kepada dewa Brahma sebagai saksi batu siīma yang keramat itu. Kemudian sang makudur

202 Boechari, "Candi dan Lingkungannya," dalam Pertemuan Ilmiah Arkeologi II, Cibulan, 21–25 Februari 1977 (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1980), 20.

menyembah memuja sang hyang Brahma dan mengucapkan kutukan-kutukan di depan batu sīma itu dengan kata-kata: "O dewa Brahma, *saŋ hyaŋ* pertiwi, air, sinar, angin,

(18) ether, utara, selatan, barat, timur, dewa suksma, dan dewa yang lain. Para dewa semuanya datanglah menyaksikan! Jika ada seseorang yang merusak batu sima ini, ia harus dibunuh olehmu…….[203]

Ada kalanya kutukan itu lebih menyeramkan antara lain menyatakan bahwa orang yang berani mengganggu ketetapan sīma jika pergi ke hutan akan dipatuk ular (*patukaniŋ ula*), jika pergi ke ladang akan disambar petir meskipun tidak ada hujan (*sinambar glap tanpa udan*), jika pergi ke bendungan akan tenggelam dimakan buaya (*sinayap wuaya*). Setelah selesai mengucapkan kutuk yang didengar oleh hadirin, para *rāma* menyembah *saŋ hyaŋ watu sima kulumpang*. Hal tersebut dapat dianggap sebagai bukti bahwa mereka akan memegang teguh semua ketentuan-ketentuan yang berlaku di daerah sīma dan akan menjaga kukuhnya sīma tersebut.[204]

d. Menanam batu sīma. Ada dua jenis benda yang ditanam ketika ritual penetapan sīma yaitu *saŋ hyaŋ watu sima* atau *saŋ hyaŋ watu tĕas* dan batu patok (*watu sima*). Prasasti tidak menyebutkan tempat *watu tĕas* ditanam, namun mengingat *watu tĕas* adalah batu ini yang merupakan nafas dari status sīma maka Darmosoetopo memperkirakan batu tersebut ditanam di tengah tanah sīma.[205] Hingga kini belum diketahui di mana pusat-pusat sīma tersebut berada, karena batu patok yang lengkap dari suatu sīma juga belum pernah ditemukan. Prasasti hanya menyebut penanaman batu pada sudut-sudut tanah sīma, baik di keempat sudut ataupun kedelapan sudutnya.

c. Penutup ritual

203 Himansu Bhusan Sarkar, Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanicarum): Up to the 928 A.D. (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1972), 169, 178.

204 Haryono, "Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima," 47.

205 Darmosoetopo, "Hubungan Tanah Sima dengan Bangunan Keagamaan," 154.

Ada dua acara di bagian penutup ritual penetapan sima yaitu makan-minum dan atraksi kesenian. Acara makan dan minum bersama adakalanya dilaksanakan sesudah meletakkan saji-sajian. Berdasarkan keterangan beberapa prasasti setelah ritual menyembah *saŋ hyaŋ watu kulumpang* dilakukan acara "menambah daun" Acara itu diduga sebagai *mbrĕkat* (Jw), yaitu membungkus hidangan yang masih tersisa.[206] Ada berbagai jenis makanan yang disajikan dalam ritual manusuk sima seperti tersurat pada prasasti Rukam 830 Śaka/908 berikut ini:

(7) ....kabaih grāma wiku kapua winaih manadahha irikāŋ paglar-an lwir niŋ tinadah skul paripūrṇna timan matu

(8) mpuk tumpuk haraŋ-haraŋ deŋ kakap kadiwas ikan duri deŋ hañaŋ kawan-kawan rumahan layar-layar hala-hala huraŋ dlag inariŋ muaŋ hantrīṇi gtam mańkanaŋ gańan hadańan sapi

(9) wők sukan dinadyakan kla kla samenaka hana amwil amwil atah atah kasyakasyan sańasańān dalamman hinaryyasan ginańannan rumwahrumwah kulubkulubwan dudutan tetis ma

(10) ńkanaŋ ininum twak siddhū ciñca (Prasasti Rukam II: 7—10)

Terjemahan:

(7) Semuanya disuguhi hidangan yang tersaji di hamparan. Hidangan yang dimakan berupa nasi *paripūrnṇa,* makanan yang telah di tim

(8) Bertumpuk-tumpuk, haraŋ-haraŋ, daging kakap kadiwas, ikan duri, daging hañaŋ (?) kawan-kawan (?) rumahan, layar-layar, hala-hala, udang, gabus, makanan yang dikeringkan, telur, kepiting, demikian juga sayur (yang dibuat dari) daging kerbau, (daging) sapi

(9) (daging) babi; semua (makanan) yang disukai hadirin dijadikan masakan serba lezat. Ada amwil-amwil (?) lalap mentah, kasya-kasyan (?) sayur, rumwahrumwah, kulubkuluban, dudutan, tetis.

206 Haryono, "Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima," 47.

(10) Demikian pula (jenis-jenis) minuman (keras seperti) tuak, sdhū, ciñca…….[207]

Menjelang akhir ritual diselenggarakan acara kesenian. Beberapa bentuk kesenian yang dipentaskan antara lain menari (*mangigĕl*), lawak (*mabañyol*), menyanyi (*mangidung*), pertunjukan topeng (*matapukan*), Selain itu ada pula pertunjukan wayang yang sifatnya sakral (*mawayang buat hyang*). Mengenai jenis-jenis atraksi kesenian dan prasasti yang memuatnya dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 5.15 Prasasti yang memuat informasi tentang kesenian

Jenis Kesenian	Prasasti
Tarian (*mangigĕl*)	Waharu Kuti (762 Ś); Taji (823 Ś); Panggumulan (824 Ś); Rukam (829 Ś); Sangsang (829 Ś); Wukajana (829 Ś)
Lawak (*mabañyol*)	Waharu Kuti (762 Ś); Panggumulan (824 Ś); Mantyasih (829 Ś); Wukajana (829 Ś)
Menyanyi (*mangidung*)	Kancana (782 Ś); Waharu I (785 Ś); Taji Gunung (832 Ś); Sugih Manek (837 Ś)
Topeng (*matapukan*)	Waharu Kuti (762 Ś); Panggumulan (824 Ś); Mantyasih (829 Ś); Wukajana (829 Ś)
Wayang (*mawayang*)	Waharu Kuti (762 Ś); Wukajana (829 Ś) Sangguran (850 Ś)

Ritual beserta saji-sajian dalam penetapan sīma memberi jiwa dan kesakralan kepada sīma. Dengan kata lain dengan ritual tersebut tanah sīma telah dideklarasikan peruntukannya bagi kepentingan bangunan suci.

Berdasarkan paparan mengenai ritual manusuk sīma sebagaimana telah diuraikan di atas, dapat diperkirakan bahwa benda-benda tembikar juga digunakan terutama sebagai wadah *sajining manusuk sīma*. Penyebutan *kawah* (periuk besar),

207 Nastiti, Tiga Prasasti Masa Balitung, 25, 39.

pangliwetan (periuk/ kendil) yang merupakan bagian dari *saragi pagańan* merupakan contoh yang sangat jelas. Hingga kini masyarakat Jawa di pedesaan masih menggunakan alat-alat tersebut dengan istilah yang sama. Untuk seperangkat alat untuk minum (*saragi inuman*), ada kemungkinan wadah yang digunakan adalah kendi beserta cawan. Meskipun dapat pula berupa wadah yang terbuat dari bahan selain tanah liat misalnya logam dan bambu. Di dalam prasasti ada tiga istilah berbeda yaitu *padamaran, papanjutan* dan *dipa*. untuk menyebut satu benda yang sama—pelita kecil untuk ritual. Tidak diketahui dengan pasti bagaimana bentuk benda tersebut, namun sangat mungkin bentuknya seperti celupak yang ditemukan di situs-situs candi. Sesaji lain yang disebut dalam prasasti adalah *kamwang* (bunga), *kawittha*, *dhupa* (kemenyan), *gandhalepa* (boreh); serta *argha* dan *padyusan* (wadah air). Bertalian dengan itu tembikar sangat mungkin digunakan sebagai wadah bunga dan boreh. Wadah yang digunakan untuk wadah bunga dapat berupa piring atau nampan, seperti tampak pada relief candi Borobudur, sedangkan untuk wadah boreh sangat mungkin berupa mangkuk. Untuk *dhupa*, diketahui hingga kini masyarakat Jawa di pedesaan masih menggunakan anglo (tungku kecil). Sementara itu sebagai wadah air untuk cuci kaki diperkirakan digunakan wadah berupa pasu, jambangan dan tempayan.

2. Menanam Sakralitas: Ritual Pendirian Bangunan Suci

Selain ritual *manusuk sīma*, terdapat ritual lain yang berkenaan dengan pendirian bangunan suci. Sebagaimana diketahui kuil merupakan "tempat tinggal" para dewa, oleh sebab itu lokasi tempat bangunan suci tersebut berdiri harus memenuhi ketentuan dan persyaratan yang telah ditentukan dalam kitab-kitab agama. Sumber-sumber India yang menguraikan tentang pendirian bangunan suci antara lain terdapat pada kitab-kitab *Mānasāra, Mayamata* dan *Śilpaprakasa* (Santiko 1995: 8)

a. Ritual Pembibitan

Ritual pembibitan yang disebut *aṇḳurārpaṇa* didahului dengan beberapa kegiatan, antara lain pematangan lahan dan pemberian batas. Dalam kitab *Mayamata* 4. 1—8a dan *Kāśyapaśilpa* I, 42—56, disebutkan bahwa untuk mematangkan lahan yang akan dijadikan tempat berdirinya bangunan suci cara yang dilakukan adalah membiarkan lahan tersebut selama setahun. Dalam periode itu dilepas lembu di atas lahan tersebut. Lembu tersebut dibiarkan untuk memakan tumbuh-tumbuhan yang ada serta menginjak-injak tanah itu hingga padat. Makna simbolis yang terkandung dari kegiatan tersebut adalah untuk memberi kesuburan dan nafas atau jiwa kepada tanah itu agar siap menjadi lahan bangunan kuil.[208]

Setelah dianggap matang lahan yang akan dijadikan tempat berdirinya bangunan suci diukur dan diperciki air suci. Pada bagian pusat dan keempat sisi serta sudut lahan tersebut diberi tanda dengan pohon punna (*calophylam*). Kemudian ritual dimulai dengan membajak lahan tersebut dengan menggunakan dua ekor lembu yang diberi hiasan emas pada tanduk, telinga dan di antara kedua matanya., Pembajakan pertama dilakukan sebanyak tiga lingkaran dilakukan oleh arsitek kepala (*sthāpaka*), kemudian dilanjutkan oleh yang lain. Ritual tersebut sarat dengan makna simbolik, sebagai contoh kedua lembu itu diumpamakan sebagai simbol bulan dan matahari. Sementara itu bajaknya merupakan simbol dewa Wisnu, sedangkan pembajaknya sebagai dewa Brahma.[209] Ritual berupa pembajakan itu menghasilkan tanah yang sangat halus sempurna seperti kaca. Tanah itu disebut dengan *pṛthivī*. Di atas tanah yang halus itu kemudian dibuat diagram *vāstupuruṣamaṇḍala*, yaitu suatu diagram berdenah bujur sangkar yang dibagi menjadi kotak-

208 I. G. N. Anom, "Keterpaduan Aspek Teknis dan Aspek Keagamaan dalam Pendirian Candi Periode Jawa Tengah (Studi Kasus Utama Candi Sewu)" (Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 1997), 137.

209 Stella Kramrisch, The Hindu Temple, I (Calcutta: University of Calcutta, 1946), 15–17; Anom, "Keterpaduan Aspek Teknis dan Aspek Keagamaan dalam Pendirian Candi Periode Jawa Tengah (Studi Kasus Utama Candi Sewu)," 137–38.

kotak kecil. Jumlah kotak mulai 1 sampai 1024, dan yang dipakai untuk bangunan suci adalah kotak 49 (*sthaṇdila*) dan 64 (*maṇduka, chaṇdita*) terkadang kotak 81 (*pārasayika*).[210]

Setelah dibuat diagram *vāstupuruṣamaṇdala* selanjutnya dilakukan ritual penaburan benih. Biji-bijian yang ditaburkan itu diterima oleh *bhūmi* sebagai *germ* atau benih (*garbha*) bangunan suci yang tersimpan di dalam tanah yang telah disucikan itu. Struktur bangunan suci yang akan tumbuh dari benih tersebut, bentuknya dihasilkan dari kekuatan tanah (*bhū*) dan sesuai dengan diagram yang diterakan di atas permukaan tanah (*bhūmi*) itu.[211]

Ritual pembibitan atau penyucian lahan bangunan suci sebagaimana dipaparkan di atas hingga kini masih dilakukan oleh masyarakat Bali. Ritual itu disebut dengan *ngruwak karang*. Uraian lebih rinci mengenai ritual tersebut terdapat pada 6.3.

b. Ritual Peletakan Bata dan Batu Pertama

Setelah lahan disucikan dan dibuat diagram *vāstupuruṣamaṇdala*. Tahap berikutnya adalah pembuatan pondasi bangunan. Ada beberapa ritual yang dilakukan berkaitan dengan pembuatan pondasi tersebut, antara lain ritual peletakan bata dan batu pertama. Tujuan ritual itu adalah untuk menjadikan pondasi itu sebagai bumi yang dijaga oleh para dewa. Selain itu juga memohon agar para dewa memberi kekokohan dan kestabilan pondasi, sehingga ketika benih bangunan didirikan, ia ditempatkan dengan stabil dan kokoh pada benih dewi pertiwi.[212]

---

210 Hariani Santiko, "Seni Bangunan Sakral Masa Hindu-Buddha di Indonesia (Abad VIII-XV Masehi): Analisis Arsitektur dan Makna Simbolik," Depok, 1995, 9.

211 Kramrisch, The Hindu Temple, I, 15–17; N. V. Mallaya, "Studies in Sanskrit Text on Temple Architecture (With Special Reference to Tantrasamuccaya)" (PhD Thesis, University of Annamalai, 1949), 125; Bruno Dagens, Mayamata: An Indian Treatise on Housing Architecture and Iconography (New Delhi: Sitaram Bhartia Institute of Scientific Research, 1985), 7–8; Anom, "Keterpaduan Aspek Teknis dan Aspek Keagamaan dalam Pendirian Candi Periode Jawa Tengah (Studi Kasus Utama Candi Sewu)," 138.

212 Kramrisch, The Hindu Temple, I, 105–6.

Pada bangunan suci yang terbuat dari bata, sebelum bangunan didirikan terlebih dahulu sumuran berbentuk bujur sangkar. Setelah itu ditimbun dengan tanah, batu, air dan sebagainya sampai ¾ kedalaman sumuran. Kemudian diletakkan batu pertama di tempat akan didirikan pintu utama kuil. Pada bagian tengah dan sudut-sudut sumuran kemudian diletakkan lima atau sembilan bata.[213]

Pada kuil dari bahan batu terdapat dua macam ritual, yaitu ritual peletakan bata pertama (*iṣṭakānyāsa*) dan peletakkan batu pertama (*śilānyāsa*). Ritual peletakan bata pertama diawali dengan pembuatan sumuran. Kemudian dilanjutkan dengan peletakan bata pertama di tempat yang akan didirikan pintu utama masuk kuil. Peletakan bata tersebut diikuti dengan pengucapan *sādanam mantra* yang berbunyi: "*To thee, O Goddess, O Brick, le us sacrifice with oblation*". (Kepada puisi dewa, O Dewi, O Bata, izinkan kami berkorban dengan menyelenggarakan ritual selamatan). Di samping itu juga diucapkan mantra: "*O daughter of the sage Angiras, thou unbroken, unhurt and full (in size), O Brick, grant thou the desired object*".(O putri Angira yang bijaksana, engkau tiada terpatahkan, tiada terluka, dan maha besar, O bata semoga engkau diberi anugerah sebagai objek yang memuaskan). Pada akhirnya bata—yang terbuat dari tanah (dan api) itu akan menyatu dengan *bhūmi*. Oleh sebab itu bata pertama tersebut disebut juga *aṣādhā* yang berarti tidak terlihat karena telah bersatu dengan *bhūmi* dalam bentuk dan bahan.[214]

Setelah peletakkan bata pertama, selanjutnya dilakukan peletakkan batu pertama (*ādhārasila*) di tengah sumuran sebagai titik pusat bangunan Sebelum batu pertama diletakkan terlebih dahulu sumuran diisi tanah hingga ¾ kedalamannya. Kemudian barulah batu pertama (*ādhārasila*) diletakkan. Selanjutnya sebuah batu datar dengan 12 lubang kecil (*nidhikalaśa*) dan sebuah

213 Kramrisch, The Hindu Temple, I, 101–7.

214 Kramrisch, The Hindu Temple, I, 105–6.

lubang agak besar di tengah-tengah yang terbuat dari batu atau perunggu diletakkan di atas *ādhārasila*. Di atas itu berturut-turut diletakkan: paling bawah kendi dari batu atau tembaga, padma batu, kura-kura batu, padma perak, kura-kura perak, padma emas, dan paling atas adalah kura-kura emas. Tepat di atas kura-kura emas ditempatkan cerobong dari tembaga (*yoganāla*)yang menembus sampai pelipit atau bingkai lapik kuil. Tumpukan di atas *ādhārasila* itu kemudian ditutup dengan lantai *garbhagṛha* atau ruang utama dari suatu kuil.[215]

Sebagaimana ritual pembibitan, ritual peletakan bata dan batu pertama di atas juga masih dilakukan oleh masyarakat Bali sampai sekarang. Ritual peletakan bata dan batu pertama pada pembuatan bangunan suci di Bali disebut "ritual nasarin". Secara lebih detail ritual tersebut diuraikan pada 6.3.

c. Ritual Peletakan Pripih

Pripih (*garbhapātra*) adalah sebuah bejana yang terbuat dari perunggu, perak, emas atau dapat juga dari bahan lain. Bentuknya persegi dan diberi kotak 9 sampai 25 buah. Kadangkala berupa periuk perunggu atau tanah liat. *Garbhapātra* biasanya berisi berbagai benda lambang dari dewa yang ada di diagram *vāstupuruṣamaṇḍala*.[216] Fungsi pripih adalah untuk menghidupkan bangunan kuil. Tanpa pripih bangunan suci itu tidak akan dapat dipergunakan sebagai tempat ibadah.[217]

Secara garis besar ritual peletakkan pripih dapat digambarkan sebagai berikut:

---

215 Kramrisch, The Hindu Temple, I, 110–11; Santiko, "Seni Bangunan Sakral Masa Hindu-Buddha di Indonesia (Abad VIII-XV Masehi): Analisis Arsitektur dan Makna Simbolik," 13.

216 Kramrisch, The Hindu Temple, I, 126–27; Soekmono, "Candi: Fungsi dan Pengertiannya," 332–33; Santiko, "Seni Bangunan Sakral Masa Hindu-Buddha di Indonesia (Abad VIII-XV Masehi): Analisis Arsitektur dan Makna Simbolik," 13.

217 R. Soekmono, "Sekali Lagi: Masalah Peripih," Pertemuan Ilmiah Arkeologi V (Jakarta), 1989, 217.

Pada pinggir pondasi/ sumuran yang telah selesai dipasang bata atau batu pertama kemudian ditanam akar-akaran dan biji-bijian. Di tengah-tengahnya dibuat sebuah lubang. Lubang itu kemudian dibersihkan dengan air yang diberi bunga-bungaan. Bagian dasar lubang itu dilukis naga *Ananta.* Lubang itu kemudian dijadikan sebagai pusat dari diagram *vāstupuruṣamaṇḍala*, yang digambarkan lagi dengan menggunakan jagung atau beras. Pada bagian itulah pripih atau *garbhapātra* yang telah dibungkus dengan kain putih dan diikat dengan benang diletakkan kemudian. Di sekeliling kotak pripih diletakkan 25 kendi berisi air wangi-wangian. Kendi-kendi tersebut juga dibungkus dengan kain putih serta diikat dengan benang. Setelah itu sang arsitek (*śūtragāhin*) mengadakan persembahan dan memuja Dewa Alam Semesta. Keesokan harinya pripih tersebut dibuka kembali untuk diisi. Pertama-tama ditempatkan biji-bijian bagi dewa mata angin. Untuk dewa yang sama pripih tersebut kemudian diisi dengan tumbuh-tumbuhan yang berkaitan dengan kesehatan, berbagai jenis logam, dan berbagai jenis batu akik.[218]

Ritual peletakan pripih (*garbhapātra*) sebagaimana dipaparkan di atas hingga kini masih dilakukan oleh masyarakat Bali. Ritual itu disebut dengan *ngêntêg linggih*. Gambaran mengenai ritual pendirian banguan suci dapat dilihat pada relief Candi Borobudur.

Dalam relief candi Borobudur gambaran mengenai ritual pendirian bangunan suci terdapat pada relief Ib no. 83 dan IB b no. 45. Kedua relief tersebut menggambarkan pendirian stupa.[219] Pada relief I.b no. 83 tampak stupa berada di tengah-tengah relief. Stupa tersebut berbentuk bulat dihiasi dengan kalungan untaian

218 Kramrisch, The Hindu Temple, I, 126–27; Soekmono, "Candi: Fungsi dan Pengertiannya," 332–33; Santiko, "Seni Bangunan Sakral Masa Hindu-Buddha di Indonesia (Abad VIII-XV Masehi): Analisis Arsitektur dan Makna Simbolik," 13; Anom, "Keterpaduan Aspek Teknis dan Aspek Keagamaan dalam Pendirian Candi Periode Jawa Tengah (Studi Kasus Utama Candi Sewu)," 154–56.

219 Nicolaas Johannes Krom, Barabudur: Archaeological Description – Vol. I (The Hague: Martinus Nijhoff, 1927), 297 dan 446.

bunga di sekelilingnya. Pada keempat sudut alas stup digambarkan api yang menyala. Di sebelah kanan stupa tampak seorang berjanggut membawa bunga-bungaan di tangannya. Di depan orang itu terletak sebuah vas berkaki yang bentuknya membulat. Vas tersebut berisi bunga teratai yang masih kuncup. Di belakang orang berjenggot tampak dua orang berlutut dalam sikap sembah (*añjali*). Di belakangnya lagi ada tiga orang duduk bersila, salah seorang di antaranya membawa piring berisi bunga-bungaan. Di sebelah kiri stupa terlihat 7 orang dengan sikap yang berbeda-beda. Orang yang paling depan berdiri membawa dupa dan kipas. Di belakangnya terlihat tiga orang dengan sikap berlutut, seorang membawa piring berisi bunga-bungaan, seorang lagi membawa setangkai bunga. Tiga orang yang paling belakang adalah pemain musik, dengan sikap berdiri membawa alat musik gendang dan simbal. Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan dalam ritual tersebut ada tiga jenis wadah yang dipakai yaitu pasu (1), vas (2), tungku dupa (3), dan piring (4). Bentuk pasu (1) serupa dengan pasu sub tipe 1 yang ditemukan di situs-situs candi. Piring (4) hampir sama dengan piring subtipe 10. Melihat adegan yang ada pada relief tersebut, agaknya lebih tepat jika dikatakan relief ini menggambarkan peresmian bangunan stupa dibandingkan dengan pembangunan

3. Ritual Penyucian Bangunan Suci

Penyucian bangunan merupakan salah satu kegiatan yang menyertai ritual yang diselenggarakan pada banguan suci Hindu maupun Buddha. Hal tersebut dimaksudkan untuk membersihkan bangunan suci secara spiritual sebelum ritual pemujaan dilakukan di tempat itu. Dalam tradisi Hindu Bali penyucian itu dilakukan dengan ritual *pamlaspas*[220]. Selain itu juga dilakukan pemercikan bangunan suci tersebut dengan air yang telah disucikan.[221] Dalam

220 Uraian mengenai ritual penyucian lebih jauh terdapat pada Bab 6.

221 Titib, Teologi dan Simbol-Simbol dalam Agama Hindu, 73–139.



Gambar 5.27 Relief seri Ib no. 83 yang menggambarkan adegan pendirian stupa
Sumber: Sumber: Krom 1927

agama Buddha penyucian bangunan semacam itu juga ada, yang tradisinya dimulai ketika Sang Buddha memerintahkan kepada Bikkhu Ananda untuk memercikan air suci ke tembok kota Vesāli dalam rangka menyucikan dan memberi perlindungan dari gangguan roh-roh jahat.[222]

Pada relief candi Borobudur ritual penyucian bangunan suci tergambar pada relief Jataka-Avadhāna seri IB a no. 115, seri IBb no. 60, dan seri IBb no. 106. Oleh N.J. Krom relief no.115 dikatakan sebagai ritual pemakaman untuk menghormati gajah (funeral ceremonies in honor of the elephant). Pada bagian kanan relief terdapat stupa yang berdiri di atas batur. Di sebelah kiri stupa berdiri seorang pendeta yang memegang mangkuk dengan tangan kirinya. Dilihat dari bentuknya mangkuk tersebut menyerupai mangkuk yang ditemukan di situs-situs candi. Pendeta tersebut tampak sedang memercikkan air dengan alat pemercik air (sprinkler) yang dipegang di tangan kanannya. Di Bali alat semacam itu ada dua macam, yaitu

222 Somdet Phra Maha Samana Chao dan Phraya Vajirananavarorasa, The Entrance to The Venaya Vinayamukha, III (Bangkok: Mahaj Ravidyalaya, 1983), 171.

lis dan *sesirat*. Lis biasanya terbuat dari daun kelapa, sedangkan sesirat terbuat dari alang-alang muda.[223] Di samping bawah pendeta tersebut terdapat pendeta lain yang berlutut memegang tungku pendupaan di tangan kiri,sedangkan tangan kanannya memegang kipas, mengibas-ibaskan kipas ke tungku pendupaan agar asapnya mengarah ke bangunan stupa. Di belakang pendeta ada lima orang berlutut. Orang yang berlutut nomor dua dari belakang tampak membawa sebuah periuk yang bertutup.[224]

4. Ritual Pemujaan dalam relief candi Borobudur: Representasi, Simbolisme dan Materialitas Sakral

Relief candi Borobudur banyak sekali yang menggambarkan adegan ritual, tetapi relief yang jelas menggambarkan penggunaan wadah dalam ritual tidak kurang terdapat pada 22 relief. Keseluruhan relief tersebut tersebar pada cerita-cerita *Karmavibhanga*, dan *Jataka-Avadhāna*. Berdasarkan pengamatan yang dilakukan terhadap relief-relief tersebut ada beberapa hal yang dapat diamati, yaitu bangunan suci yang menjadi objek pemujaan, sikap, persembahan, serta wadah-wadah yang digunakan dalam ritual.

Pengamatan terhadap relief-relief yang memuat adegan ritual diketahui ada dua macam bangunan suci yang menjadi objek pemujaan, yaitu stupa dan candi. Pada tabel berikut ini dapat dilihat relief-relief yang menggambarkan ritual pemujaan yang dilakukan di kedua bangunan suci tersebut.

223 Titib, Teologi dan Simbol-Simbol dalam Agama Hindu, 139.

224 Krom, Barabudur: Archaeological Description – Vol. I, 384.

Tabel 5.16 Relief candi borobudur yang memuat adegan ritual pemujaan di stupa dan candi.

Bangunan Suci	No. Relief
Stupa	Seri IB no. 83 Seri IB no. 85 Seri IB no. 120 Seri IB a no. 115 Seri IB a no. 274 Seri IB b, no. 26 Seri IB b, no. 54b Seri IB b, no. 60 Seri IB b, no. 66 Seri IB b, no. 336 Seri II no.96 Seri IIB no. 43 Seri IV B no.2
Candi	Series 0 no. 29 Series 0 no. 33 Series 0 no. 100 Series 0 no. 124 Series 0 no. 131 Series 0 no. 138 Series 0 no. 140 Series 0 no. 155 Seri IB b no. 106

Stupa adalah bangunan suci agama Buddha yang secara umum terdiri dari tiga bagian, yaitu lapik, *anda*, dan *yaşţi*. Bagian lapik pada umumnya berbentuk segi empat, sedangkan *anda* merupakan bagian badan stupa, berbentuk kubah, setengah bola, atau genta. Sementara itu *yasti* adalah bagian paling atas dari stupa, berbentuk kerucut yang semakin ke atas semakin mengecil dan bagian ujungnya tumpul. Selain bentuk dasar itu stupa dilengkapi pula dengan *harmika* dan *padmāsana*. *Harmika* adalah bentuk kubus yang merupakan dasar dari *yaşţi*. Sementara itu *padmāsana* merupakan alas dari anda yang berbentuk bunga teratai.

Kajian terhadap relief candi Borobudur menunjukkan bahwa stupa-stupa yang berbentuk kubah terdapat pada relief-relief Ib no. 80, Ib no.83, Ib no.120, Seri IB a no.115, IB b, no. 26, dan IB b, no.

54b. Dalam pada itu relief-relief Seri IB a no. 115, IB b, no. 26, IB b, no. 54b, IB b, no. 60, dan IB a no. 274 memperlihatkan stupa-stupa yang berbentuk genta.

Candi-candi yang menjadi objek pemujaan juga memiliki bentuk yang beraneka ragam. Ada bangunan candi yang atapnya berbentuk limasan dihiasi padma pada bagian puncaknya seperti tergambar pada relief O no. 131. Pada bagian kanan relief itu tampak ada lima orang yang sedang melakukan pemujaan. Hal itu terlihat dari sikap mereka yang berlutut, sementara dua orang yang berdiri menunjukkan sikap tangan *añjali* (sembah) menghadap ke bangunan suci beratap limasan. Di tempat mereka melakukan pemujaan terdapat genta gantung. Di sebelah kiri bangunan terdapat balai beratap limasan yang diduduki oleh dua laki-laki dan tiga perempuan. Semuanya mengenakan hiasan kepala. Di kolong balai terdapat empat buah wadah. Wadah yang paling kiri selanjutnya disebut wadah nomor satu, sedangkan wadah yang paling kanan disebut wadah nomor empat. Wadah nomor 1 berbentuk pasu, serupa dengan pasu sub tipe 2 yang ditemukan di situs. Wadah nomor 2 berbentuk tempayan subtipe 5 bertutup, wadah nomor 3 berbentuk pasu subtipe 7, wadah nomor 4 berbentuk tempayan subtipe 5 (foto 10).



Gambar 5.28 Relief O no. 131 yang menggambarkan pemujaan menggunakan genta gantung di depan bangunan candi beratap limasan.

Selain itu ada pula candi yang memiliki bentuk atap piramidal dengan kemuncak berbentuk ratna seperti terlihat pada relief O no. 152. Pada relief O no. 155 dan relief O no. 29 tampak ada bangunan

bertingkat dua yang bentuknya mirip dengan candi Sari, namun ada pula bangunan suci yang berbentuk candi tetapi pada relief terdapat tulisan *caityawandana*, sehingga jelas menggambarkan bangunan agama Buddha. Penggambaran pemujaan bangunan caitya semacam itu terdapat pada relief O no. 124.



Gambar 5.29 Relief O no. 124 yang menggambarkan pemujaan caitya.



Gambar 5.30 Relief O no. 29 yang menggambarkan bangunan suci bertingkat dua

Dalam satu relief, ada beberapa sikap yang digambarkan dalam adegan ritual pemujaan, yaitu gabungan antara sikap berdiri dan berlutut; gabungan dari sikap berdiri dan duduk bersila; gabungan dari sikap berdiri, berlutut, dan duduk bersila. Selain itu ada pula gabungan dari sikap berdiri, duduk bersimpuh dan duduk bersila. Tabel berikut ini memperlihatkan sikap-sikap yang digambarkan dalam adegan ritual serta di relief mana saja sikap-sikap semacam itu digambarkan.

Tabel 5.17 Sikap yang digambarkan dalam adegan ritual pemujaan dan relief-relief yang memuatnya.

Sikap	No. Relief
Berdiri dan berlutut	Seri Ib no. 120
Berdiri dan duduk bersila	Seri O no.140; O no. 152; dan O no. 155
Berlutut dan duduk bersila	IV B, no.2
Berdiri, berlutut dan duduk bersila	Seri II no.96; Seri IV B no.2; Seri O no. 124
Berdiri, duduk bersimpuh, duduk bersila	Seri 0 no. 29
Berlutut dan bersujud	Seri IIB no. 43

Tabel di atas memperlihatkan bahwa sikap yang sangat umum digambarkan adalah sikap berdiri, berlutut, duduk bersila dan duduk bersimpuh. Sikap yang sangat jarang digambarkan adalah sikap bersujud. Dalam agama Buddha sikap seperti itu disebut *namakkāra*, yaitu penghormatan dengan bersujud, dahi, kedua lengan, dan kedua lutut menyentuh lantai (lihat bab 6). Pada relief IIB IX, no. 43 sikap *namakkāra* dilakukan oleh dua orang di depan stupa. Sementara itu orang-orang yang berada di belakangnya berlutut

Dalam ritual puja bakti yang dilakukan oleh umat Buddha dan Hindu ada beberapa benda yang menjadi persembahan. Benda-benda itu antara lain lilin/ pelita, dupa bunga, air, dan makanan. Dalam agama Hindu maupun agama Buddha benda-benda persembahan itu sangat berperan dalam ritual, Penjelasan lebih rinci dapat dilihat pada Bab 6. Berdasarkan data relief terlihat bahwa persembahan yang paling umum disertakan dalam ritual pemujaan adalah bunga dan dupa sebagaimana tampak pada tabel di bawah ini

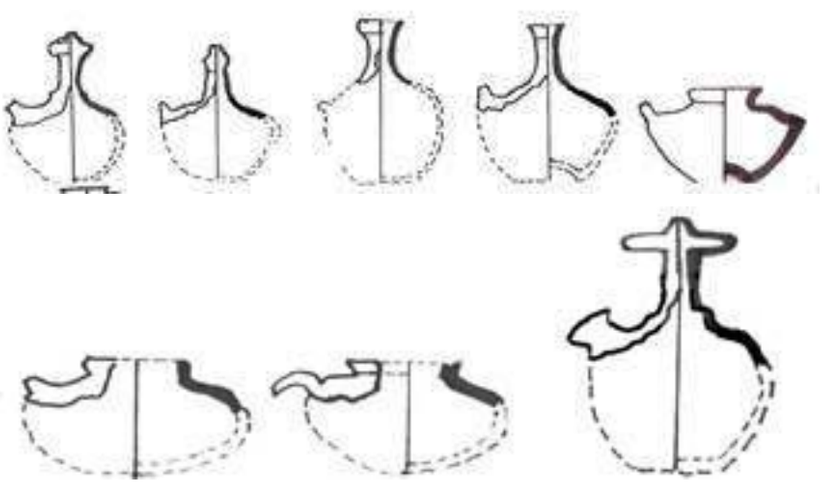
Tabel 5.18 Persembahan yang disajikan dalam ritual pemujaan dan relief-relief yang memuatnya.

Persembahan	No. Relief
Bunga	I b no.120; IB.b no.106; IIB no.43; IV B no.2; O no. 29; O no 152; O no 155.
Dupa	I B a no. 115; IB b no. 106; I b no. 120; O no. 131

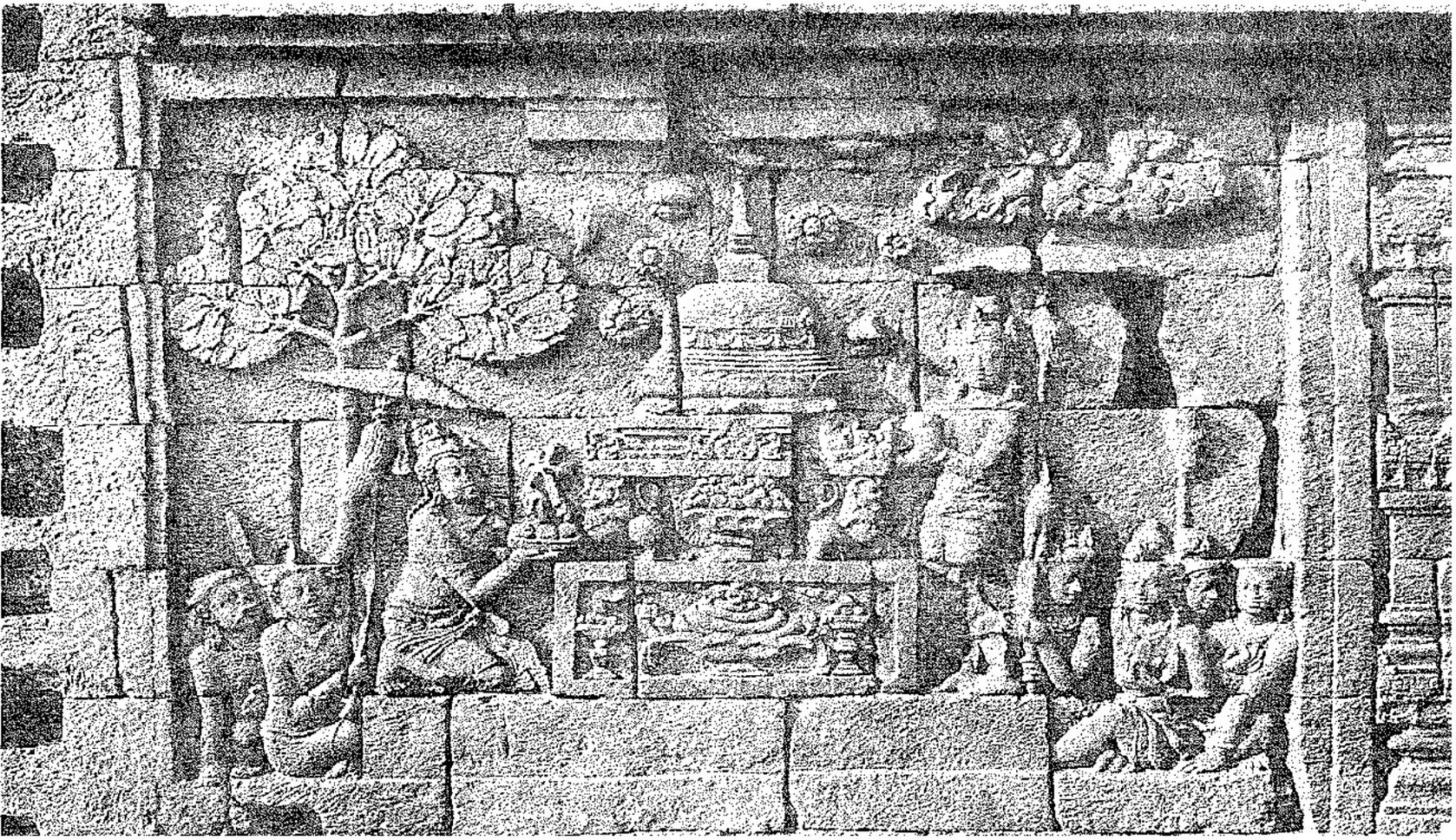
Air	I B a no. 115; O no 33
Lampu	O no. 133
Buah	II no.96

Selain berupa bunga, dupa. air dan api (lampu) persembahan yang juga disajikan dalam ritual adalah buah. Pada relief-relief yang dikaji penggambaran persembahan berupa buah seringkali tidak jelas, sehingga sukar untuk diidentifikasi, namun pada relief II no.96 penggambaran tersebut sangat jelas. Buah-buahan yang menjadi persembahan tampak seperti jeruk., yang ditempatkan di sebuah piring yang akan ditaruh pada altar yang terdapat di depan stupa (foto 14) Oleh Krom relief itu disebut sebagai ritual pemujaan stupa (*stūpa worship*).

Relief juga menggambarkan penggunaan sarana ritual dalam bentuk berbagai jenis wadah-wadahan. Wadah-wadah tersebut digunakan untuk menaruh persembahan (sesaji). Tidak semua jenis wadah dapat diidentifikasi bentuknya, Karena ada batu bagian relief yang menggambarkan wadah yang telah aus atau rusak. Berdasarkan pengamatan terhadap wadah-wadah yang dapat dikenali dengan baik dapat diketahui bentuk-bentuk wadah yang yang digunakan sebagai sarana ritual, yaitu kendi, mangkuk, pasu, periuk, piring dan tempayan.



Gambar 5.31 Subtipe kendi yang ditemukan di situs - situs candi.



Gambar 5.32 Relief II no.96 yang menggambarkan persembahan buah dalam ritual pemujaan stupa.

Dilihat dari bentuk lehernya yang memiliki payungan, kendi yang tergambar dalam relief O no 33. sangat mirip dengan kendi yang ditemukan di situs-situs candi. Kendi sub bentuk 8 diduga digunakan khusus untuk ritual. Kendi tersebut memiliki lubang leher sangat kecil, sehingga kurang praktis untuk digunakan untuk keperluan sehari-hari. Dilihat dari bentuk lubang leher yang seperti itu diduga pengisian air dilakukan dengan cara menenggelamkannya ke dalam air.



Gambar 5.33 Relief O no. 33 yang menggambarkan bentuk kendi.

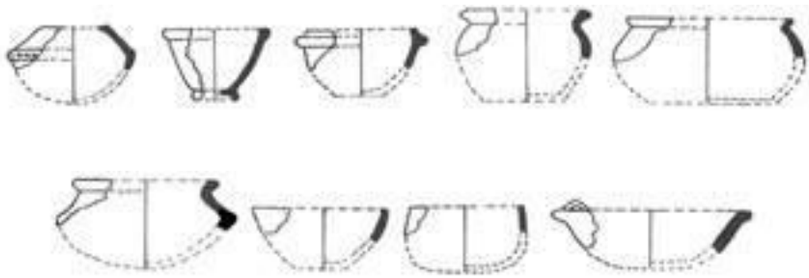


Gambar 5.34 Relief Candi Mendut

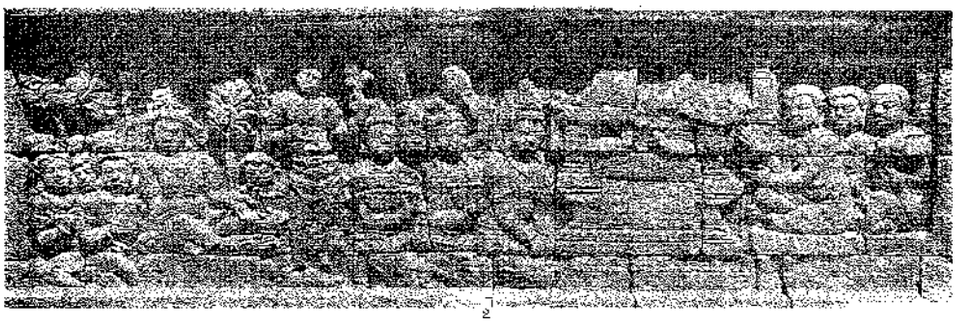


Gambar 5.35 Relief Candi Brahma Prambanan

Wadah berupa mangkuk tampak digambarkan sebagai tempat untuk menaruh persembahan berupa bunga, buah-buahan dan makanan. Pada relief IV b no. 2 (Gambar 26), tampak bahwa ada tiga jenis mangkuk. Mangkuk pertama dipegang oleh orang kedua yang berada di sebelah kiri dari bangunan suci. Dilihat dari bentuk tepiannya yang melengkung keluar dengan bentuk bibir yang membulat, Mangkuk tersebut serupa benar dengan mangkuk sub tipe 2 yang ditemukan di situs-situs candi. Mangkuk jenis itu juga digambarkan pada relief candi Gedongsongo. Mangkuk kedua dibawa oleh orang keempat di sebelah kiri dari bangunan suci. Dilihat dari bentuk badannya yang agak datar (*flat*), mangkuk tersebut sangat mirip dengan mangkuk subtipe 9. Mangkuk ketiga dibawa oleh orang keenam sebelah kiri dari bangunan suci. Mangkuk tersebut serupa dengan mangkuk pertama, sehingga digolongkan sebagai periuk subtipe 9. Mangkuk semacam itu juga digambarkan pada relief candi Sewu (foto 26).



Gambar 5.36 Sub tipe mangkuk yang ditemukan di situs-situs candi.



Gambar 5.37 Relief IV B, no.2 yang menggambarkan penggunaan wadah mangkuk.



Gambar 5.38 Relief di candi Brahma Prambanan.

Pasu termasuk wadah terbuka biasanya digunakan sebagai tempat air. Melihat bentuknya yang seperti mangkuk, wadah ini biasa pula digunakan untuk menghidangkan makanan dan buah-buahan. Seperti terlihat pada tabel 28, pasu digambarkan pada relief I b no. 83; IB a no.115; O no. 131; dan Ib no.120. Pada relief Ib no.120, dapat dilihat pasu digunakan untuk wadah berbagai macam bunga, wadah tersebut dibawa oleh seseorang yang ada di pojok kanan dari relief tersebut. Pada relief itu juga tampak wadah mangkuk yang dipegang oleh orang yang berada di depan pemegang pasu.



Gambar 5.39 Relief Ib no. 120 yang menggambarkan' penggunaan pasu dalam ritual.

Periuk termasuk wadah tertutup pada umumnya digunakan untuk memasak atau tempat menyimpan makanan, atau sebagai pendaman. Melihat bentuknya sebagai wadah tertutup benda ini biasa digunakan untuk memasak makanan yang menggunakan campuran air. Periuk pada relief candi Borobudur antara lain dipahatkan pada relief IBa no.115.

Piring termasuk wadah terbuka, biasanya digunakan untuk menghidangkan makanan. Selain itu piring juga digunakan untuk alat makan yaitu wadah untuk makanan yang akan dimakan. Piring termasuk wadah yang banyak digambarkan dalam adegan-adegan ritual, seperti tampak pada relief I B b no 106; II no. 96; O no 29; O no 152. pada relief-relief tersebut piring tersebut digunakan sebagai wadah berbagai macam persembahan untuk ritual pemujaan.



Gambar 5.40 Relief O no. 152 yang menggambarkan penggunaan piring dalam ritual.

Seperti halnya periuk, tempayan termasuk wadah tertutup, tetapi memiliki ukuran yang lebih besar. Tempayan biasanya digunakan untuk keperluan penyimpanan seperti untuk menyimpan beras, air, dan makanan-makan yang difermentasi. Dalam agama Buddha, tempayan digunakan untuk menyimpan relik-relik sang Buddha. Pada relief O no. 155, tampak bahwa tempayan berada di bawah pohon kalpataru dan di atas tempayan tersebut terlihat ada dua makhluk kahyangan.



Gambar 5.41 Relief O no. 155 yang menggambarkan tempayan di bawah pohon kalpataru

Dalam ritual-ritual keagamaan yang dilakukan oleh umat Hindu maupun Buddha, ritual penerimaan anugerah atau pemberkatan merupakan suatu hal yang penting. Sebab pada saat itulah peserta ritual atau pelaku ritual merasa persembahan dan puja baktinya diterima oleh yang maha kuasa. Anugerah yang mereka peroleh adalah dalam bentuk percikan air suci (tirthā). Bagi umat Hindu selain air

suci, anugerah yang mereka terima ditambah dengan bija, yaitu biji beras yang dicuci dengan menggunakan air cendana. Ritual tersebut biasanya dilaksanakan sesudah ritual pemujaan selesai dilakukan. Gambaran ritual seperti itu juga tampak pada relief candi Borobudur, seperti yang terlihat pada relief O no. 100; Ia no.22; dan O no. 140. Pada relief-relief tersebut digambarkan ada pendeta yang membagikan "anugerah", dan para peserta ritual duduk sambil menengadahkan tangannya.



Gambar 5.42 Relief O no. 100 yang menggambarkan
Gambar 5.43 penerimaan anugerah.

Selain ritual-ritual yang telah disebutkan pada bagian terdahulu, memberi persembahan kepada pendeta merupakan perbuatan yang sangat dianjurkan dalam agama Hindu dan Buddha. Perbuatan itu akan membawa ketenangan dan kebahagiaan kepada si pemberi baik sebelum atau pada saat bahkan setelah memberi persembahan. Pemberian persembahan kepada pendeta digambarkan pada relief-relief O no. 116; O no. 138; O no. 148; dan O no. 150.[225]

Pada relief O no. 116, tampak pada bagian kanan relief seorang pendeta sedang duduk pada sebuah tempat yang menyerupai pendopo. Di sebelah kirinya terlihat 5 orang menghadap ke arah pendeta. Orang-orang tersebut tampak membawa benda-benda yang akan dipersembahkan kepada pendeta. Benda-benda tersebut berupa kain dan kendi. Dilihat dari bentuk lehernya kendi yang

225 Krom, Barabudur: Archaeological Description, 1:89–92.

dibawa itu menyerupai kendi sub tipe 2 yang ditemukan di situs-situs candi. Di bagian tengah relief tampak seorang pendeta sedang menerima sesuatu dari orang yang berada di depannya. Di bawah tempat duduk pendeta terdapat sebuah periuk yang bentuknya menyerupai periuk sub tipe 12 yang ditemukan di situs-situs candi.



Gambar 5.44 Relief O no. 116 yang menggambarkan pemberian persembahan kepada pendeta.

Pada relief relief O no. 138, terlihat pada bagian kanan relief terdapat 6 orang yang sedang menghadap kepada tiga orang pendeta yang duduk di atas balai beratap. Orang-orang yang menghadap itu membawa benda-benda yang akan dipersembahkan kepada pendeta, berupa piring dan mangkuk yang berisi sesuatu. Sementara itu di bawah balai yang dididuduki oleh pendeta terdapat beberapa benda tembikar yang dilihat dari bentuknya berupa mangkuk yang di tumpuk dan dua buah kendi yang ada di sampingnya. Pada bagian kiri relief terdapat 4 orang bhikkhu yang juga sedang duduk diatas balai. Di depannya ada empat orang yang sedang menghadap dengan sikap duduk bersila dan sikap tangan *añjali.*



Gambar 5.45 Relief O no. 138 yang menggabarkan pemberian
Gambar 5.46 persembahan kepada pendeta

5. Ritual dan Alam dalam Tradisi Keagamaan Masyarakat Sumatera Kuno

Selain berbagai ritual yang telah diuraikan pada bagian terdahulu, pada masa itu juga terdapat ritual yang dilakukan dalam rangka mencari keharmonisan kehidupan manusia dan dalam untuk mencari keberkahan dalam kehidupan. Informasi mengenai ritual yang berkaitan dengan alam diperoleh melalui kajian terhadap prasasti-prasasti timah. yang merupakan lempengan beraksara yang berbahan logam dengan dominasi unsur timah, baik putih atau *Stannum* (Sn) maupun timah hitam (sangat sedikit jumlahnya) atau *Plumbum* (Pb). Prasasti timah banyak ditemukan di sungai-sungai Sumatra, terutama di Sungai Batanghari dan Musi. Prasasti merupakan salah satu bentuk budaya yang diperkenalkan oleh bangsa India ke Indonesia. Awalnya prasasti berarti puji-pujian yang ditulis pada batu atau logam Selanjutnya mengalami perluasan makna menjadi dokumen penting kerajaan bahkan plakat pendirian atau peresmian suatu bangunan dan untuk keperluan rohani individu atau kelompok tertentu. Bahan atau media guratan prasasti pun mengalami perkembangan tidak hanya terbatas pada batu dan logam, dapat pula berupa tanah liat, kayu, bambu, tanduk, dan tulang. Singkatnya prasasti adalah benda keras yang bertulisan.[226]

226 Meyanti, "Prasasti Timah dari Sungai Batanghari: Kajian tentang Persembahan (Offering)," 1.

Beberapa tahun terakhir peneliti arkeologi, khususnya bidang epigrafi dihebohkan dengan penemuan sekumpulan lempengan logam yang beraksara. Logam tersebut didominasi unsur timah, baik timah putih (Sn) maupun timah hitam (Pb). Peristiwa penemuan logam tersebut terjadi di sungai besar di Sumatra, yaitu Sungai Batanghari dan Musi serta anak-anak sungainya, seperti Sungai Pisang dan Sungai Cengal. Pantai timur Sumatra dan Semenanjung Malaya mengandung cebakan timah terbesar di dunia. Berdasarkan kajiannya Meyanti (2023) berpendapat sebagian besar prasasti-prasasti timah itu berisi mantra dan doa ditulis dalam aksara Sumatra Kuno. Mantra yang disuratkan pada keempat lempeng prasasti timah dari Sungai Batanghari dan Sungai Musi menyiratkan bahwa masyarakat pendukungnya bersikap religius, seperti menyadari adanya konsep ruh, mengakui adanya fenomena yang tak dapat dijelaskan dengan akal; dan menghadapi krisis daur hidup, dan mengalami hal-hal luar biasa. perilaku religius tersebut diwujudkan dengan membuat azimat pelindung diri, melakukan penghormatan kepada sungai, menyeru dewa dan leluhur untuk penyembuhan, dan upaya untuk mendapatkan cinta kasih.

Selain ditinjau dari isi, perilaku religi dapat pula diketahui melalui kajian terhadap hubungan antara prasasti timah dengan Sungai Batanghari dan Sungai Musi sebagai lokasi penemuannya. Sebagaimana sebelumnya, bahwa semua prasasti timah yang dimuat dalam Katalog Prasasti Timah Sumatra Tahun 2019 ditemukan di sungai dan sebagian besar prasasti tersebut berisi mantra dan doa. Mantra merupakan rapalan, ayat, atau doa yang selalu digunakan dalam upacara religi, termasuk upacara persembahan. Dengan demikian pembahasan tentang hubungan prasasti timah dengan Sungai Batanghari penting untuk dikaji, khususnya melalui sudut pandang religi yang menyangkut perilaku pemberian persembahan (*offering*).



Gambar 5.47
Prasasti timah bergambar rajah dari sungai Musi. Koleksi Fadli Zon Library
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

Salah satu bagian dari konsep religi yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat adalah peralatan ritus.[227] Peralatan ritus dapat

227 Koentjaraningrat, Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 80–81.

berupa benda-benda yang digunakan untuk melaksanakan upacara, seperti lonceng, mangkuk, altar, maupun sesajian yang dipersembahkan selama kegiatan upacara berlangsung. Aktivitas religi semacam ini dilakukan oleh beberapa kelompok masyarakat/umat, seperti persembahan kambing saat upacara penebusan dosa oleh umat Israel, upacara larung sesaji (*nyadran*) oleh masyarakat Jawa, upacara *mecaru* oleh masyarakat Bali, maupun festival *tanabata* oleh masyarakat Jepang dengan menggantungkan kertas berisi harapan pada ranting bambu, kemudian dilarung ke laut.

Sungai Batanghari sebagai sumber daya alam yang memberikan banyak berkat bagi makhluk yang tinggal di sekitarnya. Berkat yang diberikan sungai tersebut berupa sumber makanan dan minuman, sarana kebersihan, transportasi, pengobatan, dan perantara manusia dengan dewa atau leluhur.[228] Peranan tersebut membuat Sungai Batanghari diperlakukan istimewa oleh masyarakat setempat. Keistimewaan tersebut tersurat pada salah satu prasasti timah yang dikandungnya, yaitu L-2. Prasasti tersebut menyuratkan tentang sungai yang dianggap sama suci dan murninya dengan Sungai Gangga. Sungai tersebut dimuliakan bahkan sampai ke bagian hulunya yang bercabang atau anak sungai yang membentuk tubuh Sungai Batanghari. Disebutkan pula nama makhluk penguasa dunia bawah, yaitu Naga dan Salirung yang menguasai Sungai Batanghari.

Penemuan lempeng-lempeng timah bertulis di Sungai Batanghari tampaknya bukan karena unsur ketidaksengajaan, terhanyut, atau tenggelam bersama perahu yang membawanya, tetapi karena adanya aktivitas religi yang dengan sengaja melemparkan prasasti-prasasti timah ke dalam Sungai Batanghari. Ada dua kemungkinan yang mendasari aktivitas tersebut, yaitu kemungkinan pertama bahwa prasasti timah digunakan sebagai peralatan ritus saat upacara keagamaan berlangsung di area

228 S. Budhisantoso, Analisis Pola Pemukiman di Lingkungan Perairan di Indonesia (Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995), 68.

upacara nan suci lagi sakral. Kemudian, setelah upacara selesai prasasti tersebut dikeluarkan dari area upacara untuk dibuang atau disimpan. Tempat pembuangan atau penyimpanannya adalah Sungai Batanghari. hipotesis ini diajukan dengan pertimbangan pendapat W.H. Walker[229] bahwa setelah upacara selesai semua benda upacara dibersihkan kemudian dibuang atau dikubur di luar tempat upacara. Wahyudi mendukung pendapat tersebut dengan menyajikan data arkeologis tentang penemuan tembikar upacara di luar area sakral candi di Jawa Tengah dan data etnografis tentang pembersihan pura setelah upacara oleh masyarakat Bali.

Kemungkinan kedua, bahwa prasasti-prasasti timah tersebut memang berfungsi sebagai sesaji yang dipersembahkan kepada penguasa Sungai Batanghari atau dunia bawah agar terjalin hubungan yang harmonis dengan masyarakat setempat yang sangat bergantung kehidupannya pada sungai tersebut. Pertimbangan ini didasarkan pada penemuan *votive tablet, stupika* (ikon stupa kecil), dan *materai tablet* atau prasasti pendek berisi mantra di sekitar candi yang dijadikan sebagai sesaji atau persembahan.[230] Selanjutnya pelemparan benda persembahan kepada sungai didasari pada aktivitas etnografis, yaitu *larung buceng agung* di Jawa Timur*, buang jung* di Bangka dan Belitung*,* dan *larung lanting mini* di Kalimantan Tengah.

Keterkaitan antara prasasti timah dengan sungai dapat ditelisik melalui salah satu prasasti yang sedang diteliti. Lempeng timah bertulis tersebut menyebutkan kata *batang* yang oleh masyarakat setempat hingga kini masih dimaknai sama, yaitu sungai. Hal ini sesuai pula dengan lokasi penemuan prasasti timah yang relatif dekat dengan Sungai Batanghari. Disebutkan bahwa ada anak sungai di hulu sungai yang besar, bernama Si Jiriji dan Si Jumuru. Jika ditelusuri ke bagian hulu, terdapat percabangan anak

229 Wanny Rahardjo Wahyudi, Tembikar Upacara di Candi-candi Jawa Tengah Abad ke-8–10 (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2012), 218–19.

230 Agustijanto Indradjaja, "Votive Tablet dalam Ritual Keagamaan Buddha di Nusantara Abad ke-7 – 10 Masehi" (Tesis, Universitas Indonesia, 2016), 5.

sungai yang kemudian bersatu membentuk satu batang sungai. Percabangan tersebut berjarak sekitar 45 km dari Situs Candi Pulau Sawah. Percabangan terletak di Jorong Muaro Sangir (Nagari Lubuk Ulang Aling Selatan, Kec. Sangir Batang Hari, Kab. Solok Selatan) tepatnya di garis astronomis -1.202879, 101.351568 atau (1°12'10.4" LS 101°21'05.6" BT) dan lebih ke hulu lagi di Jorong Gasiang percabangan lebih banyak tepatnya di garis astronomis -1.273541, 101.291242 atau (1°12'10.4" LS 101°21'05.6" BT) dan -1.263261, 101.262816 atau (1°15'47.7" LS 101°15'46.1" BT). Jika yang dimaksud Si Jiriji adalah yang seperti jari, maka percabangan tersebut terdapat di Jorong Gasiang dan Si Jumuru di Jorong Muaro Sangir. Sungai ini demikian pentingnya bagi masyarakat sehingga perlu diberikan penghormatan dengan menganggapnya sama seperti Sungai Gangga.[231]

Kajian terhadap isi keempat lempeng prasasti timah yang ditemukan di Sungai Batanghari menggambarkan bahwa masyarakat pendukung prasasti tersebut telah mengenal aksara dan mengekspresikan kebutuhan rohaninya melalui prasasti timah sebagai media yang mudah diperoleh dan ditulisi.[232] Masyarakat tersebut mempercayai adanya kekuatan yang berada di luar diri mereka yang dapat dimanfaatkan untuk berbagai tujuan, seperti perlindungan, pengobatan, dan pemikatan/pekasih. Mantra yang dituliskan pada prasasti dianggap memiliki kekuatan magis yang disebut azimat. Dengan memiliki azimat seseorang akan merasa dilindungi dan dijauhkan dari segala hal yang tidak diinginkan. Tidak hanya untuk diri sendiri, manusia pendukung prasasti timah telah memperhatikan keselarasan hidup dengan alam. Hal ini terlihat dari mantra penghormatan kepada sungai, tumbuhan, dewa matahari, dan dewa-dewa lainnya. Tidak luput pula dari

231 Meyanti, "Prasasti Timah dari Sungai Batanghari: Kajian tentang Persembahan (Offering)."

232 Meyanti, "Prasasti Timah dari Sungai Batanghari: Kajian tentang Persembahan (Offering)."

perhatian bahwa rasa cinta, kasih, dan sayang juga penting dijalin bagi sesama makhluk.

Secara kontekstual perilaku religi yang membuang persembahan dilakukan oleh beberapa kelompok masyarakat. Sebagaimana telah disinggung pada Bab 2 sebelumnya bahwa sejak dikenal kebudayaan dari India, leluhur bangsa Indonesia melakukan upacara persembahan berdasarkan kepercayaan barunya. Arca perunggu yang ditemukan di Sempaga, Sulawesi Selatan diduga merupakan barang dagang atau persembahan untuk bangunan suci agama Buddha. Prasasti-prasasti Yupa yang ditemukan di Kutai, Kalimantan Timur menginformasikan bahwa raja atau penguasa setempat telah melakukan upacara persembahan (kenduri) dengan bersedekah berupa tanah, segunung minyak dengan lampu, malai bunga, 20.000 ekor sapi, sesuatu sebanyak 70.000.[233]

Selain di Sulawesi dan Kalimantan, Bali juga dikenal sering melakukan upacara persembahan yang disebut *yajña* yang berarti tindakan pemujaan atau korban.

Kajian kontekstual dengan analogi historis dan etnografis di atas menjadi dasar interpretasi terhadap hubungan antara prasasti-prasasti timah dengan Sungai Batanghari. Penafsiran tersebut tentunya didukung oleh hasil analisis isi prasasti sehingga dihasilkan kesimpulan bahwa masyarakat yang tinggal di DAS Batanghari memberikan persembahan kepada para dewa atau makhluk gaib yang menguasai Sungai Batanghari. Persembahan yang diberikan berupa lempengan-lempengan logam timah berinskripsi. Pemasukan (pembuangan) lempeng timah berisi mantra tersebut bertujuan menaikkan doa dan harapan hidup yang bertumpu pada sungai agar para dewata ataupun penguasa sungai memberikan penjagaan, perlindungan, pengobatan, penghidupan, dan pengasihan.

---

233 Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, ed., Sejarah Nasional Indonesia Jilid II (Jakarta: Balai Pustaka, 1993).

E. HUKUM DAN PERATURAN PADA MASA PERSILANGAN DENGAN HINDU DAN BUDDHA DI NUSANTARA

Perkembangan hukum di Nusantara tidak dapat dilepaskan dari persilangan budaya India dan budaya lokal. Persilangan itu terjadi melalui proses perdagangan, perkawinan, serta penyebaran agama Hindu dan Buddha sejak awal Masehi. Namun demikian, hukum yang berlaku pada masa persilangan agama Hindu dan Buddha di kepulauan Nusantara tidak sepenuhnya merupakan adopsi dari India, melainkan sebuah hasil perpaduan antara tradisi hukum lokal dengan norma-norma keagamaan yang berasal dari India.

1. Hukum sebagai Instrumen Kekuasaan

Prasasti-prasasti dari abad ke-5 hingga abad ke-14 menjadi sumber utama untuk memahami bagaimana hukum dan peraturan diberlakukan di Nusantara. Raja sebagai penguasa dianggap sebagai penegak dharma, yakni hukum kosmis yang menjaga keteraturan alam semesta dan masyarakat. Kewenangan raja dalam bidang hukum sangat besar, sehingga keputusan hukum tidak hanya bersifat yuridis, tetapi juga religius dan politis. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam Prasasti Ciaruteun dari masa Tarumanagara yang menekankan legitimasi kekuasaan raja melalui simbol tapak kaki yang disamakan dengan tapak kaki Dewa Wisnu sebagai pelindung dunia.[234]

2. Jenis Peraturan dalam Prasasti

Hukum dan peraturan masa persilangan dengan Hindu-Buddha banyak tertuang dalam prasasti batu maupun tembaga. Salah satu jenis peraturan yang paling menonjol adalah pemberian anugerah *sima* (tanah perdikan), yaitu daerah otonomi yang berhak mengelola pajak di daerahnya untuk kepentingan keagamaan, balas jasa, atau pemeliharaan sarana umum. Prasasti Poh (827 Śaka/905 M) dari masa Mataram, misalnya, mencatat pemberian sima untuk

234 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), 45.

mendukung kegiatan keagamaan, Raja Balitung menetapkan desa Poh dengan anak desanya Rumasan dan Nyū, menjadi sima bagi *sang hyang caitya* (bangunan suci pendharmaan), dan untuk mengelola bangunan *silunglung* dari Sang Dewata Sang Lumāḥ ing Pastika.

Selain sima, prasasti juga memuat aturan mengenai pajak dan kewajiban ekonomi masyarakat terhadap raja. Prasasti dari masa Mataram, Kadiri, Singhasari dan Majapahit sering menyebut berbagai pungutan, seperti upeti, hasil bumi, dan kerja bakti. Sistem ini menunjukkan bahwa hukum pada masa itu erat kaitannya dengan mekanisme ekonomi negara.

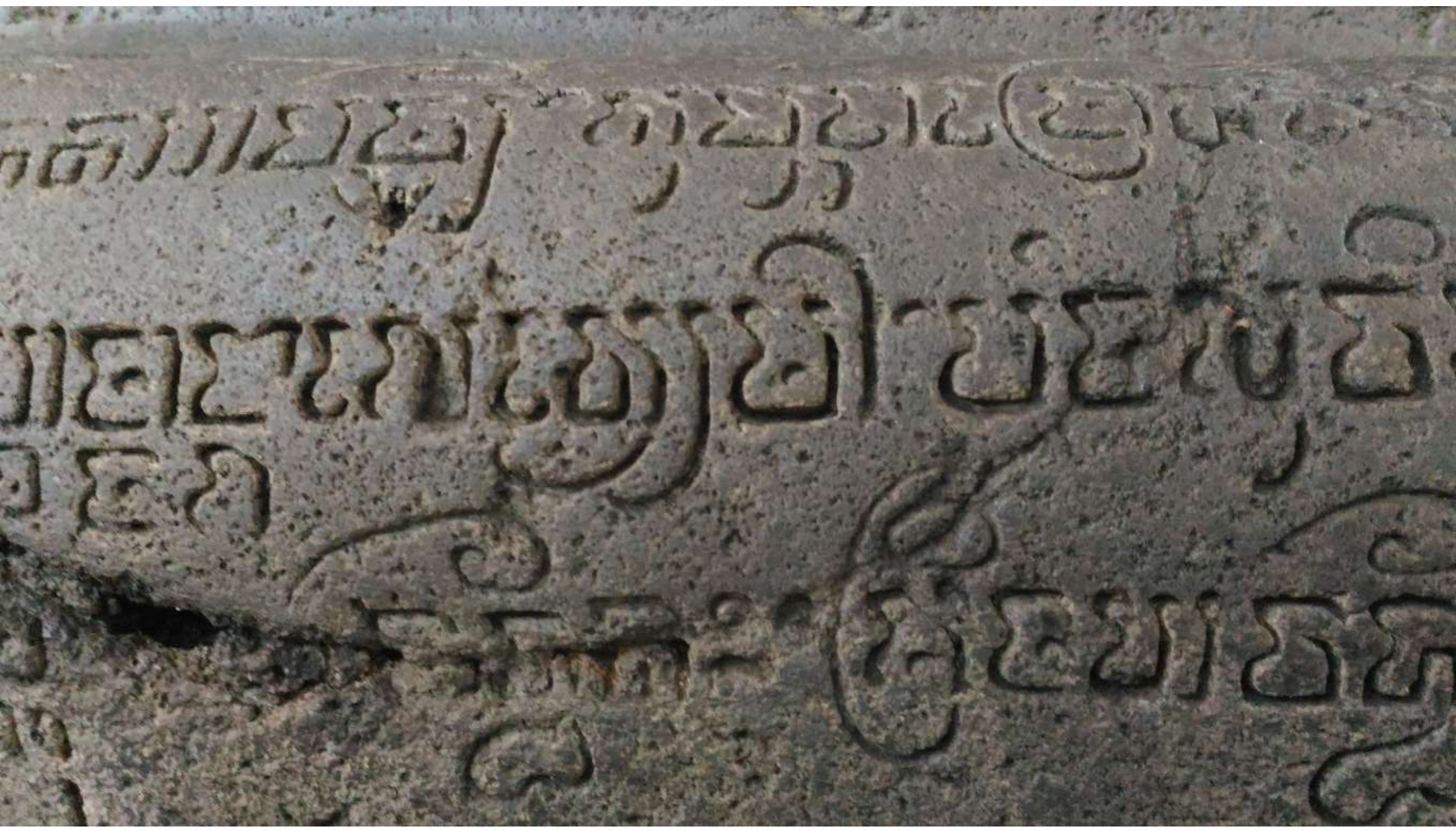
3. Sanksi dan Penegakan Hukum

Peraturan hukum tidak hanya mengatur hak dan kewajiban, tetapi juga menetapkan sanksi. Prasasti-prasasti kerap mencantumkan ancaman /kutukan bagi mereka yang melanggar keputusan raja. Ancaman biasanya berupa penderitaan di dunia maupun siksa di akhirat, seperti penyakit, kematian mendadak, atau kelahiran kembali di alam rendah. Misalnya, Prasasti Wurare (1211 Śaka/1289) dari masa Singhasari memuat kutukan bagi siapa saja yang melanggar ketetapan raja tentang penganugerahan arca Amoghapāśa.[235]

Walaupun terlihat religius-magis, kutukan tersebut memiliki fungsi yuridis yang kuat: menimbulkan rasa takut dan mencegah masyarakat melakukan pelanggaran. Dengan demikian, hukum di masa persilangan dengan Hindu dan Buddha bukan hanya instrumen rasional, tetapi juga sakral yang dijaga oleh kekuatan ilahi.

Ancaman dan kutukan di dalam isi prasasti dapat dikatakan sebagai bentuk aturan dan hukum yang dibuat oleh raja untuk tujuan politis. Dimasa awal terbentuknya Kedatuan Sriwijaya, isi prasastinya berisi ancaman pada para Datu yang berkoalisi dengan Datu Sriwijaya, yaitu apabila mereka memberontak, berteman

235 George Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1968), 211.



Gambar 5.48 Tulisan Esa Panjalu di Lapik Arca Mahāksobya (Wurare) di Surabaya.
Sumber: Dokumentasi Pelestari Sejarah-Budaya Kadhiri

dengan pemberontak maka mereka akan mendapat hukuman dirinya dan seluruh keluarganya.

Sebagai contoh : Alih Bahasa Prasasti Kota Kapur (608 Śaka)

> Keberhasilan! [disusul mantra kutukan yang tak dapat diartikan]. Wahai sekalian dewata yang berkuasa, yang sedang berkumpul dan yang melindungi Provinsi [kadatuan] Śrīwijaya [ini]; juga kau Tandrun luah [?] dan semua dewata yang mengawali setiap mantra kutukan! Bilamana di pedalaman semua daerah [bhūmi] [yang berada di bawah propinsi (kadatuan) ini] akan ada orang yang memberontak [...] yang bersekongkol dengan para pemberontak, yang berbicara dengan pemberontak, yang mendengarkan kata pemberontak, yang mengenal pemberontak, yang tidak berperilaku hormat, yang tidak takluk, yang tidak setia pada saya dan pada mereka yang oleh saya diangkat sebagai datu, biar orang-orang yang menjadi pelaku perbuatan-perbuatan tersebut mati kena kutuk; biar sebuah ekspedisi [untuk melawannya] seketika dikirim di bawah pimpinan datu [atau beberapa datu?] Śrīwijaya, dan biar mereka dihukum bersama marga dan keluarganya. Lagi pula biar semua perbuatannya yang jahat, [seperti] mengganggu ketenteraman jiwa orang, membuat orang sakit, membuat orang gila, menggunakan mantra; racun, memakai racun upas dan tuba, ganja, saramwat, pekasih, memaksakan kehendaknya pada orang lain dan sebagainya, [semoga perbuatan-perbuatan itu] tidak berhasil dan menghantam mereka yang bersalah melakukan perbuatan jahat itu, biar pula mereka mati kena kutuk. Tambahan pula biar mereka yang menghasut orang supaya merusak, yang merusak batu yang diletakkan di tempat ini, mati juga kena kutuk dan dihukum langsung. Biar para pembunuh, pemberontak, mereka yang tak berbakti, yang tak setia pada saya, biar pelaku perbuatan tersebut mati kena kutuk. Akan tetapi jika orang takluk, setia kepada saya dan kepada mereka yang oleh saya diangkat sebagai datu, maka moga-moga usaha mereka diberkahi, juga marga dan keluarganya: dengan keberhasilan, kesentosaan, kesehatan, kebebasan

dari bencana, kelimpahan segalanya untuk semua negeri mereka!

Tahun Śaka 608, hari pertama paruh terang bulan Waisākha (28 Februari 686 Masehi), pada saat itulah kutukan ini diucapkan; pemahatannya berlangsung ketika bala tentara Śrīwijaya baru berangkat untuk menyerang Tanah [bhūmi] Jawa yang tidak takluk kepada Śrīwijaya. [236]

Pada masa awal terbentuknya Kedatuan Sriwijaya, wilayah potensial yang mendapat ancaman adalah Karangbrahi (daerah hulu Sungai Batanghari/Malayu), Kotakapur (Bangka), Palas Pasemah dan Bungkuk (Lampung), Boom Baru (Palembang), Baturaja (Baturaja, Ogan Komering Ulu), dan Bukit Siguntang (Palembang). Wilayah-wilayah tersebut diduga telah ada dan berpotensi menjadi daerah penting sebagai pusat perdagangan, pelabuhan yang berada di tepi pantai dan sungai besar, seperti Kotakapur ditepi sungai Menduk dan selat Bangka, Karangbrahi di tepi sungai Batanghari, Boom Baru di pantai timur Sumatra Selatan. Kuat dugaan para ahli, Datu Sriwijaya berdiam di pusat Kedatuan Sriwijaya yaitu di wilayah Palembang saat ini.

Hal menarik terkait penerapan aturan dan hukum di masa Sriwijaya adalah isi prasasti Telaga Batu, prasasti yang berbentuk Stele dengan puncak setengah lingkaran dan dihias dengan tujuh kepala naga. Isi prasasti ini ancaman pada para pejabat kerajaan, pegawai kedatuan, keluarga raja sampai dengan tukang cuci dan seluruh pelayan istana. Sangat mungkin orang-orang yang disebut itu adalah orang terdekat raja yang tinggal di istana atau pusat pemerintahan. Mereka itu adalah terdiri dari putra mahkota, putra-putra Datu yang lain, pemimpin, komandan, tentara, *nāyaka, pratiaya,* hakim, pengamat para buruh, para pengamat kasta-kasta yang rendah, pembuat pisau, *kumārāmātya, cātabhata, adhikarana,* juru tulis, pemahat, kapten bahari, pedagang, tukang cuci dan pelayan istana. Atas dasar isi prasasti Telaga Batu ini, dugaan

236 George Coedès dkk., *Kedatuan Sriwijaya* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2014), 64–65.

yang kuat menempatkan pusat Kedatuan Sriwijaya ada di tempat penemuannya prasasti tersebut yaitu desa Telaga Batu, Palembang. Aturan dan ancaman yang sama diberlakukan pada orang-orang di sekitar Datu Sriwijaya dan para datu di mandala-mandala lainnya demi menjaga posisi aman Datu Sriwijaya sebagai kepala para Datu.

4. Persilangan Hukum Lokal dan India

Meskipun terdapat pengaruh kuat dari hukum India—misalnya melalui *Dharmaśāstra* atau kitab hukum keagamaan—unsur lokal tetap mendominasi praktik hukum di Nusantara. Hukum adat yang bersumber dari norma-norma komunitas desa tidak serta-merta hilang, melainkan beradaptasi dengan konsep dharma. Desa-desa memiliki otonomi dalam mengatur tata kehidupan sosial-ekonomi, sementara hukum kerajaan berlaku pada ranah politik, perpajakan, dan legitimasi.

Dengan demikian, hukum pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha di Nusantara dapat dipahami sebagai hasil dialog antara tradisi lokal dan kebudayaan India, yang kemudian membentuk dasar bagi perkembangan sistem hukum di era selanjutnya.

Dalam kehidupan masyarakat, aturan-aturan baik yang tertulis maupun yang diwariskan secara lisan selalu hadir untuk mengatur perilaku serta hubungan antarindividu, kelompok, dan lembaga. Aturan-aturan ini bukan sekadar norma sosial, melainkan juga menjadi landasan yang memastikan masyarakat dapat hidup berdampingan secara harmonis. Hukum hadir dengan tujuan yang jelas: menjaga ketertiban, menegakkan keadilan, dan menciptakan stabilitas dalam sebuah negara atau komunitas.

Pada masa berkembangnya kerajaan-kerajaan bercorak Hindu dan Buddha di Nusantara, hukum memainkan peran penting dalam menopang struktur sosial dan politik. Sumber hukum pada masa itu banyak terinspirasi dari tradisi India, terutama dari kitab-kitab hukum Hindu yang sudah mapan. Namun demikian, hukum tersebut tidak diadopsi mentah-mentah. Raja-raja dan pemuka agama di Nusantara mengolahnya, menyerasikannya dengan adat



Gambar 5.49 Prasasti Telaga Batu
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

dan kondisi lokal, sehingga lahirlah sistem hukum yang bersifat unik: berakar dari tradisi India, tetapi berjiwa Nusantara.

Proses adaptasi ini memperlihatkan bagaimana hukum bukan hanya perangkat aturan kaku, tetapi juga hasil kreativitas budaya. Ia berkembang mengikuti kebutuhan masyarakat, menyatukan nilai-nilai keadilan universal dengan praktik lokal yang diwariskan nenek moyang. Dengan demikian, hukum pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha menjadi penopang penting bagi kehidupan bernegara, menjaga keteraturan sosial, sekaligus menegaskan identitas kebudayaan Nusantara.

Pada masa Jawa Kuno, kitab-kitab hukum menjadi pijakan penting dalam mengatur kehidupan masyarakat, baik dalam hubungan sosial, politik, maupun religius. Kitab-kitab ini tidak hanya menyalin hukum dari India, melainkan juga disesuaikan dengan kondisi Nusantara, sehingga mencerminkan perpaduan antara nilai universal dan kebutuhan lokal. Beberapa kitab yang menjadi landasan hukum antara lain *Kuṭāra Mānawa*, *Kuṭāra Āgama*, *Sārasamuccaya*, *Pûrwādhigama*, dan *Manawadharmasastra*. Kuṭāra Mānawa, kitab ini berisi aturan hukum yang bersumber dari *Manawadharmasastra*, namun telah disesuaikan dengan realitas Jawa. Isinya mencakup berbagai aturan mengenai tata kehidupan masyarakat, termasuk pembagian kasta, tata upacara, hukum pidana, serta aturan yang mengatur kehidupan sehari-hari.

a. Kuṭāra Āgama

Kitab ini lebih menekankan pada aspek keagamaan. Ia berisi pedoman tentang pelaksanaan upacara, ritual, serta hukum yang terkait dengan praktik keagamaan Hindu dan Buddha. Kuṭāra Āgama juga menunjukkan bagaimana aturan agama dipadukan dengan hukum duniawi dalam tata pemerintahan.



Gambar 5.50 Kakawin Kutara Manawa.
Sumber: Dokumentasi Perpustakaan Nasional Indonesia

b. Kitab Sārasamuccaya

Kitab ini bukan sekadar hukum dalam arti yuridis, melainkan juga filsafat moral. Ia berisi ajaran-ajaran etika, kebajikan, dan petunjuk hidup yang benar menurut ajaran Hindu dan Buddha. Sārasamuccaya menjadi semacam "kitab moral" yang melengkapi aturan hukum dengan nilai-nilai kebijaksanaan dan budi pekerti.

c. Pûrwādhigama

Kitab ini memuat pedoman tentang upacara, peribadatan, serta aturan yang berhubungan dengan penyelenggaraan agama. Ia sekaligus menjadi rujukan hukum adat yang dikaitkan dengan kegiatan keagamaan, sehingga memperlihatkan keterkaitan erat antara hukum, adat, dan agama dalam kehidupan Jawa Kuno.

d. Manawadharmasastra

Inilah kitab hukum India yang menjadi sumber utama berbagai kitab hukum di Jawa Kuno. Manawadharmasastra berisi aturan tentang dharma atau kewajiban moral dan sosial manusia, pembagian warna (kasta), hukum waris, hukum pidana, serta kewajiban seorang raja dalam menegakkan hukum dan menjaga kesejahteraan rakyat.

Setelah keruntuhan Majapahit, kitab-kitab hukum ini banyak ditemukan salinannya di Bali. Mereka ditulis dalam bahasa Jawa Kuno dengan aksara Bali, menandakan bahwa Bali menjadi pusat pelestarian tradisi hukum Jawa Kuno. Melalui pelestarian naskah tersebut, nilai-nilai hukum, etika, dan religius dari masa lampau tetap hidup dan memberi jejak panjang dalam perjalanan budaya Nusantara.

Dengan demikian, kitab-kitab hukum ini tidak hanya menjadi pedoman praktis dalam kehidupan masyarakat, tetapi juga menunjukkan harmonisasi antara hukum, agama, dan moral yang menjadi fondasi peradaban Jawa Kuno.

1. Aturan-aturan baik tertulis maupun lisan yang dibuat untuk men-

gatur perilaku dan hubungan antarindividu, kelompok, dan lembaga dalam suatu masyarakat.

2. Hukum bertujuan untuk menjaga ketertiban, keadilan dan stabilitas dalam suatu negara atau komunitas.
3. Kitab-kitab Hukum yang ada di Kerajaan-Kerajaan masa persilangan dengan agama Hindu dan Buddha di Nusantara diambil dari institusi Kerajaan di India yang diolah dan diserasikan dengan keadaan setempat.

5. Aturan yang berlaku di Masa Jawa Kuno

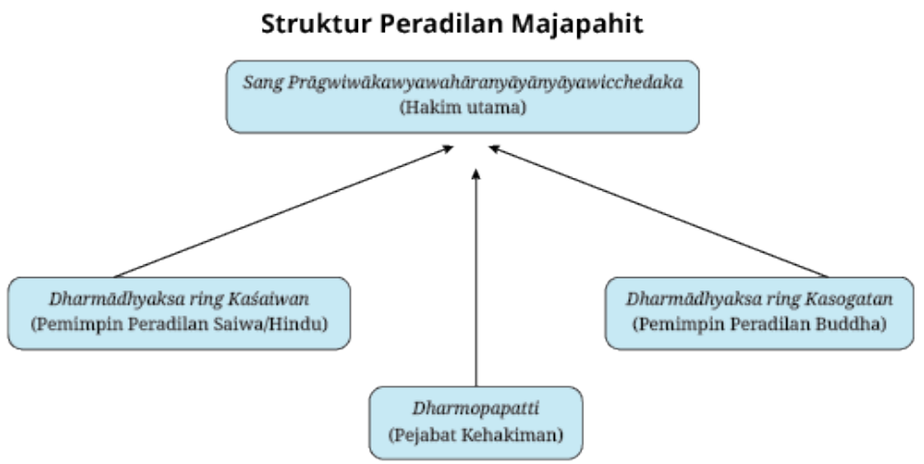
Pada masa Majapahit, sistem peradilan sudah diatur dengan struktur pejabat yang memiliki fungsi khusus dalam menyelesaikan persoalan hukum. Salah satu pejabat penting adalah Sang Prāgwiwākawyawahāranyāyānyāyawicchedaka, yaitu hakim yang berwenang membedakan mana yang benar dan salah dalam suatu persengketaan. Pejabat ini tidak bekerja sendirian, melainkan didukung oleh sejumlah pejabat kehakiman lain.

Di antara mereka terdapat *Dharmādhyaksa ring Kaśaiwan*, yang berperan sebagai pemimpin dalam urusan keagamaan sekaligus pengadilan yang berlandaskan ajaran Saiwa (Hindu). Selain itu ada pula *Dharmādhyaksa ring Kasogatan*, yang berfungsi sebagai pemimpin urusan keagamaan dan peradilan berbasis ajaran Buddha. Kedua pejabat tinggi ini masih dilengkapi oleh jajaran *Dharmopapatti*, yaitu pejabat-pejabat kehakiman yang membantu pelaksanaan tugas peradilan sehari-hari. Kehadiran mereka memperlihatkan bahwa sistem hukum Majapahit berlapis dan berusaha mengakomodasi keragaman keyakinan masyarakatnya.

Namun demikian, jika menilik periode sebelumnya, terutama masa awal persilangan budaya Hindu dan Buddha di Sumatra dan Jawa, belum ditemukan sumber tertulis yang secara jelas berisi hukum atau undang-undang yang berlaku. Kitab-kitab hukum Jawa Kuno yang kita kenal sekarang justru banyak berasal dari salinan yang ditemukan di Bali, sesudah runtuhnya Majapahit.

Dalam konteks Majapahit, naskah hukum yang sering dijadikan rujukan adalah Kutaramanawa Dharmasastra, sebuah kitab hukum yang menata aturan pidana, perdata, maupun tata kelola masyarakat. Sementara itu, Naskah Tanjung Tanah dari Sumatra menyebut Sarasamuccaya sebagai salah satu teks yang kemungkinan besar dijadikan pedoman hukum dan moral. Hal ini menunjukkan adanya kesinambungan antara ajaran hukum dari India dengan penerapannya di Nusantara, yang selalu disesuaikan dengan kebutuhan dan kondisi lokal.

Dengan demikian, sistem peradilan Majapahit bukan hanya mencerminkan ketegasan hukum, tetapi juga memperlihatkan sinergi antara ajaran agama Hindu dan Buddha dan praktik pemerintahan, sehingga hukum dapat ditegakkan dengan dasar legitimasi spiritual sekaligus sosial. Struktur peradilan pada masa Majapahit dapat dilihat pada gambar berikut:



Di Jawa, khususnya pada masa Majapahit, pelaksanaan hukum tercatat dalam *Prasasti Bendosari*. Dari prasasti ini diketahui bahwa keputusan peradilan didasarkan pada kitab hukum *Kutaramanawa*. Selain itu, hakim juga merujuk pada keputusan-keputusan terdahulu serta meminta kesaksian masyarakat desa sekitar. Pola ini memperlihatkan adanya mekanisme hukum yang bersandar pada preseden (putusan sebelumnya) dan partisipasi masyarakat,

sehingga keputusan peradilan tidak semata-mata bersifat sepihak, melainkan melibatkan suara kolektif.

Menariknya, bukti lain muncul dari sebuah prasasti logam yang ditemukan di Temanggung, kini tersimpan di Museum Nasional dengan kode E 14. Prasasti ini ditulis sekitar abad ke-15 dan berisi keluhan rakyat terkait penyerobotan tanah warisan oleh penguasa. Bahasa yang digunakan adalah campuran Jawa Kuno, Sanskerta, Melayu Kuno, dan Jawa Baru, dengan aksara Jawa Kuno yang sederhana dan jauh dari gaya resmi prasasti kerajaan. Hal ini membuat para peneliti menyimpulkan bahwa prasasti tersebut kemungkinan besar ditulis oleh rakyat biasa, bukan pejabat.

Isi prasasti ini menyingkap fakta penting bahwa masyarakat Jawa Kuno ternyata memiliki literasi baca-tulis dan memahami konsep hukum serta keadilan. Tidak hanya tunduk pada aturan dari atas, mereka juga mampu menuliskan protes dan mengartikulasikan rasa ketidakadilan yang mereka alami. Dengan demikian, Prasasti E 14 dari Temanggung membuka wawasan baru: bahwa hukum di Nusantara tidak hanya hidup di lingkaran elit kerajaan, tetapi juga dipahami, dipersoalkan, bahkan diperjuangkan oleh rakyat biasa.[237]

6. Aturan yang berlaku di Masa Bali Kuno

a. Landasan Konseptual Aturan dan Hukum di Bali Kuno

Sistem hukum di Kerajaan Bali Kuno memiliki karakteristik unik yang tidak dapat dipisahkan dari struktur budaya dan spiritual masyarakatnya. Pada dasarnya, seluruh aturan dan perundang-undangan yang berlaku dalam masyarakat Bali Kuno bersumber dari ajaran *dharma*, yaitu hukum suci yang mencerminkan prinsip moral, kosmis, dan religius.[238] *Dharma* bukan sekadar norma etika,

237 Ninny Susanti Tedjowasono, Nasha Rodziadi Khaw, dan Andriyati Rahayu, "Isi Kandung Teks, Tatabahasa dan Paleografi Prasasti Jawa Kuno dari Temanggung, Jawa Tengah (Textual Content, Grammar and Palaeography of an Old Javanese Inscription from Temanggung, Central Java)," *GEMA Online Journal of Language Studies* 23, no. 2 (2023): 50–70.

238 I. Wayan Ardika, "Relasi Kuasa dan Penerapan Hukum Hindu pada Masa Bali Kuno," *Seminar Nasional Sekolah Tinggi Agama Hindu Negeri Gde Pudja* (Mataram), 2013.



Gambar 5.51 Prasasti E 14.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

melainkan landasan utama yang mengatur keseimbangan antara manusia, masyarakat, alam, dan dunia adikodrati. Dengan demikian, sistem hukum Bali Kuno tidak berdiri dalam kerangka sekuler, tetapi merupakan perpanjangan dari keyakinan kosmologis dan spiritual yang kuat.

Dalam konteks ini, hukum tidak hanya berfungsi untuk mengatur ketertiban sosial atau memberikan sanksi terhadap pelanggaran, melainkan bertujuan menjaga harmoni jagat raya. Pelanggaran terhadap hukum dianggap sebagai pelanggaran terhadap kehendak ilahi, yang berimplikasi tidak hanya pada kerugian material atau sosial, tetapi juga dapat mengakibatkan kutukan spiritual atau ketidakseimbangan energi sakral dalam komunitas. Oleh karena itu, dalam berbagai prasasti ditemukan penggunaan kutukan atau *sapatha* sebagai bentuk sanksi moral dan spiritual terhadap pelanggaran hukum, yang sering kali diyakini berdampak lintas kehidupan (reinkarnasi).[239]

239 I. Wayan Ardika dan I. Ketut Setiawan, *Bali antara Abad VIII–XIV: Upaya Rekonstruksi Sejarah Bali Kuno Berdasarkan Tinggalan Arkeologi*, Laporan Penelitian (Fakultas Sastra Universitas Udayana, 2012); I. Wayan Ardika, I. Ketut Setiawan, dan I. Nyoman Sunarya, "Sapatha dalam Relasi Kuasa

Para pembentuk dan pelaksana hukum di Bali Kuno umumnya berasal dari lapisan elite spiritual dan politik, yaitu para bangsawan dan tokoh agama. Raja—yang dianggap sebagai titisan dewa di dunia (*dewaraja*)—memiliki peran sentral sebagai sumber hukum. Ia tidak hanya memerintah sebagai kepala pemerintahan, tetapi juga sebagai pemelihara tatanan *dharma* yang bersifat kosmis. Dalam kapasitas tersebut, raja memiliki wewenang untuk mengeluarkan perintah hukum (*ajña* atau *syuruhku*) yang kemudian dijalankan oleh pejabat-pejabat kerajaan seperti *senapati* (panglima), *bhiksu* (pendeta), dan *hulu kayu* (kepala wilayah atau pejabat kehutanan).[240]

Struktur hukum Bali Kuno sangat hierarkis tetapi sekaligus partisipatif. Meski raja menjadi pusat otoritas hukum, pelaksanaannya berlangsung melalui struktur komunitas lokal seperti desa yang memiliki hak untuk menyelenggarakan aturan dan keputusan berdasarkan konsensus. Ini menciptakan sinergi antara hukum negara (kerajaan) dan hukum komunitas (adat), yang saling memperkuat satu sama lain dalam kerangka dharma sebagai prinsip utama.

Landasan konseptual hukum ini juga diperkuat dengan rujukan terhadap kitab-kitab suci dan pedoman pemerintahan tradisional. Kitab seperti *Uttara Widhi Balawan*, *Rajaniti* atau *Raja Wacana, Agama, Manawakamandaka, Dasa Sila, Smerti,* dan *Pancasiksa* tidak hanya dijadikan pegangan moral oleh raja, tetapi juga menjadi basis yuridis dalam merumuskan berbagai keputusan. Kitab *Uttara Widhi Balawan*, misalnya, berisi tata cara pengelolaan kerajaan dan penegakan hukum berdasarkan nilai-nilai keagamaan, sedangkan *Rajaniti* menyajikan prinsip-prinsip etika dan kepemimpinan raja yang berbasis pada nilai-nilai spiritual dan kebajikan.[241]

---

dan Pendisiplinan pada Masyarakat Bali Kuno Abad IX–XV Masehi," *Berkala Arkeologi* 38, no. 1 (2018): 1–16.

240 R. Goris, *Prasasti Bali I* (Jakarta: Kerjasama Lembaga Bahasa dan Budaya Universitas Indonesia dengan N. V. Masa Baru, 1954).

241 Ardika dan Setiawan, *Bali antara Abad VIII–XIV: Upaya Rekonstruksi Sejarah Bali Kuno Berdasarkan Tinggalan Arkeologi*, 84; R. P. Soejono dan R. Z. Leirissa, *Sejarah Nasional Indonesia II: Zaman Kuno*, Pemutakhiran, Cetakan

Para penguasa Bali Kuno seperti Ugrasena, Udayana, hingga Jayapangus menjadi figur penting yang mengukuhkan peran hukum sebagai instrumen religius dan politis. Dalam prasasti-prasasti masa pemerintahan mereka, tampak bahwa hukum tidak hanya diberlakukan sebagai respons atas masalah praktis di masyarakat, tetapi juga sebagai bentuk aktualisasi kekuasaan sakral raja yang diyakini mampu menegakkan keadilan ilahi. Bahkan, dalam banyak kasus, peraturan yang dikeluarkan raja menyangkut persoalan suci seperti pengelolaan kuil, penetapan upacara ritual, serta larangan atas tindakan-tindakan yang dianggap mencemari wilayah.[242]

Dengan demikian, sistem hukum Bali Kuno tidak hanya menjadi perangkat administratif, tetapi juga sebuah sistem nilai yang bersifat integral dan transenden. Ia mengatur perilaku manusia tidak hanya dalam batas sosial, tetapi juga spiritual, serta tidak hanya menyangkut dunia kini, tetapi juga kehidupan setelah kematian. Inilah yang menjadikan hukum Bali Kuno sebagai sistem hukum tradisional yang kompleks dan holistik, serta memiliki keberlanjutan historis yang masih dapat dirasakan dalam sistem hukum adat Bali kontemporer.

b. Bentuk dan Jenis Aturan yang Terekam dalam Prasasti

Salah satu keunggulan utama dalam studi sejarah hukum Bali Kuno adalah ketersediaan data epigrafis berupa prasasti. Prasasti-prasasti tersebut bukan hanya catatan administratif atau pernyataan politik, tetapi juga merupakan dokumen hukum yang memuat ketentuan-ketentuan legal, perintah kerajaan, serta norma sosial yang berlaku pada suatu waktu dan tempat tertentu. Sebagian besar prasasti Bali Kuno ditulis dalam aksara dan bahasa Bali Kuno, dengan media batu dan tembaga (*tamraprasasti*), serta sering kali disahkan langsung oleh raja dengan menyebutkan gelar,

Keempat (Jakarta: Balai Pustaka, 2010), 331–32.

242 Ardika, "Relasi Kuasa dan Penerapan Hukum Hindu pada Masa Bali Kuno."

lokasi persidangan (*panglapuan*), dan struktur hierarkis pejabat yang bertugas melaksanakannya.[243]

Dalam struktur redaksional prasasti, dijumpai pola yang konsisten: pembukaan yang menyebut nama dan gelar raja, isi yang memuat perintah atau aturan, serta bagian penutup yang mengandung kutukan (*sapatha*) bagi pelanggar. Pola ini menunjukkan bahwa bentuk peraturan dalam masyarakat Bali Kuno bersifat *top-down* namun selalu berusaha memperkuat legitimasi spiritual dan sosial dari keputusan hukum tersebut. Tidak jarang kutukan itu mengandung ancaman metafisik sebagaimana ditulis dalam Prasasti Trunyan B (833 Śaka/911), seperti dikutuk oleh Bhatara hingga terjangkit penderitaan sepanjang tujuh kelahiran (...*ping pitu ya mangjanma tani kapadan min uraña janma papasangsara...*) bagi mereka yang melanggar perintah raja atau merusak bangunan suci[244]

Jenis-jenis aturan yang terekam dalam prasasti menunjukkan bahwa hukum di Bali Kuno sangat adaptif terhadap kebutuhan masyarakat. Banyak aturan yang bersifat lokal dan kasuistik—dikeluarkan untuk merespons kondisi spesifik suatu desa atau komunitas. Misalnya, dalam Prasasti Bebetin AI (818 Śaka/896), disebutkan pembebasan pajak bagi warga Desa Bharu karena desanya dirusak (*ram paraspara*) dan telah membangun kuil pemujaan Hyang Api. Tidak hanya itu, prasasti ini juga memuat pengaturan tentang warisan saudagar asing (*banyaga*) yang meninggal setelah kapalnya karam di wilayah tersebut. Hartanya dialokasikan untuk pengelolaan bangunan suci dan papan kayu kapalnya (*cakcak lañcangña*) dimanfaatkan untuk pagar desa.[245] Hal ini menunjukkan bahwa peraturan tidak hanya mengatur

---

243 Roelof Goris, *Sejarah Bali Kuna* (1948), 13; Goris, *Prasasti Bali I*; Ni Ketut Puji Astiti Laksmi, "Identitas Keberagaman Masyarakat bali Kuno pada Abad IX-XIV Masehi: Kajian Epigrafi" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2017).

244 Goris, *Prasasti Bali I*, 59; I. Wayan Ardika dan Ni Luh Sutjiati Beratha, *Perajin pada Masa Bali Kuno*, Laporan Penelitian (Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1996), 63.

245 Goris, *Prasasti Bali I*, 54–55.

warga lokal, tetapi juga merespons kehadiran orang luar, termasuk pedagang asing.

Jenis hukum yang diatur dapat dikelompokkan menjadi beberapa kategori. Dalam bidang agraria, prasasti-prasasti mencatat penetapan batas-batas desa (*sīma*), larangan penebangan pohon (*kayu larangan*) di wilayah tertentu sebagaimana diuraikan dalam Prasasti Ujung A (962 Śaka/1040) dan Bwahan E (1103 Śaka/1181), dan pembagian serta kepemilikan tanah produktif oleh komunitas lokal sebagaimana diuraikan dalam Prasasti Buahan B (947 Śaka/1025).[246] Dalam bidang keagamaan, banyak aturan yang mengatur pemeliharaan dan renovasi bangunan suci, seperti tercatat dalam Prasasti Trunyan AI (813 Śaka/891) yang memuat izin renovasi kuil Bhatara da Tonta serta pengelolaan pajak yang dananya dialihkan untuk kuil. Prasasti tersebut juga menetapkan kewajiban warga untuk menyambut utusan raja yang akan memuja di kuil setiap bulan Asuji.[247]

Bidang ritual dan spiritualitas menjadi perhatian khusus. Dalam Prasasti Trunyan B (833 Śaka/911), ditetapkan prosedur pemujaan Bhatara da Tonta, termasuk pemandiannya dengan air danau, penggunaan bedak kuning (*manguningin*), serta pemakaian perhiasan seperti cincin dan subang permata.[248] Hal ini menunjukkan bahwa hukum tidak hanya mengatur aspek fisik masyarakat, tetapi juga dimensi simbolik dan sakral dari kehidupan keagamaan.

Dalam aspek sosial-ekonomi, hukum mengatur hal-hal seperti kerja bakti (*dṛbya haji, laku langkaḥ*), pembebasan atau penarikan pajak, distribusi warisan, serta pengelolaan harta benda dari kapal karam (*taban karang*) sebagaimana diuraikan dalam Prasasti

246 P. V. van Stein Callenfels, "Epigraphia Balica I," *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 66 (1926); Goris, *Prasasti Bali I*, 103–5; I. Ketut Setiawan, "Usaha-usaha Pelestarian Lingkungan Hidup pada Masyarakat Bali Kuno berdasarkan Rekaman Prasasti," *Bumi Lestari Journal of Environment* 11 (2011): 357–59.

247 Goris, *Prasasti Bali I*, 56–57.

248 Goris, *Prasasti Bali I*, 58; Endang Sri Hardiati Soekatno, "Arca Tidak Beratribut Dewa di Bali" (Disertasi, Universitas Indonesia, 1993), 134.

Sukawana AI (818 Śaka/896), Sembiran I (844 Śaka/922).[249] Prasasti-prasasti mencatat bahwa komunitas diwajibkan merawat mata air (*masamahin tirtha*), membayar pajak irigasi subak (*pa air, rotting bañu*), memperbaiki fasilitas publik, dan berkontribusi pada kehidupan komunal sebagai bentuk tanggung jawab kolektif. Bahkan, pajak terhadap seniman dan pekerja seni juga tercatat, menunjukkan adanya perhatian terhadap sektor budaya dan produktivitas masyarakat.[250]

Prasasti sebagai sumber hukum juga merefleksikan adanya keseimbangan antara wewenang pusat (raja) dan kearifan lokal. Meski perintah hukum berasal dari istana, isinya sering kali merespon aspirasi atau kebutuhan masyarakat desa. Hal ini menunjukkan bahwa raja bukanlah penguasa yang memaksakan kehendaknya secara sewenang-wenang, melainkan pengatur kosmos dan pelindung rakyat yang merespons dinamika sosial melalui hukum yang kontekstual. Keseluruhan data dari prasasti-prasasti tersebut membuktikan bahwa sistem hukum Bali Kuno bukan sistem yang primitif atau otoriter, melainkan suatu sistem normatif yang kompleks, holistik, dan disesuaikan dengan realitas masyarakat agraris-religius yang menghormati otoritas raja, kesucian alam, serta kepentingan bersama.

c. Struktur dan Lembaga Penegak Hukum di Bali Kuno

Struktur penegakan hukum di Bali Kuno menampilkan suatu sistem pemerintahan yang kompleks dan berlapis. Kekuasaan hukum tidak hanya bersumber dari satu otoritas tunggal, melainkan dijalankan melalui jaringan pejabat dan institusi yang tersebar mulai dari istana hingga desa. Sistem ini tidak bersifat terpusat absolut, tetapi menunjukkan model distribusi kewenangan yang

249 Goris, *Prasasti Bali I*, 53–67; Ni Ketut Puji Astiti Laksmi, "Identitas keberagamaan masyarakat Bali Kuno pada abad IX-XIV Masehi: Kajian epigrafis" (Disertasi, Universitas Indonesia, 2017), 104.

250 Goris, *Prasasti Bali I*; Laksmi, "Identitas keberagamaan masyarakat Bali Kuno pada abad IX-XIV Masehi: Kajian epigrafis."

memungkinkan perintah raja dapat dijalankan secara efektif hingga ke unit terkecil masyarakat.

Raja adalah puncak dari struktur hukum, sebagai figur utama yang menjadi sumber hukum, sekaligus pemegang kekuasaan eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Sebagai pemimpin spiritual sekaligus politis, raja memegang mandat suci untuk menjaga tatanan dunia. Keputusan atau perintah raja (*ajña* atau *syuruhku*) memiliki kekuatan mengikat secara hukum, dan biasanya dituangkan dalam prasasti resmi yang diumumkan secara publik. Titah ini tidak hanya bersifat administratif, tetapi juga mengandung unsur legitimasi religius yang dianggap sebagai manifestasi dari kehendak para dewa.[251]

Untuk menjalankan perintah tersebut, raja didukung oleh sejumlah pejabat kerajaan yang menjadi Dewan Penasihat Pusat. Pada kurun tahun 804-836 Śaka, dewan ini lazim disebut *panglapuan, samohanda, pasamaksa,* dan *palapknan*. Semenjak pemerintahan pasangan Gunapriya Dharmapatni dan Udayana, dewan ini disebut sebagai *pakirakiran i jro makabehan*. Dewan tersebut yang memiliki fungsi hukum dan administratif. Pejabat dewan tersebut terdiri atas golongan senapati dan pendeta.[252]

Senapati (panglima) menjadi pengawas ketertiban wilayah dan kerap menjalankan eksekusi dari keputusan raja. Mereka terdiri atas beberapa jenis pejabat, antara lain *Senapati Sarbwa, Senapati Balmbunut, Senapati Dinganga, Senapati Wrsabha, Senapati Waranasi, Senapati Pinatih, Senapati Danda, Senapati Mañiringin, Senapati Asba, Senapati Tunggalan,* dan *Senapati Kuturan*. Sementara itu, golongan pendeta selain menjadi figur

---

251 Goris, *Sejarah Bali Kuna*; Ardika, "Relasi Kuasa dan Penerapan Hukum Hindu pada Masa Bali Kuno"; Ardika, Setiawan, dan Sunarya, "Sapatha dalam Relasi Kuasa dan Pendisiplinan pada Masyarakat Bali Kuno Abad IX–XV Masehi," 1–16.

252 Goris, *Sejarah Bali Kuna*, 13; Goris, *Prasasti Bali I*; Ardika, "Relasi Kuasa dan Penerapan Hukum Hindu pada Masa Bali Kuno"; Laksmi, "Identitas keberagamaan masyarakat Bali Kuno pada abad IX-XIV Masehi: Kajian epigrafis."

spiritual dan pengelola bangunan keagamaan, juga memiliki tugas yang sama dengan senapati. Para pendeta pada masa awal Bali Kuno lazim disebut sebagai *bhiksu*, sedangkan sejak masa pemerintahan raja Udayana mereka disebut sebagai *mpungku Sewasogata* (pendeta Siwa dan Buddha), *dang Acaryya* (pendeta Siwa), dan *dang Upadhyaya* (pendeta Buddha). Terdapat pula pejabat *Hulu Kayu* (pejabat kehutanan, pemimpin wilayah) yang secara situasional juga turut menjadi eksekutor perintah raja bersama senapati dan pendeta.[253]

Selain struktur birokrasi kerajaan, sistem hukum Bali Kuno juga dilengkapi dengan institusi kolektif lokal yang disebut *panglapuan*. Istilah ini merujuk pada balai sidang atau tempat musyawarah, di mana masyarakat bersama para pejabat desa dan utusan kerajaan berkumpul untuk membahas dan menyelesaikan berbagai persoalan, baik sosial, ekonomi, maupun ritual.[254] *Panglapuan* tidak hanya menjadi simbol demokrasi lokal, tetapi juga wadah partisipasi masyarakat dalam hukum. Di tempat-tempat seperti Singhamandawa, Wrsabha, dan Waranasi, pertemuan-pertemuan penting diadakan untuk membahas peraturan, mendengarkan laporan dari pejabat daerah, serta menyusun strategi penegakan hukum.[255] Keberadaan lembaga ini menunjukkan bahwa Bali Kuno telah mengenal bentuk deliberasi hukum yang melibatkan multi-aktor dalam pengambilan keputusan.

Sanksi hukum dalam sistem ini tidak selalu berbentuk fisik atau material, tetapi juga bersifat spiritual dan sosial. Seseorang yang melanggar aturan adat atau perintah raja dapat dikenai denda atau bahkan kutukan sakral (*sapatha*) yang dipercayai dapat mempengaruhi kehidupan spiritual seseorang dalam banyak

253 Goris, *Prasasti Bali I*; Soejono dan Leirissa, *Sejarah Nasional Indonesia II: Zaman Kuno*; Laksmi, "Identitas keberagamaan masyarakat Bali Kuno pada abad IX-XIV Masehi: Kajian epigrafis."

254 Goris, *Sejarah Bali Kuna*, 13.

255 Goris, *Sejarah Bali Kuna*, 200–202; Goris, *Prasasti Bali I*.

siklus reinkarnasi.[256] Ini menciptakan efek jera yang kuat, sekaligus menegaskan keterikatan antara hukum, agama, dan struktur sosial.

d. Hukum dan Ketertiban Sosial-Ekonomi di Bali Kuno

Dimensi sosial-ekonomi dalam sistem hukum Bali Kuno menunjukkan bahwa hukum berfungsi untuk mengatur perilaku atau menjaga stabilitas politik. Di sisi lain, hukum juga memiliki peran penting dalam mengatur hubungan produksi, distribusi kekayaan, serta kewajiban kolektif warga terhadap negara dan komunitas. Melalui berbagai prasasti yang ditemukan di Bali bagian utara, timur, dan tengah, tampak bahwa hukum turut mengatur hampir seluruh aspek kehidupan masyarakat agraris yang bersandar pada solidaritas komunal dan kesakralan alam.

Salah satu aspek sosial-ekonomi yang sangat ditekankan dalam prasasti adalah kewajiban kerja kolektif (*dṛbya haji, laku langkaḥ*). Masyarakat Bali Kuno memiliki tanggung jawab untuk secara berkala terlibat dalam pemeliharaan fasilitas publik seperti balai (*bantilan*), pesanggrahan (*satra*), saluran irigasi (subak, mata air), hutan, pagar desa, dan bangunan pemujaan. Pekerjaan ini biasanya dilaksanakan atas dasar perintah raja yang diturunkan melalui *senapati*, *bhiksu*, dan *hulu kayu*, serta dicatat dalam prasasti.[257]

Pajak dan pungutan desa juga menjadi komponen penting dalam ketertiban sosial-ekonomi Bali Kuno. Prasasti-prasasti seperti Trunyan AI (813 Śaka/891) dan Trunyan B (833 Śaka/911) mencatat sistem iuran wajib yang dipungut dari warga setiap bulan *Caitra* dan *Magha*, dan hasilnya digunakan untuk pengelolaan tempat suci. Tidak hanya petani, bahkan seniman dan pendeta pun dicatat dalam sistem perpajakan sebagai bentuk kontribusi terhadap penghidupan bersama. Namun demikian, pajak juga dapat dibebaskan oleh raja dalam kondisi tertentu, seperti ketika

256 Ardika, Setiawan, dan Sunarya, "Sapatha dalam Relasi Kuasa dan Pendisiplinan pada Masyarakat Bali Kuno Abad IX–XV Masehi."

257 Goris, *Prasasti Bali I*; Ardika dan Setiawan, *Bali antara Abad VIII–XIV: Upaya Rekonstruksi Sejarah Bali Kuno Berdasarkan Tinggalan Arkeologi*; Ardika, "Relasi Kuasa dan Penerapan Hukum Hindu pada Masa Bali Kuno."

desa membangun kuil baru atau ketika mengalami bencana (*ram paraspara*).[258] Pembebasan pajak ini menunjukkan bahwa sistem hukum tidak kaku, melainkan adaptif terhadap situasi lokal.

Aspek distribusi kekayaan, terutama dalam bentuk warisan, juga diatur secara rinci. Sistem hukum waris di Bali Kuno menunjukkan struktur sosial patriarki namun tetap mempertimbangkan aspek ritual dan solidaritas komunitas. Warisan dibagi dengan rasio 2:1 antara laki-laki dan perempuan, anak laki-laki mendapat dua bagian karena diasumsikan akan melanjutkan tanggung jawab ritual keluarga. Bila seseorang meninggal tanpa ahli waris, maka hartanya dialokasikan untuk pemeliharaan bangunan pemujaan, terutama Hyang Api dan Hyang Tanda.[259] Sebelum pembagian warisan, sebagian harta diwajibkan untuk digunakan dalam rangkaian upacara kematian (*marhantuangña*) serta pembelian perlengkapan pesanggrahan (*satra*) seperti periuk dan tikar.[260]

Menariknya, hukum juga mengatur kepemilikan dan pengelolaan harta dari luar komunitas, seperti dalam kasus saudagar asing (*banyaga*). Dalam Prasasti Bebetin AI (818 Śaka/896), tercatat bahwa bila seorang pedagang meninggal di Bali tanpa sanak keluarga, maka kekayaannya diserahkan kepada bangunan suci, dan bagian dari perahunya yang karam dapat digunakan untuk keperluan kolektif seperti membangun pagar desa. Terdapat pula uraian kasus pengambilan harta dari kapal karam (*taban karang*) dalam Prasasti Sembiran I (844 Śaka/922).[261]

---

258 Goris, *Prasasti Bali I*; Ardika, "Relasi Kuasa dan Penerapan Hukum Hindu pada Masa Bali Kuno."

259 Laksmi, "Identitas keberagamaan masyarakat Bali Kuno pada abad IX-XIV Masehi: Kajian epigrafis," 213–14.

260 Goris, *Prasasti Bali I*.

261 Goris, *Prasasti Bali I*, 67; Laksmi, "Identitas keberagamaan masyarakat Bali Kuno pada abad IX-XIV Masehi: Kajian epigrafis," 104."publisher":"Kerjasama Lembaga Bahasa dan Budaya Universitas Indonesia dengan N. V. Masa Baru","publisher-place":"Jakarta","title":"Prasasti Bali I","author":[{"family":"Goris","given":"R."}],"issued":{"date-parts":[["1954"]]}},"locator":"67","label":"page"},{"id":"mMK0AdP5/z7aovytj","uris":["http://zotero.org/users/local/jO6HzQiA/items/NQWGBZUC"],"itemData":{"id":"EDZCYytf/3UMpaOWp","type":"thesis","event-place":"Jakarta","genre":"Diserta

Ini menandakan bahwa negara turut bertindak sebagai pelindung harta tak bertuan dan memastikan agar aset tersebut dimanfaatkan untuk kepentingan publik, bukan diambil secara sepihak.

Secara keseluruhan, ketertiban sosial-ekonomi dalam hukum Bali Kuno didasarkan pada prinsip timbal balik antara individu dan komunitas, antara warga dan negara, serta antara manusia dan alam. Peran hukum tidak hanya sebagai alat penindakan, tetapi juga sebagai panduan moral dan spiritual agar setiap aktivitas ekonomi membawa berkah, bukan hanya keuntungan material. Dengan keseimbangan antara hak dan kewajiban, serta perlindungan atas kepentingan kolektif, sistem hukum Bali Kuno menjadi dasar kokoh bagi kelangsungan tatanan masyarakat agraris yang stabil dan sakral.

7. Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah sebagai Acuan Hukum Masyarakat Kerinci

Sejarah hukum di Nusantara sejak awal dapat ditelusuri melalui berbagai prasasti dan naskah kuno yang mencerminkan dinamika aturan serta tata keadilan masyarakatnya. Pada masa awal munculnya Kedatuan Sriwijaya, hukum lebih banyak diketahui melalui bentuk ancaman yang tertulis dalam prasasti. Ancaman tersebut biasanya berfungsi sebagai sanksi bagi para Datu yang melanggar titah Datu Sriwijaya, sehingga hukum tampil sebagai instrumen menjaga wibawa kekuasaan sekaligus ketertiban masyarakat.

Perkembangan lebih lanjut dapat ditemukan dalam *Naskah Tanjung Tanah*, yang oleh para ahli dianggap sebagai naskah undang-undang Melayu tertua. Naskah ini berasal dari abad ke-14 di wilayah Kerinci, bagian dari Kerajaan Malayu. Isinya memuat

si”,”publisher”:”Universitas Indonesia”,”publisher-place”:”Jakarta”,”title”:”Identitas keberagamaan masyarakat Bali Kuno pada abad IX-XIV Masehi: Kajian epigrafis”,”author”:[{“family”:”Laksmi”,”given”:”Ni Ketut Puji Astiti”}],”issued”:{“date-parts”:[[“2017”]]}},”locator”:”104”,”label”:”page”}],”schema”:”https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

aturan mengenai hukuman dan denda, baik dalam perkara pidana maupun perdata. Hal ini menunjukkan bahwa sistem hukum kala itu sudah lebih terstruktur, dengan penekanan pada keseimbangan sosial dan keadilan dalam kehidupan bermasyarakat.

Naskah Tanjung Tanah ini ditulis di media lunak yaitu bahan daluang, berdasarkan pemeriksaan radio carbon dating, diperkirakan berasal dari abad ke-14 sezaman dengan masa pemerintahan Raja Adityawarman di Malayupura. Analisis paleografi dan analisis kritis terhadap aksara dan isi naskah juga menempatkan Naskah Tanjung Tanah ini dibuat pada abad ke-14. Hal yang menguatkan adalah bentuk aksara Sumatra Kuno dalam naskah mirip dengan aksara Sumatra Kuno dalam prasasti-prasasti raja Adityawarman, selain itu belum dijumpai kosa kata Arab dalam isi naskah, sehingga dapat disimpulkan Naskah Tanjung Tanah ini dibuat sesuai dengan pengkajian yang dilakukan yaitu abad ke-14, sebelum dikenalnya agama Islam dalam masyarakat Kerinci. Naskah Tanjung Tanah terdiri dari 32 halaman, dua halaman terakhir mengandung tulisan dalam aksara Ulu tua, halaman satu sampai dua puluh sembilan berisi tulisan dalam aksara Sumatra Kuno, halaman paling akhir berisi coretan tanpa makna.

Naskah ini berisi undang-undang peraturan mengenai denda yang diterapkan kepada pelaku kejahatan, pelaku tindak pidana pencurian, pembakaran dangau, dan tindak kejahatan lainnya. Denda ditetapkan berlipat ganda dari hasil curian, dapat juga denda dengan takaran emas. Menyebut bahwa penduduk jangan tidak taat pada dipatinya masing-masing. Naskah ini berbahasa Melayu Kuno mengandung kosa kata Sanskerta, disebut bahwa undang-undang ini disusun atas perintah maharaja di Dharmasraya dan disebut para pembesar Bhumi Kerinci memberi perhatian sepenuhnya. Kitab ini ditulis oleh Kuja Ali Dipati, di Balai Kerapatan di Palimbang, di hadapan paduka Maharaja Dharmasraya. Penutup teks adalah seloka Dipati, yang menyiratkan pemujaan pada sang dewa, kemudian menyebut ’’nit(e)ri satera-samuksayam”, mungkin yang dimaksud Nitrisastrasamuksaya, bila merujuk

judul yang benar mungkin seharusnya *Nitisarasamuccaya* yaitu buku rangkuman intisari kebijakan. Bentuk asal kalimat ini ditafsirkan bahwa undang-undang Tanjung Tanah merujuk pada Sarasamuccaya.(Uli Kozok 2015,)

F. PAJAK DAN PERDAGANGAN

1. Dinamika Perdagangan Kerajaan Bercorak Hindu dan Buddha: Aktivitas Ekonomi, Politik, dan Budaya

Perdagangan pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha di Nusantara, yang berlangsung dari abad ke-4 hingga ke-15, memainkan peran penting dalam pembentukan jaringan sosial, ekonomi, politik, dan budaya di wilayah Sumatra, Jawa, dan Bali.[262] Lingkup lokal, keberadaan pasar sebagai pusat pertukaran komoditas seperti hasil pertanian, kerajinan, dan kebutuhan pokok telah dikelola oleh komunitas desa dan kerajaan setempat, juga berfungsi sebagai ruang interaksi sosial dan budaya.[263] Pada tataran antarpulau, Sriwijaya di Sumatra dan Majapahit di Jawa mengembangkan jalur perdagangan yang terhubung dengan wilayah-wilayah penghasil rempah, logam, dan hasil laut, menciptakan sinergi ekonomi antarkerajaan di Nusantara. Sementara itu pada skala internasional, kegiatan perdagangan di Nusantara telah melibatkan pedagang dari India, Tiongkok, dan Asia Barat. Kondisi ini menunjukkan keberadaan jalur maritim yang strategis, pelabuhan seperti Barus, Palembang, dan Gresik berperan sebagai simpul utama. Komoditas seperti cendana, rempah-rempah, emas, dan kapur barus menjadi barang dagangan unggulan, memperkokoh posisi Nusantara dalam peta perdagangan global. Peran perdagangan dalam membentuk struktur politik dan budaya terlihat pada Sriwijaya yang juga menjadi pusat pembelajaran

---

262 Ketiga wilayah ini meninggalkan sumber data tertulis yang menyebut tentang pajak dan perdagangan sehingga hal pajak dan perdagangan pada abad ke- 4-15 dapat diketahui dari sumber tersebut.

263 [1] Titi Surti Nastiti, "Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Zaman Kuno," dalam *Perdagangan dan Politik* (Jakarta: PT Ichtiar Baru–van Hoeve, 2012).

agama Buddha, sebagaimana catatan Yijing menyebutkan bahwa banyak pendeta Tiongkok singgah di Sriwijaya untuk belajar bahasa Sansekerta sebelum melanjutkan perjalanan ke India.[264]

Sistem perdagangan masa persilangan Hindu dan Buddha didukung oleh regulasi, infrastruktur, dan kebijakan negara yang tercatat dalam prasasti. Prasasti Talang Tuo (606 Śaka/684) mengungkapkan kebijakan Sriwijaya mengintegrasikan pertanian dengan perdagangan maritim dan sebagai bukti kemandirian hukum. Kutipan: *"Semoga kebun śrīksetra ini menghasilkan kemakmuran bagi semua makhluk, dan mereka yang mengelolanya dibebaskan dari pajak"*[265] menunjukkan Taman *śrīksetra* bukan murni ide India, tapi sistem agroekologi khas Sumatra dengan pola tanam multi-komoditas (karet, buah, rempah) dan sudah ada sebelum pengaruh India.[266] Lokasi śrīksetra ditemukan di Palembang (Situs Karanganyar) sebagai kawasan agro-industri abad ke-7 berupa jejak saluran air dan biji karet kuno. Kondisi ini membuktikan bahwa Sriwijaya telah mengintegrasikan pertanian dengan perdagangan maritim[267] dan memiliki sistem hukum otonom yang responsif terhadap kebutuhan ekonomi lokal.

Mataram juga mengembangkan sistem perdagangan yang adaptif terhadap geografi dan kebutuhan lokal dengan *mengoptimalkan sawah sima*[268] sebagai basis ekonomi. Tercatat dalam Prasasti Taji (823 Śaka/901) menetapkan status *sima* (daerah otonomi)

---

264 Hermann Kulke, "'Kadātuan Śrīvijaya' - Empire or kraton of Śrīvijaya ? A Reassessment of the Epigraphical Evidence," *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 80, no. 1 (1993): 159–80, https://doi.org/10.3406/befeo.1993.2193.

265 George Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (Canbera: Australian National University Press, 1975).

266 Pierre-Yves Manguin, "Sriwijaya: Trade and Connectivity in the Pre-Modern Malay World," *Journal of Urban Archaeology* 3 (January 2021): 87–100, https://doi.org/10.1484/J.JUA.5.123677.

267 Manguin, "Srivijaya."

268 Sima (perdikan) adalah daerah yang diberikan hak istimewa oleh raja, sebagai penghargaan atas jasa tertentu atau untuk mendukung pemeliharaan fasilitas umum seperti bangunan keagamaan atau bendungan. Ketika suatu wilayah ditetapkan menjadi sīma, pungutan pajak yang semula disetorkan kepada pemerintah pusat, maka dikelola sendiri oleh sīma.

untuk Desa Taji, yang bertugas menyediakan gula aren (*gula jawa*) dan kelapa untuk kebutuhan ritual di Candi Lempong Sari. Kutipan Transkripsi: *"... mangkana sināksātā sang pamgat taji, hana sima ri taji, winaih pasak pasak wangunan ing lempong sari, wintang lima..."(...demikian disaksikan oleh pejabat Taji, ada tanah sima di Taji, yang digunakan untuk membiayai pemeliharaan Candi Lempong Sari, [dengan kewajiban] lima jenis persembahan...)*[269], mengindikasikan Desa Taji menyediakan gula aren dan kelapa untuk upacara dan memelihara Candi Lempong Sari. Gula aren dan kelapa adalah komoditas asli Jawa, bukan barang impor. Ini menunjukkan Mataram mengoptimalkan sumber daya lokal untuk kebutuhan ritual dan perdagangan.[270] Sistem *sima* di Taji tidak mengikuti model India, karena di India, tanah bebas pajak (*agrahara*) biasanya diberikan untuk brahmana, bukan untuk produksi komoditas.

Pola perdagangan berbasis pada kebutuhan, kearifan, dan inovasi lokal, tercermin dalam Prasasti Trowulan (1280 Śaka/1358) masa Majapahit. Prasasti ini mencatat pengaturan perdagangan di pelabuhan melalui sistem *pamucukan*, yaitu pusat pabean tempat pemeriksaan dan pemungutan bea atas barang-barang yang masuk dan keluar pelabuhan. Dalam teks aslinya disebutkan: *"... sang hyang dharma dityahna rakryan i hulu air, rakryan i wanua, sang caturanagama, sang arya dika, sang mandala, kabeh kawruhaken in pamucukan..."* yang dapat diterjemahkan sebagai "...semua pihak, dari para pejabat pelabuhan hingga penguasa daerah dan pemuka agama, wajib mengetahui dan tunduk pada aturan pamucukan...".[271] Regulasi tersebut memperlihatkan tingginya perhatian Majapahit terhadap pengelolaan jalur distribusi barang

269 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012).

270 Jan Wisseman Christie, "Trade and State Formation in the Malay Peninsula and Sumatra," dalam *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise*, ed. oleh J. Kathirithamby-Wells dan John Villiers (Singapore University Press, National University of Singapore, 1990).

271 Theodore G. Th. Pigeaud, *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History of the Majapahit Period, vol. 3* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960).

serta perlindungan hak-hak pedagang.[272] Sistem *pamucukan* bukan sekadar mencerminkan imitasi institusi luar, melainkan lahir dari kebutuhan lokal dalam mengelola pertumbuhan jaringan pasar yang telah lama berkembang di pesisir utara Jawa. Pasar dan pelabuhan di Canggu, Gresik, dan Tuban berperan sebagai ruang vital bagi interaksi ekonomi rakyat. Petani, nelayan, dan pengrajin turut aktif menggerakkan roda perdagangan antarwilayah. Pengelolaan pajak pelabuhan mencerminkan penguatan otoritas kerajaan yang berjalan seiring dengan perkembangan prakarsa ekonomi komunitas lokal. Dinamika perdagangan pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha menggambarkan kemandirian, inovasi lokal, serta integrasi antara sektor pertanian, maritim, dan kebudayaan. Pola ini membentuk fondasi yang kuat bagi pertumbuhan politik, budaya, dan ekonomi, sekaligus menunjukkan karakter khas peradaban Nusantara dibandingkan dengan pola perdagangan di India atau Tiongkok.

a. Jaringan Perdagangan Sumatera Abad ke-4 – Ke-13

Masa persilangan dengan budaya Hindu dan Buddha menandai era penting dalam sejarah perdagangan maritim Sumatera. Wilayah Sumatera Selatan, khususnya sepanjang Daerah Aliran Sungai (DAS) Musi, berkembang menjadi simpul utama dalam jaringan perdagangan Asia. Jalur sungai seperti Musi, Komering, Ogan, Lematang, Batanghari Leko, dan Rawas berfungsi sebagai kanal domestik yang menghubungkan daerah pedalaman dengan pelabuhan utama seperti Palembang dan Kota Kapur.[273] Dari pelabuhan-pelabuhan ini, perdagangan internasional terhubung melalui Selat Bangka dan Selat Malaka menuju Tiongkok,

---

272 Pigeaud, *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History of the Majapahit Period, vol. 3*.

273 Sondang Martini Siregar, "Persebaran Situs-Situs Hindu-Buddha Dan Jalur Perdagangan Di Daerah Sumatera Selatan (Indikasi Jejak-Jejak Perdagangan Di Daerah Aliran Sungai Musi)," *Kindai Etam: Jurnal Penelitian Arkeologi* 2, no. 1 (Maret 2018), https://doi.org/10.24832/ke.v2i1.5.



Gambar 5.52 Prasasti Taji 823 Śaka/ 901. Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Timur Tengah,[274] dan India, termasuk Bengal di pantai timur anak benua India.[275]

Pantai barat Sumatra juga memegang peran strategis. Situs Bongal di Tapanuli Tengah menjadi bukti arkeologis penting yang menunjukkan adanya aktivitas maritim dan interaksi budaya lintas kawasan pada abad ke-7 hingga ke-13 M. Berdasarkan temuan prasasti timah dan kayu di Bongal, yang ditulis dalam aksara Grantha, Sumatera Kuno, dan Proto-Batak serta menggunakan bahasa Sanskerta dan Melayu Kuno, tampak jelas bahwa situs ini merupakan titik persinggahan penting dalam jalur pelayaran internasional yang melibatkan Tamil Nadu (Nagapattinam), Sri Lanka, Kedah, pelabuhan-pelabuhan di Nusantara,[276] serta Bengal, khususnya pelabuhan besar Tamralipti, Chandraketugarh, dan kemudian Sabhār, Devaparvata, dan Samandar.[277]

Gambar 34. mengilustrasikan rute utama pelayaran Samudera Hindia dan Laut Natuna Utara. Dari titik-titik utama seperti Gujarat dan Nagapattinam di India bagian barat dan selatan, serta Bengal di India bagian timur, para pedagang berlayar melalui Sri Lanka, menyeberangi Selat Malaka. Kapal-kapal dari Bengal umumnya singgah di Semenanjung Malaya seperti Kataha (Kedah Tua) atau Takkola (Thailand), sebelum masuk ke Selat Malaka dan berlabuh di pelabuhan-pelabuhan Sriwijaya seperti Palembang, Jambi, Barus, dan Bongal. Pelabuhan-pelabuhan tersebut menjadi pengumpul komoditas khas Nusantara, seperti gaharu, kemenyan,

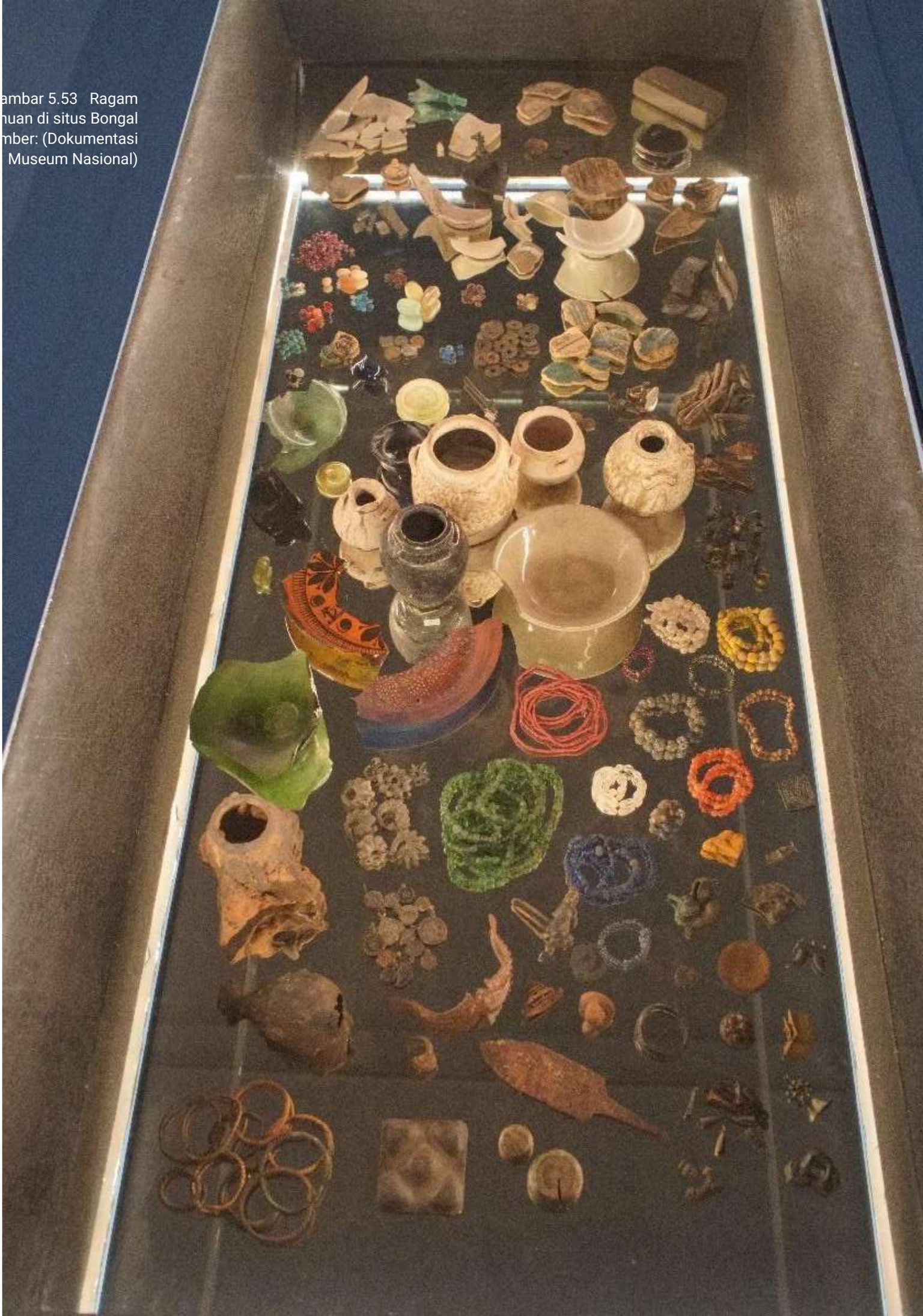
---

274 Ida Suryani, "Arti Penting Selat Malaka Dan Selat Bangka Bagi Sriwijaya Dalam Memperlancar Perdagangan Antara Cina, India, Dan Arab," *PROSIDING SEMINAR PENDIDIKAN NASIONAL* 1 (2013): 799–814.

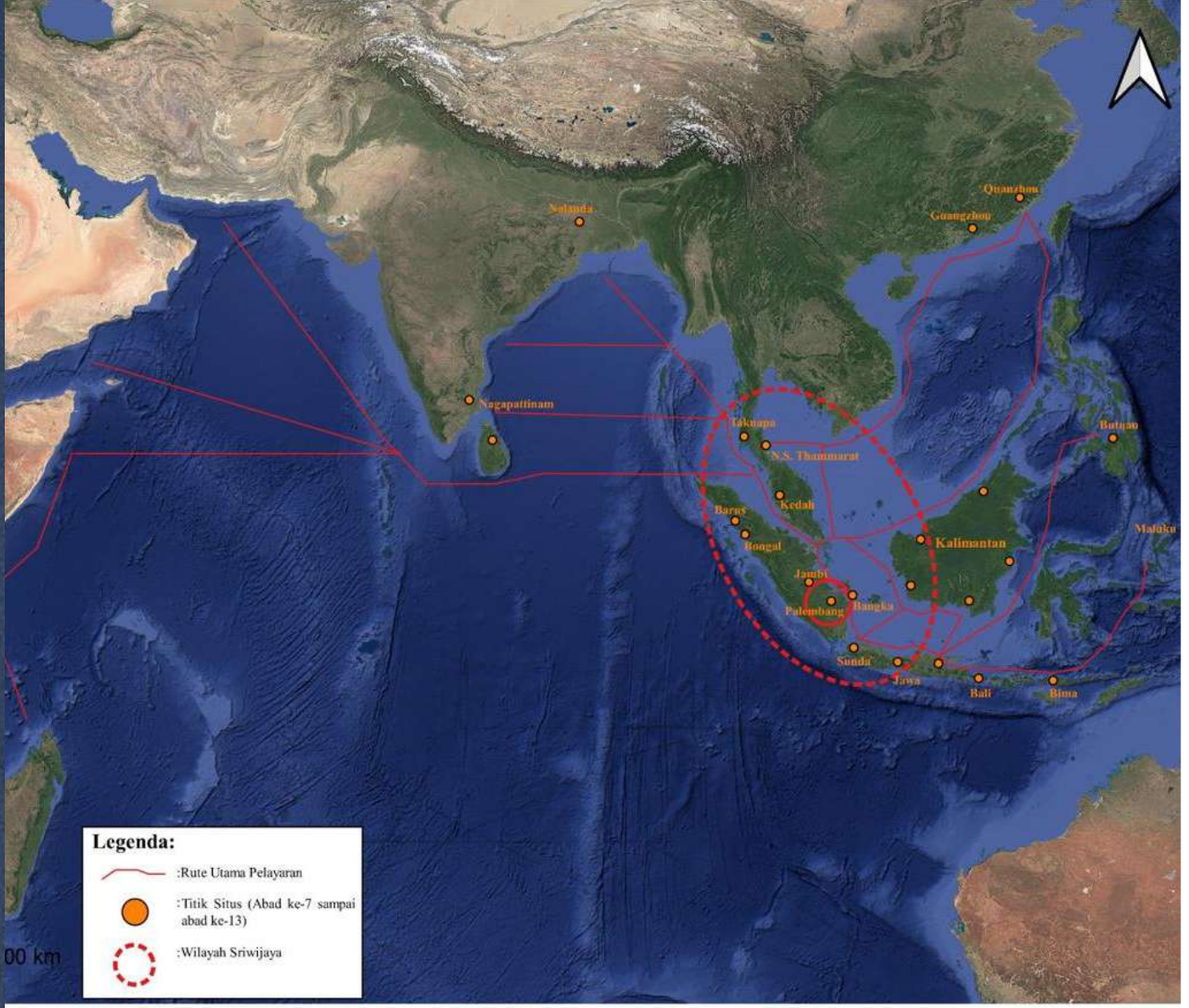
275 Sharmin Akhtar, "Bengal's Perspective On Maritime Connectivity with Selected Ports In Southeast Asia, 321 BCE-750 CE" (Faculty Of Arts And Social Sciences Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2022).

276 Ery Soedewo, Churmatin Nasoichah, dan Ninie Susanti, "Maritimne Southeast Asia History Culture and Religion: C. First Century CE-Fifteenth Century CE," dalam *Inscriptions from the Bongal Site: Relative Chronology and Language Review*, ed. oleh Birendra Nath Prasad (New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 2023).

277 Akhtar, "Bengal's Perspective On Maritime Connectivity with Selected Ports In Southeast Asia, 321 BCE-750 CE."



ambar 5.53 Ragam
nuan di situs Bongal
mber: (Dokumentasi
Museum Nasional)



Gambar 5.54
Jalur Perdagangan Maritim Sumatera abad 4-13 M.
Sumber: Repro oleh: Asyhadi Mufsi Sadzali (2025)

kapur barus, damar, emas, dan rempah-rempah yang sangat diminati oleh pedagang India, Arab, dan Tiongkok. Bongal, yang terletak dekat muara Sungai Lumut, terbukti menjadi lokasi emas dan pusat produksi dan distribusi benda-benda keagamaan.[278] Barang-barang dari Nusantara ditukar dengan produk impor seperti keramik Dinasti Tang dan Song (Tiongkok), manik-manik kaca Indo-Pasifik, kaca Mesir, batu carnelian

278 Soedewo, Nasoichah, dan Susanti, "Maritimne Southeast Asia History Culture and Religion: C. First Century CE-Fifteenth Century CE."

dari Asia Barat, perhiasan dan tekstil India yang kemudian didistribusikan kembali ke wilayah pedalaman.

Temuan-temuan arkeologis di situs-situs seperti Palembang, Air Sugihan, Karang Agung, Bumiayu, Bingin Jungut, hingga Kota Kapur membuktikan adanya sistem perdagangan yang sistematis dan terorganisir di Sriwijaya.[279] Situs Karanganyar sebagai pusat Kedatuan Sriwijaya menunjukkan pengelolaan perdagangan yang maju dengan dukungan infrastruktur seperti kanal buatan untuk irigasi dan transportasi.[280] Prasasti Telaga Batu[281] mengungkap struktur pemerintahan berbasis sistem mandala, di mana wilayah pedalaman (*wanua*) berfungsi sebagai penyuplai komoditas bagi pusat kekuasaan (*kadatuan*).

Pedagang Muslim dari Teluk Persia dan Timur Tengah mendominasi rute laut antara India, Asia Tenggara, dan Tiongkok sejak abad ke-8 dan menyebut wilayah Asia Tenggara dengan nama Zabaj untuk Sriwijaya dan Kalah untuk pelabuhan di Semenanjung Malaya.[282] Catatan Buzurg ibn Shahriyar dalam Kitab 'Aja'ib al-Hind mengisahkan aktivitas pedagang Yahudi dari Oman yang berdagang hingga ke Sriwijaya dan Tiongkok. Al-Mas'udi menggambarkan Sriwijaya sebagai kerajaan kaya yang menguasai pulau-pulau penghasil rempah.[283]

---

279 Suswandari Suswandari dkk., "Menelisik Sejarah Perekonomian Kerajaan Sriwijaya Abad VII-XIII," *Sejarah dan Budaya : Jurnal Sejarah, Budaya, dan Pengajarannya* 15, no. 1 (Juni 2021): 91, https://doi.org/10.17977/um020v15i12021p91-97.

280 Nurhadi Rangkuti, "Teluk Cengal : Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?," *Berkala Arkeologi* 37, no. 2 (Desember 2017): 125–40, https://doi.org/10.30883/jba.v37i2.206.

281 diperkirakan berasal dari abad ke-7 Masehi. Meskipun tidak mencantumkan angka tahun, berdasarkan bentuk tulisan, J.G. de Casparis memperkirakan berasal dari masa yang sama dengan Prasasti Kota Kapur (608 Ś/686 M).

282 A. B. Al-Jawi dan F. Al-Faiz, *Keajaiban di negeri emas Zabaj: Indonesia dalam catatan dunia Islam masa Abbasiyah* (Literasinesia, 2023), https://books.google.co.id/books?id=9mBZ0AEACAAJ.

283 Geoff Wade, "An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900–1300 CE," *Journal of Southeast Asian Studies* 40, no. 2 (Juni 2009): 221–65, https://doi.org/10.1017/S0022463409000149.

Jaringan perdagangan Sriwijaya memiliki struktur hierarkis tiga tingkat. Palembang berfungsi sebagai *entrepôt* (pelabuhan) utama, didukung oleh pelabuhan sekunder seperti Takuapa, Chaiya, dan Kedah sebagai *entrepôt* sub-regional (pelabuhan sekunder yang menjadi penghubung). Pelabuhan kecil seperti Barus dan Lamuri berperan sebagai *feeder ports* (pelabuhan lokal) yang memasok barang ke pusat-pusat utama.[284] Struktur ini memungkinkan Sriwijaya mengontrol aliran barang dan memungut upeti, sekaligus memperkuat posisinya sebagai pusat perdagangan Samudra Selatan. Sistem perdagangan yang terorganisir menunjukkan kemampuan Sriwijaya dalam mengintegrasikan wilayah pedalaman dengan pusat-pusat perdagangan pesisir termasuk melalui pengawasan terhadap pasar dan distribusi barang[285].

b. Hubungan Dagang Sriwijaya dengan Tiongkok, India, dan Persia

Perdagangan Sriwijaya didominasi oleh tiga komoditas utama: rempah-rempah, emas, dan tekstil, yang menghubungkan Asia Tenggara dengan Tiongkok, India, dan Asia Barat. Rempah-rempah seperti cengkeh dari Maluku,[286] pala dari Banda, serta kamper dan kemenyan dari Barus (Sumatra Utara) menjadi barang ekspor bernilai tinggi ke Tiongkok dan Timur Tengah. Catatan biksu Tiongkok Yijing (abad ke-7 M) menyebutkan bahwa pelabuhan Palembang (ibu kota Sriwijaya) menjadi tempat transit rempah-rempah sebelum dikirim ke Guangzhou melalui kapal dagang

284 Kee-Long, "Dissolving Hegemony or Changing Trade Pattern? Images of Srivijaya in the Chinese Sources of the Twelfth and Thirteenth Centuries."

285 Cicilia Vivi Fortuna dkk., "Pengaruh Kerajaan Sriwijaya Terhadap Sektor Perdagangan Dan Pelayaran Di Indonesia Pada Abad VII-IX Masehi: The Influence of the Sriwijaya Kingdom on the Trade and Shipping Sectors in Indonesia in the VII-IX Centuries," *Nirwasita: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Ilmu Sosial* 5, no. 2 (September 2024): 127–34, https://doi.org/10.59672/nirwasita.v5i2.3810.

286 Syahruddin Mansyur, "Jejak Tata Niaga Rempah-Rempah dalam Jaringan Perdagangan Masa Kolonial di Maluku," *Kapata Arkeologi* 7, no. 13 (November 2011): 20–39, https://doi.org/10.24832/kapata.v7i13.167.

Persia.[287] Berdasarkan catatan perdagangan India, hubungan Sriwijaya dengan wilayah Bengal di pantai timur India mulai intensif sejak Periode Pasca-Gupta (550–750 M), bertepatan dengan masa kebangkitan Sriwijaya (sekitar 650 M). Kapal-kapal dari pelabuhan Bengal seperti Sabhār, Devaparvata, dan Samandar berlayar melintasi Teluk Benggala menuju Semenanjung Malaya, lalu memasuki Selat Malaka untuk singgah di pelabuhan Sriwijaya. Dari Bengal, Sriwijaya mengimpor kain kapas halus, sutra, perhiasan emas, logam, manik-manik batu semi mulia, serta ikon Buddha dan Hindu. Barang-barang tersebut tidak hanya menjadi komoditas perdagangan, tetapi juga membawa pengaruh budaya dan agama ke wilayah Nusantara. Bukti arkeologis berupa dinar emas Bengal di situs Sriwijaya, menunjukkan adanya transaksi perdagangan bernilai tinggi dan penggunaan mata uang emas Bengal dalam sistem pertukaran internasional di Asia Tenggara.

Komunitas dagang memegang peran penting dalam membentuk dan mempertahankan jaringan perdagangan maritim Sriwijaya. Di Bengal, sejak masa Gupta (320–520 M), telah berkembang kelas pedagang yang terorganisir, terdiri atas *shreshthis* (pedagang besar), *sarthavaha* (pemimpin kafilah yang mengatur distribusi barang dari pedalaman ke pelabuhan ekspor), dan *vaniks* (pedagang umum yang mengelola perdagangan skala menengah dan lokal). Jaringan pedagang ini tidak hanya menghubungkan wilayah pedalaman Bengal dengan pelabuhan-pelabuhan di pantai timur India, tetapi juga memiliki rute pelayaran tetap menuju Asia Tenggara, termasuk pelabuhan-pelabuhan di bawah pengaruh Sriwijaya. Selain pedagang dari Bengal, komunitas dagang Tamil, Gujarat, dan Arab juga hadir secara permanen di pelabuhan strategis Sriwijaya seperti Palembang, Jambi, Barus, dan Bongal, mengelola distribusi komoditas, menjamin kelancaran transaksi,

287 Jan Wisseman Christie, "Asia Sea Trade between the Tenth and Thirteenth Centuries and Its Impact on the States of Java and Bali," dalam *Archeology of Seafaring: The India Ocean in the Ancient Period.*, ed. oleh H.P. Ray (Delhi: Pragati, t.t.), 1999.

dan memfasilitasi pertukaran barang lintas kawasan. Kehadiran komunitas lintas etnis ini membentuk *entrepôt* kosmopolitan,[288] dengan sistem bahasa perdagangan, mekanisme nilai tukar, dan aturan niaga yang dijalankan berdasarkan kesepakatan bersama antar kelompok pedagang.

Sriwijaya memainkan peran sentral dalam jaringan perdagangan jalur sutra maritim ***(****maritime silk road)* melalui hubungan erat dengan Persia.[289] Pelabuhan Siraf dan Basra di Teluk Persia menjadi titik awal pelayaran kapal-kapal dagang yang menyusuri pantai barat India, melintasi Sri Lanka, sebelum mencapai Selat Malaka. Pelabuhan utama Sriwijaya di Palembang dan Jambi berfungsi sebagai pusat transit vital yang menghubungkan barang-barang Persia dengan pasar Tiongkok. Pertukaran komoditas antara Sriwijaya dan Persia bersifat timbal balik.[290] Pedagang Persia membawa barang-barang berupa kain wol halus, permadani, kaca berkualitas, logam mulia, dan manik-manik. Sebagai gantinya, Sriwijaya mengekspor komoditas berharga seperti lada, kayu manis, kapur barus dari Barus, kemenyan aromatik, serta berbagai hasil hutan tropis termasuk kayu gaharu dan damar.

Catatan Dinasti Tang dan Song di Tiongkok menyebut aktivitas pedagang Persia (*Po-ssu*) di pelabuhan Asia Tenggara. Temuan arkeologis di Palembang dan Barus berupa pecahan kaca Fatimiyah, permata, dan tekstil menjadi bukti hubungan dagang, sebaliknya, kapur barus Sumatera dan rempah-rempah Sriwijaya ditemukan di berbagai situs perdagangan Timur Tengah.[291] Tidak hanya sebagai pusat rempah, Sriwijaya juga berfungsi sebagai penghubung

---

288 Kata entrepôt kosmopolitan merujuk pada pelabuhan atau pusat perdagangan internasional yang menjadi simpul pertukaran barang, ide, dan budaya dari berbagai peradaban. Kota semacam ini memiliki karakter terbuka, multikultural, dan berfungsi sebagai penghubung (hub) antara wilayah geografis yang berbeda.

289 Kwa Chong Guan, "The Maritime Silk Road: History of an Idea," *Nalanda Sriwijaya Centre Working Paper No. 23*, no. 23 (2016): 1–30.

290 Wade, "An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900–1300 CE."

291 John N. Miksic, *Singapore and the Silk Road of the Sea, 1300–1800* (NUS Press, 2013), https://doi.org/10.2307/j.ctv1nthqk.

perdagangan tekstil global. Kain patola bermotif dari Gujarat, kain kapas halus Bengal, dan sutra Tiongkok diperdagangkan di pelabuhan Sriwijaya untuk ditukar dengan rempah atau emas. Bukti arkeologis berupa fragmen tekstil India di situs Kota Kapur (Bangka) memperlihatkan jalur perdagangan tekstil dari India ke Asia Tenggara,[292] sementara pedagang Arab membawa tekstil wol dan katun dari Asia Barat untuk ditukar dengan kamper Sumatera.[293] Hubungan strategis ini memperluas jaringan perdagangan Sriwijaya hingga ke Timur Tengah sekaligus mengukuhkan posisinya sebagai pengendali utama jalur pelayaran antara Samudra Hindia dan Laut Natuna Utara. Dominasi Sriwijaya didukung oleh kontrol atas Selat Malaka yang strategis dan penyediaan komoditas langka yang diminati pasar global. Sriwijaya bukan hanya menjadi pusat rempah dan emas, melainkan juga simpul utama yang menghubungkan jaringan perdagangan Bengal, Persia, Asia Tenggara, Tiongkok, dan Timur Tengah, menjadikannya kekuatan maritim terkemuka di Asia Tenggara pada masa kejayaannya.

2. Perdagangan dan Pusat Pembelajaran

Perdagangan maritim Sriwijaya pada abad ke-7 hingga ke-13 M berkembang dengan sistem moneter yang kompleks, menggabungkan mata uang impor, logam mulia lokal, dan komoditas sebagai alat tukar. Sriwijaya, sebagai pusat perdagangan utama di jalur pelayaran Samudra Hindia, memfasilitasi transaksi lintas budaya yang melibatkan pedagang dari Tiongkok, India, dan Teluk Persia. Temuan koin tembaga dari Dinasti Tang (618–907 M) dan Song (960–1279 M) di situs Palembang dan Kota Cina menunjukkan bahwa mata uang Tiongkok menjadi salah satu alat pembayaran perdagangan kecil hingga menengah, seiring meningkatnya ekspor

292 Christie, "Trade and State Formation in the Malay Peninsula and Sumatra." dalam J. Kathirithamby-Wells dan John Villiers, ed., The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise (Singapore: Singapore University Press, National University of Singapore, 1990).

293 Kenneth R Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*.

Sriwijaya ke Tiongkok.[294] Dinar emas dari periode Umayyah dan Abbasiyah ditemukan di situs-situs perdagangan Sriwijaya seperti Palembang, menunjukkan keterlibatan aktif pedagang Muslim dari Teluk Persia dalam perdagangan lintas kawasan.[295] Dinar emas periode ini memiliki reputasi tinggi dan digunakan untuk transaksi besar, seperti pembelian rempah, kamper, dan emas dari Sumatra. Peran pedagang Persia dalam jaringan ini tidak hanya sebatas pemasok koin emas dan perak, tetapi juga sebagai penghubung jalur moneter Samudra Hindia yang mengintegrasikan pasar Asia Barat, India, dan Asia Tenggara.[296] Hubungan dagang dengan India dibuktikan oleh temuan dinar emas dari Bengal di situs Sriwijaya, yang menunjukkan koneksi langsung dengan India Timur pada masa Dinasti Pala Sena.[297]

Di tingkat lokal, Sriwijaya memiliki sistem pembayaran berbasis logam mulia. Prasasti Kedukan Bukit (604 Śaka/682) mencatat penggunaan emas sebagai alat pembayaran, dengan istilah *hulun haji* yang merujuk pada transaksi menggunakan emas.[298] Temuan arkeologis menunjukkan keberadaan koin emas lokal berbentuk kecil dengan berat tertentu, disebut *piloncito* atau *massa*, yang kemungkinan digunakan untuk perdagangan domestik bernilai tinggi. Bentuk dan ukurannya mengikuti India Selatan dan Sri Lanka, yang terkait dengan intensitas perdagangan Sriwijaya dengan Tamil Nadu dan Bengal.[299] Selain mata uang logam, beberapa komoditas tertentu juga berfungsi sebagai alat tukar. Kapur barus dari Barus, misalnya, tidak hanya diekspor tetapi juga digunakan sebagai media

294 Wade, "An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900–1300 CE."

295 Gerald Randall Tibbetts, *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese* (London: Royal Asiatic Society, 1971).

296 George F. Hourani dan John Carswell, *Arab Seafaring: In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times* (Princeton University Press, 1995), JSTOR, https://doi.org/10.2307/j.ctv10vm2d5.

297 Akhtar, "Bengal's Perspective On Maritime Connectivity with Selected Ports In Southeast Asia, 321 BCE-750 CE."

298 Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (1975).

299 Akhtar, "Bengal's Perspective On Maritime Connectivity with Selected Ports In Southeast Asia, 321 BCE-750 CE."

pembayaran. sebagaimana dicatat oleh pedagang Arab Al-Mas'udi pada abad ke-10.[300]

Sistem keuangan Sriwijaya ini didukung oleh struktur administratif yang tertata, seperti yang tercantum dalam Prasasti Telaga Batu yang mengatur tentang pungutan pajak dan pengawasan pasar.[301] Kombinasi antara mata uang asing (koin Tiongkok, dinar Arab, dan dinar Bengal) dengan logam mulia dan barter, mencerminkan adaptasi Sriwijaya terhadap dinamika perdagangan internasional sekaligus mempertahankan sistem ekonominya sendiri.[302] Keberadaan beragam mata uang di Sriwijaya menjadi cerminan langsung dari posisinya sebagai simpul perdagangan internasional sekaligus pusat distribusi nilai dan teknologi moneter.

Struktur perdagangan maritim mendukung berkembangnya Sriwijaya sebagai pusat pembelajaran agama Buddha. Prasasti Ligor (697 Śaka/775) di Thailand Selatan mencatat pembangunan stupa oleh Raja Sriwijaya: "...di Nagara Ligor, Sri Maharaja mendirikan bangunan suci Triratna untuk kemakmuran para pedagang.[303] Stupa ini tidak hanya berfungsi sebagai pusat keagamaan, tetapi juga simbol kedaulatan Sriwijaya atas jalur pelayaran strategis[304]. Catatan Yijing memperlihatkan peran biksu Sriwijaya di Nalanda yang aktif menerjemahkan Teks Sansekerta ke bahasa Melayu Kuno, menegaskan peran Sriwijaya dalam mempertahankan identitas

---

300 Tibbetts, *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese*.

301 Jan Wisseman Christie, "Southeast Asia - Ancient Trades and Cultural Contacts in Southeast Asia. By Nandana Chutiwongs, Himanshu Prabha Ray, Ian C. Glover, Bangkok: The Office of the National Culture Commission, 1996. Pp. x, 312.," *Journal of Southeast Asian Studies* 30, no. 1 (Maret 1999): 158–59, https://doi.org/10.1017/S0022463400008092.

302 Derek Thiam Soon Heng, "Export Commodity and Regional Currency: The Role of Chinese Copper Coins in the Melaka Straits, Tenth to Fourteenth Centuries," *Journal of Southeast Asian Studies* 37, no. 2 (2006): 179–203, JSTOR.

303 Coedès dkk., *Kedatuan Sriwijaya*.

304 Jan Wisseman Christie, "Asia Sea Trade between the Tenth and Thirteenth Centuries and Its Impact on the States of Java and Bali," in *Archeology of Seafaring: The India Ocean in the Ancient Period.*, ed. H.P. Ray (Pragati, n.d.).

lokal sekaligus membuka akses literasi.[305] Prasasti Nalanda (782 Śaka/860) menambahkan bukti bahwa Raja Balaputradewa mendirikan biara di India sebagai sarana belajar bagi biksu Sriwijaya serta fasilitas pertukaran teks keagamaan.[306] Pusat pembelajaran di India Timur, khususnya di Bengal seperti Vikrampur dan Somapura Mahavihara**,** telah menjalin kontak erat dengan pelajar dan biksu dari Asia Tenggara. Hubungan intelektual ini berlangsung sejak periode Gupta akhir dan pasca-Gupta (sekitar abad ke-6 M)**,** ketika Bengal menjadi pusat studi Buddha Mahayana dan Vajrayana, yang ajarannya tersebar luas ke Nusantara melalui jalur maritim.[307]

Interaksi dengan Persia memperkaya dimensi perdagangan sekaligus pembelajaran di Sriwijaya. Pada masa Abbasiyah, pelaut dan pedagang Persia yang berlabuh di pelabuhan Sriwijaya membawa komoditas dagang serta pengetahuan seperti astronomi, navigasi, dan pembuatan kapal.[308] Bukti material memperlihatkan pengaruh Persia dalam teknik konstruksi bata merah pada kompleks Muaro Jambi[309] dan dalam teknologi kaca yang diadaptasi oleh pengrajin Sriwijaya untuk menghasilkan manik-manik ritual.[310] Pertukaran teknologi ini memperlihatkan bahwa perdagangan berfungsi sebagai jalur transmisi pengetahuan yang memperluas cakrawala pembelajaran di Sriwijaya.

Penyebaran budaya, ideologi, dan spiritualitas juga tampak dari temuan arca bergaya Amarawati (India Selatan), Pala (India Timur/

---

305 Yijing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695)*, trans. J Takakusu (Oxford: Clarendon Press, 1896).

306 Tansen Sen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade* (Honolulu: Association for Asian Studies and University of Hawai'i Press, 2003).

307 Akhtar, "Bengal's Perspective On Maritime Connectivity with Selected Ports In Southeast Asia, 321 BCE-750 CE."

308 Tibbetts, *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese*; Hourani dan Carswell, *Arab Seafaring: In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*.

309 Pierre-Yves Manguin, "The Southeast Asian Ship: An Historical Approach," *Journal of Southeast Asian Studies* 11, no. 2 (1980): 266–76.

310 Kenneth R Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*.

Bengal), Orissa, hingga Pre-Angkor, yang membuktikan luasnya pengaruh artistik yang diintegrasikan ke dalam budaya lokal. Temuan arca Buddha yang belum selesai dipahat di Bingin Jungut menunjukkan kemungkinan adanya produksi lokal yang disesuaikan untuk kebutuhan spiritual maupun perdagangan regional.[311] Dengan demikian, hubungan Sriwijaya tidak hanya berlangsung dengan Gujarat dan Tamil Nadu, tetapi juga dengan Bengal sebagai mitra dagang sekaligus pusat pembelajaran Buddhis, serta dengan Persia yang memperkaya ranah teknologi dan seni.

a. Transformasi Ekonomi dan Politik Jawa dalam Arus Perdagangan

Jawa mengalami transformasi ekonomi yang mengubahnya masyarakat agraris menjadi poros perdagangan maritim Asia. Lonjakan permintaan global akan rempah, tekstil, dan logam mendorong kerajaan-kerajaan Jawa, seperti Mataram dan Kadiri, untuk mengembangkan strategi berbasis inovasi lokal dan integrasi dengan jaringan dagang internasional. Melalui pilar utama, yaitu: 1) peran Sungai Brantas dalam perdagangan regional; 2) peran Bengawan Solo dalam perdagangan regional; 3) pasar berkala dan *banigrama;* dan 4) klasifikasi dan peran pedagang dalam jaringan global, menjadikan Jawa sebagai produsen komoditas unggulan dan aktor aktif dalam perdagangan global.

Peran Sungai Brantas dalam Perdagangan Regional

Sungai Brantas, sebagai arteri utama di Jawa Timur, memainkan peran sentral dalam perdagangan regional pada masa pemerintahan Airlangga (abad ke-11). Hasil pertanian yang melimpah dari wilayah pedalaman, seperti Kadiri dan Jombang, menjadi komoditas utama yang menggerakkan roda ekonomi. Sungai ini tidak hanya berfungsi sebagai jalur transportasi, tetapi juga sebagai penghubung antara

311 Siregar, "Persebaran Situs-Situs Hindu-Buddha Dan Jalur Perdagangan Di Daerah Sumatera Selatan (Indikasi Jejak-Jejak Perdagangan Di Daerah Aliran Sungai Musi)."

pedalaman dan pesisir, memfasilitasi perdagangan lokal, antarpulau, hingga internasional. Untuk mendukung aktivitas perdagangan, dibangun sistem transportasi sungai yang terintegrasi, meliputi pelabuhan-pelabuhan sungai di titik-titik strategis. Salah satu pelabuhan utama adalah Hujung Galuh,[312] yang berperan sebagai pusat logistik antarpulau. Pelabuhan ini menghubungkan wilayah pedalaman dengan pelabuhan laut di pesisir utara, seperti Kambang Putih (Tuban), yang diduga menjadi pelabuhan internasional utama.[313] Beras dari dataran subur Kediri dan Jombang diangkut menggunakan kapal sungai, seperti *lañcang*[314] menuju pelabuhan Hujung Galuh,[315] sebelum didistribusikan lebih lanjut ke pelabuhan laut untuk diekspor ke wilayah seperti Malaka dan Tiongkok. Selain beras, komoditas lain yang diperdagangkan meliputi:[316]

---

312 Prasasti Kamalagyan (959 Ś/1037 M) menyebutkan tempat bernama Hujung Galu yang diduga memiliki pelabuhan. Dugaan ini muncul berdasarkan kutipan "...tkarikāŋ para puhāwaŋ para ba yaga sańkāriŋ dwīpāntara sama n unten ri hujuŋ galu ...", artinya demikian para nakhoda dan pedagang dari pulau lain bertemu di Hujung Galuh

313 Ninie Susanti, *Airlangga Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2010).

314 Lan cang merupakan jenis perahu lokal, yang masa setelahnya disebut lanchara, merupakan jenis perahu yang digunakan dalam pelayaran antarpulau, tetapi tidak sampai ke tengah samudera.

315 Prihatmoko, "Transportasi Air dalam Perdagangan pada Masa Jawa Kuno di Jawa Timur."but epigraphic data shows that the mentions of it are more frequent in inscriptions from East Java. Water transportation usage was connected with trade because various type of water transportations are commonly found in the list of traders. This study aims to understand the usage and roles of water transportation in trade to reconstruct the utilization of waterways during Ancient Java period in East Java. Data were collected from transcriptions of published inscription. Data analysis was done through language aspect analysis and the comparison with other languages, ancient manuscripts and foreign literatures. This study shows that during Ancient Java period, various types of water transportations used in river and sea had important roles in internal and external trade. Their roles were also supported by officer or operator and facilities related to them."},"container-title":"Forum Arkeologi","issue":"3","language":"id","page":"155-174","source":"Zotero","title":"Transportasi Air dalam Perdagangan pada Masa Jawa Kuno di Jawa Timur","volume":"27","author":[{"family":"Prihatmoko","given":"Hedwi"}],"issued":{"date-parts":[["2014"]]}}],"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}

316 Nastiti, "Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Zaman Kuno."

1. Hasil bumi: buah-buahan, sirih, pinang, lada, cabai, kelapa, kapas, dan rempah-rempah seperti kemukus dan kapulaga.
2. Hewan ternak dan produk olahan: kerbau, sapi, kambing, itik, ayam, telur, serta ikan asin.
3. Industri rumah tangga: tekstil, payung, keranjang anyaman, gula, garam, dan alat-alat dari logam (perunggu, tembaga, besi).
4. Komoditas ekspor utama: kayu jati (untuk pembuatan kapal), gula aren (dari hulu Malang), gerabah Trowulan, kulit binatang, kapuk, dan lada.

Aktivitas perdagangan yang ramai terekam dalam Prasasti Kamalagyan (959 Śaka/1037), yang menyebutkan:

> *"...kapwa ta sukha manaḥ nikang maparahu samanghulu mangalap bhāṇḍa ri hujung galuḥ tka rikāng para puhāwang para baṇyāga sangka ring dwīpāntara..."* (Artinya: semua senang hatinya, orang-orang yang berperahu ke hulu untuk mengambil barang dagangan di Hujung Galuh, mereka yang datang ke sana adalah para nahkoda dan pedagang dari pulau-pulau lain.)[317]

Prasasti ini menggambarkan Hujung Galuh sebagai titik temu pedagang lokal dan antarpulau, sekaligus simpul logistik penting dalam distribusi barang dari pedalaman ke pelabuhan internasional. Prasasti Kaladi (831 Śaka/909) juga menunjukkan bahwa kawasan Delta Brantas telah ditata sebagai pusat produksi dan pengumpulan hasil bumi, yang kemudian diangkut melalui pelabuhan sungai untuk perdagangan regional dan internasional.[318] Pemerintahan Airlangga memperkenalkan inovasi penting dalam pengelolaan Sungai Brantas, yaitu pembangunan bendungan yang tercatat dalam Prasasti Kamalagyan (959 Śaka/1037). Bendungan ini memiliki

317 Susanti, *Airlangga Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*.

318 Jan Wisseman Christie, "State formation in early maritime Southeast Asia; A consideration of the theories and the data," *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 151, no. 2 (1995): 235–88, https://doi.org/10.1163/22134379-90003048.

multifungsi, yaitu: irigasi (mengairi sawah) untuk meningkatkan produksi pertanian, transportasi untuk memudahkan perahu mengangkut komoditas, terutama beras, melalui kanal-kanal yang menghubungkan pedalaman dan pesisir, dan pengendalian banjir yang melindungi wilayah dari banjir musiman.[319] Inovasi ini tidak mengadopsi model asing seperti India atau Tiongkok, melainkan berbasis kearifan lokal tentang geomorfologi sungai, mirip dengan sistem *subak* di Bali.[320] Bendungan ini memperkuat peran Sungai Brantas sebagai jalur perdagangan yang efisien dan andal.

Peran Sungai Bengawan Solo pada Perdagangan Regional

Bengawan Solo sebagai sungai terpanjang di Pulau Jawa, memainkan peran sentral dalam sistem perekonomian dan perdagangan di Masa Majapahit. Sungai ini berfungsi sebagai jalur transportasi air strategis yang menghubungkan wilayah-wilayah pedalaman seperti Ngawi, Madiun, Bojonegoro, dan Lamongan dengan pelabuhan-pelabuhan pesisir utara seperti Gresik, Tuban, dan Sidayu. Sebagai kerajaan maritim, Majapahit mengandalkan sungai-sungai besar, termasuk Bengawan Solo, untuk distribusi komoditas domestik menuju pelabuhan utama, yang kemudian menjadi pintu gerbang perdagangan internasional dengan Asia Tenggara, Tiongkok, India,[321] dan wilayah timur Nusantara, khususnya Maluku.[322]

Komoditas yang dikirim melalui Bengawan Solo meliputi beras, buah-buahan, hasil hutan seperti kayu dan rotan, produk peternakan, ikan, serta hasil kerajinan seperti tekstil, peralatan pertanian, dan senjata logam. Komoditas-komoditas

---

319 Susanti, *Airlangga Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*.

320 Christie, "Asia Sea Trade between the Tenth and Thirteenth Centuries and Its Impact on the States of Java and Bali."

321 Nur Efendi, "Peran Bengawan Solo Pada Perekonomian Majapahit Abad XIV-XVI," *Avatara: Jurnal Pendidikan Sejarah* 2, no. 3 (2014): 262–71.

322 Muhammad Al Mujabuddawat, "Jejak Kedatangan Utusan Majapahit di Pulau Ambon," *PURBAWIDYA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 7, no. 1 (Agustus 2018): 53, https://doi.org/10.24164/pw.v7i1.254.

ini merupakan hasil produksi lokal yang dikumpulkan di desa-desa sepanjang sungai, untuk kemudian diangkut dengan perahu menuju pelabuhan besar. Arus perdagangan ini menunjukkan fungsi logistik sungai sebagai urat nadi ekonomi Jawa. Sungai ini juga berperan dalam menghubungkan Jawa dengan Maluku. Rempah endemik, seperti cengkeh dan pala yang hanya tumbuh di Kepulauan Maluku, menjadi komoditas bernilai tinggi dalam jaringan perdagangan internasional karena tingginya permintaan global.[323] Rempah-rempah ini dikumpulkan di pelabuhan Jawa untuk kemudian dikirim melalui jalur sungai seperti Bengawan Solo menuju pedalaman sebagai bagian dari pertukaran dengan hasil bumi lokal, sebelum diekspor ke Asia Tenggara, India, dan Tiongkok.[324]

Pentingnya jalur sungai dalam sistem distribusi ini ditegaskan dalam Prasasti Canggu (1280 Śaka/1358). Prasasti ini menyebutkan 33 desa penyeberangan di sepanjang Bengawan Solo dan 44 desa di sepanjang Brantas, yang dikenal sebagai *naditira pradesa* atau desa tepi sungai. Desa-desa ini berada dalam pengawasan langsung kerajaan dan berfungsi sebagai simpul administrasi serta distribusi perdagangan.[325] Titik penyeberangan seperti Temon, Parajengan, Wunglu, Banumredu, Tambak, dan Demak berperan sebagai pusat logistik yang menghubungkan hasil bumi pedalaman dengan pelabuhan besar, termasuk Canggu, Bubat, dan Terung.[326] Melalui pengaturan *naditira pradesa*, Majapahit mampu memastikan kelancaran

---

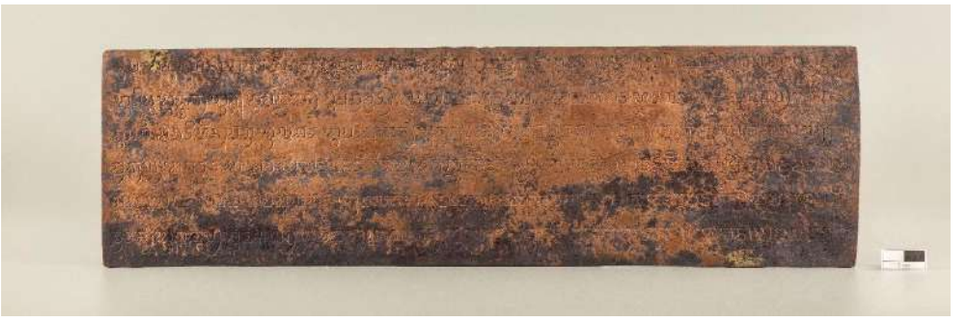
323 Mujabuddawat, "Jejak Kedatangan Utusan Majapahit di Pulau Ambon,."

324 Jan Wisseman Christie, "Javanese Markets and the Asian Sea Trade Boom of the Tenth to Thirteenth Centuries A.D.," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41, no. 3 (1998): 344–81, https://doi.org/10.1163/1568520981436264.

325 Novita Dwi Wahyuneng Tyas dan Deny Yudo Wahyudi, "Potensi Prasasti Canggu Sebagai Sumber Belajar Sejarah Maritim Kerajaan Majapahit Kelas X SMA," *Cetta: Jurnal Ilmu Pendidikan* 7, no. 3 (Juni 2024): 106–18, https://doi.org/10.37329/cetta.v7i3.3372.

326 Nurhadi Rangkuti, "Jalan Masuk Kota Majapahit: Kajian Situs-Situs Arkeologi di Kecamatan Sumobito, Jombang, Jawa Timur," *Berkala Arkeologi* 25, no. 1 (November 2005): 53–68, https://doi.org/10.30883/jba.v25i1.910.

transportasi sungai, pemungutan pajak, dan pengawasan arus barang, sehingga jaringan perdagangan domestik dan regional dapat berjalan terstruktur.



Gambar 5.55 Prasasti Canggu E. 54 Recto
Sumber: Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.



Gambar 5.56 Prasasti Canggu E.54 Verso
Sumber: Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

Perdagangan di sepanjang Bengawan Solo juga menjadi ruang interaksi budaya dan sosial antara pedagang lokal Jawa dengan saudagar asing dari Tiongkok, Campa, dan India. Pedagang Jawa menawarkan hasil bumi, Maluku menyediakan rempah, sedangkan pedagang Tiongkok dan India membawa produk jadi seperti tekstil, logam, dan keramik.[327] Hubungan dagang dengan Maluku, termasuk pengiriman utusan ke Ambon sebagaimana dicatat dalam sumber sejarah, memperlihatkan bahwa Majapahit menjalin relasi niaga yang saling menguntungkan tanpa ekspansi

327 Christie, "Javanese Markets and the Asian Sea Trade Boom of the Tenth to Thirteenth Centuries A.D."

militer.[328] Secara keseluruhan, Bengawan Solo bukan hanya jalur lokal Jawa, melainkan bagian integral dari jaringan perdagangan Majapahit yang menghubungkan Nusantara. Kaitannya dengan Maluku menegaskan peran sungai ini dalam mendukung ekonomi maritim, di mana rempah-rempah endemik menjadi komoditas kunci yang dikumpulkan di pelabuhan Jawa untuk distribusi lebih lanjut menuju pasar internasional.

Pasar Berkala dan Banigrama

Pasar lokal di Jawa berlangsung melalui aktivitas jual beli di pasar-pasar yang dikenal sebagai *pkan,* berkembang dengan sistem pasar berkala yang disebut *pancawara*. Pola ini menunjukkan keterkaitan dengan struktur penataan masyarakat desa kuno, yakni *pañatur* desa, yang terdiri atas satu desa induk sebagai pusat kegiatan dan empat desa satelit atau desa anak yang mengelilinginya. Dalam sistem ini, jaringan pasar di Jawa berkembang dalam tiga jenjang utama. Pertama, pasar *pancawara* tingkat dasar yang melayani interaksi antara satu desa induk dan empat desa anak di sekitarnya. Kedua, pasar tingkat menengah yang mengintegrasikan beberapa desa induk dan berpusat pada satu desa yang memiliki posisi strategis. Ketiga, pasar tingkat kerajaan yang menjadi simpul dari pasar-pasar tingkat kedua dan terhubung langsung ke pelabuhan besar kerajaan, baik yang berada di pedalaman (hulu) maupun di wilayah pesisir.[329] Dari tiga tingkatan pasar di Jawa tersebut peran Sungai Bengawan Solo terdapat pada pasar tingkat kerajaan atau tingkat ketiga, yaitu sebagai sarana transportasi air yang menghubungkan daerah hulu dan daerah pantai.

Prasasti Kamalagyan (959 Śaka/1037) menggambarkan pasar di delta Brantas sebagai tempat bertemunya pedagang dari pegunungan dan pesisir, di bawah pengawasan pejabat kerajaan.[330]

---

328 Mujabuddawat, "Jejak Kedatangan Utusan Majapahit di Pulau Ambon,."

329 Supratikno Rahardjo, *Peradaban Jawa: Dari Mataram Kuno Sampai Majapahit Akhir* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011).

330 Prihatmoko, "Transportasi Air dalam Perdagangan pada Masa Jawa Kuno

Sistem ini melibatkan *banigrama*, berfungsi sebagai badan yang mengoordinasikan produksi dan perdagangan komoditas unggulan, seperti gula aren dari pedalaman Jawa, untuk diekspor melalui jaringan pelabuhan,[331] serta komoditas asing yang dibongkar di pelabuhan disalurkan ke daerah pedalaman melalui jaringan pasar. Pasar-pasar ini dipasok oleh pedagang-pedagang profesional yang telah terorganisir dalam organisasi-organisasi yang ada, misalnya *banyaga*[332] dan *banigrama.*[333] Anggota organisasi mendapatkan barang dagangan dari pedagang eceran atau *abakul*, yang menjual komoditas dalam jumlah kecil. Setelah barang terkumpul, komoditas dijual kembali dalam jumlah besar kepada pedagang grosir atau *adagang*, yang menyalurkan ke pasar lain. Meskipun peran *abakul* dan *adagang* terlihat dominan dalam peredaran barang, seluruh proses ini tetap berlangsung di bawah pengawasan dan aturan yang berlaku.

Sejalan dengan berkembangnya struktur pasar dan organisasi dagang tersebut, perdagangan di Jawa pada masa Mataram hingga awal Majapahit menggunakan sistem alat tukar yang berkembang dari barter komoditas hingga penggunaan koin logam. Pada abad ke-8–10 M, masyarakat Jawa masih mengandalkan barter komoditas

---

di Jawa Timur."but epigraphic data shows that the mentions of it are more frequent in inscriptions from East Java. Water transportation usage was connected with trade because various type of water transportations are commonly found in the list of traders. This study aims to understand the usage and roles of water transportation in trade to reconstruct the utilization of waterways during Ancient Java period in East Java. Data were collected from transcriptions of published inscription. Data analysis was done through language aspect analysis and the comparison with other languages, ancient manuscripts and foreign literatures. This study shows that during Ancient Java period, various types of water transportations used in river and sea had important roles in internal and external trade.

331 Christie, "Trade and State Formation in the Malay Peninsula and Sumatra."

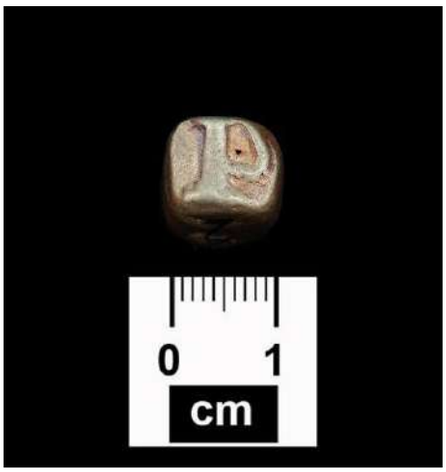
332 *Banyaga* adalah istilah untuk pedagang dengan komoditas berjumlah besar (Ledya Ikhlasul Khasanah, "Pelabuhan Kambang Putih pada Masa Majapahit Tahun 1350-1389," *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejar* 5, no. 2 (2017): 402–17.

333 Aisyah Syafiera, "Perdagangan di Nusantara Abad Ke-16," *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 4, no. 3 (2016): 721–35.

seperti beras, garam, kain, dan ternak sebagai media pertukaran.[334] Pada periode ini mulai beredar koin emas lokal. Prasasti Kaladi (831 Śaka/909) mencatat pungutan pajak dalam bentuk emas (*hīrana*) dan beras, menunjukkan kombinasi antara uang logam dan uang barang dalam administrasi kerajaan. Selain emas, terdapat pula koin perak berukuran lebih kecil, yang kemudian dikenal satuannya dengan istilah *kupang*, digunakan untuk transaksi sehari-hari dan berfungsi sebagai pecahan dari māsaka emas.[335]



Gambar 5.57 Mata Uang Ma sisi Verso
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.



Gambar 5.58 Mata Uang Ta sisi Recto
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Mulai abad ke-10, perdagangan Jawa semakin terhubung dengan jaringan internasional, sehingga koin tembaga dari Tiongkok, yang dikenal sebagai *kepeng* atau *pisis*, mulai beredar luas. Temuan arkeologis di Trowulan, situs pusat kerajaan Majapahit. Kondisi ini menunjukkan karakteristik serupa dengan kepeng Dinasti Song, membuktikan dominasi uang asing dalam pasar domestik.[336] Penelitian di Bondowoso mencatat distribusi kepeng di situs

334 Jan Wisseman Christie, "PRE-ISLAMICCOINAGEOF JAVA," *Southeast Asian Archaeology 1994* 1 (1998): 161–72.

335 Nastiti, "Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Zaman Kuno."

336 Sudarti Prijono dan Lucas Partanda Koestoro, "Unsur Logam Pembentuk Mata Uang Kepeng Dinasti Song Dari Bali Dan Trowulan," *Berkala Arkeologi* 10, no. 1 (Maret 1989): 24–30, https://doi.org/10.30883/jba.v10i1.535.

Gambangan, yang menegaskan penyebaran luas dari uang ini dalam kegiatan sehari-hari.[337] bahwa kepeng Tiongkok beredar dalam jumlah besar, menandakan perannya sebagai alat transaksi sehari-hari. Masa awal Majapahit (abad ke-13–14), kepeng Tiongkok semakin dominan dalam pasar rakyat, sedangkan emas dan perak tetap digunakan dalam transaksi berskala besar dan pembayaran upeti. Bukti arkeologis berupa ribuan kepeng Tiongkok yang ditemukan dalam wadah tanah liat di wilayah Mojokerto dan Jombang memperkuat peran uang asing dalam perekonomian domestik.[338] Dapat disimpulkan, sistem moneter Jawa pada masa ini bersifat ganda, yaitu: uang logam emas dan perak digunakan dalam perdagangan resmi dan antarwilayah, sedangkan kepeng Tiongkok dan uang barang menopang transaksi sehari-hari di tingkat lokal, di samping transaksi barter.

Klasifikasi dan Peran Pedagang dalam Jaringan Global

Perdagangan di Jawa memiliki struktur yang kompleks dan terorganisir dengan baik. Masyarakat Jawa Kuno membagi para pedagang ke dalam beberapa kategori berdasarkan asal dan skala aktivitas. Di tingkat paling dasar, terdapat pedagang setempat yang merupakan warga Jawa sendiri. Kelompok ini dapat dibagi lagi menjadi tiga tingkatan: (1) pedagang lokal yang beroperasi dalam satu desa atau kota, menyediakan kebutuhan harian seperti beras, sayuran, dan buah-buahan; (2) pedagang regional yang menjangkau beberapa wilayah dengan membawa komoditas lebih tahan lama seperti garam, peralatan rumah tangga, dan tekstil; serta (3) saudagar Nusantara yang melakukan perdagangan antar pulau

337 Sugeng Riyanto, "Temuan Uang Kepeng Gambangan Desa Gambangan, Kecamatan Maesan Kabupaten Bondowoso, Jawa Timur: Hasil Kajian Awal Dan Potensi Pemanfaatannya," *Berkala Arkeologi* 29, no. 2 (November 2009): 55–72, https://doi.org/10.30883/jba.v29i2.379.

338 Titi Surti Nastiti, *Pasar di Jawa Masa Mataram Kuna Abad VIII-XI Masehi* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 2003).

dan internasional dengan barang-barang bernilai tinggi seperti rempah-rempah, kerajinan mewah, dan satwa langka.[339]

Di sisi lain, pedagang asing memainkan peran penting dalam menghubungkan Jawa dengan jaringan perdagangan global. Kelompok ini terdiri dari dua kategori utama: pertama, pedagang dari wilayah Nusantara lainnya seperti Sumatra, Kalimantan, dan Bali; kedua, pedagang dari daratan Asia termasuk India, Tiongkok, dan Timur Tengah, yang membawa komoditas mewah sekaligus memperluas cakrawala dagang Jawa dalam jaringan global. Keberadaan pedagang asing menunjukkan posisi strategis Jawa dalam jalur niaga internasional dan keterbukaan budaya dagang lokal terhadap interaksi antar kawasan.[340] Penting untuk diketahui bahwa sistem perdagangan ini bukan sekadar cerminan pengaruh eksternal atau pasif terhadap arus dagang global. Justru sebaliknya, masyarakat lokal telah menunjukkan inisiatif dan struktur internal yang kuat dalam mengelola distribusi komoditas, membentuk jaringan pasar, serta menata jenis-jenis barang dan sistem waktu berdagang (seperti *pancawara*) berdasarkan siklus sosial-budaya. Pengelompokan pedagang bukan sekadar meniru, melainkan lahir dari praktik dan logika komunitas lokal yang mengatur sirkulasi barang, nilai, dan kekuasaan dalam perdagangan.

Prasasti Cane (943 Śaka/1021), Prasasti Pucangan (962 Śaka/1041), dan Prasasti Patakan (bagian angka tahun aus) dari masa pemerintahan Airlangga mencatat keberadaan orang asing dari Asia Tenggara (Khmer, Campa, dan Birma) serta dari Asia Selatan (berbagai komunitas India dan Sri Lanka). Catatan tersebut menunjukkan bahwa pedagang asing dikenai pajak profesi, yang menandakan status resmi sebagai perwakilan dagang yang tinggal dan beraktivitas di wilayah Mataram.[341] Fakta ini

339 Nastiti, *Pasar di Jawa Masa Mataram Kuna Abad VIII-XI Masehi*.

340 Ahmad Nurul Fauzi, *Study Komparatif Peran Bengawan Solo dan Sungai Brantas Dalam Perkembangan Ekonomi Abad Ke-10 M-15 M di Jawa Timur*, 3, no. 3 (2015): 274–85.

341 Djoko Dwiyanto, "Pungutan Pajak dan Pembatasan Usaha di Jawa pada Abad IX - XV Masehi," *Humaniora* 1, no. 1 (1995): 1–8.

mengindikasikan bahwa perdagangan internasional di Jawa bukan hanya berlangsung dalam bentuk lalu lintas singkat, melainkan juga mencakup komunitas dagang asing yang terintegrasi dalam sistem fiskal kerajaan. Sistem perdagangan Jawa Kuno tidak dapat dipandang sebagai refleksi pasif dari arus global semata. Justru sebaliknya, struktur niaga lokal memperlihatkan adanya inisiatif, regulasi, logika internal dalam mengelola distribusi barang. Jaringan pasar, pengaturan jenis komoditas, hingga penjadwalan aktivitas niaga berdasarkan kalender *pancawara* mencerminkan otoritas dan kreativitas masyarakat Jawa. Klasifikasi pedagang merepresentasikan praktik sosial-ekonomi pribumi yang kokoh sekaligus mampu berinteraksi secara aktif dengan jaringan perdagangan internasional.

b. Pola Perdagangan Bali

Aktivitas perdagangan dalam prasasti Bali kuno dapat dilihat pada istilah *pkĕn* (pasar), *ser pasar* (kepala pasar), dan istilah *hari pasar* yang merujuk pada waktu khusus untuk kegiatan jual beli, seperti dalam nama-nama pasar Wijaya Pura, Wijaya Manggala, dan Wijaya Kranta.[342] Masyarakat masa Bali Kuno juga menyebut para pelaku perdagangan dengan istilah khusus, seperti *wanigrama* untuk saudagar laki-laki dan *wanigrami* untuk saudagar perempuan. Para pejabat yang mengatur kepentingan para saudagar disebut *juru wanigrama* dan *juru wanigrami*, yang bertugas mengelola urusan perdagangan baik yang dilakukan oleh saudagar laki-laki maupun perempuan. Pengelompokkan para pedagang digunakan istilah *banyaga* untuk menyebut pedagang besar, termasuk pedagang antarpulau atau antarnegara, dan istilah pedagang kecil disebut *atanja*, *manghalu*, atau *adagang.*[343] Kebijakan kerajaan dalam pembagian zona produksi-distribusi

342 Si Gede Bandem Kamandalu, "Geopolitik Masa Bali Kuno: Aktivitas Perdagangan Wilayah Pedalaman dan Pesisir Berdasarkan Sumber Prasasti," *Sambhāṣaṇa* 1, no. 1 (2025): 1–13.

343 Novita Destriana, "Perdagangan Kapas Pada Masa Bali Kuno Berdasarkan Prasasti Kintamani D Dan E (Kajian Epigrafi)," *Humanis* 7, no. 2 (2014): 1–8.

Bali Kuno mengindikasikan bahwa terdapat jaringan perdagangan yang saling berhubungan antara daerah pedalaman dan pesisir di Bali utara.[344] Bali menawarkan narasi unik tentang perdagangan berbasis kearifan lokal yang mencerminkan kemandirian dan tidak terpengaruh budaya asing melalui empat pilar: 1) regulasi pasar; 2) mata uang lokal; 3) komoditas unggulan; dan 4) otoritas desa,

Regulasi Pasar

Aktivitas perdagangan di pelabuhan Bali Kuno tercatat secara terstruktur melalui sejumlah prasasti[345]. Prasasti Bebetin A1 (818 Śaka/896) menyebutkan aturan terkait kedatangan pedagang asing di Pelabuhan Julah: *"...anada banyaga turun ditu...panien di hyangapi..."*, artinya: jika ada saudagar (dari seberang pulau) yang baru tiba di sana (Pelabuhan Julah), mereka harus mendaftar dan memenuhi kewajiban pajak untuk bangunan suci Hyang Api[346]. Prasasti ini juga mengatur pembagian harta warisan pedagang yang meninggal di pelabuhan: *"...ada mati ya tua banyaga, parduan drbyanya prakara..."*, maksudnya apabila ada saudagar asing yang meninggal, hartanya dibagi dua.[347] Aturan ini menunjukkan sistem administrasi yang terorganisir untuk mengelola aktivitas perdagangan sekaligus menjamin keadilan.

Prasasti Pengotan A1 (846 Śaka/924) menyebut istilah *Juru Wanyaga* atau *Juru Banyaga*, yaitu petugas kerajaan yang bertugas mengurus urusan pedagang asing. Prasasti Sembiran A IV (987 Śaka/1065) menggambarkan kedatangan saudagar asing di Pelabuhan Manasa: *"...mangkana yan hana banyaga sakeng sabrang jong, bahitra, camunduk i manasa hatpani katkananya..."*, artinya,

---

344 Ketut Sedana Arta, "Perdagangan Di Bali Utara Zaman Kerajaan Bali Kuno Perspektif Geografi Kesejarahan," *Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial* 5, no. 2 (Desember 2019): 112, https://doi.org/10.23887/jiis.v5i2.22516.

345 Arta, "Perdagangan Di Bali Utara Zaman Kerajaan Bali Kuno Perspektif Geografi Kesejarahan."

346 I. Gusti Made Suarbhawa, "Perdagangan pada masa Bali kuna: Berdasarkan Sumber-sumber Prasasti," *Forum Arkeologi* 23, no. 2 (2010): 215–36.

347 Suarbhawa, "Perdagangan pada masa Bali kuna: Berdasarkan Sumber-sumber Prasasti."

jika ada saudagar dari seberang laut yang merapat dengan perahu di Manasa, warga desa wajib menunjukkan belas kasih, dengan biaya merapat maksimal 1 *masaka.*[348] Kebijakan ini mencerminkan sikap kerajaan yang ramah kepada pedagang asing, dengan tetap mengutamakan kepentingan lokal.

Struktur perdagangan di Bali Utara tidak hanya tercermin dalam regulasi bersifat material, tetapi juga dalam sistem kepercayaan masyarakat. Bangunan *pelinggih* atau tempat pemujaan khusus bagi Dewa Perdagangan menjadi bukti spiritualisasi aktivitas niaga. Beberapa nama *pelinggih* yang dikenal adalah Ratu Ayu Subandar, Ratu Ngurah Subandar, dan Ratu Ulang Alu. Bangunan ini ditemukan di beberapa pura penting, seperti di Pura Batur Kintamani terdapat pelinggih Ratu Ngurah Subandar, selanjutnya Pura Besakih terdapat pelinggih Ida Ratu Ayu Subandar, dan Pura Dalem Balingkang terdapat pelinggih Ida Ratu Ngurah Subandar.[349]

Upaya Kerajaan Bali Kuno menyatukan wilayah pedalaman dan pesisir utara melalui aktivitas perdagangan**,** terlihat dari penyebutan nama ***nayaka i manasa*** dalam Prasasti Tamblingan Pura Endek IV dan Prasasti Gobleg Pura Batur B (Suarbhawa, 2010). Istilah ini merujuk pada pejabat sipil yang bertugas mengawasi distribusi komoditas dari zona produksi di pedalaman (seperti kapas dari Kintamani) ke pelabuhan pesisir utara (Les, Julah, Manasa). Prasasti Kintamani E (1122 Śaka/1200) mempertegas peran *nayaka* dengan menyatakan: *"...anakning karāman wnang adagang kapas mareng lês, paminggir hiliran, buhundalem, julah, purwasidhi, indrapura, bulihan, manasa tan sapan deni watek nāyakan ka..."* (artinya: "... anak dari warga desa diperbolehkan berdagang kapas sampai ke Les, Paminggir, Hiliran, Buhundalem, Julah, Purwasidhi, Indrapura, Bulihan, Manasa, dan tidak dilarang oleh para pejabat *(nayaka*)..."

348 Arta, "Perdagangan Di Bali Utara Zaman Kerajaan Bali Kuno Perspektif Geografi Kesejarahan."

349 Suarbhawa, "Perdagangan pada masa Bali kuna: Berdasarkan Sumber-sumber Prasasti."

)[350] yang berarti penduduk desa diizinkan berdagang kapas hingga ke pelabuhan pesisir tanpa hambatan dari pejabat.

Kebijakan ini bertujuan memperkuat posisi politik kerajaan dengan menjamin kelancaran perdagangan antarzona. Prasasti Sembiran A IV (987 Śaka/1065) menegaskan peran *nayaka* dalam mengawasi pungutan terhadap pedagang asing. Kutipan prasasti tersebut berbunyi: *"...mangkana yan hana banyaga sakeng sabrang jong, bahitra, camunduk i Manasa..."* yang dapat diterjemahkan sebagai "...apabila terdapat pedagang dari seberang dengan menggunakan jong (kapal besar) maupun bahitra (perahu), mereka diwajibkan singgah terlebih dahulu di Manasa...".[351] Fungsi *manasa* sebagai pusat pengawasan perdagangan dan pemungutan pajak (tawan karang) bagi kapal-kapal asing. Integrasi wilayah pedalaman dan pesisir melalui peran *nayaka* mencerminkan strategi geopolitik Kerajaan Bali Kuno untuk menciptakan sistem ekonomi mandiri dengan zona pegunungan difokuskan pada produksi berbasis lahan subur, sementara pesisir utara menjadi jalur distribusi dengan akses ke perdagangan maritim regional.[352]

Mata Uang dalam Jaringan Perdagangan

Sistem perdagangan Bali Kuno di abad X-XI menunjukkan tingkat perkembangan yang kompleks, ditandai dengan penggunaan mata uang sebagai alat tukar dalam berbagai aktivitas ekonomi. Prasasti-prasasti Bali Kuno memberikan bukti eksplisit bahwa masyarakat saat itu telah mengenal dan memanfaatkan berbagai bentuk mata uang dalam transaksi, baik untuk keperluan perdagangan, pembayaran pajak, maupun penyelesaian sanksi dan kewajiban adat.[353] Prasasti Bebetin A I (818 Śaka/896) menyebutkan bahwa

350 Destriana, "Perdagangan Kapas Pada Masa Bali Kuno Berdasarkan Prasasti Kintamani D Dan E (Kajian Epigrafi)."

351 I. Wayan Ardika, *Ketangguhan dan Kerawanan Masyarakat Pesisir pada Masa Bali Kuno* (Magelang: Taksasa, 2023).

352 Suarbhawa, "Perdagangan pada masa Bali kuna: Berdasarkan Sumber-sumber Prasasti."

353 Irfanuddin Wahid Marzuki, "Pasar pada Masa Bali Kuno Abad IX-XI Masehi

setiap pedagang dari luar daerah yang datang ke pelabuhan Julah diwajibkan untuk *panien di Hyang Api*, yaitu membayar kewajiban berupa pajak kepada bangunan suci. Istilah ini menunjukkan bahwa pajak dibayar dalam bentuk nilai ekonomis, yang dalam konteks waktu itu kemungkinan besar berupa mata uang logam seperti *masu* (*emas), ku (kupang), dan pi (piling).*[354]

Penggunaan mata uang tidak hanya terbatas pada transaksi lokal, tetapi juga melibatkan pedagang dari luar pulau, yang menandakan adanya interaksi perdagangan lintas wilayah bahkan internasional. Hal ini dikuatkan oleh temuan arkeologis berupa uang kepeng Tiongkok dari Dinasti Song (abad ke-10–13 M) di situs Semawang, yang memperlihatkan bahwa Bali telah terintegrasi dalam jaringan perdagangan maritim Asia Tenggara.[355] Koin-koin ini, yang dikenal sebagai *pis bolong* di Bali, pada awalnya digunakan sebagai alat tukar resmi, namun fungsinya mengalami transformasi menjadi simbol religius dan budaya dalam upacara keagamaan Hindu Bali.

Komoditas Unggulan Bali di Nusantara

Kerajaan Bali Kuno menerapkan strategi geopolitik dengan membagi wilayahnya menjadi dua zona: zona produksi di pedalaman dan zona distribusi di pesisir.[356] Kebijakan ini menunjukkan pemahaman yang mendalam atas potensi geografis untuk mengoptimalkan sumber daya alam. Zona produksi terletak di daerah pegunungan, khususnya Kintamani (Sukawana, Panursuran, Balingkang) dan sekitar Danau Tamblingan. Tanah

(Kajian Epigrafi)," *Naditira Widya* 4, no. 2 (Agustus 2016): 282, https://doi.org/10.24832/nw.v4i2.38.

354 Dewa Made Alit, "Jejak Cina Pada Sistem Keyakinan Masyarakat Bali : Dari Persepektif Sejarah: China's Traces on the Balinese Belief System: From a Historical Perspective," *Nirwasita: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Ilmu Sosial* 5, no. 1 (Maret 2024): 14–26, https://doi.org/10.59672/nirwasita.v5i1.3617.

355 Ni Komang Ayu Astiti, "Uang Kepeng sepanjang masa : perspektif arkeologi dan ekonomi kreatif di provinsi Bali," *Forum Arkeologi Bali* 27, no. 1 (2014): 45–56.

356 Kamandalu, "Geopolitik Masa Bali Kuno: Aktivitas Perdagangan Wilayah Pedalaman dan Pesisir Berdasarkan Sumber Prasasti," 2025.

vulkanik yang subur di wilayah ini sangat cocok untuk budidaya kapas, rempah-rempah (kasumba, bawang merah, bawang putih, jemuju), serta kayu gaharu. Pembagian ini merupakan hak eksklusif masyarakat Kintamani untuk menjual kapas ke pesisir utara (Les, Julah, Manasa), sementara penduduk tepi Danau Batur dilarang berdagang di wilayah pesisir[357] guna mencegah monopoli serta menjaga stabilitas harga dan ketersediaan komoditas. Strategi ini tidak hanya menegaskan perbedaan fungsi antarwilayah, tetapi juga menjadi instrumen kontrol kerajaan dalam menciptakan keseimbangan ekonomi dan sosial.

Zona distribusi berada di pesisir utara Bali, meliputi pelabuhan kuno seperti Les, Julah, Manasa, Paminggir, dan Bubunan. Wilayah ini berperan sebagai pusat perdagangan regional dan internasional, tempat komoditas dari pedalaman didistribusikan ke luar Bali. Prasasti Sembiran A IV (987 Śaka/1065) mencatat adanya aktivitas bongkar muat kapal asing di Manasa serta mekanisme pemungutan pajak berlabuh (tawan karang): *"mangkana yan hana banyaga sakeng sabrang jong... batpani katkanannya umanga ikanang karaman" yang berarti "apabila ada pedagang dari seberang dengan kapal, maka dikenakan pungutan saat berlabuh."*[358] Catatan ini menegaskan bahwa pesisir Bali Utara tidak hanya menjadi pintu keluar komoditas lokal, tetapi juga bagian dari jaringan perdagangan maritim Asia Tenggara. Pembagian zona produksi dan distribusi mencerminkan strategi Kerajaan Bali Kuno dalam memanfaatkan potensi lokal, menjaga keamanan wilayah, serta mengintegrasikan pedalaman dan pesisir dalam satu sistem ekonomi yang berdaya saing di Nusantara.

Otoritas Lokal dalam Pengelolaan Dagang

Pengelolaan pasar di Bali diatur oleh *prajuru pasar* (pejabat desa) yang bertanggung jawab mengawasi transaksi, mengumpulkan

357 Kamandalu, "Geopolitik Masa Bali Kuno: Aktivitas Perdagangan Wilayah Pedalaman dan Pesisir Berdasarkan Sumber Prasasti," 2025.

358 Kamandalu, "Geopolitik Masa Bali Kuno: Aktivitas Perdagangan Wilayah Pedalaman dan Pesisir Berdasarkan Sumber Prasasti," 2025.

pajak, dan menyelesaikan sengketa. bertugas mengawasi transaksi, memungut iuran, dan menstabilkan harga komoditas pokok seperti beras dan garam. Pelabuhan-pelabuhan kecil di pesisir Bali (misalnya di Banwa Bharu dan Julah) berfungsi sebagai simpul perdagangan antarpulau, terutama ke Jawa dan Lombok, memanfaatkan perahu (l*ancang*) bagi pengiriman barang. Prasasti Batur (933 Śaka/1011) "*… prajuru pasar pinilih sang thani, tan saking raja, nanging saking krama thani…*"[359] Terjemahan: "… pejabat pasar dipilih oleh warga desa, bukan dari kalangan kerajaan, melainkan dari masyarakat desa…" Menegaskan bahwa para juru pasar dipilih langsung oleh masyarakat desa, bukan ditunjuk oleh raja. Ini menunjukkan sistem meritokrasi dan partisipasi masyarakat dalam pengambilan keputusan ekonomi.

2. Dinamika Perpajakan Masa Persilangan dengan Hindu dan Buddha: Stabilitas Politik dan Ekonomi

Perpajakan dalam sejarah Indonesia kuno tidak hanya menjadi instrumen fiskal, tetapi juga mencerminkan kompleksitas relasi kekuasaan, ekonomi, spiritualitas, dan sosial budaya. Setiap kerajaan besar di Nusantara memiliki pendekatan khas dalam merumuskan dan menerapkan kebijakan perpajakan, disesuaikan dengan karakter geografis, sistem pemerintahan, serta dinamika masyarakatnya. Masa Sriwijaya, sebagai kekuatan maritim abad ke-7 hingga ke-13 M, menampilkan bentuk awal dari sistem perpajakan yang menekankan penguasaan atas jalur pelayaran strategis. Pajak transit, bea pelabuhan, dan kebijakan wajib singgah diberlakukan sebagai bentuk kedaulatan ekonomi sekaligus alat pengontrol perdagangan laut internasional. Keunikan Sriwijaya terletak pada strategi integrasi kelompok maritim lokal ke dalam sistem fiskal-pertahanan yang simultan.

Berbeda dengan Sriwijaya, pada masa pemerintahan Raja Balitung dari Kerajaan Mataram (abad ke-9 hingga ke-10 M),

359 Destriana, "Perdagangan Kapas Pada Masa Bali Kuno Berdasarkan Prasasti Kintamani D Dan E (Kajian Epigrafi)."

pajak lebih terfokus pada tanah, perdagangan lokal, kerja bakti, dan profesi tertentu. Sistem administratifnya telah cukup maju, ditandai dengan adanya pengawasan, pengukuran ulang lahan, dan mekanisme penyelesaian sengketa pajak. Majapahit kemudian mengembangkan sistem perpajakan yang sangat terstruktur, mencakup pertanian, pelabuhan, perdagangan antarnegara, serta pajak spiritual seperti sima. Pendapatan negara tidak hanya dialokasikan untuk kas kerajaan, tetapi juga untuk kegiatan keagamaan dan pembangunan infrastruktur publik. Sementara itu, Bali Kuno menyajikan model pajak yang lebih bersifat spiritual dan komunal. Pajak dikenakan secara proporsional berdasarkan status sosial, fungsi wilayah, serta relasi antara masyarakat dan tempat suci. Sistem ini menampilkan perpaduan antara fiskal, adat, dan agama yang terintegrasi secara harmonis. Pemahaman atas ragam bentuk perpajakan ini penting sebagai landasan untuk menelusuri lebih dalam karakter sistem perpajakan di masa persilangan dengan Hindu dan Buddha.

a. Sistem Perpajakan Maritim dan Integrasi Kelompok Maritim Lokal Masa Sriwijaya

Sriwijaya menguasai Selat Malaka dan perairan Asia Tenggara pada abad VII–IX M. Kerajaan ini berkembang menjadi kekuatan maritim utama (*thalassocracy*) dengan mengendalikan jalur perdagangan internasional. Dominasi atas Selat Malaka menjadikan Sriwijaya pusat transit perdagangan global. Sriwijaya membentuk sistem perpajakan maritim yang terstruktur, lengkap dengan lembaga syahbandar, kebijakan wajib singgah, dan pengawasan armada. Salah satu aspek unik dari strategi fiskalnya adalah mengintegrasikan kelompok maritim lokal[360] ke dalam sistem

360 Kelompok maritim lokal atau dikenal dengan dengan orang laut, sengaja dipilih sebagai ganti dari Istilah bajak laut (pirates) atau perompak. Dalam konteks Sriwijaya istilah bajak laut perlu dipahami dengan hati-hati, karena label bajak laut atau perompak diberikan oleh korban (pedagang asing) atau negara saingan. Dari perspektif Sriwijaya dan kelompok maritim lokal, hubungan ini lebih bersifat patron-klien atau integrasi politik saling menguntungkan dalam mengontrol perdagangan dan wilayah.

pertahanan dan pengawasan laut. Kondisi ini membentuk model negara maritim dengan fungsi fiskal dan pertahanan laut saling berkelindan.

Perpajakan di masa Sriwijaya umumnya menyoroti keterkaitannya dengan kontrol pelabuhan dan aktivitas niaga internasional. Kerajaan-kerajaan pelabuhan (*port-polities*) seperti Sriwijaya mengandalkan pengumpulan tol, bea pelabuhan, dan paksaan singgah sebagai instrumen fiskal utama untuk mendanai penguatan negara.[361] Sriwijaya menerapkan kebijakan bagi semua kapal yang melewati wilayah perairannya diwajibkan berlabuh di pelabuhan resmi dan menyerahkan sebagian barang sebagai bentuk pajak atau upeti,[362] seperti kapal dagang yang akan berlabuh di Sriwijaya, maka harus menurunkan dahulu sepertiga muatannya di Pulau Lingga (*Ling-ya-mon*) sebagai pajak tol.[363]

Armada laut yang disiagakan menjaga keamanan jalur pelayaran dari ancaman luar, dibantu oleh syahbandar yang memegang wewenang administratif dan fiskal atas kapal yang masuk. Lebih krusial, Sriwijaya memberlakukan *bea transit* bagi kapal yang melintasi selat strategis seperti Malaka dan Sunda, suatu bentuk pajak perlindungan yang menjamin keamanan pelayaran. Setiap pelanggaran karena mengabaikan peraturan pelabuhan menghadapi risiko penyitaan atau akan digiring ke perairan sempit atau dieksekusi.[364] Catatan Yijing, mengkonfirmasi praktik ini: *"Setiap kapal asing yang lewat harus membayar upeti kepadanya ...Jika tidak, mereka akan dihancurkan."*[365] Pernyataan ini

---

361 Kenneth R. Hall, *Maritime trade and state development in early southeast Asia*, 1 ed. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985).

362 Fortuna dkk., "Pengaruh Kerajaan Sriwijaya Terhadap Sektor Perdagangan Dan Pelayaran Di Indonesia Pada Abad VII-IX Masehi."

363 Gregorius Andika Ariwibowo, "Perniagaan Bahari Sriwijaya Pada Masa Dinasti Song: Sriwijaya Maritime Trade during Song Dynasty Period," *PANALUNGTIK* 4, no. 2 (Desember 2021): 75–96, https://doi.org/10.24164/pnk.v4i2.65.

364 Fortuna dkk., "Pengaruh Kerajaan Sriwijaya Terhadap Sektor Perdagangan Dan Pelayaran Di Indonesia Pada Abad VII-IX Masehi."

365 Yijing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay*

merupakan konfirmasi eksternal tentang kapasitas dan kesiapan Sriwijaya menggunakan kekuatan lautnya (baik armada resmi maupun kelompok maritim yang terintegrasi) untuk menegakkan sistem pajak/bea yang berlaku.

Kemampuan Sriwijaya menegakkan kedaulatan maritim tidak lepas dari strategi integrasi dengan kelompok maritim lokal. Sriwijaya tidak memberantas kelompok maritim independen (*orang laut*), Sriwijaya merekrut kelompok maritim lokal sebagai bagian dari armada laut dan mengintegrasikan ke dalam struktur kekuasaan**.** Sebelum integrasi ini, kelompok maritim lokal merupakan ancaman nyata bagi keamanan perdagangan laut. Kerja sama dengan kelompok maritim lokal dimaksudkan tidak merampas kapal dagang yang singgah di pelabuhan, melainkan menjaga keamanan jalur laut dengan imbalan ekonomi dari kerajaan.[366] Prasasti Telaga Batu[367] (abad ke-7 M) secara eksplisit menyebutkan berbagai kelompok yang harus bersumpah setia kepada raja dari puluhan profesi, termasuk kelompok maritim lokal seperti *tuhanān wāñak/wanyak (*tuan anak buah kapal), *mukha-haji* (kepala suku pesisir), *puhāwang* (nakhoda), dan *kelasi* (awak kapal).[368] Kehadiran kelompok maritim lokal dalam daftar pejabat/pihak yang bersumpah menunjukkan bahwa keberadaan kelompok

---

Archipelago (A.D. 671–695).

366 Ahmad Berkah, "Dampak Kekuasaan Maritim Sriwijaya Terhadap Masuknya Pedagang Muslim di Palembang Abad VII-IX Masehi," *Medina-Te : Jurnal Studi Islam* 13, no. 1 (Oktober 2017): 51–60

367 Kutipan Prasasti Tlaga Batu baris 8-12: *"... vanyakāryya, parvvanda, hañur, tuhanān haji, tuhanān vānak, haji kūrūm, haji tāruh, wadwā rājakāryya, dātya haji, dātya parvvanda, dātya tuhanān vānak, dātya tuhanān haji, kadātuan, bhāpati, nayyaka, pratyaya, hulun haji, wā iyāga, cā a, bhā a, ... mukha-haji, ... puhāvam, wanyāgāra, ... kelasi..."*. **Terjemahan Inti:** "... pegawai raja, pemimpin kelompok kerja (?), tukang pahat, tuan haji, tuan anak buah kapal (?), haji kelompok kecil, haji pohon taru (?), budak pekerja kerajaan, dātya haji, dātya pemimpin kelompok kerja, dātya tuan anak buah kapal, dātya tuan haji, pejabat kadātuan, bupati, pemimpin, saksi, hamba raja, pedagang, mata-mata, prajurit, ... mukha-haji (kepala haji?), ... nakhoda kapal, pedagang asing, ... kelasi (awak kapal)...". Lihat Casparis, *Prasasti Indonesia: Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D volume II*.

368 Casparis, *Prasasti Indonesia: Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D volume II*.

maritim lokal diakui dan diintegrasikan secara formal ke dalam hierarki Sriwijaya.

Kelompok-kelompok maritim lokal yang terintegrasi dalam praktiknya berfungsi mirip *privateers* (perompak yang disahkan oleh negara). Kelompok tersebut diberi semacam surat izin (implisit melalui integrasi) oleh Sriwijaya untuk mengatur lalu lintas kapal di wilayah tertentu, dengan syarat loyal kepada raja dan menyetor bagian hasilnya.[369] Aktivitas para perompak yang sebelumnya dianggap bajak laut oleh pedagang asing kini menjadi bagian dari *enforcement mechanism* sistem ekonomi-politik Sriwijaya. Para kelompok maritim lokal sebagai bentuk imbalan legitimasi dan perlindungan, diwajibkan: (1) mengalihkan aktivitas perompakan ke kapal yang menolak membayar bea transit kepada Sriwijaya, (2) menjaga stabilitas perairan dari ancaman kelompok maritim lain yang tidak tunduk atau ancaman luar, dan (3) menyetor upeti hasil aktivitasnya (dari perdagangan, upeti kapal yang dilindungi, atau rampasan yang dilegalkan).[370]

Prasasti Kota Kapur[371] (608 Śaka/686) mencatat mengenai kutukan terhadap siapa pun yang tidak tunduk kepada kekuasaan Sriwijaya dan yang melakukan pemberontakan dan mengingatkan konsekuensi bagi pembangkang: *"...Semoga armada laut Śrīvijaya segera dikirim untuk menghukum mereka..."*[372] Prasasti ini secara

---

369 Kabib Sholeh, "Pelayaran Perdagangan Sriwijaya dan Hubungannya dengan Negeri-Negeri Luar pada Abad VII-IX Masehi," *HISTORIA: Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah* 7, no. 1 (Maret 2019): 1, https://doi.org/10.24127/hj.v7i1.1310.

370 Wisseman Christie, "State formation in early maritime Southeast Asia; A consideration of the theories and the data."

371 Kutipan Relevan (Terjemahan Inti):
"... dan lagi, semua orang di bawah kekuasaan Kadātuan Śrīvijaya, yang telah melakukan kejahatan, yang tidak setia kepadaku, yang memberontak ... yang bersekongkol dengan pemberontak, yang berbicara dengan pemberontak, yang makan bersama pemberontak ... semoga mereka dibunuh oleh kutukan ini. ... Semoga armada laut (atau ekspedisi laut) Śrīvijaya segera dikirim untuk menghukum mereka ...". Lihat Casparis, *Prasasti Indonesia: Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D volume II*.

372 Casparis, *Prasasti Indonesia: Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D volume II*.

eksplisit menyebut pengiriman *wala* (armada laut) Sriwijaya untuk menghukum para pemberontak dan yang tidak setia. Ini adalah bukti langsung tentang kemampuan proyeksi kekuatan laut Sriwijaya yang digunakan untuk menegakkan kedaulatan dan ketertiban di wilayah taklukannya, termasuk jalur pelayaran. Penegakan sistem ini berfungsi untuk menjaga kepatuhan terhadap sistem kekuasaan Sriwijaya, yang sangat mungkin termasuk kepatuhan membayar pajak/bea dan tidak melakukan perompakan liar yang merugikan kepentingan Sriwijaya. Pola ini menjelaskan laporan Yijing tentang stabilitas wilayah Sriwijaya: "meski menguasai *lautan yang berbahaya,* kerajaan mampu menjamin keamanan bagi pihak yang tunduk pada sistem ekonominya."[373] Meskipun tidak secara rinci menjelaskan tarif pajak atau mekanisme administratif harian (yang tidak tercatat di prasasti masa tersebut), secara kuat mendukung gambaran Sriwijaya sebagai kekuatan maritim yang mendasarkan pada sistem pengendalian jalur pelayaran melalui kombinasi pemungutan pajak/bea maritim dan strategi mengintegrasikan serta memanfaatkan potensi kelompok-kelompok maritim lokal yang sebelumnya dianggap pengganggu.

b. Sistem Perpajakan Masa Pemerintahan Raja Balitung di Mataram (899–910 M)

Raja Balitung merupakan salah satu raja Mataram yang meninggalkan banyak bukti tertulis tentang aktivitas pemerintahannya.[374] Pemerintahannya menghasilkan berbagai kebijakan, antara lain penetapan atau penganugerahan *sima*, penghapusan pajak, penyelesaian sengketa pajak, ketetapan hukum, dan pemberian hukuman. Struktur administrasi pajak

373 Yijing, 1896

374 Ditemukan 50 prasasti yang dikeluarkan oleh Raja Balitung. 33 prasasti memiliki angka tahun, dan 17 prasasti tidak memiliki angka tahun. Jumlah prasasti tersebut menunjukkan bahwa aktivitas pemerintahan Raja Balitung terdokumentasi dengan baik dan dijalankan secara teratur (Listyanto Aji Nugroho, Emy Wuryani, dan Sunardi, "Kebijakan Penguasa Jawa Kuno: Balitung dalam sebuah Kajian Epigrafi," *Cakrawala: Jurnal Penelitian Sosial* 7, no. 1 (2018): 65–82.)

kerajaan tampak melalui penyebutan beberapa pejabat khusus yang bertugas dalam pengumpulan pajak. Beberapa nama jabatan yang tercantum dalam prasasti antara lain *pangkur*, *tawan*, dan *tirip*. Selain itu, teks prasasti juga menyebut keberadaan kelompok petugas kerajaan yang disebut *sang mangilala drabya haji*, yang bertugas mengawasi dan memungut pajak atas nama pemerintah, termasuk di wilayah sima yang memperoleh otonomi fiskal.[375] Berdasar data prasasti disimpulkan bahwa sumber penghasilan kerajaan antara lain adalah pajak tanah, pajak perdagangan dan pajak usaha kerajinan, pajak orang asing dan orang yang memiliki profesi tertentu, kerja bakti buat raja (*gaway haji/buat haji*), dan denda atas tindak pidana (*sukha duhkha*).[376]

Raja mempunyai kewajiban untuk menetapkan pajak atas seluruh tanah kerajaannya dan melindungi rakyatnya dari marabahaya. Informasi tentang tanah yang dikenakan pajak mencakup berbagai jenis tanah seperti sawah, ladang, kebun, pagagan, padang rumput, taman, pemukiman, hutan, dan rawa-rawa.[377] Besarnya pajak tanah yang dipungut sebesar 6 *dharana perak per tampah,*[378] sebagaimana kutipan dari Prasasti Palepangan (828 Śaka / 906): *"...samwandhanya sańkā i tan patūt nikanang rāma lawan sang nayaka bhagawanta jyotisa ikanang sawaḥnya sinaṅguḥ lamwit 2 kinon ta ya modharā. pirak dhā 6 i satampaḥ satampaḥ. kunang sańkā rihötnya tan wnaṅ modhāra...".* Terjemahan: "...Adapun sebabnya karena para rāma tidak setuju terhadap sang Nayaka Bhagawanta Jyotisa bahwa sawahnya dihitung 2 lamwit luasnya

375 Dwiyanto, "Pungutan Pajak dan Pembatasan Usaha di Jawa pada Abad IX - XV Masehi."

376 Ninie Susanti, "Raja dan Masalah Perpajakan: suatu Analisis Simbolik Integratif zaman Raja Balitung (899-910M)" (Tesis, Universitas Indonesia, 1991).

377 Susanti, "Raja dan Masalah Perpajakan: suatu Analisis Simbolik Integratif zaman Raja Balitung (899-910M)."

378 Perkiraan 1 tampah haji sama dengan 1 hektar.

dan dikenai pajak 6 dhārana uang perak setiap tampah. Karena sempitnya maka para rāma tidak sanggup membayar pajak..."[379]

Prasasti Palepangan mencatat perselisihan antara para tetua desa (*rāmanta*) Palepangan dengan pejabat pemungut pajak (*nayaka*) bernama *Bhagawanta Jyotisa*. Pejabat tersebut menetapkan bahwa sawah mereka seluas 2 *lamwit*[380] dan dikenai pajak sebesar 6 dhārana perak untuk setiap *tampah*. Namun demikian, para tetua desa merasa bahwa luas sawah yang dimiliki tidak sebesar itu dan keberatan dengan jumlah pajak yang dibebankan, sehingga mengajukan permohonan kepada *Rakryan Mahapatih i Hino*, Mpu Daksa, untuk mengukur ulang sawah dengan alat ukur resmi kerajaan. Hasil pengukuran ulang menunjukkan bahwa luas sawah lebih kecil dari yang sebelumnya ditetapkan, sehingga beban pajak pun dikurangi sesuai dengan luas sebenarnya. Prasasti ini menggambarkan sistem perpajakan pada masa Mataram. Pajak tanah dihitung berdasarkan luas lahan dengan satuan *tampah*, sedangkan besarnya pajak ditetapkan dalam satuan *dhārana* perak. Prasasti ini juga menunjukkan adanya mekanisme pengaduan dan koreksi apabila penetapan pajak dianggap tidak adil oleh masyarakat.

Aktivitas perdagangan (*masamwyawahara*) dan usaha kerajinan (*misra)* juga tidak lepas dari pengenaan pajak. Prasasti Ayam Tĕas I yang dikeluarkan pada masa pemerintahan Raja Balitung (822 Śaka/900) memuat ketetapan penting mengenai pengaturan pajak atas aktivitas perdagangan dan usaha kerajinan di wilayah yang telah ditetapkan sebagai daerah sīma. Dalam prasasti ini, raja menetapkan batasan jumlah pelaku usaha dan skala kegiatan perdagangan yang diperbolehkan tanpa dipungut pajak dalam desa *sīma* Ayam Tĕas. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun wilayah tersebut memperoleh status *sīma* yang umumnya berarti pembebasan dari pajak tertentu, namun aktivitas ekonomi

379 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012).

380 1 lamwit kurang lebih 20 tampah.

produktif seperti perdagangan dan kerajinan tetap menjadi objek pajak. karena sebenarnya pajak tetap dipungut di daerah sima. Pajak dari daerah sima dialokasikan untuk biaya memelihara/ merawat bangunan suci yang disebut dalam prasasti. Penerimaan kerajaan berasal dari pajak yang didapat di daerah sima dapat dikatakan berkurang, namun disisi lain kerajaan tidak perlu mengeluarkan biaya untuk merawat bangunan suci di desa yang ditetapkan menjadi sima Ketentuan ini ditujukan untuk mencegah penyalahgunaan status *sīma*. Dalam kutipan Prasasti Ayam Tĕas 1 disebutkan:*"...kumonnakan soāra ning wanua sīma i ayam tĕas hinghingṅana ikanang masamwyawahāra hanangkāna anung tan knā de sang maṅilala dṛwyahaji tlung tuhān ing sasambyawahāra ing sa sīma."* Artinya: "memerintahkan desa sīma Ayam Tĕas agar diberi batas-batas, semua orang yang berdagang di sana, yang tidak dimasuki oleh para pejabat pemungut pajak kerajaan (maṅilala drwya haji), (jumlahnya) dibatasi tiga tuhān untuk setiap usaha dagangnya di dalam satu wilayah sīma."[381]

Selain batas jumlah pelaku dagang, prasasti ini juga memuat ketentuan rinci tentang ukuran jumlah dan jenis yang tidak dikenai pajak, namun bila melebihi batasan yang ditentukan, selebihnya dikenai pajak. Adapun batasan tersebut seperti: a) pedagang ternak maksimal 20 ekor kerbau, 40 sapi, 80 kambing, 1 kandang itik; b) pengguna gerobak dengan jumlah maksimal 3 roda c) pandai perhiasan maksimal 3 ububan; d) pedagang pikulan maksimal 5 *bantal* per pikulan; e) pandai logam, 1 *ububan*; d) penenun maksimal 4 alat tenun; e) kapal dagang maksimal 3 unit *sunghara* biasa dan 2 *sunghara berdek*, jadi bila melebihi dari ukuran yang diperbolehkan, maka akan dikenakan pajak.[382] Meskipun besaran tarif pajaknya tidak disebutkan secara eksplisit dalam prasasti ini, sumber lain menyebut bahwa untuk usaha yang masuk kategori

381 Dewi Purnamasari, "Sambandha Pada Prasasti-Prasasti Masa Balitung (820-832 Saka)" (Skripsi, Jakarta, Universitas Indonesia, 2012).

382 Dwiyanto, "Pungutan Pajak dan Pembatasan Usaha di Jawa pada Abad IX - XV Masehi."

perdagangan dan kerajinan, pungutan pajaknya biasanya adalah sepertiga (1/3) dari hasil.

Pajak orang asing berkaitan dengan kontak antara masyarakat lokal dengan orang asing. Prasasti yang dikeluarkan masa pemerintahan Raja Airlangga mencantumkan keberadaan kelompok yang disebut *wargga kilalān*, yaitu kelompok orang yang dikenai kewajiban membayar pajak karena memiliki keahlian khusus dalam profesi tertentu atau karena status mereka sebagai pendatang asing. Dalam prasasti-prasasti tersebut, *wargga kilalān* seringkali diidentifikasi berdasarkan asal-usul etnis atau kebangsaan, seperti *kliṅ/Kling* (orang Tamil dari India), *āryyā* (bangsa Arya dari India), *sińhala/Singhala* (orang Sri Lanka), *paṇdikira* (pendatang dari India), *dravida* (dari India Selatan), *campa* (dari wilayah Cham di Vietnam Selatan), *rĕmĕn* (bangsa Mon dari wilayah Myanmar), dan *kmir* (bangsa Khmer dari Kamboja).[383] Penyebutan etnis ini menunjukkan adanya jaringan interaksi regional yang luas, serta pengakuan negara terhadap peran dan keberadaan komunitas asing dalam struktur sosial dan ekonomi lokal.

Prasasti Wurudu Kidul (844 Śaka/922) memberikan informasi penting mengenai pengenaan pajak terhadap orang asing. Prasasti ini merupakan jenis *jayapattra*[384] yang mencatat kasus krusial terkait status kewarganegaraan Sang Dhanadī yang dituduh sebagai etnis Khmer oleh otoritas setempat.[385] Tuduhan ini berimplikasi langsung pada kewajiban pajaknya: jika terbukti sebagai orang asing, maka dikategorikan sebagai *wargga kilalān* (golongan asing) yang dikenakan pungutan khusus. Untuk menyelesaikan sengketa ini, pemerintah Mataram melakukan investigasi berbasis komunitas dengan menanyai warga Desa Grih,

383 Muhamad Alnoza, "Orang Khmer di Jawa Pada Masa Hindu-Buddha (Abad Ke-9-15 Masehi): Eksistensinya Dipandang dari Teori Diaspora," *Naditira Widya* 15, no. 1 (Juli 2021): 1–14, https://doi.org/10.24832/nw.v15i1.453.

384 Yaitu surat keputusan pengadilan yang berkaitan dengan status kewarganegaraan atau persoalan utang piutang

385 Asri Hayati Nufus, "Orang-Orang Asing di Jawa: Berdasarkan Data Prasasti Abad Ke- 11-15 Masehi" (Jakarta, 2018).



Gambar 5.59 Prasasti Ayam Teas 822 Śaka/900. Sumber: Dokumentasi Museum Nasional.

Kahuripan, dan *Paniṅlaran* tentang garis keturunan dan praktik kultural nenek moyang *Saṅ/Sang Dhanadī*. Hasilnya membuktikan bahwa leluhurnya tetap menjalankan *adat istiadat Jawa* dan bukan tradisi Khmer, sehingga statusnya sebagai pribumi dikukuhkan dan dibebaskan dari pajak asing.[386]

Kasus ini mengungkap dua kebijakan fiskal Mataram yang sistematis: Pertama, penerapan *pajak diferensial berbasis etnisitas* komunitas asing seperti Khmer dimasukkan ke dalam *wargga kilalān* yang wajib membayar pajak. Kedua, mekanisme verifikasi multigenerasi yang mengaitkan kewarganegaraan dengan *identitas kultural* ketimbang sekadar tempat lahir atau durasi tinggal. Prasasti ini juga membuktikan eksistensi komunitas Khmer yang telah menetap lama di Jawa Tengah, mungkin sebelum abad ke-10 M, dengan tetap mempertahankan adat istiadat asal sehingga mudah dibedakan dari masyarakat lokal.[387] Fakta bahwa pejabat Mataram mampu mengidentifikasi ciri Khmer menunjukkan adanya segregasi kultural dalam kehidupan sehari-hari.

Bentuk lain yang mengatur raja dan birokrasi kerajaan dalam hubungan dengan rakyat adalah melalui sistem kerja bakti (*buat haji*) dan sistem denda pidana (*sukha duhkha*). Sistem ini diberlakukan untuk memelihara struktur masyarakat dengan pendekatan moral dan partisipatif. Negara berjalan atas dasar *bhakti* (pengabdian) rakyat kepada raja, dan *dharma* (tatanan moral) sebagai prinsip hukum yang berorientasi pada keseimbangan sosial. Konsep-konsep ini memperlihatkan betapa dalam dan maju sistem pemerintahan Mataram. Istilah *buat haji* berasal dari kata Jawa Kuno *bhakti haji*, yang secara harfiah berarti pengabdian kepada raja, merupakan kewajiban kontribusi tenaga masyarakat untuk pembangunan infrastruktur kerajaan, mencakup irigasi (*talaga*), jalan (*watak limus*), dan kompleks candi.

386 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012).

387 Alnoza, "ORANG KHMER DI JAWA PADA MASA HINDU-BUDDHA (ABAD KE-9--15 MASEHI)."



Gambar 5.60 Prasasti Wurudu Kidul.
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia

Berbeda dengan kerja bakti sukarela untuk kepentingan komunal, *buat haji* bersifat wajib dan terinstitusionalisasi sebagai bentuk pajak tenaga yang langsung diperuntukkan bagi negara. Pelaksanaan *buat haji* biasanya dilakukan selama 10 hingga 30 hari dalam setahun dan dilaksanakan di luar musim tanam agar tidak mengganggu produksi pangan. Kewajiban *buat haji* tidak bersifat sukarela, melainkan diatur secara resmi oleh negara. Pelanggaran terhadap kewajiban ini dapat dikenai sanksi berupa denda emas, seperti tercatat dalam Prasasti Poh (827 Śaka/905), [388] yakni sebesar 3 *suwarna* atau

388 Prasasti Poh (905 M): "warga mamuat haji, mamuat watak limus" (Warga wajib kerja bakti untuk raja dan

sekitar 42–70 gram emas. Dalam beberapa kasus, hukuman bisa berupa kerja paksa tambahan.

Sukha duhkha berasal dari bahasa Sanskerta yang berarti kesenangan dan penderitaan. Dalam sistem hukum Balitung, istilah ini digunakan untuk menunjukkan konsekuensi sosial dari tindakan kriminal**,** baik berupa keuntungan yang diperoleh secara tidak sah (sukha) atau penderitaan yang ditimbulkan pada pihak lain (duhkha),[389] seperti pembunuhan (*pati*), pencurian (*sabhala*), dan perampokan (*dusta*). Maka, *sukha duhkha* menjadi dasar pertimbangan dalam penjatuhan sanksi, khususnya sanksi berupa denda. Nilai denda disesuaikan dengan beratnya pelanggaran, status sosial pelaku, dan kemampuan ekonominya. Misalnya, pencurian dikenai denda sebesar 2–5 *suwarna* (sekitar 28–70 gram emas), penganiayaan dikenai 1 *suwarna* ditambah biaya pengobatan korban, dan penghinaan dikenai 8 *māsa* emas (sekitar 35 gram).[390] Apabila pelaku tidak mampu membayar denda, maka menjadi *hulun haji*, yakni budak kerajaan sementara, hingga utang dendanya lunas. Denda dapat dibayarkan kepada kas kerajaan atau langsung kepada korban sebagai bentuk restitusi. Sistem ini menunjukkan bahwa masyarakat Mataram menjunjung tinggi prinsip harmoni sosial, sehingga penyelesaian konflik lebih diutamakan melalui pemulihan hubungan, bukan hukuman fisik semata. Lebih jauh lagi, pelanggaran hukum tidak hanya dianggap sebagai tindakan kriminal, tetapi juga sebagai dosa spiritual (*dosa kalepasan*). Oleh karena itu, dalam beberapa kasus, pelaku juga diwajibkan menjalani upacara penyucian diri di tempat suci seperti candi. Raja Balitung

pembangunan jalan).

389 Novrida Qudsi Lutfillah dan Eko Ganis Sukoharsono, "Historiografi Akuntansi Indonesia pada Masa Mataram Kuno (Abad VII-XI Masehi)," *Jurnal Akuntansi Multiparadigma* 4, no. 1 (2013): 75–84, https://doi.org/10.18202/jamal.2013.04.7183.

390 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012).

bahkan menstandarkan satuan denda emas dalam prasasti resmi, yaitu 1 *suwarna* = 16 *māsa* ≈ 70 gram emas.[391]

c. Mekanisme Pajak Masa Majapahit

Kerajaan Majapahit menerapkan sistem perpajakan yang terstruktur dan menyeluruh, mencakup pertanian, perkebunan, perdagangan, dan industri. Dalam sektor pertanian, pajak dikenakan berdasarkan hasil panen dan luas tanah. Petani diwajibkan menyetor sebagian dari hasil sawah kepada kerajaan. Pajak ini menjadi sangat signifikan karena beras merupakan komoditas utama Majapahit, baik untuk konsumsi lokal maupun ekspor ke wilayah seperti Maluku dan Sumbawa. Pajak atas tanah dihitung berdasarkan luas lahan yang diukur oleh petugas kerajaan. Untuk sawah, tarif yang berlaku adalah 6 *dharana perak per tampah (1 tampah = 1 ha*), setara ±231,606 gram perak per ha; atau jika dinyatakan dalam emas, 6 *suwarna,*[392] 1 *massa,*[393] dan 4 *kupang* per 6 *tampah,* sehingga per 1 ha mencapai ±478,27 gram emas setiap tahun. Hasil panen padi dikenai pajak 10 % dari volume panen (yaitu 1 *qian* emas untuk setiap 2,2 pikul padi yang dijual).

Pengelolaan perpajakan di kerajaan Majapahit memiliki struktur birokrasi yang melibatkan berbagai pejabat lokal. *Asedahan thani* adalah pejabat khusus yang bertanggung jawab atas pengelolaan tanah dan pemungutan pajak pertanian. Sementara itu, *amběkal tuwuh* bertugas mengurus hasil bumi yang menjadi objek pajak. Di tingkat administratif desa (*wanua atau thani*), terdapat *angucap gawe thani* sebagai kepala kegiatan wilayah, serta *wilang wanua* dan *wilang thani* yang bertugas sebagai pencacah penduduk dan sensus lahan wajib pajak.[394] Ada pula pejabat yang mengelola

391 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012).

392 1 suwarna = 16 māsa ≈ 70 gram emas (Boechari, 2012)

393 1 māsa = 4,375 gram emas.

394 Ikhsan Rosyid Mujahidul Anwari, "Sistem Perekonomian Kerajaan Majapahit," *VERLEDEN* 3, no. 2 (2015): 104–15.

infrastruktur penunjang pertanian dan pajak seperti *hulu wras* (pengatur distribusi beras), *hulu air atau huler* (pemimpin sistem irigasi), dan *wariga* (ahli perhitungan musim tanam), karena pengelolaan air dan musim sangat berkaitan dengan hasil panen.

Bentuk pajak lainnya adalah pajak perdagangan berupa bea dan cukai yang dikenakan terhadap barang dagangan dari luar wilayah Majapahit yang masuk melalui pelabuhan. Prasasti Canggu (1280 Śaka/1358) mencatat adanya keberagaman aktivitas ekonomi di kawasan pesisir, termasuk keberadaan sekitar 39 jenis profesi pedagang dan pengrajin, 19 jenis profesi khas wilayah pesisir, serta 16 jenis perahu dan kapal yang digunakan untuk transportasi di sungai maupun lautan.[395] Tiga golongan pedagang yang dibedakan berdasarkan jangkauan aktivitas dan kekuatan modalnya, yakni *abakul, adagang*, dan *banyaga.*[396] *Abakul* adalah pedagang eceran berskala kecil yang beroperasi di tingkat lokal, khususnya dalam lingkungan desa, dengan konsumen utama adalah warga setempat. Di atasnya terdapat *adagang*, yaitu pedagang grosir yang memiliki modal lebih besar dan mampu berdagang lintas desa atau daerah. Sedangkan *banyaga* merupakan pedagang besar dengan modal dan jaringan luas, yang menjangkau perdagangan antar pulau hingga antar bangsa. Dalam hal perpajakan, diketahui bahwa dalam hukum laut Malaka, pedagang asing atau *banyaga* dari luar wilayah dikenakan bea cukai sebesar enam persen dari nilai barang yang mereka bawa. Namun demikian, ada pengecualian untuk barang berupa makanan, yang tidak dikenai bea cukai tetapi tetap diwajibkan membawa persembahan kepada raja, umumnya sebesar satu hingga dua persen dari nilai barang dagangan.[397] Adanya perbedaan perlakuan

395 Christie, "Javanese Markets and the Asian Sea Trade Boom of the Tenth to Thirteenth Centuries A.D."

396 Christie, "Javanese Markets and the Asian Sea Trade Boom of the Tenth to Thirteenth Centuries A.D."

397 Khasanah, "Pelabuhan Kambang Putih pada Masa Majapahit Tahun 1350-1389."which has been booming since the ancient time made Nusantara busy visited by various foreign merchants, this of course has implications for the maritime trade policy of Majapahit which utilize the situation as land for profit. With the existence of this marine trade of course

berdasarkan jenis barang merupakan upaya menjaga keseimbangan antara kepentingan negara dan kebutuhan masyarakat.

Pajak juga dikenakan pada alat angkut seperti kapal yang bersandar di pelabuhan, dalam bentuk pajak sandar. Pengenaan pajak ini berkaitan dengan banyaknya pelabuhan aktif sebagaimana disebutkan dalam Prasasti Trowulan I (Canggu) tahun 1280 Śaka/1358. Prasasti tersebut mencatat adanya 33 desa penyeberangan di sepanjang Sungai Bengawan Solo dan 44 desa di sisi Sungai Brantas. Di antara banyaknya lokasi penyeberangan itu, disebutkan *" i caṅgu, . i trung"*, yaitu Desa Canggu dan Desa Trung.[398] Pelabuhan Canggu berfungsi sebagai pelabuhan barang dan menjadi pusat penting dalam mekanisme pemungutan pajak. Sementara itu, Pelabuhan Trung digunakan sebagai pelabuhan penurunan penumpang, termasuk pedagang asing yang berasal dari Tiongkok, Thailand, dan Vietnam. Komoditas yang dibawa oleh para pedagang asing dikumpulkan, ditukarkan, dan kemudian didistribusikan ke wilayah-wilayah yang lebih jauh dari pelabuhan.

Pengelolaan pelabuhan dilakukan oleh pejabat yang ditunjuk langsung oleh raja, seperti Panji Margabhaya di Canggu dan Panji

---

the role of the port is needed, because the port is a place where the entry of a goods, services, and penyumpag to channel goods from one place to another. Similarly, the location of Kambang Putih Port Tuban is considered safe to be a port and the ideal location for commercial vessels to make this port more crowded visited by merchants to trade contacts. Supported by the participation of Majapahit in the emporia system in trade of course affects the role of Kambang Putih port of Tuban considering that this port is used as the gateway of Majapahit international trade, where the emporia system makes the trade route is shorter because along the trade route there is an emporium or city Ports equipped with facilities for the shipping trade as well as to make it easier for sailors and merchants to climb damaged vessels when used to sail as well as to trade transactions. Kambang Putih Port is used as a gathering point for various commodities that sell well in international markets such as pepper, fragrant wood, and nutmeg from the eastern part of the archipelago, so the merchants who stop will transport the commodity to Malacca and then the merchant who Being in Malacca would transport it back to India and so on, until the role of the port would be very important in the trade of the ancient voyages."

398 Nur Fadhilah Fitrotin, "Kedudukan Daerah Terung (Krian-Sidoarjo) pada Masa Menjelang Akhir Majapahit (1478-1526)," *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 2, no. 1 (2014): 149–60.

Angraksaji di Terung, yang bertanggung jawab atas pemungutan cukai dan menyetorkan hasilnya kepada kerajaan dalam bentuk upeti berkala. Hal ini tercantum dalam Prasasti Canggu, lempeng IXa baris 5–6: *"Panji Margabhaya, mwang Panji Angraksaji, kyajaran rāgi sthāpita munggwi Trung. Manghanakĕn tā pamūjāngkĕn sārini puspanyānghaturakĕn sambah ri sang hyang ājñā haji praśasti. 400, ring sarahi mijil angkĕn pūrnnamaning āsāda."*Terjemahannya menyatakan bahwa Panji Margabhaya, Panji Angraksaji, dan Ki Ajaran Ragi yang tinggal di Terung diwajibkan memberikan bunga cukai atau sesembahan sebanyak 400 mata uang setiap bulan Asada (bulan keempat) kepada raja sebagai bentuk penghormatan terhadap perintah kerajaan. Kondisi yang digambarkan prasasti menandakan bahwa pemungutan pajak tidak hanya bersifat ekonomi, tetapi juga sebagai bentuk kesetiaan kepada raja.

Prasasti Canggu juga memuat ketentuan khusus mengenai penambang perahu, yaitu petugas penyeberangan sungai. Dinyatakan dalam prasasti:*"...dagangan asing awakanya. karĕm pwekang dagangan. tan bwatana tekang anambangi, ndatan wehana ta ya tambangan yan cirnekang dagangan muwah..."*[399] artinya, bagaimanapun jenisnya bila barang itu jatuh ke dalam air, maka tukang penambang itu tidak bertanggung jawab atas peristiwa itu, dan tidak berkewajiban membayar barang yang hilang pada saat penambang tersebut. Penambang mendapatkan perlindungan hukum dan pembebasan pajak. Perlakuan istimewa ini mencerminkan insentif negara terhadap pelaksana logistik sungai demi mendukung kelancaran distribusi barang. Prasasti Canggu mencatat kebijakan penting terkait pembebasan pajak di pelabuhan-pelabuhan Jawa, yang berlaku bagi seluruh penduduk Jawa. Petugas pajak dilarang menarik pungutan di pelabuhan, termasuk pajak tonase atas barang-barang yang diangkut, kecuali dalam kondisi tertentu, seperti apabila muatan kapal melebihi

399 Mawardi Purbo Sanjoyo, "Canggu: Pelabuhan Sungai Masa Majapahit Abad XIV – XVI," *MOZAIK Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Humaniora* 10, no. 2 (Juni 2020), https://doi.org/10.21831/moz.v10i2.32456.

kapasitas standar dan mengganggu pelayaran. Dalam kasus seperti ini, pungutan pajak hanya dapat dilakukan oleh petugas khusus guna mencegah praktik kecurangan antara nakhoda dan pemungut pajak.

Informasi mengenai sistem penarikan cukai di pelabuhan Canggu maupun pelabuhan lainnya tidak dijelaskan secara eksplisit dalam sumber prasasti. Pemahaman tentang mekanisme tersebut baru muncul dari sumber luar, salah satunya adalah laporan *Dong Xi Yang Kao* yang ditulis pada tahun 1618[400]. Dikisahkan bahwa ketika kapal dagang asal Tiongkok tiba, seorang pejabat pelabuhan akan naik ke atas kapal. Kapten kapal memberikan sekeranjang jeruk dan dua payung kecil sebagai bentuk penghormatan. selanjutnya pejabat tersebut menulis surat kepada raja, sesaat sebelum kapal memasuki sungai, buah-buahan serta kain sutra dikirimkan sebagai hadiah bagi sang raja. Dalam laporan tersebut juga dijelaskan struktur petugas pelabuhan. Syahbandar dibantu oleh enam orang, terdiri dari empat orang Tionghoa dan dua orang pribumi. Petugas Tionghoa yang fasih berbahasa asing berperan sebagai penerjemah, sedangkan petugas pribumi bertanggung jawab atas urusan administrasi.

Dua bentuk kewajiban yang harus dipenuhi oleh pedagang, yaitu pajak resmi dan pajak tidak resmi. Pajak resmi berupa bea cukai atas kegiatan ekspor dan impor, yang wajib dibayarkan oleh semua pedagang. Sementara itu, pajak tidak resmi diwujudkan dalam bentuk hadiah atau persembahan kepada penguasa lokal seperti raja, bendahara, tumenggung, dan syahbandar sebagai syarat tidak tertulis agar proses perdagangan berjalan lancar. Nilai persembahan tersebut ditentukan oleh syahbandar, namun umumnya tidak memberatkan, terutama bagi pedagang yang berasal dari wilayah yang sama.[401] Dengan demikian, sistem

400 Irawan Djoko Nugroho, *Majapahit peradaban maritim: ketika Nusantara menjadi pengendali pelabuhan dunia* (Jakarta: Suluh Nuswantara Bakti, 2011).

401 Adrian B. Lapian, *Pelayaran dan perniagaan nusantara abad ke-16 da 17*, 2 (Depok: Komunitas Bambu, 2017).

perdagangan saat itu memperlihatkan perpaduan antara aturan formal dan praktik informal yang berjalan berdampingan.

Sangsi pajak juga diterapkan untuk menjaga kepatuhan. Setiap ketentuan pajak dan *sima* dilindungi oleh *sapatha* sejenis kutukan yang berkaitan dengan moral, yang diabadikan dalam prasasti. Misalnya, dalam Prasasti Satyapura[402] ditegaskan: *"Barang siapa merubah ketetapan dalam prasasti yang suci ini... selama ia melanggar anugerah Sri Maharaja, ia akan terkena karma akibat perbuatannya..."*.[403] Pelanggaran kewajiban *garap sawah*, yaitu mengerjakan lahan bukan milik sendiri, dikenai denda 3 *piling* (sekitar beberapa kilogram beras) dan kewajiban kerja tambahan; petugas yang tersangkut kolusi dengan nakhoda juga dipecat dan diganti pegawai khusus. Dengan demikian, *sapatha* dan denda fisik maupun sosial menegakkan disiplin sekaligus menekan korupsi petugas lapangan.

Perpajakan Majapahit: Sima sebagai Pilar Regulasi dan Spiritualitas

Sistem perpajakan masa Majapahit, tidak hanya menjadi instrumen ekonomi, tetapi juga sarana pengukuhan kekuasaan dan pengabdian spiritual. Salah satu aspek utama dalam sistem perpajakan ini adalah keberadaan tanah *sima*, yaitu wilayah yang dimerdekakan atau diberi status khusus oleh raja dengan tujuan pemeliharaan bangunan suci, penghargaan atas jasa, dan sebagai bagian dari strategi perluasan dan penguatan kekuasaan kerajaan.[404] Penerimaan pajak dari *sima* menunjukkan struktur pembagian secara spiritual dan hierarkis. Pajak dari tanah *sima* dibagi ke dalam tiga bagian, yaitu: sepertiga pertama untuk kegiatan keagamaan,

402 Tidak berangka tahun, merupakan prasasti masa pemerintahan Maharaja Sri Wikramawardhana (1389–1427 M),

403 Wawan Yogaswara, "Sapatha dari Prasasti Sima Masa Majapahit: sebuah Tinjauan tentang Fungsi" (Tesis, Universitas Indonesia, 2005).

404 Gary Alvin Sadewa dan Wisnu, "Penganugerahan Sima Tulangan, Cunggrang, dan Pucangan di Lereng Gunung Penanggungan Abad X-XI Berdasarkan Prasasti- Prasasti Raja Balitung-Airlangga," *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 8, no. 1 (2020).

seperti upacara pemujaan dan pemeliharaan bangunan suci; sepertiga kedua untuk pemegang hak sima (misalnya desa atau pemimpin lokal); dan sepertiga ketiga untuk kas kerajaan. Dalam konteks ini, perpajakan berfungsi sebagai: 1) instrumen spiritual karena dana digunakan untuk *caru*, *sesaji,* dan pemujaan kepada dewa yang dilakukan secara rutin, sebagai perwujudan *bhakti* rakyat kepada Tuhan dan raja; 2) instrumen kekuasaan, penetapan sima memungkinkan kepala desa untuk menjalin hubungan langsung dengan pusat kerajaan dan menjadi perpanjangan tangan kekuasaan Majapahit; dan 3) instrumen kesejahteraan publik, yaitu pajak juga dialokasikan untuk membangun dan memelihara sarana umum seperti pemeliharaan bangunan suci, pasar, pelabuhan, dan bendungan. Sebagai bentuk kesadaran spiritual dan pengabdian kepada kerajaan, rakyat Majapahit menganggap membayar pajak sebagai tindakan kehormatan. Hal ini tergambar dari makna filosofis pajak yang berasal dari kata *ajeg,* yakni iuran tetap yang dilandasi kesukarelaan demi kemakmuran bersama.

Prasasti Petak (1408 Śaka/1486)[405] menunjukkan bahwa sima sebagai pilar spiritualitas dan pilar regulasi. Pada bagian awal prasasti, teks dibuka dengan kata sakral *Swasti* yang berbunyi: *"//0// Swasti…"*. Pembukaan ini bermakna doa keselamatan dan pemujaan kepada Tuhan, sehingga keputusan mengenai penetapan *sima* diletakkan dalam kerangka pertanggungjawaban transendental. Pengelolaan tanah bukan hanya bentuk kewajiban administratif kepada raja, tetapi juga akuntabilitas religius kepada Yang Maha Kuasa. Isi prasasti Petak maksud pemberian *sima*, yaitu anugerah dari Sri Batara Prabhu Girindrawardhana Dyah Ranawijaya kepada Sri Brahmaraja Ganggadara: *"…telah menganugerahkan atau memberi ganjaran tanah pradesa di Petak berikut lembah dan bukitnya kepada Sri Brahmaraja Ganggadara,*

405 Prasasti Petak dikeluarkan oleh Girindrawardhana Dyah Ranawijaya. Prasasti ini sezaman dengan Prasasti Jiyu (Trailokyapuri), dan keduanya sama-sama digunakan oleh Ranawijaya untuk meneguhkan legitimasinya sebagai raja Majapahit.

dan segala pengluasan dan pembatasan dan berbagai hasil, hanyalah Sri Brahmaraja yang diperkenankan memetik hasilnya sampai ke anak cucunya turun-temurun."[406] Kutipan ini menegaskan bahwa *sima* berfungsi sebagai hadiah politik atas jasa besar Brahmaraja dalam masa perang, sekaligus menjamin kesinambungan kegiatan persembahan suci. Ketentuan dalam prasasti memberi hak penuh atas hasil bumi, pembatasan wilayah, serta wewenang istimewa yang berlaku turun-temurun.

Prasasti memuat sapatha atau kutukan untuk memperkuat ketetapan bagi siapa pun yang melanggar isi prasasti: *"Selanjutnya barang siapa melanggar isi perintah... terutama segala raja-raja yang akan datang, mereka akan hancur lebur menjadi abu dan akan menjadi makanan setan laki-laki dan perempuan, juga bagi bhūta dan piśāca. Habis dan rusak binasalah mereka bersama seluruh kepunyaannya."* Kutukan ini berfungsi sebagai mekanisme pengikat kepatuhan, di mana sanksi tidak hanya berupa ancaman material, tetapi juga bersifat spiritual. Bahkan raja di masa mendatang pun diperingatkan agar tidak berani melanggar keputusan ini. Pada bagian penutup, prasasti kembali menegaskan dimensi spiritual dengan doa: " *astu, am. //O/...Demikianlah hendaknya. Amien //O//"* Kutipan ini menutup prasasti dengan pemujaan kepada Dewa, memastikan bahwa anugerah *sima* memiliki legitimasi spiritual.

d. Sistem Pajak, Iuran, dan Tantangannya di Masa Bali Kuno

Sistem pajak pada masa Bali Kuno merupakan bagian integral dari struktur pemerintahan, kehidupan keagamaan, dan dinamika sosial masyarakat. Pajak tidak hanya bersifat fiskal, tetapi juga menjadi sarana regulatif dalam menjaga harmoni antara negara, masyarakat, dan tempat suci. Pajak dikenakan kepada individu, keluarga, kelompok profesi, dan desa, baik dalam bentuk uang logam (*masaka, piling, kupang*) maupun barang/jasa. Kondisi ini

406 Arian Mardiansyah Putra dan Nasution, "Dinasti Girindrawardhana Dyah Ranawijaya dalam Kajian Prasasti Petak Tahun 1486 M," *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 11, no. 1 (2021).



Gambar 5.61 Prasasti Petak 1408 Śaka/1486. Sumber: Dokumentasi Adhi Hendrana Jayawarhana/Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Timur

mencerminkan sistem ekonomi dan sosial yang telah terorganisasi secara baik, dengan pembagian jelas antara pungutan bersifat administratif yang diwajibkan oleh kerajaan, dan iuran keagamaan yang dilakukan secara sukarela oleh masyarakat. Secara umum, jenis pajak dan iuran terbagi ke dalam tiga kelompok utama, yaitu pajak untuk kepentingan negara atau raja, iuran untuk keperluan desa dan masyarakat, serta persembahan untuk tempat suci dan aktivitas keagamaan.

Pajak yang diperuntukkan bagi negara atau kerajaan dikenal dengan istilah *drwya haji***,** yaitu kewajiban yang dikenakan kepada wilayah atau individu sebagai bentuk pengakuan atas kekuasaan raja dan sekaligus sumber pendanaan kerajaan. Pejabat pemungut pajak bertugas mengumpulkan pajak dari rakyat, dan hasilnya diserahkan kepada pejabat pusat kerajaan hingga diterima oleh Raja sebagai penguasa tertinggi.[407] Pajak atas tanah pertanian, misalnya, dikenakan berdasarkan jenis, luas, dan kesuburan tanah. Dalam Prasasti Serai A II tahun 915 Śaka/993 disebutkan: *"huma, parlak, padang, mmal…tumahilang hentwa masu 9 ya ta hetuna masu 7"*, yang berarti "sawah basah, sawah kering, padang, tegalan…pajak yang awalnya ditentukan sebesar 9 *masa* diturunkan menjadi sebesar 7 *masa*".[408] Kondisi ini menunjukkan bahwa tidak hanya sistem pengenaan pajak telah dikenal, tetapi juga terdapat fleksibilitas kebijakan fiskal dalam merespons kondisi sosial ekonomi tertentu seperti bencana.

Pajak juga dikenakan terhadap kegiatan irigasi dengan bentuk pajak yang paling dikenal adalah *rotting banyu***,**[409] yaitu iuran atas penggunaan air irigasi dalam sistem pertanian subak (sawah). Pajak ini dikenakan kepada petani yang memanfaatkan air dari sumber irigasi untuk menggarap sawah milik *Bhattara*

407 I. Gusti Ayu Nyoman Budiasih, "Fenomena Akuntabilitas Perpajakan Pada Jaman Bali Kuno: Suatu Studi Interpretif," *Jurnal Akuntansi Multiparadigma* 5, no. 3 (Desember 2014), https://doi.org/10.18202/jamal.2014.12.5030.

408 Roelof Goris, *Prasasti Bali I* (Bandung: Masa Baru, 1954).

409 Rotting berasal dari akar kata rot yang berarti iuran-iuran dan banyu berarti air.

(tanah keagamaan atau kerajaan). Prasasti Dawan dari tahun 975 Śaka/1053) menyebutkan: "*asing gumawaya sawah bhatara ya sumahura rotting banyu ma 1 irikang puruṣākāra makapatih, angken pnah banyu i pucuk*", yang berarti "setiap orang yang menggarap sawah Bhattara wajib membayar pajak air sebesar satu masaka kepada pejabat pengelola air."[410] pajak air sebesar *1 masaka* disetorkan oleh petani kepada pejabat kerajaan bernama *puruṣākāra* selaku pengelola irigasi atas nama Bhattara (tanah suci milik dewa atau kerajaan). Pihak pemungut *rotting banyu* adalah aparat resmi kerajaan yang bertindak sebagai perpanjangan tangan otoritas raja dan penerima akhir adalah entitas suci (Bhattara) atau kekuasaan kerajaan itu sendiri. Adapun tujuan dari pajak air ini bukan semata untuk kebutuhan fiskal negara, melainkan juga untuk menjamin kelangsungan sistem irigasi, pemeliharaan struktur sosial keagamaan, serta sebagai bagian dari penghormatan kepada kekuatan spiritual yang dianggap menguasai sumber daya air.

Selain dalam sektor agraria, terdapat pula pajak perdagangan dan pelabuhan yang dikenakan kepada para pedagang, terutama yang datang dari seberang pulau. Prasasti Sembiran A IV[411] (987 Śaka/1065) mencatat bahwa saudagar yang datang melalui laut dengan perahu ke pelabuhan Manasa dikenakan bea labuh sebesar **1** *masaka,* dengan ketentuan harus menunjukkan surat dari raja sebagai tanda resmi. Pajak ini berfungsi sebagai pengatur lalu

---

410 Si Gede Bandem Kamandalu dkk., "Rotting Banyu dan Suwinih sebagai Penerapan Pajak dalam Pemanfaatan Air Irigasi Subak," *PURBAWIDYA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 12, no. 2 (November 2023): 192–205, https://doi.org/10.55981/purbawidya.2023.879.

411 "...mangkana yan hana banyaga sakeng sabrang jong, bahitara, camunduk i manasa hatpani katkanannya wnanga ikanang karaman patrakasihana uliyana hatep mulyan ma I anglepihana sargha mahajana tan papacasuka, tan kna paksa ya, ika ta yan pamana sang hyang ajna haji tinumbuk lelek paduka haji.

Artinya: "...jika ada saudagar dari seberang laut datang dengan perahu kecil, perahu besar berlabuh di Manasa yang merapat datangnya, biaya merapat maksimal 1 ma, dan harganya dilebihkan bagi orang terkemuka, tidak dikenai sumbangan pengawasan, dan tidak ada pemaksaan, jika mereka menunjukkan surat perintah membayar biaya berlabuh yang ditulis oleh paduka raja...." (Suarbhawa, 2010)

lintas dagang serta legitimasi ekonomi kerajaan di kawasan pesisir. Dalam konteks lain, Prasasti Bebetin AI[412] juga menjelaskan bentuk pungutan yang disebut *tawan karang*, yakni jika pedagang asing meninggal, sebagian hartanya disita dan jika kapal rusak, kayunya digunakan oleh masyarakat pesisir untuk keperluan umum seperti pagar desa. praktik semacam ini tidak hanya bersifat fiskal tetapi juga mencerminkan mekanisme sosial dan hukum adat yang berlaku di masyarakat maritim Bali Kuno.[413]

Bentuk iuran seperti *wilang***,** yang dibayar tahunan sebesar 2 *masaka* per orang, khususnya untuk kebutuhan pemeliharaan kuda kerajaan, sebagai simbol kekuasaan dan mobilitas militer. Misalnya dalam Prasasti Langgaran disebutkan bahwa: "masyarakat Tayungan dikenai iuran sebesar 2 *masaka* 2 *kupang*," sedangkan "masyarakat Ranggas sebesar *1 masaka* 3 kupang" yang disetorkan secara berkala kepada pemegang kekuasaan lokal atau pusat.[414] Hal ini mencerminkan struktur fiskal yang telah terbagi secara proporsional dan terukur, serta menunjukkan adanya sistem pengklasifikasian beban pajak berdasarkan status desa atau komunitas.

Masyarakat Bali Kuno, selain berkewajiban membayar pajak untuk kerajaan, juga membayar iuran untuk keperluan desa, yang menunjukkan karakter komunal yang kuat dalam struktur sosial. Salah satu bentuknya adalah iuran *pabharu*, yaitu kewajiban bagi anggota baru yang masuk ke dalam komunitas desa. Iuran ini dimaksudkan sebagai bentuk komitmen sosial sekaligus

---

412 "…. anada tua banyaga turun ditu, paniken di hyang api parunggahanya, ana mati ya tua banyaga, parduan drbya prakara, ana cakcak lañcangña kajadian papagerangen 4. Kuta,…"

Artinya: "…bila ada pedagang asing yang berlabuh di sana, persembahannya dipersembahkan untuk Hyang Api, apabila pedagang asing tersebut meninggal maka dibagi dua miliknya dan lain lain, apabila perahunya pecah, kayunya dapat digunakan untuk pagar tempat pemukiman di pesisir (kuta) di Banwa Bharu…"

413 Kamandalu, "Geopolitik Masa Bali Kuno: Aktivitas Perdagangan Wilayah Pedalaman dan Pesisir Berdasarkan Sumber Prasasti," 2025.

414 Laksmi, "Identitas Keberagaman Masyarakat bali Kuno pada Abad IX-XIV Masehi: Kajian Epigrafi."

pembiayaan kegiatan adat dan ritual.[415] Terdapat pula kebijakan pembebasan pajak bagi individu atau daerah tertentu yang memiliki fungsi khusus dalam kehidupan religius atau sosial kerajaan. Contohnya adalah daerah *sima* atau *swatantra* yang dibebaskan dari pajak karena memelihara bangunan suci. Prasasti Sembiran AII tahun (897Śaka/975) menyatakan: *"bagi penduduk yang bertugas memelihara bangunan suci pemujaan sang Hyang Paryyangan... diperbaiki oleh desa Julah, Indrapura, Bondalem, Hiliran..."*.[416] Desa-desa tersebut dibebaskan dari pajak sebagai imbalan atas tanggung jawab keagamaan yang mereka emban. Model pajak yang berorientasi pada timbal balik sosial ini menunjukkan bahwa Raja tidak semata-mata sebagai penguasa fiskal, melainkan juga sebagai pemimpin moral yang menjaga keseimbangan antara kewajiban dan perlindungan terhadap rakyat.

Jenis pajak ketiga yang dominan dalam kehidupan masyarakat Bali Kuno adalah iuran keagamaan. Iuran ini menunjukkan keterikatan erat antara sistem fiskal dan kepercayaan spiritual. Dalam Prasasti Tulukbyu A (933 Śaka/1011), disebutkan bahwa *"iuran wilang 2 piling, tarub 2 piling, blindarah 1 piling dipersembahkan kepada tempat suci."*[417] *Tarub* merupakan iuran untuk hiasan atau atap upacara, sementara *blindarah* merujuk pada sumbangan untuk kurban atau sesajen. Ini menunjukkan bahwa persembahan kepada dewa-dewa dilakukan secara terstruktur dan disetujui oleh komunitas, dan bahkan dibakukan dalam bentuk sistem iuran yang tetap. Makna kutipan ini menekankan bahwa partisipasi dalam ritual keagamaan adalah bagian dari kewajiban komunal yang disetarakan dengan pajak duniawi. Ketaatan masyarakat dalam memberikan persembahan menunjukkan tingkat religiositas tinggi yang terorganisasi dalam bentuk finansial.

---

415 Laksmi, "Identitas Keberagaman Masyarakat bali Kuno pada Abad IX-XIV Masehi: Kajian Epigrafi."

416 Goris, *Prasasti Bali I*.

417 Laksmi, "Identitas Keberagaman Masyarakat bali Kuno pada Abad IX-XIV Masehi: Kajian Epigrafi."

Iuran juga dikenakan kepada kelompok-kelompok profesi tertentu. Prasasti Bwahan A tahun 916 Śaka/994 menyebutkan bahwa *"tikasan ing pande wsi, pande mas, macaka 1 ku 1 ing sawangunan"*, artinya "pajak dikenakan pada pengrajin besi dan pengrajin emas sebesar 1 masaka 1 kupang per kelompok". Bahkan bidang kesenian pun tidak luput dari kewajiban pajak. Dalam prasasti yang sama disebutkan: *"mahanawami satikasaning par-sangkha, prasuling, parpadaha...tikasan ing apukul, paganding,"*[418] menunjukkan bahwa pemain gamelan, peniup suling, dan penyanyi dikenai pajak berdasarkan penghasilan dari pertunjukan. Hal ini memberi indikasi adanya mekanisme fiskal yang inklusif terhadap sektor informal dan kreatif, suatu bentuk sistem pajak yang telah mengenali ragam sumber pendapatan masyarakat sejak awal sejarah Bali.

Iuran untuk pejabat lokal juga tercatat dalam prasasti. Dalam Prasasti Cempaga (1246 Śaka/1324 disebut bahwa setiap penduduk Desa Japura wajib memberikan 1 kupang kepada *pacaksu* atau pengawas desa.[419] Fungsi pengawas ini tidak hanya administratif, tetapi juga mengawal kepatuhan masyarakat terhadap sistem pajak dan aturan adat. Dengan demikian, pejabat lokal berperan sebagai perpanjangan tangan raja sekaligus penjaga harmoni sosial dalam skala desa. Selain pembayaran berupa uang, masyarakat Bali Kuno juga dikenai *pajak dalam bentuk kerja*, yang disebut dalam bentuk kewajiban memikul kayu dan bambu, membuat jajan, menganyam, atau membangun saluran air. Ini merupakan bentuk pajak non-materi yang sangat umum pada sistem tradisional agraris dan menunjukkan kontribusi masyarakat terhadap kebutuhan tempat suci maupun desa.[420] Kewajiban tersebut menunjukkan nilai gotong

418 Goris, *Prasasti Bali I*.

419 Laksmi, "Identitas Keberagaman Masyarakat bali Kuno pada Abad IX-XIV Masehi: Kajian Epigrafi."

420 Laksmi, "Identitas Keberagaman Masyarakat bali Kuno pada Abad IX-XIV Masehi: Kajian Epigrafi."

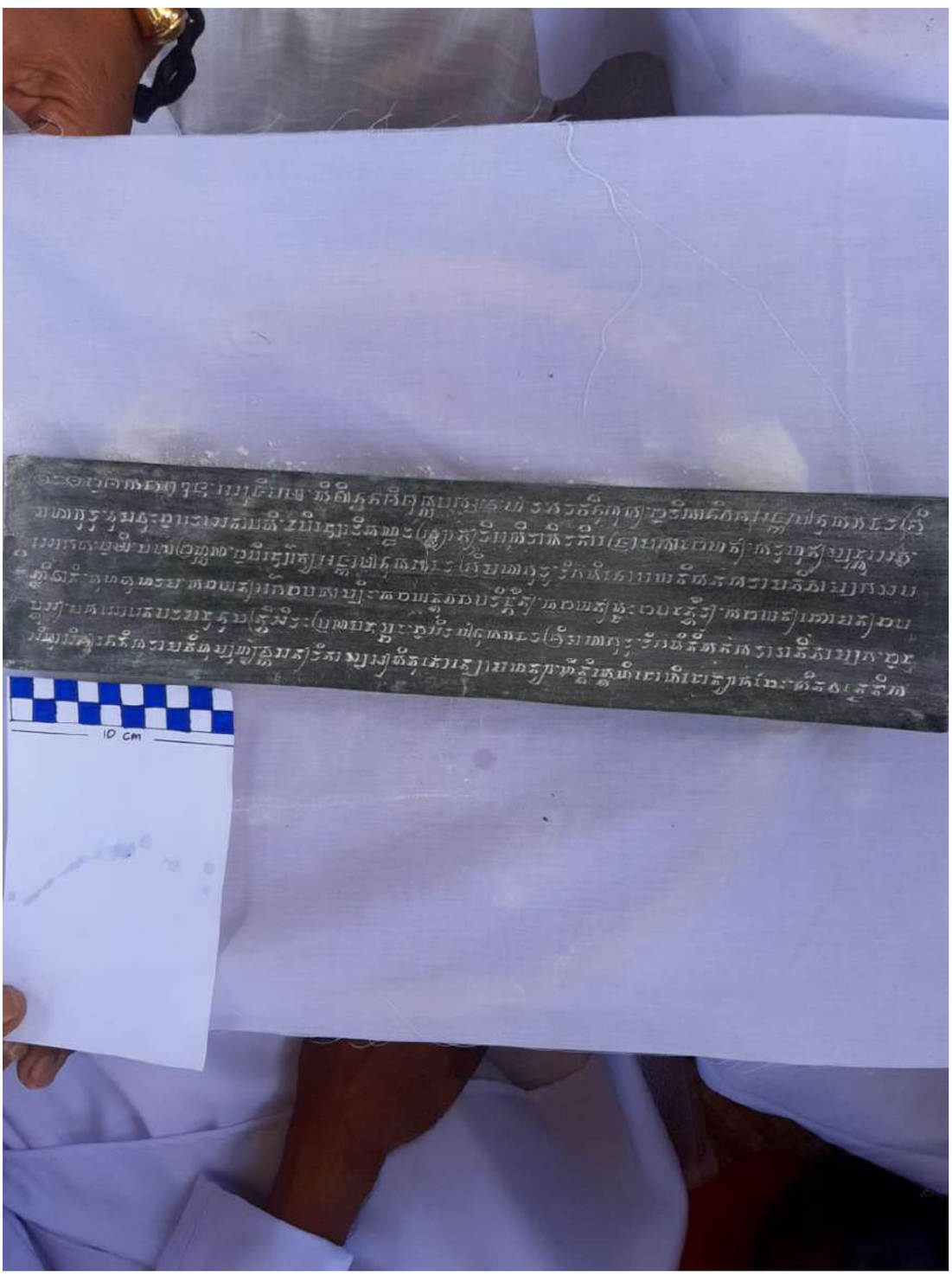
royong sekaligus wujud nyata dari perpaduan antara ekonomi dan spiritualitas.

Sistem yang terstruktur masih menghadapi tantangan serius. Penyalahgunaan kekuasaan oleh pejabat pemungut pajak**,** seperti *Sang Admak Akmitan*, merupakan pelanggaran serius yang menyebabkan keresahan. *Prasasti 439 Klungkung A (Celepik, Tojan)* (994 Śaka/1072 menyebutkan kelompok Purusakara telah melunasi pajak *pariduh* dan membayar kepada pejabat sejak lama, tetapi tetap diancam oleh Sang Admak Akmitan yang hendak mengambil alih sawah penduduk dan memberikannya kepada desa lain, kondisi ini merupakan bentuk intimidasi dan perampasan yang sangat meresahkan rakyat. Raja kemudian menegaskan tempat pembayaran pajak kepada pejabat resmi dan mengatur perlindungan hukum terhadap pemilik lahan, sambil memberi kewenangan bagi rakyat menebang pohon-pohon tertentu demi produktivitas sawah.[421]

Permasalahan lainnya adalah ketiadaan kejelasan administratif tentang kewajiban pajak yang menimbulkan keresahan di kalangan masyarakat, sebagaimana tergambar dalam *Piagam 405 Batunya All* (977 Śaka/1055). Pemuka Desa Batwan mengadu kepada Raja Anak Wungsu karena dalam piagam sebelumnya tidak tercantum rincian tentang kewajiban pajak. Permohonan yang diajukan adalah agar kewajiban (*saksananya*) dan pembebasan (*luputnya*) dicatat dengan jelas dalam prasasti. Raja pun merespons dengan menetapkan bahwa tidak boleh ada pihak, termasuk para caksu (pemungut pajak), yang mengganggu ketetapan tersebut, dan mengancam kutukan dari Bhatara bagi pelanggar.

Ketidakadilan struktural antar desa juga terjadi sebagaimana dalam Prasasti 556 Campetan 1071 Śaka/1149, masyarakat Desa Pengupetan merasa dipaksa menanggung beban pembiayaan oleh orang-orang dari Desa Pancanigayan. Masyarakat Desa Pengupetan

421 I. Nyoman Sunarya, "Masalah Perpajakan dalam Beberapa Prasasti Bali Kuno," *Berkala Arkeologi* 14, no. 2 (Mei 1994): 170–72, https://doi.org/10.30883/jba.v14i2.717.



Gambar 5.62 Prasasti Cempaga 1246 Śaka/1324.
Sumber: Dokumentasi Balai Pelestarian Kebudayaan Bali

mengadu kepada Raja Jaya Śakti dan memohon agar dipisahkan dari Desa Pancanigayan. Raja pun menetapkan status *sima* bagi Desa Pengupetan agar dibebaskan dari pajak yang tidak seharusnya ditanggung. Ini mencerminkan adanya praktik penyalahgunaan relasi antar komunitas yang merugikan desa tertentu.

Dari semua konflik yang terjadi, yang menarik adalah peran aktif raja dalam menyelesaikan konflik-konflik ini. Raja tampil sebagai figur penengah dan pelindung rakyat dengan mengeluarkan piagam resmi, menetapkan batas-batas kewajiban, serta mengancam para pelanggar. Meskipun aparat pajak kerap bertindak menyimpang, sistem kekuasaan kerajaan masih menyisakan ruang untuk keadilan dan perlindungan sosial melalui intervensi langsung dari penguasa tertinggi. Keseluruhan sistem tersebut terlihat bahwa perpajakan pada masa Bali Kuno tidak hanya dimaksudkan untuk memenuhi kas negara, tetapi juga berfungsi sebagai instrumen pengatur struktur sosial, penguat kohesi komunal, dan pengawal keberlanjutan religiositas masyarakat. Sistem pajak Bali Kuno menunjukkan adanya transparansi, pembagian wewenang antara raja, pejabat lokal, dan tempat suci, serta fleksibilitas fiskal sesuai situasi dan kondisi desa, serta cerminan dari integrasi kekuasaan, adat, dan agama dalam struktur masyarakat yang sakral dan hirarkis.

G. WUJUD SAKRALITAS DALAM RAGAM ARSITEKTUR HINDU DI NUSANTARA

1. Candi dan Imajinasi Kosmik: Arsitektur Sakral Hindu di Nusantara

Kuil yang umum dikenal oleh masyarakat sekarang sebagai candi merupakan tempat ibadah untuk melaksanakan ritual ziarah atau *tirtha*. Candi, tidak sebatas sebagai lokasi atau objek konkret untuk memfasilitasi peribadatan saja, melainkan di dalamnya mencerminkan sintesis dari nilai kehidupan, spiritualitas, dan kosmologi dalam Hindu. Sebagai pengejawantahan konkret dari

imajinasi dan pemahaman akan alam semesta, candi menyatukan elemen-elemen yang berlawanan seperti alam bawah dan alam dewa, air dan api, hingga maskulin dan feminin.[422] Konsep-konsep ini ditegaskan dalam teks-teks India seperti *Brihatsamhita* dan *Sthapatyaveda* yang memandang candi sebagai pusat mikrokosmos, sekaligus sarana pencapaian moksa atau pembebasan spiritual.[423]

Penggunaan bangunan suci dalam Hindu di India pada awalnya memanfaatkan gua-gua alami atau dimodifikasi kembali oleh masyarakat pendukungnya. Transisi perubahan dari penggunaan gua sebagai sarana lokasi peribadatan terjadi pada periode Gupta sebagai dinasti pertama yang membangun kuil Hindu dengan tipe *free standing* atau berdiri sendiri dan permanen, sehingga mereka memulai tradisi panjang arsitektur kuil di India. Jenis kuil tua di India juga bisa berupa tipe *rock cut*, yaitu membuat kuil dengan memahat bukit berbatu menjadi kuil seperti ini merupakan contoh awal kuil Hindu yang dibangun seluruhnya dari batu bata, yang berasal dari akhir abad ke-5 Masehi.[424] Bangunan suci yang didirikan sejak saat itu tidak meninggalkan karakteristik gua yang merupakan bagian dari tren sebelumnya. Baik di India ataupun wilayah lain yang budayanya turut terpengaruh, seperti di Nusantara, tetap membentuk kuil atau candi yang berdiri sendiri untuk menghasilkan karakter dan penguasaan yang sama seperti gua, karena umumnya tetap memiliki bilik utama yang lebih kecil dan gelap tanpa cahaya alami.[425]

---

422 Stella Kramsrich, *The Hindu Temple*, Vol. I (Calcutta: University of Calcutta, 1946).

423 Henri Stierlin, *Hindu India: From Khajuraho to the Temple City of Madurai* (Cologne, 2002), 47.

424 R. P. Herwindo dan Budianto, "Rereading the Relationship between the Architecture of the Bima Temple and the Enshrinements in North India," *International Journal of Multidisciplinary and Current Educational Research (IJMCER)* 3, no. 3 (2022): 379.

425 Lihat George Michell, *The Hindu Temple: An introduction to its meaning and forms* (Chicago: University of Chicago Press, 1988). Lihat juga strategi-strategi untuk menerapkan nilai kesakralan dalam bangunan suci pada Shilpa Sharma dan Shireesh Deshpande, "Architectural strategies used in Hindu temples to emphasize sacredness," *Journal of Architectural and*



Gambar 5.63 Candi Borobudur.
Sumber: Dokumentasi Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Tengah.

Jejak-jejak bangunan suci tertua ditemukan bercirikan bata, melalui penemuan pada wilayah Jawa Barat seperti kompleks Percandian Batujaya yang bernuansa Buddha, sedangkan di Weleri, utara Jawa Tengah terdapat temuan parsial yang saat ini masih mempersulit pemahaman kita perihal latar belakang keagamaan dari arsitektur tersebut.[426] Jika dipetakan, candi-candi yang bernuansa Hindu di wilayah Jawa Tengah setidaknya dapat ditemukan dalam beberapa gugusan, yakni Gugusan Utara seperti Dieng dan Gedong Songo, Gugusan Magelang seperti Candi Asu, Lumbung, dan Pendem, serta Gugusan Prambanan seperti Candi Prambanan.[427] Meskipun terdapat karakteristik umum dan keteraturan dalam penuansaan dan jenis-jenis ornamen yang digunakan, namun setiap candi memiliki perbedaan secara ekspresi yang didasarkan pada berbagai faktor seperti perkembangan keagamaan, trend kesenian, latar belakang masyarakat, hingga politik. Pemahaman kita akan periodisasi dan lebih lanjut dinamika keagamaan yang melatarbelakanginya akan dipersulit juga karena adanya indikasi pemanfaatan candi dalam kurun waktu yang relatif panjang yang memungkinkan terjadinya renovasi, sebagaimana dalam beberapa kasus yang ditemukan.

Candi Gunung Wukir seringkali diasosiasikan sebagai bukti definitif awal kehadiran bangunan suci Saiwa di Jawa yang ditandai dengan Prasasti Canggal yang berangka tahun 654 Śaka/732. Namun demikian sulit untuk menempatkan candi tersebut untuk memahami karakteristik arsitektur awal dari Hindu pada abad ke-8 karena sudah mengalami renovasi pada kisaran abad ke-9 M.[428] Oleh sebab itu, bukti-bukti awal dari arsitektur Hindu yang lebih definitif nampaknya ditemukan pada wilayah pegunungan di utara

Planning Research 34, no. 4 (2017): 309–19.

426 Lihat penelitian Agustijanto Indrajaya, Sukawati Susetyo, dan Véronique Degroot, "Note on Two Pre-Mataram Sites Recently Discovered near Weleri, North Central Java, Indonesia," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 105 (2019): 323–30.

427 Soekmono, "Candi: Fungsi dan Pengertiannya," 457.

428 Jacques Dumarçay dkk., *Histoire de l'architecture de Java*, Mémoires archéologiques 19 (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1993), 80.

Jawa Tengah seperti Percandian Dieng dengan Candi Arjuna, Candi Semar, dan Candi Gatotkaca, meskipun penting untuk dipahami bahwa candi candi di Dieng terdiri dari fase pembangunan yang berlangsung dari abad ke-8 hingga ke-9 M sehingga diduga mewakili fase eksperimental awal dalam perkembangan arsitektur candi di Jawa. Ketiga candi yang disebutkan sebelumnya yang diyakini berasal setidaknya dari paruh awal abad ke-9 M seyogyanya sudah mewakili karakteristik paling umum dari Candi di Jawa Tengah, yakni berbilik tunggal dan menjadi bukti tertua dari tiga tipe denah candi yang sering ditemukan di Jawa Tengah, yakni Candi Arjuna dengan denah persegi, Candi Gatotkaca dengan denah persegi berpenampil, dan Candi Semar dengan denah persegi panjang.[429]

Karakteristik tersebut juga selaras dengan dengan Candi II hingga IV dari Gedong Songo yang mungkin berasal dari paruh akhir dari abad ke-8 M. Mirip dengan Candi Arjuna di Dieng, candi-candi di kompleks Gedong Songo memiliki denah dasar berbentuk bujur sangkar dan struktur bertingkat tiga yang tampak sebagai lantai semu. Meski demikian, perbedaan antara satu candi dengan lainnya lebih terlihat pada proporsi tinggi dan lebar dibandingkan susunan komponennya. Variasi juga tampak pada bentuk atap serambi seperti Gedong Songo I dan II yang menampilkan atap melengkung yang dangkal, sementara Gedong Songo III yang berukuran lebih kecil namun menggunakan atap tunggal yang condong ke depan. Candi-candi lainnya menampilkan atap serambi berbentuk segitiga yang meruncing. Pola penataan pada Gedong Songo IV yang menyamping dengan Candi Gedong Songo lainnya yang menggunakan satu candi induk yang berhadapan dengan candi perwara sedangkan juga menunjukkan tahap awal dari terbentuknya model arsitektur standar bagi candi-candi di Jawa.[430]

---

429 Lihat Véronique Degroot, *Candi, space and landscape: A study on the distribution, orientation and spatial organization of Central Javanese temple remains*, Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden 38 (Leiden: Sidestone Press, 2009).

430 Lihat Jacques Dumarçay, *Candi Sewu dan arsitektur bangunan Agama Buda di Jawa Tengah* (Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen



Gambar 5.64 Candi Prambanan.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

Eksperimentasi masyarakat Nusantara terhadap bangunan suci berbahan anorganik seperti batu andesit, yang menjadi mayoritas bahan di Jawa Tengah, namun tidak seluruhnya diikuti di wilayah lain. Meskipun perkembangan arsitektur bangunan suci di wilayah Bali menyisakan bukti yang lebih sulit untuk ditelusuri, khususnya pada awal persilangan dengan Hindu dan Buddha karena sedikitnya data konkret yang masih dapat ditelusuri, namun setidaknya Prasasti Turuñan AI secara implisit memberikan sedikit penjelasan akan adanya penggunaan bahan seperti kayu dan bambu pada bangunan suci Bali Kuno. Hal ini mengindikasikan dua hal, pertama bahwa bangunan suci di Bali Kuno dapat seutuhnya dibangun menggunakan bahan organik dan/atau bangunan suci menggunakan dasar dari bahan anorganik seperti batu atau bata dengan atap menggunakan bahan organik.[431] Hal ini teramati setidaknya melalui keberadaan bangunan suci serupa di wilayah Jawa setidaknya pada Candi Kimpulan yang bernafaskan Saiwa dan pendopo pada Candi Plaosan Lor.[432]

Mengikuti perubahan kedudukan Agama Saiwa di Mataram pada periode Rakai Pikatan, banyak didirikan kembali bangunan suci yang bernafaskan Saiwa seperti Candi Prambanan, Candi Sambisari, Candi Asu, Candi Pendem, dan Candi Lumbung. Candi Prambanan di antara candi-candi tersebut memiliki fenomena menarik yang memanfaatkan denah berbentuk palang sebagai dasar dari pembangunan candi tersebut. Denah palang, bila ditinjau secara historis bukan merupakan ciri khas yang identik dengan satu tradisi keagamaan karena dapat diamati baik pada candi Hindu

Pendidikan dan Kebudayaan, 1986), 16.; Pola-pola penataan memanjang yang berbentuk menyamping nyatanya juga diketemukan pada candi di Khmer dalam periode yang lebih tuah, yakni sekitar 6-7 M. Lihat lebih lanjut pada Shimoda Ichita, "Prasat Sambor as a Prototype of the Pyramidal State-Temple in Khmer Temple Construction," *Archaeological Discovery*, no. 1 (2020): 52–83.

431 Lihat Laksmi, "Identitas keberagamaan masyarakat Bali Kuno pada abad IX-XIV Masehi: Kajian epigrafis."

432 Pengamatan terhadap keberadaan bekas lubang kaki pada arca-arca di struktur "pendopo" di Plaosan Lor

seperti Candi Prambanan atau pada Candi Buddha seperti Candi Kalasan dan Candi Sewu, sebelum diekspresikan pada candi lain di wilayah Jawa Timur seperti Candi Singosari. Deskripsi denah kuil dengan empat pintu dapat ditemukan pada teks masa itu di India dalam *Viṣṇudharmottara-purāṇa*, meskipun bernafaskan Vaisnava, melalui deskripsi kuil tipe *Sarvatobhadra*.[433] Bagaimana transmisi pengetahuan dari tipe tersebut dapat dikenal hingga ke wilayah Jawa Tengah sangat mungkin dapat dikaitkan dengan kedekatan dari keluarga kerajaan dengan wilayah India Utara. Kedekatan tersebut sangat mungkin berperan dikarenakan denah palang merupakan salah satu karakteristik kuil yang dikembangkan pada wilayah India Utara, khususnya dibawah kekuasaan dinasti Pala pada kala itu.[434] Denah arsitektur tersebut dapat diamati pada Ananda *Mahavihara* (7-8 M), Rupban Mura (8 M), Vikramshila *Mahavihara* (8- 9 M) dan Shalban *Mahavihara* (12 M).[435]

Perkembangan denah palang mengikuti pergeseran trend kuil yang berawal dari asrama menjadi representasi Gunung Meru atau kediaman para dewata di puncak gunung tersebut.[436] Eksperimentasi tersebut tercermin tidak hanya di anak benua India dan Nusantara, melainkan juga pada wilayah lain seperti di Asia Tenggara daratan, misalnya pada arsitektur Khmer di abad

433 Louis Copplestone, "Temple-Monasteries, Buddhist Monks, and Architectural Exchange Between India, Java, and Tibet in the Late 8th Century," *Religions* 15, no. 11 (2024): 24.

434 Lihat Mohammad Habib Reza, "Early Buddhist architecture of Bengal: morphological study on the vihāra of c. 3rd to 8th centuries" (Disertasi, Nottingham Trent University, 2012).

435 Lihat Seema Hoque dan M. M. Hoque, "New Understanding of Buddhist Cruciform Temples in Early Medieval Bengal," *Pratnatattva* Vol. 25 (2019): 8; M. M. Rashid, "Interpreting the Morphology of the Central Cruciform Structure of Sompur Mahavihara, Paharpur; a Cognitive Approach," *BRAC University Journal* 3, no. 1 (2006): 2.

436 Lihat Louis Copplestone, "Temple-Monasteries, Buddhist Monks, and Architectural Exchange Between India, Java, and Tibet in the Late 8th Century," *Religions* 15, no. 11 (2024): 1338, https://doi.org/10.3390/rel15111338.; Kajian lebih mendalam pada wilayah anak benua India, dan Tibet khususnya dapat dilihat dalam disertasinya berjudul Louis Copplestone, "Monasteries, Mountains, and Ma□□alas: Buddhist Architecture and Imagination in Medieval Eastern India" (Disertasi, Harvard University, 2024).

ke-10 seperti di Kuil Baksei Chamkrong dan Kuil Pre Rup.[437] Eksperimentasi tersebut namun tidak hanya tercermin pada visualisasi candi melalui denah dan ragam hias arsitektural atau dekoratif, melainkan juga adanya kemungkinan pemanfaatan halaman Candi Prambanan untuk secara sengaja menampung air pada musim tertentu untuk mereplikasi gambaran lautan kosmos dalam kosmologi Meru beserta memproduksi air suci.[438] Karakteristik tersebut mengingatkan dengan periode setelahnya melalui dugaan yang melatari pembuatan Candi Songgoriti di masa Pu Sindok, khususnya karena bentuk candi tersebut diduga berbentuk candi yang dikelilingi oleh kolam air panas yang juga merepresentasikan Gunung Meru ditengah lautan kosmos.[439]

Tren tersebut tidak diterapkan pada setiap candi yang didirikan pada paruh akhir Mataram, sebagaimana yang bisa diamati misalnya Candi Sambisari, Candi Kedulan, dan Candi Losari yang masih menggunakan tipe denah bangunan yang didirikan sebelumnya. Perbedaan yang terlihat namun adalah pengorganisasi bangunan yang tidak kembali lagi memanjang menyamping sebagai kompleks Percandian di Dieng.

Perubahan pada penataan spatial, dari pengorganisasian bangunan memusat ke tengah menjadi menjadi linear memanjang ke belakang juga turut teramati pada beberapa candi di Jawa Tengah. Konsep teramati pada candi yang berasal dari periode akhir Mataram di Jawa Bagian Tengah seperti Candi Barong dan Candi Ijo yang juga turut menggeserkan fokus dari kesakralan pada

437 Lihat Reza, "Early Buddhist architecture of Bengal: morphological study on the vihāra of c. 3rd to 8th centuries," 147.

438 Lihat Roy E. Jordaan, "Candi Prambanan: an updated introduction," dalam *In praise of Prambanan: Dutch essays on the Loro Jonggrang temple complex* (Netherlands: KITLV Press, 1996). ; Lihat Jeffrey Sundberg, "Hydro-architectonic Conceptualizations in Central Javanese, Khmer, and South Indian Religious Architecture: The Prambanan Temple as a Sahasrali□ga Mechanism for the Consecration of Water," *The Creative South: Buddhist and Hindu Art in Mediaeval Maritime Asia* Vol. II, no. 9 (2022).

439 Ninie Susanti dkk., *Patirthān: Masa lalu dan Masa kini* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra., 2013).

kompleks candi dari pusat, sebagaimana pada Prambanan (dan Candi Buddha seperti Sewu, Plaosan Lor, Lumbung) menuju bagian belakang. Kompleks percandian tersebut juga dibangun pada areal lahan yang berteras dengan meninggi ke belakang.[440] Pada masing-masing teras kemudian ditempatkan bangunan-bangunan yang mencirikan adanya perbedaan fungsi dengan candi induk bersama tiga candi perwara pada teras tertinggi dan candi perwara yang mengingatkan pada candi perwara pada Plaosan Kidul pada teras yang lebih rendah. Situs Liyangan di lereng Gunung Sindoro turut memperlihatkan kecenderungan serupa melalui keberadaan talud bertingkat yang mengorganisasi ruang sakralnya. Indikasi tersebut menunjukkan bahwa pola penataan vertikal tidak semata-mata merupakan produk arsitektur monumental dalam lingkungan kerajaan, melainkan juga diaplikasikan pada konteks lokal, yang di dalamnya tersirat praktik pemeliharaan dan pembaruan bangunan suci oleh komunitas pendukungnya untuk beradaptasi dengan karakteristik lingkungan (lereng gunung) dan lahan dari kompleks candi akan didirikan.

Pengorganisasian kompleks candi tersebut memang mulai memberikan kesan untuk menekankan perjalanan menuju titik tertinggi dan menjadi karakteristik yang lebih banyak ditemui pada wilayah Jawa Timur pada periode selanjutnya. Hal tersebut juga menunjukkan ketidaksesuaian dengan konsep Meru pada umumnya yang menggambarkan keberadaan Gunung Meru sebagai axis yang dikelilingi oleh lautan dan pegunungan. Muasal ekspresi tersebut tampaknya tidak diketahui di wilayah asalnya India dan lebih mengakar pada tradisi Megalitik Austronesia jika diperbandingkan dengan situs-situs punden berundak. Pemilihan konsep tersebut menunjukkan adanya beberapa kemungkinan seperti fungsi, ragam periode pembangunan dan pembangunan yang berperan dalam

440 Lihat Véronique Myriam Yvonne Degroot, *Candi Space and Landscape: A Study on the Distribution, Orientation and Spatial Organization of Central Javanese Temple Remains* (Charleroi: Leiden University, 1972), 171.



Gambar 5.65 Komplek Percandian Dieng. Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan percandian di Dieng.

latar belakang keseluruhan ekspresi akhir dari kompleks candi tersebut.[441]

Masa transisi perpindahan Jawa Tengah menuju Jawa Timur walaupun sangat sedikit buktinya, yakni beberapa candi seperti Candi Songgoriti, Candi Gurah, dan Candi Adan-Adan, setidaknya menandakan tidak ditinggalkannya tradisi arsitektur. Oleh sebab itu, candi-candi tersebut memberikan bukti adanya bentuk-bentuk peralihan yang dapat ditemukan dari periode sebelum dan setelahnya. Beberapa ciri yang menunjukkan adanya kesesuaian dengan arsitektur Jawa Tengah misalnya adalah penggunaan pelipit *ogive* (?) pada alas candi bagian tengah, beserta makara pada ujung-ujung bagian dasar tangga candi induk pada Candi Gurah.[442]

Pengaruh arsitektur Hindu dari Jawa pada periode ini nampaknya terbawa sebagai pengaruh dari gaya post-Mahendradatta, serta menjadi bisa memberikan sedikit gambaran dari perkembangan arsitektur dari periode tersebut. Di wilayah Bali, beberapa arsitektur yang nampak melalui tinggalan saat itu di antaranya ekspresi struktur menyerupai prasada dan pembangunan candi tebing, yakni fasad struktur atau candi yang dipahatkan pada tebing dengan tetap mengandung unsur kaki, tubuh, dan atap. Ekspresi candi tebing dapat ditemukan pada beberapa wilayah seperti di Gunung Kawi, Tegallinggah, dan Kerobokan dan menjadi suatu kekhasan yang tidak ditemukan di wilayah lain, baik di Nusantara, Asia Tenggara Daratan, atau asalnya di anak benua India.[443] Walaupun perbandingan denah

441 Lihat Degroot, *Candi, space and landscape: A study on the distribution, orientation and spatial organization of Central Javanese temple remains*.

442 Lihat Raden Soekmono, *Gurah, the link between the Central and the East-Javanese arts* (Jakarta: Jajasan Purbakala, 1969).; Temuan-temuan dari situs tersebut juga di antaranya memiliki kemiripan dengan temuan-temuan dari wilayah Jawa Tengah seperti arca nandi, arca surya, dan arca candra di Gurah yang mengingatkan kita kepada arca-arca dari formasi Prambanan.; Lihat penelitian Sukawati Susetyo dan Agustijanto Indrajaya, "The relative dating and art style of the Dwārapāla statues of the Adan-Adan temple," 2022, 201–9. mengenai perbandingan Arca Dwarapala dari Situs Adan-Adan yang mencerminkan fase transisi melalui kehadiran sumping yang identik dengan Jawa Timur, meskipun juga bercirikan Jawa Tengah dengan jepitan bahu yang ketat.

443 Pembahasan mengenai sebaran candi tebing dapat ditinjau pada A. J. Bernet Kempers, *Monumental Bali: Introduction to Balinese Archaeology*

atau ragam hias dekoratif tidak dapat dilakukan, fasad-fasad candi tersebut memberi persamaan dengan fasad percandian di wilayah pegunungan Jawa Tengah. Candi Tebing Gunung Kawi memiliki kemiripan dengan fasad Kompleks Gedong Songo dengan tata massa bangunan yang tetap tambun dan bagian kemuncak yang terdiri dari stupa menggunakan *akasalingga* dengan sikhara berbentuk bantal persegi. Candi Tebing Tegallinggah memiliki fasad melebar menyerupai fasad bangunan berdenah persegi panjang seperti Candi Semar meskipun nampak memiliki komposisi perbandingan ketinggian dan panjang menyerupai Candi Plaosan dan khususnya Candi Sari karena kesamaan jumlah kemuncak, dengan catatan tidak mempertimbangkan jumlah tingkat ruangan pada kedua candi tersebut.[444]

Memasuki periode klasik akhir di Jawa Timur, keberlanjutan tradisi arsitektur dari periode di Jawa Tengah tetap terlihat dalam sejumlah karakteristik, meskipun tetap disertai perbedaan yang menggambarkan inovasi. Gagasan penataan spasial dari kompleks candi yang menitikberatkan pada hierarki kesakralan dalam bentuk perbedaan tinggi teras halaman candi sebagaimana di Candi Barong dan Candi Ijo di Jawa Tengah diteruskan hingga ke Jawa Tengah. Ciri tersebut bahkan dikombinasikan pada candi-candi di Jawa Timur seperti pada Candi Jago di Malang dengan tetap membagi ketinggian ruang ke belakang dengan teras dan dasar denah palang untuk bangunan induk pada teras tertinggi. Candi Singosari yang

---

& Guide to the Monuments (Den Haag: van Goor, 1978).; Bukti lain yang dapat digunakan untuk meninjau karakteristik arsitektur saat itu mungkin berdasarkan pada ornamentasi bangunan suci menyerupai prasada yang dimuat pada Prasasti Bedulu, lihat karya IGN Tara Wiguna, "Prasasti Bedulu suatu Kajian Epigrafis" (Skripsi, Universitas Indonesia, 1981).

444 Deskripsi dan foto candi-candi tebing dapat dilihat pada Anak Agung Gede Raka Gunawarman, "Kajian Elemen Pembentuk Proporsi pada Candi Tebing Tegallinggah di Desa Bedulu, Blahbatuh - Gianyar," *Undagi : Jurnal Ilmiah Jurusan Arsitektur Universitas Warmadewa* Vol. 6, no. 1 (2018): 32–36.; Perbandingan deskripsi detil dari bangunan candi di Jawa Tengah dapat melihat hasil penelitian dari Jacques Dumarçay, *The temples of Java* (Singapore; New York: Oxford University Press, 1986). dan Aditya Bayu Perdana, "Memunculkan Kembali Tatanan Vāstu: Kajian Elemen Arsitektural Candi Mataram Kuno berdasarkan Perbandingan Tipo-morfologis dan Tekstual" (Tesis, Universitas Indonesia, 2022).

identik dengan Kertanagara, meskipun juga mengalami renovasi sebagaimana Candi Jago, meneruskan penggunaan denah palang yang sebelumnya diterapkan pada Candi Prambanan dan beberapa percandian Buddha seperti Candi Sewu dan Candi Kalasan, dengan menempatkan *parswadewata* dalam bilik-bilik berpenampil.[445] Perbedaan namun juga tetap nampak jelas melalui perubahan dalam tata massa bangunan yang tetap memiliki kecenderungan lebih tinggi dan ramping, sebagaimana dapat diobservasi di Candi Kidal dan Candi Jawi.

Perubahan dalam estetika pada Candi Jawa Timur juga nampak jika disandingkan dengan tren pada candi di Jawa Tengah. Beberapa candi di Jawa Timur yang memiliki relief memperlihatkan adanya kecenderungan untuk menempatkan panel cerita tanpa memperhatikan pembagian bidang yang lebih jelas sebagaimana di Prambanan yang menempatkannya pada pagar langkan dengan pembatas bidang kosong yang jelas.[446] Kelonggaran dalam tata penempatan relief pada candi di Jawa Timur juga memberikan kesan adanya peningkatan dalam keinginan pembuat candi dalam menyampaikan pesan atau ajaran moral secara pedagogis kepada peziarah.[447] Dalam konteks Jawa Timur, hal ini juga dibuktikan dengan meningkatnya relief-relief yang berbasis pada cerita non-epos yang dipahatkan, pada arsitektur candi ataupun non-candi, seperti Kunjarakarna, Bubhuksah Gagangaking, Angling Dharma, Sri Tanjung, dan Panji, atau pengembangan lanjut dari sempalan cerita

445 Untuk pembahasan mengenai Candi Jago dan Candi Singosari, khususnya keterkaitanya dengan perkembangan dari periode sebelumnya dapat dibaca dalam Jacques Dumarçay, "Architectural composition in Java from the eight to the fourteenth century," *Journal of the Siam Society* 77, no. 2 (1989): 21–28.

446 Jan Fontein, "The Abduction of Sitā: Notes on a Stone Relief from Eastern Java," *Boston Museum Bulletin* 71, no. 363 (1973): 21–35.

447 Lydia Kieven, *Following the cap-figure in Majapahit temple reliefs: A new look at the religious function of east javanese temples, fourteenth and fifteenth centuries*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde 280 (Leiden: Brill, 2013).

epos seperti Garudeya, Sudhamala, Bhimaswarga, Parthayajña, dan Arjunawiwaha.

Sementara itu, bangunan-bangunan suci di wilayah Gunung Penanggungan seperti di Candi Gajah Mungkur dan Candi Kendalisada menunjukkan bentuk struktur punden berundak (tidak memiliki bilik) atau altar persajian yang menyimpang dari konvensi klasik dari bangunan suci dari periode sebelumnya.[448] Karakteristik tersebut juga dapat dilihat pada Candi Sukuh dan Candi Cetho yang terletak di wilayah Gunung Lawu dari periode akhir masa persilangan dengan Hindu dan Buddha.[449] Kedua kompleks candi terakhir mengadopsi sistem hierarki ruang yang ada sebelumnya, baik di wilayah Jawa Tengah, candi Prambanan, Barong, dan Ijo, serta Jawa Timur seperti candi Jago, dengan penggunaan halaman yang semakin meninggi menuju titik paling sakral di belakang. Dalam lain hal, pembangunan kedua candi menunjukkan adanya pengembangan atau interpretasi ulang terhadap hierarki ruang melalui penggunaan struktur (tanpa bilik) berbentuk punden berundak sebagai bangunan induk keagamaan dalam komplek.

Hal tersebut mengingatkan kepada bentuk secara definitif punden-berundak dari masyarakat Austronesia, suatu ciri perkembangan yang tidak diketemukan di anak benua India ataupun di wilayah lain di Asia Tenggara. Bentuk candi ini dapat dipandang sebagai ekspresi lain dari sintesis antara kebangkitan ajaran lokal dengan agama Hindu, khususnya di wilayah pegunungan. Asumsi tersebut bisa diperkuat dengan dugaan bahwa masyarakat yang melatarbelakangi pembuatan dan

448 Lihat Edi Sedyawati dkk., *Candi Indonesia: Seri Jawa*, Vol. I (Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013).; Lihat V. R. Van Romondt, *Peninggalan-peninggalan purbakala di Gunung Penanggungan: hasil penjelidikan di Gunung Penanggungan selama tahun 1936, 1937 dan 1940 dan beberapa peninggalan purbakala di Gunung Arjuno dikunjungi dalam tahun 1939* (DJakarta: Dinas Purbakala Republik Indonesia, 1951).

449 Agus Aris Munandar, *Catusphata Arkeologi Majapahit* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2011), 175–219; Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*.



Gambar 5.66 Relief Kunjarakarna di Candi Jago .
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan

pembangunan Candi Sukuh, berdasarkan penggunaan ornamen yang menyimbolisasikan kesuburan, relief naratif yang cenderung tantris dengan menggambarkan penyucian diri dan pelepasan, serta visualisasi berlebihan dari alat kelamin, merupakan ekspresi dari pengembangan kultus Bhima, yang diduga merupakan lokalisasi dari Bhairawa pada periode akhir Majapahit.[450]

2. Dari Gunung ke Sungai: Pathirtan dalam Tradisi Hindu di Nusantara

Menurut manuskrip atau kitab-kitab keagamaan India, *tirthā* atau air merujuk kepada ruang penghubung alam ilahi dengan alam profan, selain dipadanankan dengan air atau wadah air seperti kolam atau kolam pemandian.[451] Wilayah dengan sumber air, selain wilayah tinggi, sebab itu identik dengan daerah yang turut digemari untuk dihuni oleh para dewa.[452] Keyakinan tersebut mungkin berakar pada mitologi dari Sungai Gangga yang mengaliri tiga alam (*tripatagha*) dan dapat dipandang sebagai "*liquid axis mundi*" karena Sungai Gangga berawal dari Gunung Mahameru yang berstatus sebagai *axis mundi* atau pusat jagat raya.[453] Relevansi air yang diyakini setara dengan Sungai Gangga memang berkembang sejak awal Jawa Kuno melalui keberadaan Prasasti Tuk Mas dengan aksara Brahmi Akhir yang menjelaskan mengenai keberadaan mata air di wilayah lereng Barat Gunung Merapi yang setara dengan Sungai Gangga.[454]

---

450 Andrea Acri, "Horror, Transgression, and Power: The 'Demonic Numinous' in the Tantra-Influenced Literatures and Visual Arts of Java and Bali," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 107 (2021): 177.

451 Diana L. Eck, "India's 'Tīrthas': 'Crossings' in Sacred Geography," *The University of Chicago Press* Vol. 20, no. 4 (1981): 328.

452 Kramsrich, *The Hindu Temple*, Vol. I. menurut kitab *Brhat Samhita* dalam *Bhavisya Purana*

453 David R. Kinsley, *Hindu goddesses: Visions of the divine feminine in the Hindu religious tradition* (Berkeley [etc.]: University of California Press, 1986), 193.

454 Machi Suhadi dan Sukarto K. Atmodjo, *Laporan Penelitian Epigrafi Jawa Tengah*, Berita Penelitian Arkeologi 37 (Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986), 13., dan Johannes Gijsbertus de Casparis, *Indonesian palaeography: A history of writing in Indonesia from the beginnings to c. A.D. 1500*, Handbuch der

Keberadaan *patirthān* dapat ditemukan pada hampir setiap wilayah yang terpengaruh dengan tradisi Hindu. Pada wilayah Jawa Tengah, dapat ditemukan khususnya di wilayah bentang alam gunung di Ungaran, Merapi, dan Merbabu.[455] Pada wilayah Jawa Timur memiliki kecenderungan untuk berada pada wilayah yang lebih luas, baik di pegunungan hingga di wilayah pemukiman seperti di Trowulan.

Pengelompokan bangunan *patirthān* pada wilayah D.I. Yogyakarta, Jawa Tengah, dan Jawa Timur sudah dilakukan sebelumnya oleh Ninie Susanti, dkk (2012). Penelitian tersebut menempatkan lima *patirthān* dari Jawa Tengah dan D.I. Yogyakarta sebagai objek pembanding dari 24 *patirthān* di Jawa Timur yang dikaji. Berdasarkan kajian tersebut, *patirthān* dari segi bentuk dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori. Kategori A merupakan p*atirthān* alami yang tidak diberikan penambahan seperti Telaga Pengilon (di Dieng), Kasurangganan dan Sumber Jati di Jawa Timur. Kategori B merupakan kolam alami dengan penambahan struktur seperti tepian yang diperkeras atau struktur baru. Contoh dari kategori B pada wilayah Jawa Tengah adalah *Patirthān* Derekan dan Watugede. Kategori terakhir adalah C yang dirancang dan dibuat seutuhnya dengan mengalirkan air dari sumber lain atau batu besar yang dipahat seperti patirthan Ratu Boko, Pathirthan Goa Tritis, dan Candi Tikus.[456]

Aturan dalam pembuatan *patirthān* dimuat dalam Kitab vastusastra seperti Manasara Silpasastra. Namun teks tersebut mengalami perkembangan sehingga menghasilkan ragam variasi di wilayah asalnya tersendiri.[457] Terlebih acuan-acuan arsitektur lebih sering diajarkan melalui tradisi tutur dan menitikberatkan pada

---

Orientalistik, 3.4.1 (Leiden: Brill, 1975), 23–24.

455 Véronique Degroot, "Ancient bathing places of Central Java, a short survey," *Aziatische Kunst* 38, no. 4 (2008): 65.a short survey,\\uc0\\u8221{} {\\i{} Aziatische Kunst} 38, no. 4 (2008

456 Susanti dkk., *Patirthān: Masa lalu dan Masa kini*.

457 Vibhuti Sachdev dan Giles Tillotson, *Building Jaipur : The Making of an Indian city* (New Delhi: Oxford University Press, 2002), 11.

interpretasi dari pembaca atau sang arsitek tersendiri.[458] Mengikuti trend adaptasi sejak awal masa persilangan dengan Hindu dan Buddha hingga masa periode akhir yang cenderung meninggalkan aturan-aturan dalam tradisi India, pengekspresian dari interpretasi akan konsep *patirthān* semakin beragam.

Perbedaan antara kolam-kolam yang diperkeras, tipe yang umum ditemukan baik di Nusantara untuk menjadi *patirthān,* terkadang diberikan ornamen hias yang membedakannya dengan karakter tipe yang sama pada wilayah asalnya di India. Trend tersebut dapat ditemukan sejak periode Mataram pada *Patirthān* Cabean Kunti dan akan semakin banyak pada masa selanjutnya di Jawa Timur.[459] Keberadaan *patirthān* yang dirancang dengan mendatangkan air beserta pancuran seperti pada *patirthān* di Situs Liyangan akan semakin banyak di wilayah Timur seperti pada *Patirthān* Belahan dan Jalatunda di lereng Gunung Penanggungan.[460] Tipe tersebut merupakan ciri yang khas di Nusantara dan sangat mungkin mengikuti adaptasi dari teks-teks Manasara dalam lingkungan Nusantara yang berbeda dengan di India. Karakter yang tidak umum dan hanya ditemukan dalam satu kasus adalah Candi Songgoriti yang menjadikan *patirthān* dan bangunan candi pada satu struktur.[461] Hal ini mungkin atas dasar interpretasi pembuat kala itu untuk memperkuat kesan Candi sebagai Gunung Meru dan *patirthān* sebagai laut semesta secara fisis.

Tidak adanya kebakuan dalam pembangunan *patirthān* sejak awal tidak hanya dalam segi fisis melainkan juga secara segi penempatan. Aturan manasara memang menyatakan bahwa peraturan mengenai orientasi penempatan *patirthān* seharusnya mengikuti aturan *pechaka* (delapan arah mata angin) dengan menempatkan candi berada di sisi barat laut, sebagai arah mata

458 P. K. Acharya, *Architecture of Manasara* (New Delhi: Munshiram Manoharial, 1934), XV.

459 Degroot, "Ancient bathing places of Central Java, a short survey," 62.

460 Susanti dkk., *Patirthān: Masa lalu dan Masa kini*.

461 Susanti dkk., *Patirthān: Masa lalu dan Masa kini*.

angin kekuasaan Isa atau Isāna, sebagaimana yang tercermin pada kasus Candi Ngempon dan *patirthān* Derekan.[462] Namun demikian dalam lain hal, pada periode yang berdekatan dengan kedua situs tersebut, Gugusan Candi Prambanan, baik yang bernafaskan Hindu seperti Candi Prambanan dan Buddha seperti Candi Sewu, menggunakan sumur yang diperkeras dengan batu andesit sebagai sarana untuk menampung air yang tersebar secara sporadis.[463] Bagaimana fungsi sumur tersebut sangat mungkin tidak hanya bersifat profan, melainkan juga pelengkap dalam ritual dapat ditinjau melalui beberapa penempatan sumur yang berdekatan ataupun pada halaman terluar pada candi.

Patirthān tidak hanya mendukung ritual pada bangunan suci karena di antaranya terkadang dapat diketemukan beserta dengan alat ritual tersendiri seperti lingga-yoni dan arca-arca, meskipun terkadang turut berdekatan dengan candi. Pada *Patirthān* Derekan dan *Patirthān* Senjoyo di Gunung Ungaran memiliki temuan arca Ganesha dengan keunikan seperti *patirthān* pertama menempatkanya pada relung dan yang terakhir memiliki arca dengan varian tanpa mahkota.[464] Pada kasus lain seperti di *Patirthān* Belahan memiliki arca Dewi Sri dan Laksmi, masing-masing menjadi bagian komponen jaladwara dan diduga mengapit arca Wisnu.[465] Adapun demikian, kedua kasus tersebut namun tidak berarti mengindikasi adanya arah pemujaan yang menempatkan

---

462 Abednego Andhana Prakosajaya, Hot Marangkup Tumpal Sianipar, dan Rizal Hendra Pratama, "The implementation of Manasara-Silpasastra as a factor in the selection of the position of Petirtaan Derekan in the Complex of Ngempon Temple, Semarang, Central Java," *WALENNAE: Jurnal Arkeologi Sulawesi Selatan dan Tenggara* 19, no. 1 (2021): 47–58.

463 A. P. Putri, J. S. E. Yuwono, dan H. R. Pratama, "Spatial Distribution and Typology of Ancient Wells in Prambanan Alluvial Plain: Distribusi Spasial dan Tipologi Sumur Kuno di Dataran Aluvial Prambanan," *Berkala Arkeologi* 44, no. 2 (2024): 139–62.

464 Lihat Ganesha Senjoyo pada foto OD-18649 dan Ganesha dari Dereka pada Tri Subekso, "Landskap Religi Periode Hindu-Buddha (Abad ke-8-10 masehi) di Gunung Ungaran" (Tesis, Universitas Indonesia, 2019).

465 Susanti dkk., *Patirthān: Masa lalu dan Masa kini*.

dewa tertinggi kepada arca-arca tersebut, karena masih sangat mungkin tetap beranasirkan Saiwa.



Gambar 5.67 Arca dan Relief Ganesha
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

Walau belum ada teks-teks keagamaan yang bisa menjelaskan perbedaan ritual terhadap kasus-kasus tersebut namun sangat mungkin dapat dikaitkan dengan perbedaan mukjizat yang diyakini dari air tersebut sebagaimana yang ditemukan di India. Di wilayah Varanasi setidaknya terdapat 10 *patirthān* yang masing-masing dikaitkan dengan dewa dan memberikan kesucian dan mukjizat yang berbeda seperti Manikarnika *Kunda* tempat yang berfungsi untuk menolak bala karena dikaitkan dengan Sungai Gangga dan Dewa Wisnu dengan keberadaan telapak kaki Wisnu, Laksmi *Kunda* yang dikaitkan dengan Dewi Laksmi dan memberikan kekayaan, dan Jnanavapi *Kunda* yang dikaitkan dengan bentuk Isana (bentuk

Dewa Siwa yang melindungi arah mata angin timur laut) yang airnya dikatakan memberikan *jnana* atau kesempurnaan ilmu (*wisdom*).[466]

Perkembangan konsep pemaknaan air yang demikian dampaknya dapat pula dilacak pada masyarakat Bali di masa sekarang. Bagi masyarakat Bali yang beragama Hindu, *Patirthān* Tirta Empul (Tampaksiring, Gianyar) memiliki sumber air yang kesucian sama dengan air dari Sungai Gangga di India. Oleh karena itulah banyak masyarakat Bali dan bahkan wisatawan dari luar Bali yang melakukan ritual mandi atau berendam di *patirthān* tersebut. Makna yang muncul dalam memandang *Patirthān* Tirta Empul tersebut dapat dilacak dari sumber tertulis seperti manuskrip *Usana Bali*. Dikatakan bahwa Dewa Indra lah yang mentahbiskan *patirthān* tersebut sebagai *tirta empul* yang menyucikan para rsi dan ksatria dalam proses ritual mandinya. Uraian dalam *Usana Bali* kendati tidak menyebut langsung Sungai Gangga, tetapi masih memegang unsur "kesucian" air di dalam suatu *patirthān*.[467] Makna tersebut dalam prosesnya bisa saja menghilangkan unsur mitos Dewi Gangga yang pada masa sebelumnya terikat dengan makna tersebut, namun esensi air sebagai sumber kesucian masih dipegang erat.

3. Ruang Sunyi dan Sakral: Jejak Arsitektur Cadas Hindu di Nusantara

Di India, arsitektur pahatan batu tertua ditemukan di gua-gua Barabar, Bihar, yang dibangun sekitar abad ke-3 SM. Kuil-kuil gua awal lainnya ditemukan di Deccan barat; sebagian besar merupakan kuil-kuil dan biara-biara Buddha, yang berasal dari tahun 100

---

466 Rana PB Singh, "Sacred space and pilgrimage in Hindu society: the case of Varanasi," *Sacred places, Sacred spaces: The geography of pilgrimages* 34 (1997): 191–207.; Rana PB Singh, "Water Symbolism and Sacred Landscape in Hinduism: A Study of Benares (Vārā□asī) (Wassersymbolismus Und Heilige Landschaft Im Hinduismus: Eine Studie Aus Benares (Vārā□asi))," *Erdkunde* 48, no. 3 (1994): 218–24.

467 I. Nyoman Weda Kusuma, "Kakawin Usana Bali Mayantaka Carita: Suntingan Teks, Terjemahan Serta Telaah Bentuk Kakawin Dan Konsep-Konsep Kepercayaan" (Disertasi, Universitas Indonesia, 1998), 132.

SM hingga 170 Masehi. Awalnya, sangat mungkin gua tersebut ditambahkan struktur berbahan kayu yang dengan seiringnya waktu lapuk dan tidak tersisa.[468] Kemudian pada periode Gupta, sebagaimana yang diungkapkan sebelumnya menjadi periode transisi untuk membangun kuil Hindu dengan tipe *free standing* atau berdiri sendiri dan permanen, yang dapat diekspresi pada kala itu dan selanjutnya dengan memahat batu ataupun bata. Kesamaan perubahan trend dari penggunaan gua ke candi pada konteks wilayah Nusantara di periode persilangan dengan Hindu dan Buddha masih sulit untuk disimpulkan. Kesulitan tersebut disebabkan oleh minimnya penelitian yang dilakukan terhadap jenis tinggalan tersebut. Relevansi dari gua yang dimanfaatkan pada masa persilangan dengan Hindu dan Buddha namun tetap bisa didapatkan melalui keberadaannya pada wilayah Barat Indonesia seperti di Pulau Kalimantan dan Pulau Jawa hingga wilayah Indonesia Tengah seperti Bali dan Nusa Tenggara Barat.

Tiga tipe arsitektur cadas yang berkembang di periode klasik, yakni gua alami, gua alami yang dimodifikasi kembali, dan gua buatan.[469] Di antara ketiga tipe tersebut, pemanfaatan ceruk alami merupakan tipe yang tersulit untuk diidentifikasi karena keberadaan ceruk tersebut memang terjadi secara alami. Indikasi pemanfaatan dari masa persilangan dengan Hindu dan Buddha terkadang terekam melalui catatan-catatan eksplorasi awal seperti yang dilakukan oleh Van Romondt pada tahun 1951 di Gunung Penanggungan. Goa Botol (No. X) olehnya disebut sebagai gua alami yang terdiri dari dua pintu dengan denah berbentuk oval yang hingga kala itu masih dikunjungi masyarakat untuk berziarah.[470]

---

468 Vidya Dehejia, *Early Buddhist Rock Temples* (London: Thames & Hudson, 1972); S. Nagaraju, *Buddhist Architecture of Western India (c. 250 B.C.–c. A.D. 300)* (Delhi: Agam Kala Prakashan, 1981).

469 Agus Aris Munandar dan Kresno Yulianto Soekardi, *Arsitektur Gua sebagai Sarana Peribadatan dalam Masa Hindu-Buddha*, Laporan Penelitian (Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1995), 18–19.

470 Van Romondt, *Peninggalan-peninggalan purbakala di Gunung Penanggungan: hasil penjelidikan di Gunung Penanggungan selama tahun 1936, 1937 dan 1940 dan beberapa peninggalan purbakala di Gunung Arjuno dikunjungi*

Bukti konkret akan pemanfaatan gua tersebut sebagai sarana peribadatan agama Hindu dan Buddha seringkali juga berdasarkan temuan arkeologis lain.

Temuan seperti arca merupakan salah satu penanda indikasi terkuat akan pemanfaatan religi dari gua-gua tersebut. Di Kalimantan salah satunya pada Gua Kombeng yang tercatat ditemukan bersamaan dengan arca-arca baik dalam Hindu ataupun Buddha, yakni Arca Siwa Mahadewa, Siwa Mahaguru, Ganesa, dan Kartikeya dalam Pantheon Hindu beserta Vajrapani dalam pantheon Buddha. Meskipun dengan banyaknya temuan arca pada gua tersebut, namun pentarikhan secara pasti masih sulit untuk ditentukan dikarenakan perbedaan karakter pembuatan yang lebih kasar dan tidak proporsional, meskipun secara umum memiliki nuansa dengan arca di Jawa pada periode Mataram.[471] Pada Gua Seplawan di wilayah Purworejo misalnya ditemukan arca emas berbentuk Siwa-Parwati, gambar cadas berbentuk ikan kembar, beserta altar pemujaan (bhadrapitha).[472] Jejak ritus juga dapat ditemui melalui pecahan gerabah seperti pada gua-gua Dieng.[473] Meskipun tipe ini disebut dengan ceruk alami, tidak menutup kemungkinan juga adanya modifikasi manusia. Beberapa kasus didapati akan adanya praktik untuk memanfaatkan batu yang sudah menempel pada dinding atau lantai gua menjadi lingga-yoni seperti pada tiga kasus yang ditemukan di Purworejo, yakni Gua Rong, Gua Silumbu, dan Gua Gong.[474]

---

dalam tahun 1939, 19–20.

471 Munandar dan Soekardi, *Arsitektur Gua sebagai Sarana Peribadatan dalam Masa Hindu-Buddha*.; Koleksi kini disimpan di Museum Nasional

472 Soekatno TW, "Sepasang Arca Emas dari Gua Seplawan Purworejo, Jawa Tengah," 1982, 207–25.

473 Munandar dan Soekardi, *Arsitektur Gua sebagai Sarana Peribadatan dalam Masa Hindu-Buddha*, 1.

474 Gua Rong pada Riris Purbasari, *Peninggalan Arkeologi di Pereng Wukir Susundara-Sumving* (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pelestarian Cagar Budaya Jawa Tengah, 2018), 33–36.; Gua Silumbu pada Sukarto K. Atmodjo, "Prasasti Banu Rara II," *Berkala Arkeologi (Yogyakarta)* 9, no. 1 (1988): 35.; Gua Silumbu beserta Gua Gong pada Baskoro Daru Tjahjono, *Budaya marginal Masa Klasik di Jawa Tengah*, Berita Penelitian Arkeologi 12 (Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta, 2000), 21.

Tipe lainnya merupakan gua alami yang dimodifikasi kembali oleh manusia yang dapat dibedakan dengan tipe sebelumnya melalui penambahan ruang ataupun struktur untuk melengkapi fisik dari gua. Modifikasi yang paling umum ditemui adalah penambahan pada bibir gua dengan menutup celah atau memberikan batas yang lebih tampak. Pada Gua Tritis, yang berasal dari awal abad ke-11, lantai dalam gua beserta bibir gua ditambahkan tembok keliling beserta tiang-tiang (candi laras) berbahan batu bata.[475] Karakteristik yang lebih umum ditemukan sedangkan lebih pada penambahan struktur tembok pada bibir gua untuk menutup celah pada gua yang terlalu lebar seperti pada Candi Kursi, Gua Buyung, dan Gua Lawa.[476]

Tipe terakhir merupakan gua yang seutuhnya buatan. Tipe gua buatan dapat ditemukan sejak periode Mataram namun memiliki perbedaan dengan gua-gua yang berasal dari periode selanjutnya. Gua pertapaan di Jawa Tengah cenderung memiliki bilik yang tidak saling dihubungkan beserta dipahatkan figur-figur yang dipuja dalam bentuk relief antropomorfik atau simbolik seperti Lingga-Yoni. Pada Gua Sentono di Yogyakarta, terdapat dua bilik yang masih terhubung dalam satu atap meskipun kedua ruangan tidak saling dihubungkan. Bilik pertama berada di tengah dan merupakan sisi terluar. Pada dinding gua dipahatkan relief berbentuk Siwa yang diapit dengan Nandiswara dan Mahakala disertai lingga-yoni. Bilik kedua yang berada di sisi Timur sedangkan lingga-yoni lain serta figur *parswadewata* lainnya seperti Agastya, Durga, serta Ganesha. Gua terakhir dipahatkan pada sisi Barat dengan relief berbentuk Ganesha.[477] Gua lain yang sezaman dengan Gua Sentono merupakan Gua Lawang di Purworejo yang terdiri dari tiga bilik

---

475 Munandar dan Soekardi, *Arsitektur Gua sebagai Sarana Peribadatan dalam Masa Hindu-Buddha*.

476 Bambang Budi Utomo, *Situs Gunung Penanggungan*, Seri Rumah Peradaban (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2020).

477 Degroot, *Candi, space and landscape: A study on the distribution, orientation and spatial organization of Central Javanese temple remains*, 251.



Gambar 5.68 Gua Rong dan Lingga di dalamnya.
Sumber: Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Tengah.

ruang yang dibuat tidak menyambung. Akan tetapi, Gua Lawang memiliki temuan yang berbeda dengan Gua Sentono, yakni hanya Lingga-Yoni yang dipahatkan menempel dengan dinding dan lantai gua. Ciri temuan tersebut sama dengan gua-gua pertapaan dari Purworejo yang dijelaskan sebelumnya.

Pada periode yang lebih muda, pada gua cenderung dipahatkan dengan relief-relief dari karya-karya sastra yang berkembang di kala itu, khususnya Arjunawiwaha. Relief dari cerita tersebut dapat ditemukan misalnya pada dua gua dari wilayah Tulungagung, yakni Gua Selomangleng yang dipahatkan dari bongkahan batu besar dan Gua Pasir yang dipahatkan dari tebing.[478] Cerita Arjunawiwaha memang memiliki asosiasi dengan gua pertapaan karena adegan-adegan cerita tersebut mengisahkan Arjuna yang melalui tapa secara sempurna sebelum mengalahkan raksasa Niwatakawaca. Kisah ini tidak jarang juga diyakini memiliki asosiasi dengan Airlangga, karena kemahirannya dalam bertarung beserta kedekatan kedua figur dengan praktik asketisme, meskipun popularitas kisah ini tetap berlanjut hingga ke periode-periode setelahnya.[479] Selain relief, ornamen hias juga dapat ditemukan pada keduanya seperti motif kepala kala (*kirthimukha*) yang dipahatkan pada bagian atas dari pintu seperti pada Gua Selomangleng.

Wilayah lain yang ikut terpengaruh oleh Hindu seperti di Bali juga dapat ditemukan banyak gua dan ceruk-ceruk buatan untuk kebutuhan religi. Salah satu gua yang terkenal di Bali adalah Gua Gajah yang dipahatkan pada tebing membentuk lorong panjang yang memecah membentuk T. Pintu masuk gua berada di barat daya, dihiasi pahatan prasasti beraksara Jawa Kuno bertuliskan *kumon/kamon* dan *sahy(v)angsa*, serta relief Kala tanpa dagu yang mengingatkan kita pada ekspresi pada pintu-pintu candi serta Gua

478 Gua Selomangleng pada Ann R. Kinney, *Worshiping Siva and Buddha: the temple art of East Java*, with Marijke J. Klokke, Lydia Kieven, dan Rio Helmi (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003).; Gua Pasir pada Munandar dan Soekardi, *Arsitektur Gua sebagai Sarana Peribadatan dalam Masa Hindu-Buddha*.

479 Kinney, *Worshiping Siva and Buddha: the temple art of East Java*.

Selomangleng, baik di Tulungagung ataupun pintu dalam di Kediri. Pada sisi dalam gua ini, 15 ceruk dibuat untuk menempatkan arca namun yang tersisa kini hanyalah ceruk tenggara yang berisikan tri-lingga dan dan ceruk barat laut dengan arca Ganesha. Meskipun berisikan arca yang bernuansa Hindu, banyak peninggalan Buddha pada lingkungan sekitar gua berupa stupa pahat yang kini hanya menyisakan bagian dasar, sementara bagian tubuh (*anda*) dan payung stupa (*yasthi*) dalam kondisi runtuh, ditemukan di dasar dan lembah Sungai Pangkung, tidak jauh dari gua.[480]

Gua dalam bentuk ceruk-ceruk buatan juga banyak ditemukan di Bali. Seringkali ceruk-ceruk tersebut dibuat berdekatan dari sumber mata air seperti patirtan atau bangunan suci lain seperti candi. Pada Kompleks Gunung Kawi terdapat 34 ceruk buatan yang terletak pada sisi Barat Daya dan timur laut dari Sungai Pakerisan. Seringkali ceruk-ceruk ini dipahatkan pada tebing-tebing dan terdiri dari beberapa sekat misalkan pada ceruk-ceruk pada Candi Pahat Gunung Kawi I, II, dan III. Terdapat pula ceruk yang dipahat hanya dengan satu bilik seperti pada ceruk buatan pada Candi Pahat Kerobokan. Beberapa di antaranya ada ceruk dengan diapit pilar semur dan atap semu sehingga memberikan ekspresi visual seperti arsitektur tradisional dari bale. Ekspresi ini dapat ditemukan pada ceruk buatan pada Pura Pengukur-ukuran, ceruk buatan pada Candi Pahat Jukut, dan ceruk buatan pada Candi Pahat Kalebutan.[481]

Banyaknya temuan gua-gua yang dimanfaatkan oleh masyarakat kala itu namun berbanding sebaliknya dengan narasi pemanfaatan gua di masa Jawa Kuno. Bukti-bukti kesusastraan memang menyebutkan keberadaan gua melalui penggunaan kata

480 Kempers, *Monumental Bali: Introduction to Balinese Archaeology & Guide to the Monuments*, 121–27.

481 Untuk tinjauan lebih lengkap dapat dilihat pada bab II dari karya Aditya Revianur, "Lanskap Bangunan Suci Hindu Masa Bali Kuna Abad ke-10 sampai 14 masehi di Daerah Aliran Sungai dalam Wilayah Kabupaten Gianyar" (Tesis, Universitas Indonesia, 2017).



Gambar 5.69 Gua Selomangleng.
Sumber: Dokumentasi Pelestari Sejarah-Budaya Kadhiri.

seperti guhā, panguhan/panguhanan atau gua buatan di wilayah terpencil dengan kata *guhā gahwara*.[482] Pada teks kesusastraan juga ditemukan aktivitas membuat gua yang disebut *mangguha.*[483] Namun tidak banyak teks yang memberikan relevansi konteks dari fungsi-fungsi gua tersebut.

Gua kala itu sebagai hunian bagi mereka yang melakukan praktik asketisme, baik mungkin dikarenakan faktor denominasi yang diyakininya atau dikaitkan dengan fase dalam tahapan kehidupan.[484] Teks lain seperti Arjunawiwaha, karya sastra yang paling umum dipahatkan pada gua-gua di Jawa Timur juga memberikan anasir bahwa gua, khususnya yang berdekatan dengan mata air merupakan lokasi dari geografi suci pada kala itu.[485] Setidaknya tapi melalui karakteristik dari lokasi, ukuran, hingga konteks temuan sekitar memang menunjukkan bahwa adanya ragam fungsi sebagai tempat pemujaan seperti candi, tempat pembelajaran, hingga aktivitas bertapa.[486] Gua Kendalisada misalnya merupakan komponen yang melengkapi struktur punden yang berada di teras bawah

---

482 Guha beberapa naskah seperti Adiparwa, Ramayana, Arjunawijaya, Hariwansa, Smaradahana, Sumanasantaka, Kidung Harsa-Wijaya, Krsnakalantaka, dan Malat. Penyebutan guha gahwara ada dalam Wirataparwa, Sarasamuccaya, Ramayana, Bhomakawya atau Bhomantaka (Zoetmulder, *Old Javanese-English Dictionary*.

483 Kata manguha dalam bahasa Jawa Kuno diartikan sebagai menggali gua dalam karya seperti Adiparwa, Udyogaparwa, dan Sumanasantaka (Zoetmulder, *Old Javanese-English Dictionary*.)

484 Pembahasan mengenai denominasi keagamaan dalam latar belakang ekspresi pada arsitektur gua dapat dibahas secara singkat dalam Aditya Revianur, "Perkembangan Gua Buatan Masa Klasik Hindu-Buddha Pada Abad ke-IX sampai XV Masehi di Jawa Bagian Selatan.," dalam *Kebertuhanan dalam Kebudayaan Nusantara* (Depok: Borobudur Writers and Cultural Festival Society, 2020), 19–21.; Tafsir mengenai keterkaitan caturasrama yang menjadi konsep dari fase dalam kehidupan orang hindu dan keterkaitannya dengan fungsi dari Gua Pertapaan dapat dibaca pada Munandar dan Soekardi, *Arsitektur Gua sebagai Sarana Peribadatan dalam Masa Hindu-Buddha*.

485 Lihat I. Kuntara Wiryamartana, *Arjunawiwaha: Transformasi teks Jawa Kuna lewat tanggapan dan penciptaan di lingkungan sastra Jawa*, ILDEP 44 (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1990).

486 Tafsir mengenai ragam fungsi dari gua dalam masa Hindu-Buddha dapat dilihat dalam Revianur, "Perkembangan Gua Buatan Masa Klasik Hindu-Buddha Pada Abad ke-IX sampai XV Masehi di Jawa Bagian Selatan."

gua tersebut. Sebab itu, mungkin tujuan daripada pemanfaatan gua lebih diarahkan untuk melengkapi ritual yang dilakukan pada teras-teras sebelumnya. Beberapa situs mengindikasi bahwa gua tersebut dapat dimanfaatkan secara mandiri, bukan sebagai pelengkap dari bangunan lain. Gua Sentono misalnya memiliki pahatan dari pantheon Siwa (*parswadewata*) yang dipahatkan pada dinding interior dan eksterior gua. Figur yang dipahatkan memiliki kesamaan dengan figur-figur yang dijadikan arca pada candi-candi bernafaskan Saiwa, baik yang semasa di wilayah Jawa Tengah maupun di Jawa Timur.

H. PENCAPAIAN SENI, ILMU, DIPLOMASI, DAN TATA KELOLA PADA MASA PERSILANGAN DENGAN BUDDHA

1. Pencapaian dalam Seni Arsitektur dan Filosofi

Subbab ini membahas seni arsitektur dan filosofi agama Buddha di beberapa kompleks percandian, yaitu Batujaya, Muarajambi, Borobudur, Muara Takus, dan Padang Lawas. Peninggalan atau warisan budaya candi merupakan bukti monumental dari sebuah peradaban yang sangat maju, kaya secara spiritual serta memiliki teknologi dan keahlian seni di masanya. Setiap kompleks memiliki signifikansi tertentu dan kekhasan arsitekturnya. Batujaya merupakan percandian Buddha tertua di Indonesia. Kompleks Muarajambi diperkirakan merupakan pusat pendidikan agama Buddha yang terbesar dan terlanggeng yang juga memperlihatkan tata guna lahan. Candi Borobudur merepresentasikan filosofi *Buddhadharma* yang sebanding dengan India dan Tiongkok. Kompleks Muara Takus dan Kompleks Padang Lawas mewakili arsitektur yang beragam dan kaya.

Perbedaan bahan bangunan memengaruhi kondisi peninggalan warisan candi. Candi-candi di Jawa Tengah yang umumnya menggunakan batu andesit, cenderung lebih utuh dan tahan lama. Sebaliknya, candi-candi di Jawa Barat, Sumatra, dan Jawa Timur yang menggunakan bata sebagai bahan utama cenderung tidak bertahan

lama sehingga banyak yang tersisa berupa reruntuhan. Selain material utama untuk struktur bangunan, lepa digunakan untuk melindungi bata dari cuaca agar lebih awet serta mempermudah pembuatan relief. Lapisan lepa berwarna putih ini ditemukan pada candi berbahan bata seperti percandian Batujaya, Stupa Mahligai di Muara Takus, Candi Gunung Gangsir, dan Candi Brahu.[487] Lepa stuko juga dijumpai pada candi berbahan batu andesit seperti Candi Kalasan di Jawa Tengah, dan berbahan batu padas seperti Kompleks Candi Gunung Kawi.[488]

Perbedaan bahan dasar juga menentukan teknik pemahatan relief. Misalnya, relief tinggi yang lazim dijumpai pada candi-candi di Jawa Tengah dari masa Klasik Tua (abad ke-8–10 Masehi), dipahat pada batu andesit yang keras. Bahan ini memungkinkan detail yang lebih dalam, naturalis, dan menonjol. Sebaliknya, relief rendah yang sering ditemukan pada candi di Sumatra, Jawa Timur, dan Bali dari masa Klasik Muda (abad ke-11–15 Masehi), dipahat pada media yang lebih lunak seperti bata atau batu kapur. Hasilnya, pahatan tersebut cenderung lebih dangkal, tidak begitu mendetail, dan simbolis. Namun demikian, beberapa bangunan Jawa yang dipahat dengan relief sedang, meskipun tidak terlalu menonjol, tetap memperlihatkan unsur naturalisnya.[489]

a. Percandian Batujaya

Kawasan Batujaya yang merupakan kompleks percandian Buddha tertua di Indonesia—meletakkan dasar bagi perkembangan agama Buddha di tanah air. Di antara semua candi yang ada, Candi Blandongan adalah satu-satunya yang bagian badannya masih terlihat, sementara candi-candi lain umumnya hanya menyisakan

487 W. D. S. Ramelan dkk., *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa* (Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 111.

488 Sedyawati dkk., *Candi Indonesia: Seri Jawa*, Vol. I, 162, 315.

489 Haris Sukendar dan Truman Simanjuntak, *Metode Penelitian Arkeologi* (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional dan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1999), 113–14.

bagian bawah berupa kaki atau fondasi. Beberapa candi telah direstorasi sehingga bentuknya kini lebih jelas terlihat, antara lain Candi Jiwa (Segaran I), Candi Blandongan (Segaran V), Candi Serut (Telagajaya I), dan Candi Sumur (Telagajaya VIII)..

Candi Blandongan (Segaran V) adalah candi terbesar dan paling utuh yang ditemukan di kompleks Batujaya. Sisa candi ini terdiri dari bagian kaki dan sebagian badan candi. Pada keempat sisi kaki candi, terdapat pagar langkan yang tingginya tidak diketahui secara pasti, serta tangga di keempat sisinya. Lantai yang menghubungkan badan candi dengan pagar langkan terbuat dari susunan bata yang dilapisi beton stuko. Meskipun bagian atas candi sudah runtuh, namun berdasarkan sisa beton stuko berbentuk lengkung, diperkirakan puncaknya berbentuk stupa dengan lebar sekitar 6 meter, meskipun tingginya belum diketahui. Tangga candi sendiri merupakan perpaduan antara bata dan batu. Keunikan Candi Blandongan terletak pada perpaduan konstruksi dengan kayu. Di lantai selasar antara badan candi dan pagar langkan, terdapat 12 umpak batu yang tersusun rapi dengan jarak yang sama. Umpak-umpak ini diduga berfungsi sebagai penopang tiang-tiang bangunan kayu yang menaungi stupa puncak candi. Jejak konstruksi kayu juga terlihat dari fitur bekas pintu di keempat sisi candi serta kusen jendela pada pagar langkan, masing-masing dua buah di sisi timur laut dan barat daya.[490]

Candi Jiwa (Segaran I) adalah candi berbentuk stupa dengan denah dasar bujur sangkar. Candi ini lebih sederhana dibandingkan candi lain di Batujaya karena tidak memiliki tangga maupun pilar. Bangunan utama candi dikelilingi oleh jalur untuk berpradaksina selebar 1,5 meter. Bagian badan candi ini memiliki bentuk unik menyerupai delapan kelopak bunga teratai. Di tengahnya terdapat susunan bata melingkar berdiameter sekitar 6 meter yang membentuk dasar stupa (Widyastuti dan Saptono 2020: 50-51). Di

490 Endang Widyastuti dan Nanang Saptono, *Batujaya Sepanjang Masa* (Bandung: Balai Arkeologi Jawa Barat, 2020), 54–56.

Situs Unur Lempeng (Segaran II) telah ditemukan empat sisa fondasi bangunan serta penemuan penting lainnya seperti pecahan gerabah Arikamedu (*rouletted pottery*) dari India.[491]

Situs Unur Serut (Telagajaya I) memiliki empat bangunan yang membentuk satu kesatuan kelompok. Bangunan terbesarnya, Telagajaya I-A tidak memiliki tangga atau pintu di keempat sisinya. Bangunan lainnya, Telagajaya I-C dilengkapi dengan satu tangga di sisi timur laut. Di area halaman sekitar bangunan ini pernah ditemukan sejumlah hiasan stuko berbentuk kepala manusia dan binatang. Bangunan ini juga dilapisi dan dihias dengan ornamen stuko (Widyastuti dan Saptono 2020: 59-60). Hiasan stuko berbentuk kepala manusia dan binatang pada Telagajaya I-C mengindikasikan bahwa candi ini dan beberapa candi di Situs Telagajaya mungkin berusia lebih tua. Untuk memastikan dugaan ini, diperlukan penelitian lebih lanjut.

Di Kompleks Batujaya, selain candi-candi yang memperlihatkan keunikan struktur, juga ditemukan tembok keliling dan sisa-sisa hunian. Di Situs Segaran II misalnya, ditemukan kelompok bangunan hunian dengan struktur tembok bata yang membagi ruangan-ruangan. Selain itu, di situs Segaran dan Telagajaya ditemukan struktur tembok bata berupa tembok keliling bangunan candi dan tembok keliling kompleks hunian. Beberapa sumur kuno yang mendukung aktivitas manusia di masa lampau telah ditemukan di SEG II, SEG XI, SEG XIII, SEG XIV, SEG XV, dan TLJ VIII (Unur Sumur).[492]

Ditinjau dari sudut pandang seni bangunan, Situs Batujaya memberi gambaran bahwa masyarakat pada masa itu telah menguasai berbagai teknologi seperti keunggulan arsitektur bata

---

491 Widyastuti dan Saptono, *Batujaya Sepanjang Masa*, 50–53.

492 Endang Widyastuti dan Nanang Saptono, "Divisions of Space of Batujaya Temple Complex in Karawang, West Java," dalam *Proceedings of the 4th International Conference of Local Wisdom (Incolwis 2022)*, ed. oleh P. A. W. Wibowo dan dkk., Advances in Social Science, Education and Humanities Research 833 (Atlantis Press, 2024), 253–54, 256, 259–61, https://doi.org/10.2991/978-2-38476-224-8_22.



Gambar 5.70 Candi Telagajaya (Unur Serut), Percandian Batujaya.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan.

dan penggunaan teknologi stuko serta beton. Teknologi pembuatan bata dari tanah liat dengan mencampurnya dengan sekam (kulit padi) dan pasir untuk keperluan pembangunan candi merupakan kearifan masyarakat lokal dan bukti hasil padi yang melimpah di wilayah tersebut. Di Unur Gundul (Telagajaya VII), yang banyak ditemukan kulit kerang dan pecahan karang laut serta merupakan gundukan atau timbunan bahan pasiran, diduga menjadi bahan baku untuk pembangunan percandian di kawasan situs Batujaya.[493]

Keunggulan arsitektur candi-candi di Batujaya juga ditunjukkan dengan penggunaan teknologi beton yang merupakan campuran semen kapur dan kerikil. Beton ini berfungsi untuk memperkeras lantai, halaman candi, dan melapisi bagian atap candi yang berbentuk stupa.[494] Selain itu, lepa putih (stuko) digunakan sebagai bahan untuk melapisi permukaan bangunan, memperkeras lantai dan halaman candi serta membentuk arca-arca kecil dan membuat hiasan relief yang ditempelkan pada badan candi. Penyediaan bahan baku batu kapur untuk stuko diperoleh dari perbukitan kapur di sekitar Pangkalan, selatan Karawang, yang berjarak sekitar 50 kilometer dari Percandian Batujaya.[495]

Selain itu, Situs Segaran II menunjukkan adanya aktivitas pembuatan manik-manik kaca, kemungkinan pembuatan gerabah, dan pengerjaan logam, yang mengindikasikan keberadaan bengkel kerja[496]. Temuan-temuan tersebut menunjukkan bahwa situs ini bukan hanya pusat keagamaan tetapi juga pusat aktivitas ekonomi dan budaya.

---

493 Wiwin Djuwita Ramelan dan dkk., *Laporan Kajian Zonasi Kawasan Cagar Budaya Nasional Batujaya*, Laporan Teknis (Jakarta: Direktorat Pelindungan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2020), 56.

494 Widyastuti dan Saptono, *Batujaya Sepanjang Masa*, 42–43.

495 Hasan Djafar, *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat* (Bandung: Kiblat Buku Utama bekerja sama dengan Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, École française d'Extrême-Orient, dan KITLV, 2010), 78–79, 83–84, 128.

496 Djafar, *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*, 100, 115–16, 125, 129.

b. *Percandian Muarajambi*

Membangun suatu kompleks percandian melibatkan strategi khusus yang memperhitungkan kondisi alam dan lanskap sekitar. Kawasan Percandian Muarajambi misalnya, dibangun di atas tanggul alam kuno (*natural levee*) Sungai Batanghari, dataran yang rentan terendam banjir saat musim hujan. Untuk mengantisipasi ancaman ini, para pembangunnya menciptakan sistem mitigasi banjir dengan membuat parit-parit keliling yang saling terhubung untuk mengalirkan air kembali ke sungai. Secara bersamaan, tanah hasil galian parit digunakan untuk meninggikan permukaan halaman candi sehingga area utama kompleks terlindung dari luapan air.[497]

Kawasan Percandian Muarajambi memiliki karakteristik unik sekaligus seragam, seperti struktur yang berkelompok, adanya pagar keliling, parit, dan lantai halaman yang diperkeras. Beberapa kompleks candi di Muarajambi dikelilingi oleh tembok pagar seperti terlihat di Kompleks Kembarbatu, Gedong, Gumpung, Tinggi, Kota Mahligai, Kedaton, dan Teluk. Di luar pagar, beberapa kompleks juga dilengkapi dengan parit seperti di Kompleks Tinggi, Kembarbatu, Astano, dan Parit Duku. Selain itu, banyak kompleks di Muarajambi memiliki lantai halaman yang dilapisi bata (*paved courtyards*), contohnya di Kompleks Tinggi, Gumpung, Kembarbatu, Gedong I, Gedong II, dan Teluk.[498] Sistem pembagian halaman menjadi ruang-ruang ditemukan di beberapa lokasi, termasuk Kompleks Gumpung, Tinggi, Kedaton, dan Kotomahligai.[499] Di Kompleks Kedaton, pembagian ruang ini

---

497 Bambang Budi Utomo, *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari* (Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Provinsi Jambi, 2011), 166–68.

498 Proyek Pelestarian dan Pemanfaatan Peninggalan Sejarah dan Purbakala Jakarta, *Master Plan Arkeologi Kompleks Percandian Muarajambi, Jambi* (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Perlindungan dan Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala, 1988), 22; Utomo, *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*, 137.

499 Utomo, *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*, 103–6.

bahkan masih terlihat jelas dengan adanya tembok bata sebagai pembatas.

Di dalam setiap kompleks terdapat candi induk yang dikelilingi candi perwara (bangunan pendamping dari bangunan induk) dalam jumlah bervariasi. Candi-candi induk memiliki gaya arsitektur serupa berupa platform bertangga dan biasanya memiliki *mandapa* beranak tangga di depannya. Pola tata letak tidak seragam antar candi tetapi setiap kompleks memiliki keunikan. Ornamen pada dinding candi tergolong sederhana dengan motif bunga dengan beberapa candi menampilkan pelipit pada dasar candi.[500] Sebagai contoh, kompleks terbesar, Kedaton (luasnya mencapai 55.850 meter persegi) terdiri dari sebuah bangunan induk berukuran 28,13 x 25,5 meter, beberapa buah bangunan perwara, sumur, pagar keliling, dan beberapa pagar kecil yang berfungsi sebagai pembagi ruang di bagian dalam.[501] Landasan dan komponen stupa ditemukan di kompleks Kedaton, Gedong I, Gumpung, Tinggi, Kembarbatu serta Paritduku dan Kotomahligai. Umpak-umpak (alas tiang bangunan) batu ditemukan di Gedong I, Kedaton,[502] dan Paritduku, memperkuat dugaan bahwa umpak-umpak tersebut berfungsi untuk menancapkan tiang kayu atau menopang bangunan berkayu.

Selain bangunan candi, bagian penting dari kawasan ini adalah situs pemukiman, kolam dan danau kuno serta kanal-kanal buatan. Jaringan air seperti kanal dan parit yang melewati kompleks dan mengelilingi kawasan percandian kemungkinan

---

500 Hariani Santiko, "The Structure of Stūpas at Muara Jambi," *Kalpataru* 23, no. 2 (2014): 115.

501 Departemen Kebudayaan dan Pariwisata RI, Pemerintah Provinsi Jambi, *Draf/Buku Usulan Situs Percandian Muara Jambi sebagai Warisan Budaya Dunia* (Jambi, 2009), 43–48; Supratikno Rahardjo dkk., *Rencana Induk Pengelolaan Kawasan Cagar Budaya Nasional Muarajambi* (Jakarta: Direktorat Pengembangan dan Pemanfaatan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2022), 2:7–44.

502 Departemen Kebudayaan dan Pariwisata RI, Pemerintah Provinsi Jambi, *Draf/Buku Usulan Situs Percandian Muara Jambi sebagai Warisan Budaya Dunia*, 43–48.

memiliki banyak fungsi di masa lalu, baik untuk transportasi dan distribusi logistik maupun sebagai reservoir air.[503]

Kompleks Percandian Muarajambi menandakan pengetahuan masyarakat pada masanya dalam penataan lanskap dan rancang bangun yang terlihat dari beberapa hal. Pertama, pemilihan lokasi dan penataan guna lahan yang disesuaikan dengan kondisi geografis dan lingkungan alam sekitar. Kedua, keterampilan arsitektur terkait rancang bangun yang bertumpu pada material bata. Ini termasuk teknologi pembuatan bata, mulai dari pemilihan material, pencetakan, pembakaran hingga teknik penggunaannya sebagai bahan bangunan. Ketiga, pengelolaan sumber daya air dan transportasi. Temuan kanal-kanal buatan yang mengelilingi kawasan percandian serta kolam-kolam penampungan air, membuktikan kemampuan masyarakat masa lalu dalam mengatasi persediaan air sekaligus menyediakan sarana transportasi yang efisien. Dengan demikian, Kawasan Percandian Muarajambi tidak hanya menjadi warisan budaya yang kaya tetapi juga kemampuan adaptasi dan inovasi masyarakat masa lalu dalam memitigasi tantangan kondisi alam sekitar.

Kawasan Percandian Muarajambi telah terdaftar dalam Daftar Tentatif Warisan Dunia UNESCO sejak 2009 (nomor 5465) dan diperbarui pada 2025 (nomor 6827).[504] Pendaftaran ini menjadi langkah penting untuk meningkatkan kesadaran publik, mendorong upaya perlindungan dan konservasi serta membuka peluang pengakuan dan kerjasama di tingkat global. Meskipun survei, pemetaan, ekskavasi, dan pemugaran telah dilakukan, hanya sebagian kecil (15 dari 90 reruntuhan) yang telah diungkap. Oleh karena itu, penelitian yang lebih intensif masih sangat

503 Departemen Kebudayaan dan Pariwisata RI, Pemerintah Provinsi Jambi, *Draf/Buku Usulan Situs Percandian Muara Jambi sebagai Warisan Budaya Dunia*, 33–38, 53–54.

504 UNESCO World Heritage Convention, "Muarajambi Temple Compound," 2009, https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6827/; Si Gede Bandem Kamandalu, "Geopolitik Masa Bali Kuno: Aktivitas Perdagangan Wilayah Pedalaman dan Pesisir Berdasarkan Sumber Prasasti," Sambhā□a□a 1, no. 1 (2025): 1–13.

dibutuhkan untuk merekonstruksi sejarah dan budaya yang terkandung di dalamnya.

c. Candi Borobudur

Dibangun sebagai stupa raksasa, arsitektur Candi Borobudur memiliki struktur bertingkat yang terdiri dari enam galeri persegi, tiga teras melingkar, dan sebuah stupa besar di puncaknya. Untuk membangunnya, dibutuhkan 55.000 meter kubik batu andesit, setara dengan 2.000.000 potong batu.[505]

Candi Borobudur dibangun dari susunan batu-batu tanpa menggunakan mortar atau plester. Kohesinya didapatkan secara internal, yaitu menggunakan potongan-potongan batu yang berbeda yang saling mengunci. Teknik yang digunakan berupa sistem yang mampu menciptakan kohesi yang sangat baik, bahkan saat terjadi pergerakan.[506] Teknik tersebut kemudian dikembangkan menjadi beberapa varian sambungan, seperti tipe ekor burung (*dovetail*) yang ditemukan hampir di setiap dinding; tipe takikan (*spinal and notch*) pada kala, ambang pintu, relung, dan gapura; tipe alur dan lidah (*groove and bulge*) pada pagar langkan selasar dan batu ornamen makara serta tipe purus dan lubang (*spinal and hole*) pada batu antefik dan kemuncak pagar langkan.[507]

Sebagai monumen Buddhis tunggal terbesar di dunia, Candi Borobudur menyajikan representasi lengkap berupa arca, relief, dan stupa, yang masing-masing melambangkan tubuh, ucapan, dan cita tergugah Buddha. Terdapat 504 arca Buddha berukuran tubuh orang dewasa, di antaranya 432 terletak pada relung-relung luar langkan dan 72 di dalam stupa di tiga teras melingkar. Candi Borobudur memiliki dua jenis relief, yaitu 1.460 panil relief naratif dan 1.212

505 Maulana Ibrahim dan Linda Chaerosti, *Borobudur dalam Data* (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996), 3.

506 Jacques Dumarçay, *Borobudur*, ed. & penerj. oleh Michael Smithies (Oxford: Oxford University Press, 1978), 28.

507 Dian Eka Puspitasari, Hari Setyawan, dan Winda Diah Puspita Rini, *Kearsitekturan Candi Borobudur (Architecture of Borobudur Temple)* (Magelang: Balai Konservasi Borobudur, 2018), 50.

panil relief ornamen/hias. Jumlah stupa di Candi Borobudur adalah 1.537 (perhitungan lain 1.545),[508] terdiri dari sebuah stupa besar di puncak candi, 72 stupa di tiga teras melingkar, dan 1.464/1.472 stupa berukuran lebih kecil di pagar langkan, relung, dan gapura candi. Candi Borobudur dengan bentuknya yang melebar memungkinkan pemaparan *sutra-sutra* melalui rangkaian relief yang ditata pada dinding dalam dan langkan yang mengitarinya. Dengan demikian, pembelajaran di masa Jawa Kuno tidak hanya melalui media suara seperti pelafalan tetapi juga melalui media visual yang mendorong proses berpikir yang lebih aktif, seperti observasi dan imajinasi serta keterhubungan pola dan alur.

Candi Borobudur mencerminkan penguasaan yang mendalam terhadap filosofi ajaran Buddha di masa Jawa Kuno yang setara dengan India dan Tiongkok. Filosofi *Gaṇḍavyūha-Bhadracarī* dan *sutra* induknya, *Avataṃsaka* (*Buddhāvataṃsaka*) berawal di India, berkembang pesat di Tiongkok dan membentuk tradisi besar atau filsafat Huayen (*Avataṃsaka*). Filsafat ini berinteraksi dengan tradisi-tradisi besar *Buddhadharma* lainnya, lalu menyebar ke Asia Timur dan memberikan pengaruh terutama pada literatur Chan (Zen) hingga sekarang ini.[509] Menurut pengamatan Jan Fontein, seorang kurator dan sejarawan seni Asia, karya seni berbentuk relief untuk *Gaṇḍavyūha-Bhadracarī* dan *Karmavibhaṅga* di Borobudur tidak ada paralelnya di mana pun di Asia Selatan, Asia Tengah maupun Asia Tenggara.[510]

Penguasaan filosofi agama Buddha terlihat pada representasi-representasi yang digambarkan di Candi Borobudur berupa arca, relief, dan stupa. Arca-arca Buddha ditata dengan formasi

---

508 Lihat Balai Konservasi Peninggalan Borobudur, *Data Ukuran Bagian-Bagian Candi Borobudur: Ukuran dalam Meter (m)* (Magelang, 2004); A. J. Bernet Kempers, *Ageless Borobudur: Buddhist Mystery in Stone, Decay and Restoration, Mendut and Pawon, Folklife in Ancient Java* (Wassenaar: Servire, 1976), 142, 172.

509 T. F. Cleary, The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra (Boston: Shambhala, 1993), 1–2.

510 Jan Fontein, *Entering the Dharmadhatu: A Study of the Gandavyuha Reliefs of Borobudur*, Studies in Asian Art and Archaeology (Leiden: Brill, 2012), 11.



Gambar 5.71 Stupa berterawang dan Stupa Induk Borobudur.
Sumber: Dokumentasi Lindra Hismanto.



dan mudra tertentu yang mempunyai signifikansi makna, yaitu merepresentasikan kelesah dan rintangan yang telah ditransformasi menjadi pengetahuan (*jñāna*). Lima Buddha atau Panca Tathagata[511] tersebut terdiri dari: empat Buddha (Aksobhya, Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi) di pagar langkan lantai I-IV (sesuai masing-masing penjuru/sisi) serta Buddha Vairocana di pagar langkan lantai V (semua sisi) dan di tiga teras melingkar.

- Timur: Buddha Akshobya dengan mudra "menyentuh bumi" (*bhūmisparśa*) merepresentasikan kemarahan dan penolakan yang ditransformasi menjadi "pengetahuan seperti cermin" (*ādarśa-jñāna),* yaitu pengetahuan dan kesadaran yang tidak terbelah. Ini diumpamakan seperti cermin yang selalu memantulkan apa yang ada tanpa tambahan maupun pengurangan, juga tidak dapat dipisahkan antara cermin dan pantulannya.
- Selatan: Buddha Ratnasambhava dengan mudra "memberi" (*vara/varada*) merepresentasikan kesombongan, arogansi, dan kepelitan yang ditransformasi menjadi "pengetahuan kesamaan" (*samatā-jñāna*), yaitu mengenali dan melihat kesamaan dalam semua pengalaman.
- Barat: Buddha Amitabha dengan mudra "semadi" (*dhyāna*) merepresentasikan keinginan, nafsu, dan keterikatan yang ditransformasi menjadi "pengetahuan kekhususan" (*pratyavekṣaṇā-jñāna*), yaitu mengenali kekhususan dan konteks pada setiap pengalaman.
- Utara: Buddha Amoghasiddhi dengan mudra "ketidakgentaran" (*abhaya*) merepresentasikan kecemburuan dan iri hati yang ditransformasi menjadi "pengetahuan pencapaian" (*kṛtyānuṣṭhāna-jñāna*), yaitu

511 Dalam sutra-sutra Buddhis, istilah yang digunakan untuk formasi yang terdiri dari lima Buddha adalah Panca Buddha atau Panca Tathagata, bukan lima *Dhyani* Buddha. Kata "*dhyani*" pertama kali diperkenalkan oleh B.H. Hodgson pada awal abad ke-19 yang pernah tinggal di Nepal selama 20 tahun lebih, dan sejak itu digunakan terus hingga sekarang (Bernet Kempers, *Ageless Borobudur: Buddhist Mystery in Stone, Decay and Restoration, Mendut and Pawon, Folklife in Ancient Java*, 159–60.) Tambahan pula, pengategorian "*Dhyani* Buddha/Bodhisatwa" versus "*Manushi* Buddha/Bodhisatwa" sesungguhnya tidak ditemukan dalam sutra atau kanon Buddhis.

pengetahuan tentang apa yang harus dilakukan dan bagaimana melakukannya demi kesejahteraan semua makhluk.

- Buddha Vairocana di relung pagar langkan lantai V pada keempat sisi (mudra "menyidik," *vitarka*) dan di dalam stupa-stupa pada tiga teras melingkar (mudra "memutar Roda Dharma," *dharmacakra*) merepresentasikan kesalahpengertian, delusi, dan kebingungan yang ditransformasi menjadi "pengetahuan tentang yang ada" (*dharmadhātu-jñāna* atau *tathāta-jñāna*), yaitu kesadaran dasar, tanpa konsep.[512]

Stupa-stupa berterawang pada tiga teras bundar merepresentasikan "alam *dharma*" atau "alam realitas pengalaman" (*Dharmadhātu*) sementara stupa induk di puncak merepresentasikan Kesadaran Ultima Buddha yang tergugah (*Dharmākaya*). Stupa pada teras bundar pertama dan kedua berjumlah 56 buah berlubang belah ketupat (Stupa Jala) sementara stupa pada teras bundar ketiga berjumlah 16 buah berlubang persegi (Stupa *Astapada*). *Dharmadhātu* ("alam *dharma*," "alam realitas pengalaman") yang dibicarakan dalam *Gaṇḍavyūha-Bhadracarī* adalah Ruang Kesadaran ("*space of the mind*"), ranah di mana semua pengalaman terjadi.[513] Stupa-stupa berterawang yang merepresentasikan *Dharmadhātu* dengan penggambaran Buddha di dalam stupa dalam mudra *dharmacakra*, simbol "selalu mengajar" hanya terdapat di Candi Borobudur. Stupa induk yang besar di puncak Borobudur merepresentasikan *Dharmākaya*, yaitu sifat murni kesadaran, kemampuan mengetahui, imanen dan transenden, *sunya* dan bebas dari segala konsep, ekspresi maha welas asih.[514] Stupa induk ini disebut Stupa *Dharmākaya* karena

512 Salim Lee, *Borobudur Bersemburat: Peninggalan Leluhur, Kini Warisan Dunia* (Jakarta: Yayasan Dharmamega Bumi Borobudur, 2020), 145–47.

513 Lee, *Borobudur Bersemburat: Peninggalan Leluhur, Kini Warisan Dunia*, 217–18.

514 Lee, *Borobudur Bersemburat: Peninggalan Leluhur, Kini Warisan Dunia*, 145–47.

secara simbolis merepresentasikan cita tergugah Buddha atau Kesadaran Ultima Buddha.

Relief naratif di Candi Borobudur, meskipun utamanya mengisahkan ajaran Buddha, secara substansial juga merekam kondisi sosio-kultural lokal pada masanya. Bernet Kempers[515] mengamati penggambaran kehidupan sehari-hari pada relief Borobudur dan candi lainnya memperkaya pengetahuan tentang cara hidup di Jawa atau Indonesia baik yang bersifat lokal maupun yang dipengaruhi budaya India. Salim Lee[516] bahkan menyebut Borobudur sebagai "kompendium pengetahuan, rekaman zaman dan infografis kebudayaan masyarakat" yang dipahat pada media batu. Rekaman visual ini mencakup beragam unsur-unsur kebudayaan seperti alat musik, jenis bangunan, alat transportasi, ragam busana yang merefleksikan keragaman bangsa serta aktivitas seperti membajak, pembuatan gerabah, rumah berpagar kayu, lumbung padi, perahu dan kapal hingga flora dan fauna. Dengan demikian, relief Borobudur menjadi media perekam yang vital mengenai kebudayaan masyarakat Indonesia kuno.

Melalui perjuangan panjang, pada tahun 1991 Candi Borobudur diakui oleh UNESCO sebagai Warisan Dunia kategori budaya. Pengakuan ini diberikan karena Candi Borobudur memenuhi tiga kriteria Nilai Universal Luar Biasa (*Outstanding Universal Value*). Ketiga kriteria tersebut adalah Candi Borobudur merupakan mahakarya arsitektur dan seni Buddha yang khas melalui perpaduan harmonis stupa, candi, dan teras bertingkat (kriteria i); Candi Borobudur mewakili puncak pencapaian seni dan arsitektur Indonesia pada masanya yang berpengaruh signifikan pada perkembangan arsitektur selanjutnya (kriteria ii); merupakan representasi simbolis perpaduan spiritualitas lokal dan filosofi Buddha tentang pencapaian Kebuddhaan (kriteria vi).[517] Selain

515 Bernet Kempers, *Ageless Borobudur: Buddhist Mystery in Stone, Decay and Restoration, Mendut and Pawon, Folklife in Ancient Java*, 235.

516 Lee, *Borobudur Bersemburat: Peninggalan Leluhur, Kini Warisan Dunia*, 9–10.

517 UNESCO World Heritage Convention, "Borobudur Temple Compounds,"

pengakuan sebagai Warisan Budaya Dunia, arsip-arsip konservasi Borobudur terutama dokumen-dokumen pemugaran tahap kedua (1973-1983) juga telah diakui sebagai *Memory of the World* (MoW) pada bulan Oktober 2017.

d. Percandian Muara Takus

Kompleks Muara Takus terdiri dari beberapa candi yang masih dapat diamati yaitu Candi Tua, Candi Bungsu, Stupa Mahligai, dan Candi Palangka. Candi Tua, candi terbesar di kompleks Muara Takus, memiliki fondasi dengan 36 sisi. Bangunan ini terbuat dari batu bata dan batu pasir. Tangga naik candi yang diduga dihiasi stupa, terletak di sisi timur dan barat; bagian bawah tangga dihiasi arca singa dalam posisi duduk.[518] Candi Bungsu yang terletak di sebelah barat Candi Mahligai, terbuat dari dua jenis batu: batu pasir di bagian depan dan batu bata di bagian belakang. Menurut Yzerman,[519] Candi Bungsu dulunya mempunyai fondasi bersisi 20 dengan sebuah stupa yang dikelilingi oleh stupa-stupa yang lebih kecil. Di atas alas tinggi bersisi 20 tersebut, terdapat alas rendah bersisi 36 yang menyangga sebuah teratai.

Stupa atau Candi Mahligai berbentuk stupa yang menjulang tinggi, sekitar 14,30 meter. Stupa ini denah dasarnya berbentuk bujur sangkar, berdiri di atas fondasi segi delapan dengan 28 sisi, beralaskan teratai berganda. Pada bagian batur candi terdapat profil kaki bangunan yang usianya lebih tua, mengindikasikan stupa ini dibangun dalam dua tahap atau pernah mengalami perluasan.[520] Dalam laporan Schnitger,[521] puncak Stupa Mahligai mempunyai 36 sisi dan pada keempat sudutnya terdapat empat arca singa dari batu

---

1991, https://whc.unesco.org/en/list/592/.

518 Ali Amran Ujas, Akhriani Lili, dan A. Z. Syahrul, *Gugusan Candi Muara Takus* (Pekanbaru: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Riau, 1992), 15–16.

519 Dalam F. M. Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra* (Leiden: E. J. Brill, 1937), 11.

520 Ari Siswanto dan Ardiansyah, "Struktur Unik Candi Muaro Takus, Riau," *Jurnal Lingkungan Binaan Indonesia* 9, no. 4 (2020): 184–85.

521 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 11.

pasir dalam posisi duduk. Candi Palangka yang terletak di sisi timur Candi Mahligai, terbuat dari batu bata merah dengan kaki candi berbentuk segi delapan dan banyak sudut.[522] Meskipun sekarang menyisakan podium tunggal yang datar, diduga dulu bagian atas Candi Palangka memiliki stupa.[523]

Kompleks percandian Muara Takus menampilkan kombinasi menarik antara material dan gaya arsitektur yang beragam, meskipun candi-candi tersebut berada dalam kompleks yang sama. Batu bata untuk membangun candi-candi diperkirakan berasal dari Desa Pongkai, berjarak sekitar 8 kilometer di hilir Batang Kampar dari Desa Muara Takus. Desa Pongkai diyakini sebagai sumber bahan baku karena di lokasi ini masih ditemukan bekas galian tanah yang luas.[524] Penggunaan batu bata, batu pasir, atau kombinasinya serta perbedaan langgam arsitektur, struktur, dan detail pada Candi Tuo, Bungsu, Mahligai, dan Palangka, menjadikan Kompleks Muara Takus sebagai buah karya seni yang unik.[525]. Kompleks Percandian Muara Takut sudah ditetapkan sebagai Cagar Budaya Peringkat Nasional sejak tahun 2024.

e. Percandian Padang Lawas

Situs Padang Lawas memiliki peninggalan bangunan dominan berbahan bata merah dengan beberapa artefak terbuat dari batu andesit atau batu pasir. Biara-biara di kawasan ini menampilkan gaya seni bangunan yang berbeda dengan Jawa. Fokus pembahasan arsitektur di kawasan ini adalah candi-candi yang bangunannya masih terlihat atau sebagian kelihatan, yaitu: kompleks Biara Bahal I, Biara Bahal II, Biara Bahal III, Biara Si Pamutung, Biara Pulo, dan Biara Sangkilon.

Kompleks Biara Bahal I adalah salah satu biara terbesar dengan arsitektur mengesankan, terdiri dari satu candi utama, empat candi

522 Ujas, Lili, dan Syahrul, *Gugusan Candi Muara Takus*, 15.
523 Siswanto dan Ardiansyah, "Struktur Unik Candi Muaro Takus, Riau," 185.
524 Ujas, Lili, dan Syahrul, *Gugusan Candi Muara Takus*, 13.
525 Siswanto dan Ardiansyah, "Struktur Unik Candi Muaro Takus, Riau," 185–86.

perwara, satu gapura, dan dikelilingi oleh pagar keliling dari bata.[526] Candi utama memiliki bagian batur, kaki, badan, dan atap. Alas atap berdenah bujur sangkar, sementara bagian atap candi berbentuk bundar dihiasi relief berupa untaian pita. Bangunan Biara Bahal I mengandung komponen stupa, karena di halamannya ditemukan 11 lapik stupa terbuat dari susunan bata melingkar dan fragmen stupa bata berbentuk lingkaran.[527] Bagian kaki dan tubuh candi polos. Pada batur biara induk, terdapat 20 panil relief dengan sosok berekspresi *krodha*. Di pipi tangga naik candi induk, terdapat 6 panil relief yang menggambarkan sosok *krodha* seperti *yaksa* atau raksasa menari, masing-masing tiga panil di pipi tangga selatan dan utara. Di sisi kanan dan kiri pintu masuk ke bilik biara, terdapat relief arca berfigur manusia yang menyisakan bagian dada ke bawah.[528]

Di dalam kompleks Biara Bahal II terdapat sebuah candi utama yang diapit dua candi perwara, dengan sebuah gapura di sisi timur pagar. Puncak candi induk berbentuk segi delapan dan memiliki empat relung di keempat sisinya, kemungkinan dulunya menjadi tempat arca-arca Buddha.[529] Di biara ini juga terdapat komponen stupa dengan ditemukannya batu-batu berbentuk

526 Sukawati Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan" (Tesis, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, 2010), 61–62.

527 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 66–67, 226.

528 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 63–64; Andri Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara," *Medan: Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Museum Negeri Provinsi Sumatera Utara*, 2011, 51–57.

529 Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara," 60–61.

lingkaran yang merupakan fragmen stupa.[530] Kompleks Biara Bahal III terdiri dari candi induk dan satu candi perwara.[531]

Di dalam kompleks Biara Si Pamutung, biara terbesar di Padang Lawas, berdiri satu candi utama (induk) yang dikelilingi oleh tujuh candi perwara, gapura di sisi timur serta pagar bata dan umpak-umpak batu yang terhubung oleh struktur bata.[532] Atap candi awalnya berbentuk segi empat bertingkat tiga. Pada desain aslinya, setiap sisi tingkat paling bawah dihiasi lima stupa, tingkat kedua dihiasi empat stupa, dan tingkat teratas terdapat satu stupa yang lebih besar. Namun demikian, saat ini atap candi hanya menyisakan tujuh fragmen stupa di sisi utara sementara bagian puncaknya sudah hilang.[533]

Kompleks Biara Pulo mempunyai desain yang sama mengesankannya berdasarkan laporan pada tahun-tahun awal penemuannya. Dalam laporan Schnitger,[534] Biara Pulo adalah stupa rangkap tiga yang tidak memiliki ruang. Di bagian tengah biara, berdiri menara persegi dengan perluasan, diapit oleh dua menara serupa di sisi berlawanan. Menara-menara ini dihiasi untaian mutiara yang menjuntai dari mulut kepala kala, diselingi lonceng-lonceng, dan makhluk kahyangan yang melayang. Di sekeliling stupa, kemungkinan terdapat banyak menara kecil yang saling menumpuk. Kini kompleks Biara Pulo terdiri dari reruntuhan bangunan utama setinggi dua meter dengan panel-panel relief pada bagian kakinya dan reruntuhan sebuah candi perwara.[535]

---

530 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 75.

531 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 79.

532 Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara," 70–72.

533 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 24.

534 Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra*, 29.

535 Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara," 41–51.

Kompleks Biara Sangkilon terdiri dari empat reruntuhan berupa satu biara induk dan tiga bangunan perwara yang dikelilingi pagar keliling dari bata.[536] Atap biara induknya berbentuk segi empat dan mungkin berkemuncak stupa karena lapik stupa ditemukan di halaman biara.[537].Situs Cagar Budaya Percandian Sipamutung, Situs Cagar Budaya Percandian Bahal I, Situs Cagar Budaya Percandian Bahal II dan Situs Percandian Bahal III telah ditetapkan sebagai Situs Cagar Budaya Peringkat Nasional di tahun 2025.

2. Pencapaian dalam Bidang Pengetahuan

Keberadaan pusat pembelajaran agama Buddha di Shilifoshi (sebutan untuk Sriwijaya pada masa Dinasti Tang)[538] dicatat oleh seorang biksu Tiongkok, Yijing pada abad ke-7 Masehi. Yijing menghabiskan sekitar 10 tahun di pusat pembelajaran tersebut untuk menerjemahkan teks-teks Buddhis yang dibawanya dari India. Ia menggambarkan pusat pembelajaran penting ini dengan menyatakan para biksu di sana mempelajari dan membahas semua mata pelajaran serta aturan yang sama persis seperti yang diajarkan di Madhyadesa.[539]

Mata pelajaran yang dimaksud mencakup ajaran keagamaan, lima pengetahuan (*pañcavidyā*), dan topik-topik sekuler. Lima pengetahuan yang diajarkan adalah ilmu logika (*hetuvidyā*), tata bahasa

536 Restiyadi dkk., "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara," 92.

537 Susetyo, "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan," 51.

538 Deskripsi singkat mengenai Shilifoshi terdapat dalam buku Xīn Táng Shū (Buku Baru Tang), Jilid 147, bagian iii, poin 24 bahwa luas Shilifoshi dari timur ke barat adalah 1.000 li dan dari utara ke selatan adalah 4.000 li; terdiri dari 14 wilayah (daerah) serta kaya akan emas dan berbagai bahan tambang (Zhōngguó zhéxué shū diànz□ huà jìhuà/Proyek Teks Filosofi Tiongkok Elektronik). https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=759911&remap=gb.

539 Yijing, "Gēnběn shuō yīqiè y□u bù b□i yī jiémó (Mūlasarvāstivāda-ekaśatakarman)," t.t.; I-Tsing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695)*, xxxiv; J. Takakusu, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan* (Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2014), 39–40.

dan kesusastraan (*śabdavidyā*), ilmu pengobatan (*cikitsāvidyā*), seni dan kerajinan (*śilpasthānavidyā*) serta pengetahuan spiritual atau ilmu kebatinan (*adhyātmavidyā*).[540] Yijing juga merekomendasikan pusat pembelajaran di Sriwijaya sebagai tempat persiapan bagi para biksu dari Tiongkok sebelum belajar ke India. Ia menyatakan, "Jika para biksu dari Tiongkok ingin belajar dan mendengarkan ajaran di 'Barat" (India), sebaiknya mereka tinggal di sini selama satu atau dua tahun terlebih dahulu untuk mempraktikkan aturan yang benar sebelum pergi ke India Tengah."[541]

Yijing juga menyebut Sriwijaya, Melayu, dan Heling (Jawa) sebagai tempat singgah dan tempat tinggal bagi sejumlah biksu terpelajar. Banyak cendekiawan Buddhis sezaman Yijing yang datang ke Nusantara, termasuk Sakyakirti, guru Yijing sendiri yang pada waktu itu bermukim di Sriwijaya; Huining yang tiba di Heling pada tahun 665 Masehi dan menetap selama tiga tahun untuk menerjemahkan kitab *Agama* (Nikaya) bersama seorang biksu lokal bernama Jnanabhadra; Yunqi, murid Huining yang pergi ke Jawa dan tinggal di Sriwijaya selama lebih dari 10 tahun serta Dajin yang datang ke Sriwijaya pada tahun 683 Masehi dan tinggal di sana selama 10 tahun. Para biksu ini menetap lama di Nusantara sambil menerjemahkan *sutra-sutra*. Terdapat juga para peziarah lainnya yang singgah di Sriwijaya dalam perjalanan dari Tiongkok menuju India dan sebaliknya.

Pencapaian intelektual dan kecendekiawanan mengenai *Buddhadharma* di Nusantara juga tercatat pada abad ke-10–11 Masehi di Sumatra melalui tokoh seperti Suwarnadwipa Dharmakirti dan kunjungan Dipamkara Srijnana dari Benggala. Suwarnadwipa Dharmakirti dikenal sebagai penulis

---

540 Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1988), 332–33; Rekha Daswani, *Buddhist Monasteries and Monastic Life in Ancient India* (New Delhi: Aditya Prakashan, 2006), 187.

541 Yijing, "Gēnběn shuō yīqiè yǒu bù bǎi yī jiémó (Mūlasarvāstivāda-ekaśatakarman)," xxxiv; Takakusu, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan*, 40.

beberapa teks penting, seperti ulasan tentang Kesempurnaan Pengetahuan *(Prajñāpāramitā)*, ulasan atas karya Master Shantidewa mengenai cara hidup Bodhisatwa, dan *sadhana* Tantra. Karyanya yang berjudul *Durbodhāloka*, ulasan atas Kesempurnaan Pengetahuan, merupakan sebuah mahakarya yang menguraikan pemahaman mendalam mengenai realita dengan memadukan ajaran sunyata dan welas asih dalam jalan Bodhisatwa. Kolofon pada *Durbodhāloka* mencatat mahakarya ini ditulis atas permintaan Raja Sri Cudamanivarman di Vijayanagara Suwarnadwipa.[542]

Reputasi Guru Besar Suwarnadwipa Dharmakirti (di Tibet dikenal dengan Serlingpa) mengenai ajaran *bodhicitta* dan budidaya pikiran (*lojong*), menggerakkan Dipamkara Srijnana (yang kelak dikenal di Tibet sebagai Atisa) untuk datang dan belajar langsung kepadanya. *Bodhicitta* menekankan altruisme dan kepedulian terhadap sesama, menjadi ciri khas *Buddhadharma* Nusantara yang mengakar kuat hingga sekarang. Dipamkara Srijnana menetap dan menimba ilmu di Sumatra selama 12 tahun (1013–1024). Setelah itu, beliau pergi ke India selama 15 tahun, mengajar di beberapa pusat pendidikan terkemuka seperti Vikramasila, Odantapuri, dan Somapuri, sebelum akhirnya memenuhi undangan untuk mengajar di Tibet dan tinggal di sana selama 14 tahun.[543]

Pada masa Majapahit, Nusantara juga menjadi tempat kunjungan bagi para rohaniawan dari berbagai negara. Dalam kitab *Nāgarakṛtāgama* pupuh 83: 4 disebutkan para biksu dan Brahmana dari Jambudwipa (India), Kamboja, Tiongkok, Yawana (Annam), Champa, Karnataka (India Selatan), Goda (Gaur), dan Syangka (Siam) datang bersama para pedagang dan kebutuhan mereka disokong dengan baik oleh raja. Pupuh 93: 1 lebih lanjut menyebut seorang biksu cendekiawan bernama Sri

542 Peter Skilling, "Dharmakīrti's Durbodhāloka and the Literature of Śrīvijaya," *Journal of the Siam Society* 85, no. 1 & 2 (1992): 191–92; Alaka Chattopadhyaya, *Atisa and Tibet* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1999), 88.

543 Chattopadhyaya, *Atisa and Tibet*, 100–331.

Buddhaditya dari Kancipura, India, menggubah sloka pujian untuk Raja Hayam Wuruk.[544]

3. Kebijakan Tata Kelola dan Pemeliharaan Bangunan Keagamaan

Bangunan keagamaan merupakan monumen bersejarah yang mencerminkan arsitektur, seni, tradisi suatu zaman, dan spiritualitas masyarakat. Keberlanjutan dan kelestarian bangunan maupun benda cagar budaya sangat bergantung pada peran berbagai pihak termasuk raja dan penguasa sebagai otoritas serta kontribusi dari masyarakat. Pemeliharaan dan pelestarian bangunan keagamaan, baik yang diinisiasi oleh raja maupun diusulkan oleh masyarakat, tercatat dalam sejumlah prasasti dan naskah kuno. Salah satu sistem yang diterapkan untuk itu adalah penetapan tanah perdikan (*sima*),[545] yakni kebijakan pembebasan pajak atas lahan yang dialokasikan khusus untuk keperluan bangunan keagamaan. Catatan kuno menyebut adanya gugus-gugus dalam masyarakat yang ditunjuk. Satu desa atau wilayah tertentu bertanggung jawab memelihara satu atau sekelompok bangunan keagamaan. Sebagai bentuk apresiasi, ada juga penghargaan bagi mereka yang melakukan persembahan (puja) secara berkala.

Prasasti Kancana (782 Śaka/860) misalnya, mencatat Raja Rakai Kayuwangi menganugerahkan status otonomi pada sebuah wilayah untuk pendirian bangunan yang memuat arca Buddha. Di area *sima* tersebut, dua orang diberikan tempat tinggal dan ditugaskan menjaga agar pemujaan dapat dilakukan setiap bulan Karttika.[546] Menurut Prasasti Abhayananda (779 Śaka/857),

---

544 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 98, 111.

545 Sima secara harfiah berarti "batas," "perbatasan," "garis batas" yang merujuk pada daerah bebas pajak.

546 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, ketiga (Jakarta: École française d'Extrême-Orient; Kepustakaan Populer Gramedia, 2019), 282–93.

empat *tampah* sawah, hadiah dari Rakai Wka pu Manota, ditetapkan sebagai sawah untuk wihara di Abhayananda.[547]

Prasasti Wanua Tengah III (830 Śaka/908) menyebut penetapan ulang wilayah tanah perdikan di Desa Wanua Tengah yang diperuntukkan bagi wihara di Pikatan.[548] Prasasti Mantyasih (829 Śaka/907) menjelaskan tentang lima orang *patih* di Mantyasih memperoleh anugerah *sima* dari Raja Rakai Watukura Dyah Balitung. Anugerah ini diberikan karena mereka tidak lalai melakukan pemujaan di lima bangunan keagamaan.[549]

Pada masa Majapahit, negara memiliki peran sentral dalam menginventarisasi dan memelihara bangunan-bangunan keagamaan seperti candi Siwa dan Buddha serta tempat tinggal para Resi, Brahmaṇa, dan *śramaṇa*. Inventarisasi yang komprehensif dilakukan terhadap berbagai jenis bangunan dan wilayah keagamaan di seluruh teritorial, termasuk *dharma* (wilayah keagamaan), *sima* (lahan perdikan), *wangsa* (tanah keluarga), *hila-hila hulu hyang*, *kuṭi*, dan *kalagyan* (tempat para seniman). Dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 75: 2 dijelaskan pembagian tugas mengenai pemeliharaan bangunan keagamaan. Pembagian tugas ini meliputi pengawas (*adhyakṣa*) Saiwa yang dipercaya mengurus *parhyangan* (tempat-tempat suci) dan *kalagyan* (tempat para seniman), sedangkan sedangkan pengawas Buddhis ditugaskan untuk menjaga seluruh *kuṭi* (aula biara) dan wihara. Selain itu Mantri Her Haji bertugas mengurus komunitas para resi dan pertapa serta mengelola *karĕsian* (tempat para resi).[550] Pendataan dan inventarisasi bangunan-bangunan keagamaan menjangkau seluruh negeri hingga Bali dengan penyebutan tempat seperti

547 Titi Surti Nastiti dkk., *Survei Prasasti Zaman Hindu–Buddha di Daerah Istimewa Yogyakarta dan Provinsi Jawa Tengah, Tahun 2023* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia); Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa dan Sastra; École française d'Extrême-Orient, 2024), 84.

548 Nastiti dkk., *Survei Prasasti Zaman Hindu–Buddha di Daerah Istimewa Yogyakarta dan Provinsi Jawa Tengah, Tahun 2023*, 61.

549 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, ketiga, 274.

550 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, ketiga, 87–88.

Badahulu (Bedudu) dan Lwa Gajah (Goa Gajah) yang berada di bawah supervisi pengawas Buddhis serta Bukit Sulang Lemah di Lampung yang merupakan wilayah *dharma* terkemuka (pupuh 79: 1-3; 80: 1-3).[551]

Sistem manajemen candi pada masa lalu tidak hanya berorientasi pada aspek teknis pemeliharaan tetapi juga mencakup dimensi sosial dan spiritual yang mendalam. Keberadaan dan keberlangsungan bangunan-bangunan ini berfungsi sebagai pusat kegiatan religius dan sebagai simbol yang menyatukan masyarakat dalam semangat toleransi dan kerukunan. Kondisi ini berkontribusi pada terciptanya keamanan dan ketertiban dalam masyarakat.

4. Diplomasi Budaya dan Keagamaan dengan India dan Tiongkok

Dalam sejarahnya, Nusantara menggunakan diplomasi budaya dan keagamaan untuk memperkuat hubungan dengan India dan Tiongkok, salah satunya melalui pembangunan dan renovasi bangunan keagamaan di luar negeri. Tercatat para raja Nusantara membangun candi di Chaiya, Thailand, mendirikan wihara di Nalanda dan Nagapattinam, India serta merenovasi kuil di Guangdong, Tiongkok.

Pembangunan candi di luar negeri yang berfungsi sebagai *caitya* tercatat dalam Prasasti Ligor yang ditemukan di Chaiya, Provinsi Surat Thani, Thailand Selatan. Prasasti Ligor memiliki dua sisi dengan isi yang berbeda. Pada sisi pertama yang disebut Prasasti Ligor A (berangka tahun 697 Śaka/775), tertera tulisan sebanyak 29 baris dalam bahasa Sanskerta. Prasasti ini menceritakan seorang raja Sriwijaya yang tidak disebutkan namanya memerintahkan pembangunan tiga candi (*caitya*) dari bata untuk pemujaan Buddha, Padmapani, dan Wajrapani. Raja tersebut juga menugaskan seorang biksu senior bernama Jayanta untuk membangun tiga stupa.

551 Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*, 92–94.

Setelah Jayanta meninggal, muridnya, Adhimukti, melanjutkan pekerjaan itu dengan membangun dua *caitya* lagi di dekat tiga *caitya* sebelumnya.[552] Raja Sriwijaya ini diidentifikasi sebagai Raja Dharmasetu yang juga disebutkan dalam Prasasti Nalanda yang ditemukan di India.

Sisi kedua prasasti disebut Prasasti Ligor B, diperkirakan ditulis beberapa waktu setelah Prasasti Ligor A. Sisi ini memuat empat baris tulisan tentang seorang Maharaja Sailendra bergelar Wisnu yang dijuluki "pembunuh musuh-musuh yang sombong tanpa kecuali."[553] Maharaja Sailendra ini diidentifikasi oleh Coedès (1959) sebagai Sri Sangramadhanamjaya,[554] yang namanya juga tercatat dalam Prasasti Kelurak (704 Śaka/782) yang ditemukan di Jawa Tengah dan Prasasti Nalanda.

Pada abad ke-9 Masehi, hubungan antara Sumatra dan Nalanda tercatat dalam Prasasti Nalanda yang ditemukan di Mahawihara Nalanda, Bihar, India. Lempengan prasasti tembaga ini ditemukan di ruang depan Wihara B pada tahun 1921. Prasasti ini memuat total 66 baris tulisan, dengan 42 baris di sisi depan dan 24 baris di sisi belakang.[555] Prasasti lempengan tembaga Nalanda memberikan informasi mengenai pertukaran pendidikan antara Sumatra dan Nalanda di India. Dalam prasasti tersebut disebutkan Maharaja dari Suwarnadwipa, Balaputradeva, membangun sebuah wihara di Nalanda. Atas permintaannya, Raja Dewapala dari Dinasti Pala menganugerahkan lima desa untuk menyokong pemeliharaan

---

552 Mark E. Long, *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula* (New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 2014), 25–27.

553 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, ketiga, 416–17, 422; Long, *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula*, 20–21.

554 Dalam Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, ketiga, 415.

555 Hirananda Shastri, "The Nalanda Copper Plate of Devapaladeva," dalam Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India, XVII, ed. oleh Rao Bahadur H. Krishna Sastri (Calcutta: Manager, Government of India Central Publication Branch, 1923), 310.

wihara, kebutuhan para biksu, dan penyalinan naskah Dharma.[556] Dalam prasasti ini juga disebutkan Balaputradewa adalah keturunan dari Sriwijaya dan Sailendra. Ibu Balaputradewa yang bernama Tara adalah putri Raja Dharmasetu dari Sriwijaya. Sementara kakek Balaputradewa dari pihak ayah adalah raja dari Sailendra yang bergelar "pembunuh musuh-musuh yang gagah perwira."[557] Prasasti Nalanda diperkirakan bermasa 845 Masehi oleh H.B. Sarkar[558] berdasarkan penyebutan prasasti itu dibuat pada tahun ke-35 pemerintahan Raja Dewapaladewa (memerintah 810-847 Masehi), dan menurut Sarkar, tidak mungkin setelah 847 Masehi karena Dewapaladewa wafat pada tahun itu.

Pada abad ke-11 Masehi, Raja Cudamanivarman dari keluarga Sriwijaya dan Sailendra, menjalin hubungan keagamaan dengan Tiongkok sebagaimana terekam dalam catatan sejarah Dinasti Song. Pada tahun 1003 Masehi, Raja Sili Zhuluowunifomadiaohua (Sri Cudamanivarmadeva) mengirimkan dua utusan ke Tiongkok. Mereka melaporkan pendirian sebuah bangunan Buddha di negeri mereka yang didedikasikan untuk umur panjang Sang Kaisar. Kedua utusan tersebut juga menyampaikan permohonan agar kaisar berkenan memberikan nama dan genta untuk bangunan Buddha itu. Kaisar Tiongkok kemudian mengeluarkan dekrit untuk menganugerahkan nama "*Chéngtiān wànshòu*" ("Umur Panjang Anugerah Surga") untuk bangunan tersebut, dan genta-genta pun dicetak untuk diserahkan kepada kedua utusan itu.[559]

Putra Cudamaniwarman yaitu Marawijayottungawarman juga menjalin relasi dengan raja Chola dengan membangun wihara di Nagapattinam, India Selatan. Hal ini tercatat dalam Prasasti Leiden Lempeng Besar (*Larger Leiden Copper-plate Inscription*)

---

556 Daswani, *Buddhist Monasteries and Monastic Life in Ancient India*, 212–13.

557 Daswani, *Buddhist Monasteries and Monastic Life in Ancient India*, 311–12.

558 H. B. Sarkar, "A Note on Atīśa Dīpa□kara Dharmakīrti and the Geographical Personality of Suvar□advipa," *Bulletin of Tibetology* 22, no. 3 (1986): 37.

559 W. P. Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources* (Jakarta: Bharata, 1960), 39:68.

yang dikeluarkan pada tahun ke-21 pemerintahan Rajaraja I (1006 Masehi) dan Prasasti Leiden Lempeng Kecil (*Smaller Leiden Copper-plate Inscription*) yang dikeluarkan pada tahun ke-20 pemerintahan Raja Kulottunga I) (1090 Masehi). Isi Prasasti Leiden Lempeng Besar menyatakan Raja Marawijayottungawarman mendirikan sebuah wihara di Nagapattinam atas nama ayahnya yang diberi nama Culamaniwarmawihara. Sebagai bentuk timbal balik, Raja Rajaraja I menghibahkan Desa Annaimangalam untuk Culamaniwarmawihara, wihara yang digambarkan menjulang setinggi Gunung Meru. Disebutkan juga dalam prasasti itu bahwa setelah Rajaraja mangkat, putranya, Madhurantaka mendukung pemeliharaan wihara tersebut, mengeluarkan suatu dekrit, dan menyerukan kepada raja-raja berikutnya agar menjaga wihara itu.[560]

Prasasti Leiden Lempeng Kecil mencatat raja dari Kadaram (Sriwijaya) mengirim dua utusan bernama Rajavidyadhara-srisamantan dan Abhimanotunga-sri-samantan untuk memohon pembebasan pajak atas desa-desa yang menjadi bagian dari donasi keagamaan untuk dua wihara Buddha yang sebelumnya dibangun oleh raja Sriwijaya, yaitu Rajentiracolapperumpalli dan Rajarajapperumpalli (Culamaniwarmawihara). Raja Kulottunga Coladeva (Kulottunga I) mengabulkan permintaan tersebut dan memerintahkan agar hak-hak atas desa tersebut diserahkan kepada Sangha (komunitas monastik Buddhis) yang mengelola wihara-wihara itu. Prasasti ini juga secara rinci mendeskripsikan batas-batas dan luas tanah dari Culamaniwarmawihara.[561]

Berkenaan dengan Wihara Cudamaniwarman, di Sungai Batanghari, dekat kompleks Percandian Muarajambi ditemukan dua lempengan tembaga berinskripsi yaitu Prasasti

560 Noboru Karashima dan Y. Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, ed. oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), 272–75.

561 Karashima dan Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China," 280–82.

Cudamaniwarmmawihara dan Prasasti Baladityawihara.[562] Kedua lempengan tersebut berisi donasi persembahan untuk dikirimkan ke Wihara Cudamanivarman di Nagapattinam (India Selatan) dan Wihara Baladitya (diperkirakan yang dimaksud adalah salah satu wihara yang ada di Nalanda, India bagian timur laut).[563] Kedua lempengan tersebut berasal dari abad ke-11 Masehi dan kemungkinan besar adalah bagian kiri dan kanan dari dua strip tembaga terpisah yang memuat isi serupa.[564] Dengan demikian, pengiriman donasi dan persembahan tampaknya tetap dilakukan setelah membangun wihara di luar negeri untuk menjaga keberlangsungan wihara tersebut.

Selain pembangunan wihara, raja Sriwijaya Sri Marawijayottungawarman berkontribusi dalam pendirian komponen kuil dan pemberian donasi di India yang tercatat dalam tiga prasasti. Prasasti Nagapattinam 1 (bertarikh 1014/1015 Masehi) menyebutkan Raja Srivishaya (Sriwijaya) mengirim utusan untuk membangun gerbang pada kompleks kuil Tirukkaronnamudaiya Mahadewa di Nagapattinam. Prasasti Nagapattinam 2 (bertarikh 1015 Masehi) menceritakan persembahan perhiasan dan permata untuk arca perak di Nagaiyalagar. Sementara itu, Prasasti Nagapattinam 3 (bertarikh 1019 Masehi) mencatat pemberian persembahan kepada dewa-dewa di kuil Tirukkaronnamudaiya Mahadewa serta sokongan kebutuhan para Brahmana di tempat tersebut.[565]

Raja Sriwijaya juga menjalin hubungan dengan Tiongkok dengan merenovasi sebuah kuil Tao di kota Huizhou, Provinsi Guangdong.

---

562 Rahardjo dkk., *Rencana Induk Pengelolaan Kawasan Cagar Budaya Nasional Muarajambi*, 2:3–14.

563 W. R. Andhifani dkk., "Maritime Links Between China, Sumatra, the Malay Peninsula, and Buddhist Monasteries in India (c. 11th–12th Centuries) in the Light of Two Fragmentary Inscribed Strips of Copper from Muara Jambi," *Religions* 16, no. 6 (2025): 8, 15, https://doi.org/10.3390/rel16060664.

564 Andhifani dkk., "Maritime Links Between China, Sumatra, the Malay Peninsula, and Buddhist Monasteries in India (c. 11th–12th Centuries) in the Light of Two Fragmentary Inscribed Strips of Copper from Muara Jambi," 23, 24.

565 Karashima dan Subbarayalu, "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China," 275–78.

Hal ini disebut dalam sebuah prasasti batu besar yang ditemukan tahun 1957 di sebuah kuil tua, Kuil Tianqing di Provinsi Guangdong. Prasasti yang berangka tahun 1079 Masehi itu menyebutkan Dihuajialuo, Kepala Tertinggi dari Sanfoqi ("Tiga Wijaya," sebutan untuk konfederasi-konfederasi Sriwijaya di masa Dinasti Song), mengirim utusan untuk memulai pembangunan kembali kuil tersebut. Renovasi kuil dimulai tahun 1067 dan kemungkinan selesai tahun 1079 bertepatan dengan dikeluarkannya prasasti ini. Dihuajialuo selain membangun kembali kuil tua itu, juga membeli sawah untuk biaya operasional, memberi sumbangan dana yang besar untuk para pendeta Tao, dan menunjuk seorang pengawas kuil. Ia juga menyumbangkan uang untuk sebuah wihara Buddha demi mendukung para biksu dan biksuni. Sebagai penghargaan atas jasanya, Kaisar Tiongkok menganugerahinya gelar "Jenderal Besar yang Menjunjung Bakti dan Renovasi."[566] Meskipun beberapa peneliti seperti Tan Yeok Seong mengidentifikasi Dihuajialuo sebagai Kulottunga I dari Chola[567] tetapi Noboru Karashima[568] menegaskan Dihuajialuo adalah pemimpin dari Sanfoqi (Sriwijaya) bukan dari Zhunian (sebutan untuk Chola), seperti tertera jelas dalam prasasti yang ditemukan di Guangdong,

Berdasarkan tinjauan-tinjauan tersebut, terlihat diplomasi yang dijalankan dengan India dan Tiongkok berupaya melayani kebutuhan spiritual dan mendukung praktik keagamaan. Namun demikian, pada saat yang sama, langkah-langkah ini juga menjadi jembatan budaya untuk memperkuat hubungan, membangun kemitraan strategis, dan menciptakan kestabilan di tengah dinamika regional yang terus berkembang.

---

566 Yeok Seong Tan, "The Śri Vijayan Inscription of Canton (A.D. 1079)," *Journal of Southeast Asian History* 5, no. 2 (1964): 17–19.

567 Tan, "The Śri Vijayan Inscription of Canton (A.D. 1079)," 20–22.

568 Noboru Karashima dan Tansen Sen, "Chinese Texts Describing or Referring to the Chola Kingdom as Zhu-nian," dalam Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia, ed. oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), 305.



I. IDE PENYATUAN NUSANTARA

Merunut sejak kata 'Nusantara' dijumpai di dalam Prasasti Mula Malurung (1177 Śaka/1255) yang dikeluarkan oleh Raja Wisnuwardhana menyiratkan konteks kalimatnya "perintah baginda (nararyya smi ningrat) tanah yang diinjaknya menjadi payung dunia yaitu seluruh *sayawadwipamandala* (seluruh pulau jawa) selanjutnya nusantara". Konsep penyatuan Nusantara yang dimulai dari seluruh wilayah Pulau Jawa dimulai pada masa pemerintahan raja Wisnuwardhana. Raja Kertanagara yang memerintah setelah raja Wisnuwardhana mencatat ulang semangat mempersatukan Nusantara di dalam prasasti Camundi, prasasti Sang Pamgat i Air Asih (yang disimpan di Kopenhagen), prasasti Sang Pamgat i Prabyan Dang Hyang Madhawa. Ketiga prasasti ini menyebut kedudukan raja Kertanagara yang semakin kukuh dan kekuasaannya meliputi seluruh pulau Jawa dan Madura. Selain itu disertai dengan tindakan menjalankan langkah-langkah politik yang memperlihatkan kesungguhan mempersatukan Nusantara dengan melakukan diplomasi yang menjalin persahabatan dengan raja Malayupura di Sumatra sebagaimana tercermin dalam tindakan mengirim arca Amoghapasa, di dalam isi prasasti pada alas arca (1208 Śaka/1286) disebut bahwa arca Amoghapasa dengan keempat belas pengiringnya dan *saptaratna* dibawa dari Jawa ke Suwarnabhumi dan ditegakkan di Dharmasraya. Raja Srimat Tribhuwanaraja Mauliwarmadewa dan seluruh rakyat Malayu dari keempat kasta bersukacita.

Nagarakrtagama menyebutkan bahwa wilayah-wilayah yang mengakui kedaulatan kerajaan Singhasari adalah Pahang, Malayu, Gurun dan Bakulapura, Sunda, Madura dan seluruh Jawa. Raja Kertanagara dikenal sebagai raja baik serta terkenal mempunyai gagasan politik perluasan *cakrawala mandala*, keluar Pulau Jawa yang meliputi daerah seluruh



Gambar 5.72 Naskah Nagarakrtagama
Sumber: Dokumentasi Museum Nasional Indonesia.

dwipantara. Raja juga dikenal sebagai penganut agama Buddha Tantrayana yang taat.

Sebagai raja yang ahli dalam tata pemerintahan, Kertanagara tidak saja mendapat dukungan dari wilayah-wilayah yang mengakui hegemoninya, ia juga mengadakan persahabatan dengan kerajaan-kerajaan di pantai tenggara Asia, misalnya Khmer dan Champa yang juga menjadi incaran Kubilai Khan. Petunjuk mengenai hubungan ini terdapat dalam isi prasasti Po Sah (1306) dekat Phanrang yang menyebutkan bahwa salah satu permaisuri raja Campa yang bernama Tapasi berasal dari Jawa. Dalam hubungan itu

dijelaskan juga bahwa raja Campa, Jayasinghawarman III menolak pendaratan pasukan Kubilai Khan untuk menambah perbekalannya dalam perjalanannya menuju Jawa. [569]

Ide penyatuan Nusantara dilanjutkan oleh Gajah Mada yang menjabat sebagai Mahamantri semasa pemerintahan Tribhuwanatunggadewi, raja ke 3 di Kerajaan Majapahit. Pada waktu upacara pengangkatan sebagai Mahamantri, Gajah Mada bersumpah bahwa ia tidak akan istirahat (*amukti palapa)* jika belum dapat menyatukan Nusantara di bawah kekuasaan Majapahit. Sumpah ini dikenal dengan Sumpah Palapa. Sumpah ini dicatat di dalam naskah sastra Pararaton yang digubah pada kira kira tahun 1522 (abad ke-16). Sejarah mencatat bahwa masa keemasan Majapahit terjadi di bawah pemerintahan Raja Hayam Wuruk yang didampingi oleh Mahapatih Gajah Mada. Nagarakrtagama mencatat lebih dari 60 wilayah yang masih bisa dikenali toponiminya berada di wilayah Indonesia, mengakui kedaulatan Majapahit, sementara sejumlah wilayah di Asia Tenggara menjadi teman yang setara dengan Majapahit.

569 Poesponegoro dan Notosusanto, Sejarah Nasional Indonesia Jilid II, 234–35.

CATATAN PENUTUP

Uraian dalam Bab V menjelaskan tentang titik kulminasi peradaban Nusantara ketika hasil persilangan budaya dengan India, Tiongkok, dan Persia mencapai bentuk paling matang dan menyeluruh. Pada periode ini, masyarakat Nusantara berhasil mewujudkan sistem sosial, politik, ekonomi, dan spiritual yang berpijak pada nilai-nilai lokal namun memiliki cakrawala global. Pengaruh luar tidak dihadirkan dalam bentuk peniruan, melainkan diolah, disesuaikan, dan dimaknai ulang hingga menjadi bagian dari kepribadian budaya Nusantara yang utuh dan mandiri.

Kemajuan dalam bidang kemaritiman, agrikultur, literasi, seni, dan hukum memperlihatkan tingkat kecanggihan dan kemandirian berpikir yang tinggi. Pusat-pusat pelabuhan berfungsi bukan hanya sebagai simpul perdagangan, tetapi juga pusat pertukaran pengetahuan dan diplomasi lintas bangsa. Di daerah pedalaman, sawah, sima, dan jaringan irigasi menjadi simbol kemakmuran sekaligus kearifan ekologis. Candi-candi megah seperti Borobudur, Prambanan, dan Muara Takus berdiri sebagai monumen spiritual dan intelektual yang menandai keunggulan teknik, imajinasi, dan rasa religius masyarakat Nusantara.

Sementara itu, perkembangan literasi dan pengetahuan hukum menandakan lahirnya tradisi intelektual yang kuat. Prasasti-prasasti berisi peraturan pajak, hukum sima, dan tata kelola desa menunjukkan bagaimana konsep keadilan, tanggung jawab sosial, dan keseimbangan kosmos menjadi landasan bagi kehidupan politik dan sosial. Ritual-ritual keagamaan seperti *manusuk sīma* atau pendirian *pripih* bukan hanya seremoni spiritual, tetapi

juga cerminan pandangan hidup tentang harmoni antara manusia, alam, dan dunia ilahi.

Puncak pencapaian perjumpaan dan persilangan dengan budaya Hindu dan Buddha di Nusantara juga menandai masa ketika identitas maritim dan agraris berpadu dengan spiritualitas dan intelektualitas. Masyarakat Nusantara menunjukkan kemampuan untuk mengintegrasikan berbagai sumber pengaruh menjadi satu kesatuan nilai dan struktur peradaban yang khas.

Dengan demikian, hasil persilangan dengan peradaban Hindu dan Buddha di Nusantara bukan babak sejarah yang tertutup, melainkan fondasi panjang bagi pembentukan karakter bangsa Indonesia yang bersifat terbuka terhadap dunia, kreatif dalam beradaptasi, dan teguh dalam menjaga keseimbangan antara materi dan spiritual. Catatan ini sekaligus menjadi dasar bagi Bab VI, yang membahas masa kemunduran kerajaan-kerajaan bercorak Hindu dan Buddha dan munculnya tatanan baru. Dari kejayaan yang telah dicapai inilah lahir transformasi besar yang membuka jalan bagi hadirnya Islam sebagai kekuatan spiritual, sosial, dan politik baru di panggung sejarah Nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, N. "Perahu Kuno Punjulharjo: Sebuah Hasil Penelitian." *Jurnal Penelitian Arkeologi* 6 (2010): 39–53.

Acharya, P. K. *Architecture of Manasara*. New Delhi: Munshiram Manoharial, 1934.

Acri, Andrea. "Horror, Transgression, and Power: The 'Demonic Numinous' in the Tantra-Influenced Literatures and Visual Arts of Java and Bali." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 107 (2021): 137–206.

Agus. "Samudraraksa, Bukti Ketangguhan Berlayar sampai ke Madagascar." *Cakrawala* 422 (2014): 65–71.

Akhtar, Sharmin. "Bengal's Perspective On Maritime Connectivity with Selected Ports In Southeast Asia, 321 BCE-750 CE." Faculty Of Arts And Social Sciences Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2022.

Al-Jawi, A. B., dan F. Al-Faiz. *Keajaiban di negeri emas Zabaj: Indonesia dalam catatan dunia Islam masa Abbasiyah*. Literasinesia, 2023.

Alnoza, Muhamad. "Orang Khmer di Jawa Pada Masa Hindu-Buddha (Abad Ke-9-15 Masehi): Eksistensinya Dipandang dari Teori Diaspora." *Naditira Widya* 15, no. 1 (Juli 2021): 1–14. https://doi.org/10.24832/nw.v15i1.453.

Andhifani, W. R., H. Prihatmoko, A. Acri, A. Griffiths, M. Mechling, dan G. Sattler. "Maritime Links Between China, Sumatra, the Malay Peninsula, and Buddhist Monasteries in India (c. 11th–12th Centuries) in the Light of Two Fragmentary Inscribed Strips of Copper from Muara Jambi." *Religions* 16, no. 6 (2025): 664. https://doi.org/10.3390/rel16060664.

Andika Ariwibowo, Gregorius. "Perniagaan Bahari Sriwijaya Pada Masa Dinasti Song: Sriwijaya Maritime Trade during Song Dynasty Period." *PANALUNGTIK* 4, no. 2 (Desember 2021): 75–96. https://doi.org/10.24164/pnk.v4i2.65.

Anom, I. G. N. "Keterpaduan Aspek Teknis dan Aspek Keagamaan dalam Pendirian Candi Periode Jawa Tengah (Studi Kasus Utama Candi Sewu)." Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 1997.

Anwari, Ikhsan Rosyid Mujahidul. "Sistem Perekonomian Kerajaan Majapahit." *VERLEDEN* 3, no. 2 (2015): 104–15.

Ardika, I. Wayan. *Ketangguhan dan Kerawanan Masyarakat Pesisir pada Masa Bali Kuno*. Magelang: Taksasa, 2023.

———. "Relasi Kuasa dan Penerapan Hukum Hindu pada Masa Bali Kuno." *Seminar Nasional Sekolah Tinggi Agama Hindu Negeri Gde Pudja* (Mataram), 2013.

Ardika, I. Wayan, dan Ni Luh Sutjiati Beratha. *Perajin pada Masa Bali Kuno*. Laporan Penelitian. Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1996.

Ardika, I. Wayan, dan I. Ketut Setiawan. *Bali antara Abad VIII–XIV: Upaya Rekonstruksi Sejarah Bali Kuno Berdasarkan Tinggalan Arkeologi*. Laporan Penelitian. Fakultas Sastra Universitas Udayana, 2012.

Ardika, I. Wayan, I. Ketut Setiawan, dan I. Nyoman Sunarya. "Sapatha dalam Relasi Kuasa dan Pendisiplinan pada Masyarakat Bali Kuno Abad IX–XV Masehi." *Berkala Arkeologi* 38, no. 1 (2018): 1–16.

Arifin, K., dan P. Delanghe. *Rock Art in West Papua*. Paris: UNESCO Publishing, 2004.

Arta, Ketut Sedana. "Perdagangan Di Bali Utara Zaman Kerajaan Bali Kuno Perspektif Geografi Kesejarahan." *Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial* 5, no. 2 (Desember 2019): 112. https://doi.org/10.23887/jiis.v5i2.22516.

Astiti, Ni Komang Ayu. "Uang Kepeng sepanjang masa : perspektif arkeologi dan ekonomi kreatif di provinsi Bali." *Forum Arkeologi Bali* 27, no. 1 (2014): 45–56.

Atmodjo, Junus Satrio. "Lanskap Permukiman Rawa Pesisir Masyarakat Jambi Abad XI–XIII." Disertasi, Universitas Indonesia, 2017.

Atmodjo, Sukarto K. "Prasasti Banu Rara II." *Berkala Arkeologi (Yogyakarta)* 9, no. 1 (1988): 27–37.

Azhari, I. *Kehidupan Orang Laut Pantai Timur Sumatera dan Perubahannya (Kepulauan Riau, Riau & Jambi)*. Medan: Mitra Ilmu, 2022.

Aziz, F. A., dan W. Faisal. "Pertanggalan Radiokarbon Rangka Manusia Situs Gilimanuk, Bali." *Naditira Widya* 2 (1997): 52–62.

Balai Konservasi Peninggalan Borobudur. *Data Ukuran Bagian-Bagian Candi Borobudur: Ukuran dalam Meter (m)*. Magelang, 2004.

Ballard, Chris. "Dudumahan: A Rockart Site on Kai Kecil, SE Moluccas." *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association* 8 (1988): 139–61.

Beale, P. "From Indonesia to Africa: Borobudur Ship Expedition." *Ziff Journal*, 2006, 17–24.

Bellwood, Peter. *Prasejarah Kepulauan Indo-Malaysia (Terjemahan Prehistory of The Indo-Malaysian Archipelago)*. University of Hawai'i Press, 1997. Reprint, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.

Berkah, Ahmad. "Dampak Kekuasaan Maritim Sriwijaya Terhadap Masuknya Pedagang Muslim di Palembang Abad VII-IX Masehi." *Medina-Te : Jurnal Studi Islam* 13, no. 1 (Oktober 2017): 51–60. https://doi.org/10.19109/medinate.v13i1.1537.

Bernet Kempers, A. J. *Ageless Borobudur: Buddhist Mystery in Stone, Decay and Restoration, Mendut and Pawon, Folklife in Ancient Java*. Wassenaar: Servire, 1976.

Blust, Robert A. "The Austronesian Homeland: A Linguistic Perspective." *Asian Perspectives* 26 (1985).

Boechari. "Candi dan Lingkungannya." Dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi II, Cibulan, 21–25 Februari 1977*, 328–29. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1980.

———. "Candi dan Lingkungannya." *Pertemuan Ilmiah Arkeologi II (Cibulan, 21–25 Februari 1977)* (Jakarta), 1980, 328–29.

———. *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012.

———. *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012.

———. *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*. Ketiga. Jakarta: École française d'Extrême-Orient; Kepustakaan Populer Gramedia, 2019.

Bowring, Philip. *Nusantaria, Sejarah Asia Tenggara Maritim*. Jakarta: Gramedia, 2022.

Budhisantoso, S. *Analisis Pola Pemukiman di Lingkungan Perairan di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995.

Budiasih, I. Gusti Ayu Nyoman. "Fenomena Akuntabilitas Perpajakan Pada Jaman Bali Kuno: Suatu Studi Interpretif." *Jurnal Akuntansi Multiparadigma* 5, no. 3 (Desember 2014). https://doi.org/10.18202/jamal.2014.12.5030.

Casparis, J. G. de. *Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to c. A.D. 1500*. Vol. 4/1. Handbook of Oriental Studies. Section 3 Southeast Asia, Linguistics. Leiden: E. J. Brill, 1975.

Casparis, Johannes G. de. *Prasasti Indonesia: Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D volume II*. Bandung, 1956.

Casparis, Johannes Gijsbertus de. *Indonesian palaeography: A history of writing in Indonesia from the beginnings to c. A.D. 1500*. Handbuch der Orientalistik, 3.4.1. Leiden: Brill, 1975.

Chao, Somdet Phra Maha Samana, dan Phraya Vajirananavarorasa. *The Entrance to The Venaya Vinayamukha*. III. Bangkok: Mahaj Ravidyalaya, 1983.

Chattopadhyaya, Alaka. *Atisa and Tibet*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1999.

Chiew, L. Y. *Five Dynasties Treasures: Chinese Ceramics Found in Indonesian Cirebon Shipwreck*. Southeast Asian Ceramic Society, 2010.

Christie, Jan Wisseman. "Asia Sea Trade between the Tenth and Thirteenth Centuries and Its Impact on the States of Java and Bali." Dalam *Archeology of Seafaring: The India Ocean in the Ancient Period.*, disunting oleh H.P. Ray, 1999. Delhi: Pragati, t.t.

———. "Javanese Markets and the Asian Sea Trade Boom of the Tenth to Thirteenth Centuries A.D." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41, no. 3 (1998): 344–81. https://doi.org/10.1163/1568520981436264.

———. "PRE-ISLAMICCOINAGEOF JAVA." *Southeast Asian Archaeology 1994* 1 (1998): 161–72.

———. "Southeast Asia - Ancient Trades and Cultural Contacts in Southeast Asia. By Nandana Chutiwongs, Himanshu Prabha Ray, Ian C. Glover, Bangkok: The Office of the National Culture Commission, 1996. Pp. x, 312." *Journal of Southeast Asian Studies* 30, no. 1 (Maret 1999): 158–59. https://doi.org/10.1017/S0022463400008092.

———. "Trade and State Formation in the Malay Peninsula and Sumatra." Dalam *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise*, disunting oleh J. Kathirithamby-Wells dan John Villiers. Singapore University Press, National University of Singapore, 1990.

Cleary, T. F. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston: Shambhala, 1993.

Coedès, George. *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1968.

———. *The Indianized States of Southeast Asia*. Canbera: Australian National University Press, 1975.

Coedès, George, Louis-Charles Damais, Hermann Kulke, dan Pierre-Yves Manguin. *Kedatuan Sriwijaya*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2014.

Copplestone, Louis. "Monasteries, Mountains, and Ma□□alas: Buddhist Architecture and Imagination in Medieval Eastern India." Disertasi, Harvard University, t.t.

———. “Temple-Monasteries, Buddhist Monks, and Architectural Exchange Between India, Java, and Tibet in the Late 8th Century.” *Religions* 15, no. 11 (2024): 1338.

———. “Temple-Monasteries, Buddhist Monks, and Architectural Exchange Between India, Java, and Tibet in the Late 8th Century.” *Religions* 15, no. 11 (2024): 1338. https://doi.org/10.3390/rel15111338.

Crosby, W. “The Laws of Ancient Sumatra: The Tanjung Tanah Code and Its Contexts.” *Southeast Asian Studies Journal* 24, no. 2 (2007): 221–40.

Dagens, Bruno. *Mayamata: An Indian Treatise on Housing Architecture and Iconography*. New Delhi: Sitaram Bhartia Institute of Scientific Research, 1985.

Darme, I. Made, dan Wahyu Rizky Andhifani. “Masuk dan Berkembang Agama Hindu dalam Pengaruhnya terhadap Sistem Kepercayaan Masyarakat Nusantara.” *Danadyaksa Historica* 3, no. 1 (2023): 1–12. https://doi.org/10.32502/jdh.v3i1.6045.

Darmosoetopo, Riboet. “Hubungan Tanah Sima dengan Bangunan Keagamaan.” Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 1997.

Daswani, Rekha. *Buddhist Monasteries and Monastic Life in Ancient India*. New Delhi: Aditya Prakashan, 2006.

Degroot, Véronique. “Ancient bathing places of Central Java, a short survey.” *Aziatische Kunst* 38, no. 4 (2008): 62–68.

———. *Candi, space and landscape: A study on the distribution, orientation and spatial organization of Central Javanese temple remains*. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden 38. Leiden: Sidestone Press, 2009.

Degroot, Véronique Myriam Yvonne. *Candi Space and Landscape: A Study on the Distribution, Orientation and Spatial Organization of Central Javanese Temple Remains*. Charleroi: Leiden University, 1972.

Dehejia, Vidya. *Early Buddhist Rock Temples*. London: Thames & Hudson, 1972.

Departemen Kebudayaan dan Pariwisata RI, Pemerintah Provinsi Jambi. *Draf/Buku Usulan Situs Percandian Muara Jambi sebagai Warisan Budaya Dunia*. Jambi, 2009.

Destriana, Novita. “Perdagangan Kapas Pada Masa Bali Kuno Berdasarkan Prasasti Kintamani D Dan E (Kajian Epigrafi).” *Humanis* 7, no. 2 (2014): 1–8.

Dewa Made Alit. "Jejak Cina Pada Sistem Keyakinan Masyarakat Bali : Dari Persepektif Sejarah: China's Traces on the Balinese Belief System: From a Historical Perspective." *Nirwasita: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Ilmu Sosial* 5, no. 1 (Maret 2024): 14–26. https://doi.org/10.59672/nirwasita.v5i1.3617.

Djafar, Hasan. *Girindrawarddhana: Beberapa Masalah Majapahit Akhir*. Jakarta: Yayasan Dana Pendidikan Buddhis Nalanda, 1978.

———. *Kompleks Percandian Batujaya: Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*. Bandung: Kiblat Buku Utama bekerja sama dengan Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, École française d'Extrême-Orient, dan KITLV, 2010.

———. "Prasasti-Prasasti Masa Melayu Kuno dan Beberapa Permasalahannya." *Seminar Sejarah Melayu Kuno* (Jambi), 1992, 51–80.

Dumarçay, Jacques. "Architectural composition in Java from the eight to the fourteenth century." *Journal of the Siam Society* 77, no. 2 (1989): 21–28.

———. *Borobudur*. Disunting & diterjemahkan oleh Michael Smithies. Oxford: Oxford University Press, 1978.

———. *Candi Sewu dan arsitektur bangunan Agama Buda di Jawa Tengah*. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986.

———. *The temples of Java*. Singapore; New York: Oxford University Press, 1986.

Dumarçay, Jacques, Hasan Muarif Ambary, Yulianto Sumalyo, dan Machi Suhadi. *Histoire de l'architecture de Java*. Mémoires archéologiques 19. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1993.

Dutt, Sukumar. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1988.

Dwiyanto, Djoko. "Pungutan Pajak dan Pembatasan Usaha di Jawa pada Abad IX - XV Masehi." *Humaniora* 1, no. 1 (1995): 1–8.

Eck, Diana L. "India's 'Tīrthas': 'Crossings' in Sacred Geography." *The University of Chicago Press* Vol. 20, no. 4 (1981): 323–44.

Efendi, Nur. "Peran Bengawan Solo Pada Perekonomian Majapahit Abad XIV-XVI." *Avatara: Jurnal Pendidikan Sejarah* 2, no. 3 (2014): 262–71.

Farram, S. "The Dutch Conquest of Bali: 311 Years of Negotiations, Broken Promises and War for 34 Years of Direct Rule." Thesis, Charles Darwin University, 1997.

Fasilitasi Bidang Kebudayaan 2020. "Category: The Prau Maritime Project." 2020. https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:The_Prau_Maritime_Project.

Fauzi, Ahmad Nurul. *Study Komparatif Peran Bengawan Solo dan Sungai Brantas Dalam Perkembangan Ekonomi Abad Ke-10 M-15 M di Jawa Timur*. 3, no. 3 (2015): 274–85.

Fitrotin, Nur Fadhilah. "Kedudukan Daerah Terung (Krian-Sidoarjo) pada Masa Menjelang Akhir Majapahit (1478-1526)." *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 2, no. 1 (2014): 149–60.

Fontein, Jan. *Entering the Dharmadhatu: A Study of the Gandavyuha Reliefs of Borobudur*. Studies in Asian Art and Archaeology. Leiden: Brill, 2012.

———. "The Abduction of Sitā: Notes on a Stone Relief from Eastern Java." *Boston Museum Bulletin* 71, no. 363 (1973): 21–35.

Fortuna, Cicilia Vivi, Luthfia Maysarah Najam, Purwanto Putra, dan Eric Setiawan. "Pengaruh Kerajaan Sriwijaya Terhadap Sektor Perdagangan Dan Pelayaran Di Indonesia Pada Abad VII-IX Masehi: The Influence of the Sriwijaya Kingdom on the Trade and Shipping Sectors in Indonesia in the VII-IX Centuries." *Nirwasita: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Ilmu Sosial* 5, no. 2 (September 2024): 127–34. https://doi.org/10.59672/nirwasita.v5i2.3810.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Goeris, Roelof. *Prasasti Bali I*. Bandung: Masa Baru, 1954.

Gonda, J. *Hindu Law: A New Approach*. Leiden: Brill, 1970.

Gonda, Jan. *Sanskrit in Indonesia*. 2 ed. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1973.

Goris, R. *Prasasti Bali I*. Jakarta: Kerjasama Lembaga Bahasa dan Budaya Universitas Indonesia dengan N. V. Masa Baru, 1954.

Goris, Roelof. *Sejarah Bali Kuna*. 1948.

Groeneveldt, W. P. *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*. Vol. 39. Jakarta: Bharata, 1960.

Guan, K. C. *Locating Singapore on the Maritime Silk Road: Evidence from Maritime Archaeology, Ninth to Early Nineteenth Centuries*. Singapore: Nalanda–Sriwijaya Centre, ISEAS, 2012.

Guan, Kwa Chong. "The Maritime Silk Road: History of an Idea." *Nalanda Sriwijaya Centre Working Paper No. 23*, no. 23 (2016): 1–30.

Gunawarman, Anak Agung Gede Raka. "Kajian Elemen Pembentuk Proporsi pada Candi Tebing Tegallinggah di Desa Bedulu, Blahbatuh - Gianyar." *Undagi : Jurnal Ilmiah Jurusan Arsitektur Universitas Warmadewa* Vol. 6, no. 1 (2018): 32–36.

Hall, Kenneth R. *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

Hall, Kenneth R. *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

———. *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019.

Hall, Kenneth R. *Maritime trade and state development in early southeast Asia*. 1 ed. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.

Haryono, Timbul. "Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima." *Majalah Arkeologi* (Depok) 3, no. 1–2 (1980).

Heng, Derek Thiam Soon. "Export Commodity and Regional Currency: The Role of Chinese Copper Coins in the Melaka Straits, Tenth to Fourteenth Centuries." *Journal of Southeast Asian Studies* 37, no. 2 (2006): 179–203. JSTOR.

Herwindo, R. P., dan Budianto. "Rereading the Relationship between the Architecture of the Bima Temple and the Enshrinements in North India." *International Journal of Multidisciplinary and Current Educational Research (IJMCER)* 3, no. 3 (2022): 377–88.

Hoque, Seema, dan M. M. Hoque. "New Understanding of Buddhist Cruciform Temples in Early Medieval Bengal." *Pratnatattva* Vol. 25 (2019).

Horridge, Adrian. *Perahu Layar Tradisional Nusantara*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015.

Hourani, George F., dan John Carswell. *Arab Seafaring: In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. Princeton University Press, 1995. JSTOR. https://doi.org/10.2307/j.ctv10vm2d5.

Ibrahim, Maulana, dan Linda Chaerosti. *Borobudur dalam Data*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996.

Ichita, Shimoda. "Prasat Sambor as a Prototype of the Pyramidal State-Temple in Khmer Temple Construction." *Archaeological Discovery*, no. 1 (2020): 52–83.

Indonesia, Tim Penulisan Sejarah Nasional. *Sejarah Nasional Indonesia I: Zaman Prasejarah di Indonesia*. Disunting oleh M. D. Poesponegoro dan N. Notosusanto. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

Indradjaja, Agustijanto. "Votive Tablet dalam Ritual Keagamaan Buddha di Nusantara Abad ke-7 – 10 Masehi." Tesis, Universitas Indonesia, 2016.

Indrajaya, Agustijanto, Sukawati Susetyo, dan Véronique Degroot. "Note on Two Pre-Mataram Sites Recently Discovered near Weleri, North Central Java, Indonesia." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 105 (2019): 323–30.

I-Tsing. *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695)*. Diterjemahkan oleh J. Takakusu. Oxford: Clarendon Press, 1896.

Jordaan, Roy E. "Candi Prambanan: an updated introduction." Dalam *In praise of Prambanan: Dutch essays on the Loro Jonggrang temple complex*. Netherlands: KITLV Press, 1996.

Kamandalu, Si Gede Bandem. "Geopolitik Masa Bali Kuno: Aktivitas Perdagangan Wilayah Pedalaman dan Pesisir Berdasarkan Sumber Prasasti." *Sambhā□a□a* 1, no. 1 (2025): 1–13.

———. "Geopolitik Masa Bali Kuno: Aktivitas Perdagangan Wilayah Pedalaman dan Pesisir Berdasarkan Sumber Prasasti." *Sambhā□a□a* 1, no. 1 (2025): 1–13.

Kamandalu, Si Gede Bandem, Ni Ketut Puji Astiti Laksmi, Zuraidah, dan Hedwi Prihatmoko. "Rotting Banyu dan Suwinih sebagai Penerapan Pajak dalam Pemanfaatan Air Irigasi Subak." *PURBAWIDYA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 12, no. 2 (November 2023): 192–205. https://doi.org/10.55981/purbawidya.2023.879.

Karashima, Noboru, dan Tansen Sen. "Chinese Texts Describing or Referring to the Chola Kingdom as Zhu-nian." Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, disunting oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja, 292–315. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Karashima, Noboru, dan Y. Subbarayalu. "Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China." Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, disunting oleh Hermann Kulke, K. Kesavapany, dan Vijay Sakhuja, 271–91. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Kathirithamby-Wells, J., dan John Villiers, ed. *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise*. Singapore: Singapore University Press, National University of Singapore, 1990.

Kee-Long, So. "Dissolving Hegemony or Changing Trade Pattern? Images of Srivijaya in the Chinese Sources of the Twelfth and Thirteenth Centuries." *Journal of Southeast Asian Studies* 29, no. 2 (1998): 295–308. JSTOR.

Kempers, A. J. Bernet. *Monumental Bali: Introduction to Balinese Archaeology & Guide to the Monuments*. Den Haag: Van Goor, 1978.

Khasanah, Ledya Ikhlasul. "Pelabuhan Kambang Putih pada Masa Majapahit Tahun 1350-1389." *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejar* 5, no. 2 (2017): 402–17.

Kieven, Lydia. *Following the cap-figure in Majapahit temple reliefs: A new look at the religious function of east javanese temples, fourteenth and fifteenth centuries*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde 280. Leiden: Brill, 2013.

Kinney, Ann R. *Worshiping Siva and Buddha: the temple art of East Java*. With Marijke J. Klokke, Lydia Kieven, dan Rio Helmi. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

Kinsley, David R. *Hindu goddesses: Visions of the divine feminine in the Hindu religious tradition*. Berkeley [etc.]: University of California Press, 1986.

Koentjaraningrat. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.

Kosasih, E. A. "Lukisan Gua di Sulawesi Bagian Selatan: Refleksi Kehidupan Masyarakat Pendukungnya." Disertasi, Departemen Arkeologi, Universitas Indonesia, 1995.

Kozok, Uli. "Uli Kozok: Homepage and Blog of Uli Kozok." 2025. https://ulikozok.com.

Kramrisch, Stella. *The Hindu Temple*. I. Calcutta: University of Calcutta, 1946.

Kramsrich, Stella. *The Hindu Temple*. Vol. I. Calcutta: University of Calcutta, 1946.

Krom, N. J. *Barabudur: Archaeological Description*. Vol. 1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1927.

Krom, Nicolaas Johannes. *Barabudur: Archaeological Description – Vol. I*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1927.

Kulke, Hermann. "'Kadātuan Śrīvijaya' - Empire or kraton of Śrīvijaya ? A Reassessment of the Epigraphical Evidence." *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 80, no. 1 (1993): 159–80. https://doi.org/10.3406/befeo.1993.2193.

Kusuma, I. Nyoman Weda. "Kakawin Usana Bali Mayantaka Carita: Suntingan Teks, Terjemahan Serta Telaah Bentuk Kakawin Dan Konsep-Konsep Kepercayaan." Disertasi, Universitas Indonesia, 1998.

Kusuma, Pradiptajati, Nicolas Brucato, Murray P. Cox, Thierry Letellier, Abdul Manan, Chandra Nuraini, Philippe Grangé, Herawati Sudoyo, dan François-Xavier Ricaut. "The Last Sea Nomads of the Indonesian Archipelago: Genomic Origins and Dispersal." *European Journal of Human Genetics: EJHG* 25, no. 8 (Agustus 2017): 1004–10. https://doi.org/10.1038/ejhg.2017.88.

Laksmi, Ni Ketut Puji Astiti. "Identitas keberagamaan masyarakat Bali Kuno pada abad IX-XIV Masehi: Kajian epigrafis." Disertasi, Universitas Indonesia, 2017.

———. "Identitas Keberagaman Masyarakat bali Kuno pada Abad IX-XIV Masehi: Kajian Epigrafi." Disertasi, Universitas Indonesia, 2017.

Lapian, Adrian B. "Dunia Maritim Asia Tenggara." Dalam *Sejarah Indonesia: Penilaian Kembali Karya Utama Sejarawan Asing*, disunting oleh Taufik Abdullah dan Edi Sedyawati, 17–40. Depok: PPKB LPUI, 1997.

———. *Orang Laut – Bajak Laut – Raja Laut: Sejarah Kawasan Laut Sulawesi Abad XIX*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2009.

———. *Pelayaran dan perniagaan nusantara abad ke-16 da 17*. 2. Depok: Komunitas Bambu, 2017.

Le Miere, C. "Maritime Diplomacy in the 21st Century: Drivers and Challenges." 2014. http://dx.doi.org/10.4324/9780203555590.

Lee, Salim. *Borobudur Bersemburat: Peninggalan Leluhur, Kini Warisan Dunia*. Jakarta: Yayasan Dharmamega Bumi Borobudur, 2020.

Lelono, H. T. "Perahu-Perahu Masa Klasik: Bukti Kejayaan Negeri Bahari Indonesia." *Berkala Arkeologi* 39, no. 2 (November 2009).

Lelono, T. M. H. "Wadah dari Tempurung Kelapa di Dalam Perahu Punjulhardjo." *Berkala Arkeologi* 31, no. 1 (2011).

Liebner, H. "The Siren of Cirebon: A 10th Century Trading Vessel Lost in the Java Sea." Disertasi, University of Leeds, 2014.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu, Bagian 2: Jaringan Asia*. Diterjemahkan oleh Winarsih P. N, Rahayu S. H, dan Nini H. Y. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008.

Long, Mark E. *Voices from the Mountain: The Śailendra Inscriptions Discovered in Central Java and on the Malay Peninsula*. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 2014.

Lutfillah, Novrida Qudsi, dan Eko Ganis Sukoharsono. "Historiografi Akuntansi Indonesia pada Masa Mataram Kuno (Abad VII-XI Masehi)." *Jurnal Akuntansi Multiparadigma* 4, no. 1 (2013): 75–84. https://doi.org/10.18202/jamal.2013.04.7183.

Mahan, Alfred Thayer. *The Influence of Sea Power upon History, 1660–1783*. Boston: Little, Brown and Company, 1890.

Mallaya, N. V. "Studies in Sanskrit Text on Temple Architecture (With Special Reference to Tantrasamuccaya)." PhD Thesis, University of Annamalai, 1949.

Manguin, Pierre-Yves. "Srivijaya: Trade and Connectivity in the Pre-Modern Malay World." *Journal of Urban Archaeology* 3 (Januari 2021): 87–100. https://doi.org/10.1484/J.JUA.5.123677.

———. "The Southeast Asian Ship: An Historical Approach." *Journal of Southeast Asian Studies* 11, no. 2 (1980): 266–76.

Mansyur, Syahruddin. "Jejak Tata Niaga Rempah-Rempah dalam Jaringan Perdagangan Masa Kolonial di Maluku." *Kapata Arkeologi* 7, no. 13 (November 2011): 20–39. https://doi.org/10.24832/kapata.v7i13.167.

Marzuki, Irfanuddin Wahid. "Pasar pada Masa Bali Kuno Abad IX-XI Masehi (Kajian Epigrafi)." *Naditira Widya* 4, no. 2 (Agustus 2016): 282. https://doi.org/10.24832/nw.v4i2.38.

Meyanti, Lisda. "Prasasti Timah dari Sungai Batanghari: Kajian tentang Persembahan (Offering)." Tesis Magister, Universitas Indonesia, 2023.

Michell, George. *The Hindu Temple: An introduction to its meaning and forms*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Miksic, John N. *Singapore and the Silk Road of the Sea, 1300–1800*. NUS Press, 2013. https://doi.org/10.2307/j.ctv1nthqk.

Mochtar, A. S. "As My Father Said: Traditional Boatbuilding in Pasuruan, East Java." *The SEAMEO SPAFA International Conference on Southeast Asian Archaeology and Fine Arts (SPAFACON 2021)*, 2021. https://doi.org/10.26721/spafa.pqcnu8815a-19.

———. "The Seventh-Century Boat from Indonesia: A Study of the Southeast Asian Lashed-Lug Boatbuilding Tradition." Master's thesis, Flinders University, 2018.

Molen, Willem van der. *Kritik Teks Jawa: Sebuah Pemandangan Umum dan Pendekatan Baru yang Diterapkan kepada Kunjarakarna*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.

Mujabuddawat, Muhammad Al. "Jejak Kedatangan Utusan Majapahit di Pulau Ambon,." *PURBAWIDYA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 7, no. 1 (Agustus 2018): 53. https://doi.org/10.24164/pw.v7i1.254.

Mulyanto, H. "Orang Laut – Bajak Laut – Raja Laut: Teori Adrian Bernard Lapian dalam Pola Masyarakat Maritim Kerajaan Sriwijaya.." *Paradigma* 15, no. 1 (2025): 57–67.

Munandar, Agus Aris. *Catusphata Arkeologi Majapahit*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2011.

———. "Majapahit dan Negeri-Negeri Sezaman: Interaksi dan Pandangan." *Berkala Arkeologi* 40, no. 1 (2020). https://berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id/index.php/berkalaarkeologi/article/view/541.

Munandar, Agus Aris, dan Kresno Yulianto Soekardi. *Arsitektur Gua sebagai Sarana Peribadatan dalam Masa Hindu-Buddha*. Laporan Penelitian. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1995.

Munandar, Agus Aris, Bambang Budi Utomo, Edhie Wurjantoro, I. Gede Semadi Astra, I. Wayan Ardika, Machi Suhadi, Moehamad Habib Mustopo, dan dkk. *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kerajaan Hindu-Buddha*. Disunting oleh Edi Sedyawati. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve; Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012.

Mundardjito. *Pertimbangan Ekologis: Penempatan Situs Masa Hindu-Buddha di Daerah Yogyakarta*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2002.

Munoz, P. M. *Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula*. Editions Didier Millet, 2006. https://books.google.co.id/books?id=NqwuAQAAIAAJ.

Murdihastomo, Ashar. "Analisis Ikonografi Ornamen Bunga dan Binatang pada Prabhamandala Arca Siwa Koleksi Museum Nasional Indonesia.." *Berkala Arkeologi* 41, no. 2 (2021): 177–94.

Nagaraju, S. *Buddhist Architecture of Western India (c. 250 B.C.–c. A.D. 300)*. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1981.

Nastiti, Titi Surti. "Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Zaman Kuno." Dalam *Perdagangan dan Politik*. Jakarta: PT Ichtiar Baru–van Hoeve, 2012.

———. "Jejak-Jejak Peradaban Hindu–Buddha di Nusantara." *Kalpataru* 23, no. 1 (2014): 63–64. https://doi.org/10.24832/kpt.v23i1.49.

———. *Pasar di Jawa Masa Mataram Kuna Abad VIII-XI Masehi*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 2003.

———. *Tiga Prasasti Masa Balitung*. Laporan Penelitian Arkeologi. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1982.

Nastiti, Titi Surti, Churmatin Nasoichah, Andri Restiyadi, Hedwi Prihatmoko, Arlo Griffiths, Wayan Jarrah Sastrawan, Adeline Levivier, dan Tyassanti Kusumo Dewanti. *Survei Prasasti Zaman Hindu–Buddha di Daerah Istimewa Yogyakarta dan Provinsi Jawa Tengah, Tahun 2023*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia); Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa dan Sastra; École française d'Extrême-Orient, 2024.

Nasution, H. *Hukum dalam Tradisi dan Sastra Jawa*. Jakarta: Lembaga Penerbitan Universitas Indonesia, 1985.

Nufus, Asri Hayati. "Orang-Orang Asing di Jawa: Berdasarkan Data Prasasti Abad Ke- 11-15 Masehi." Jakarta, 2018.

Nugroho, Irawan Djoko. *Majapahit peradaban maritim: ketika Nusantara menjadi pengendali pelabuhan dunia*. Jakarta: Suluh Nuswantara Bakti, 2011.

Nugroho, Listyanto Aji, Emy Wuryani, dan Sunardi. "Kebijakan Penguasa Jawa Kuno: Balitung dalam sebuah Kajian Epigrafi." *Cakrawala: Jurnal Penelitian Sosial* 7, no. 1 (2018): 65–82.

Oetomo, R. W. "Kerusakan Lingkungan Akibat Sampah Kulit Kerang di Situs Kota Cina Medan." *Purbawidya* 11, no. 1 (2022): 17–27. https://doi.org/10.55981/purbawidya.2022.67.

Oktaviana, A. A. "Teknik menggerakkan perahu yang terekam dalam seni cadas sebagai kekayaan seni dan maritim di Indonesia." Dalam *Arkeologi untuk Publik*, disunting oleh S. Rahardjo, 537–49. Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 2012.

Padmapuspita, J. *Pararaton: Teks dari Bahasa Kawi Terjemahan Bahasa Indonesia*. Yogyakarta: Taman Siswa, 1966.

Perdana, Aditya Bayu. "Memunculkan Kembali Tatanan Vāstu: Kajian Elemen Arsitektural Candi Mataram Kuno berdasarkan Perbandingan Tipo-morfologis dan Tekstual." Tesis, Universitas Indonesia, 2022.

Perret, Daniel. "The French-Indonesian Archaeological Project in Kota Cina (North Sumatra): Preliminary Results and Prospects." *Archipel* 86 (2013).

Pigeaud, Theodoor Gautier. *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History; The Nāgara-Kertāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D., Vol. III: Translations*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

———. *Literature of Java, Vol. I–III*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

Pigeaud, Theodoor Gautier Thomas. "De Tantu Panggĕlaran: Een Oud-Javaansch Proza-Geschrift, Uitgegeven, Vertaald en Toegelicht." PhD Thesis, Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij voorheen H. L. Smits, 1924.

Pigeaud, Theodoor Gijsbert. *De Tantu Panggĕlaran: Een Oud-Javaansch Prozageschrift, Uitgegeven, Vertaald En Toegelicht*. 's-Gravenhage: Smits, 1924.

———. *Java in the 14th Centuries: A Study in Cultural History. The Nāgarak□tāgama by Rakawi Prapanca of Majapahit, Vol. IV*. The Hague: M. Nijhoff, 1962.

Pigeaud, Theodore G. Th. *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History of the Majapahit Period, vol. 3*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

Poerbatjaraka, R. M. Ng. dan Tardjan. *Kapoestakan Djawa*. Jakarta: Djambatan, 1962.

Poerbatjaraka, R. Ng. "Arjuna Wiwãha." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 1926, 181–305.

Poesponegoro, Marwati Djoened, dan Nugroho Notosusanto. *Sejarah Nasional Indonesia II Zaman Kuno*. Dalam *Sejarah Nasional Indonesia II Zaman Kuno*. 2019.

———. *Sejarah Nasional Indonesia, Jilid 2*. Vol. 2. Sejarah Nasional Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 1992.

———, ed. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid I*. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

———, ed. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II*. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Poesponegoro, Marwati Djoened, Nugroho Notosusanto, R. P. Soejono, dan R. Z. Leirissa, ed. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.

Pojoh, Ingrid H. E., dan R. Cecep Eka Permana. "Perahu Muna: Jejak Budaya Maritim dari Gambar Cadas hingga Tradisi Sekarang." Dalam *Warisan Budaya Maritim Nusantara*, disunting oleh Supratikno Rahardjo, Daud Aris Tanudirjo, dan Titi Surti Nastiti. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017.

Prakosajaya, Abednego Andhana, Hot Marangkup Tumpal Sianipar, dan Rizal Hendra Pratama. "The implementation of Manasara-Silpasastra as a factor in the selection of the position of Petirtaan Derekan in the Complex of Ngempon Temple, Semarang, Central Java." *WALENNAE: Jurnal Arkeologi Sulawesi Selatan dan Tenggara* 19, no. 1 (2021): 47–58.

Prange, S. R. "The Contested Sea: Regimes of Maritime Violence in the Pre-Modern Indian Ocean." *Journal of Early Modern History* 17 (2013): 9–33. https://doi.org/10.1163/15700658-12342355.

Prihatmoko, Hedwi. "Transportasi Air dalam Perdagangan pada Masa Jawa Kuno di Jawa Timur." *Forum Arkeologi* 27, no. 3 (2014): 155–74.

Prijono, Sudarti, dan Lucas Partanda Koestoro. "Unsur Logam Pembentuk Mata Uang Kepeng Dinasti Song Dari Bali Dan Trowulan." *Berkala Arkeologi* 10, no. 1 (Maret 1989): 24–30. https://doi.org/10.30883/jba.v10i1.535.

Proyek Pelestarian dan Pemanfaatan Peninggalan Sejarah dan Purbakala Jakarta. *Master Plan Arkeologi Kompleks Percandian Muarajambi, Jambi*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Perlindungan dan Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala, 1988.

Purbasari, Riris. *Peninggalan Arkeologi di Pereng Wukir Susundara-Sumving*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pelestarian Cagar Budaya Jawa Tengah, 2018.

Purnamasari, Dwi. "Sambandha pada Prasasti-Prasasti Masa Balitung (820-832 Saka)." Skripsi, Universitas Indonesia, 2012.

Purnawibawa, Ahmad, Irsyad Leihitu, Irene Kharti, dan Trisha Larasati. *Preserving Image of the Past: Combined Documentation Techniques on Newly-Found and Damaged Rock Art in Muna Island, Southeast Sulawesi: A Field Report*. 2020. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11267.32806.

Purnawibawa, Arian Mardiansyah. "Peta Pengaruh Kerajaan-Kerajaan Nusantara." Figshare, 2025. https://doi.org/10.6084/m9.figshare.29464967.v1.

Purnawibawa, R. A. G. *Tradisi Maritim Rembang*. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan dan Budaya, Universitas Indonesia, 2021.

Purnawibowo, S., dan A. S. Mochtar. "Analisis Teknologi Pembuatan Perahu pada Temuan Sisa Perahu Kuno dari Abad VII M di Situs Bongal, Pantai Barat Sumatera Utara." *Kalpataru* 30, no. 2 (2021): 99–112.

Purwanti, Retno. "Damar dalam Jaringan Perdagangan Masa Kerajaan Sriwijaya." Dalam *Warisan Budaya Maritim Nusantara*, disunting oleh Supratikno Rahardjo, Daud Aris Tanudirjo, dan Titi Surti Nastiti. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017.

Purwanto, Heri. *Pararaton: Biografi Para Raja Singhasāri–Majapahit*. Tangerang Selatan: Javanica, 2023.

Puspitasari, Dian Eka, Hari Setyawan, dan Winda Diah Puspita Rini. *Kearsitekturan Candi Borobudur (Architecture of Borobudur Temple)*. Magelang: Balai Konservasi Borobudur, 2018.

Putra, Arian Mardiansyah, dan Nasution. "Dinasti Girindrawardhana Dyah Ranawijaya dalam Kajian Prasasti Petak Tahun 1486 M." *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 11, no. 1 (2021).

Putri, A. P., J. S. E. Yuwono, dan H. R. Pratama. "Spatial Distribution and Typology of Ancient Wells in Prambanan Alluvial Plain: Distribusi Spasial dan Tipologi Sumur Kuno di Dataran Aluvial Prambanan." *Berkala Arkeologi* 44, no. 2 (2024): 139–62.

Rahardjo, Supratikno. *Peradaban Jawa: Dari Mataram Kuno Sampai Majapahit Akhir*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.

Rahardjo, Supratikno, Wiwin Djuwita Ramelan, Semiarto Aji Purwanto, dan Osrifoel Oesman. *Rencana Induk Pengelolaan Kawasan Cagar Budaya Nasional Muarajambi*. Vol. 2. Jakarta: Direktorat Pengembangan dan Pemanfaatan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2022.

Ramelan, W. D. S., Hariani Santiko, Agus Aris Munandar, dan dkk. *Candi Indonesia Seri Sumatera, Kalimantan, Bali, Sumbawa*. Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.

Ramelan, Wiwin Djuwita dan dkk. *Laporan Kajian Zonasi Kawasan Cagar Budaya Nasional Batujaya*. Laporan Teknis. Jakarta: Direktorat Pelindungan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2020.

Rangkuti, Nurhadi. "Jalan Masuk Kota Majapahit: Kajian Situs-Situs Arkeologi di Kecamatan Sumobito, Jombang, Jawa Timur." *Berkala Arkeologi* 25, no. 1 (November 2005): 53–68. https://doi.org/10.30883/jba.v25i1.910.

———. "Teluk Cengal : Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?" *Berkala Arkeologi* 37, no. 2 (Desember 2017): 125–40. https://doi.org/10.30883/jba.v37i2.206.

Rashid, M. M. "Interpreting the Morphology of the Central Cruciform Structure of Sompur Mahavihara, Paharpur; a Cognitive Approach." *BRAC University Journal* 3, no. 1 (2006).

Restiyadi, Andri, Ery Soedewo, Erond Damanik, dan Bilater Situngkir Khairunnisa. "Penelitian Situs Dunia di Sumatera Utara: Situs Candi di Padang Lawas, Tinggalan Arkeologi Masa Hindu-Buddha di Kabupaten Padang Lawas dan Padang Lawas Utara, Provinsi Sumatera Utara." *Medan: Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Museum Negeri Provinsi Sumatera Utara*, 2011.

Retnaningtyas, S. P. "Permukiman di Delta Batanghari, Pesisir Timur Jambi, Abad ke-11–13 Masehi." Tesis, Program Pascasarjana Arkeologi, Universitas Indonesia, 2004.

Revianur, Aditya. "Lanskap Bangunan Suci Hindu Masa Bali Kuna Abad ke-10 sampai 14 masehi di Daerah Aliran Sungai dalam Wilayah Kabupaten Gianyar." Tesis, Universitas Indonesia, 2017.

———. "Perkembangan Gua Buatan Masa Klasik Hindu-Buddha Pada Abad ke-IX sampai XV Masehi di Jawa Bagian Selatan." Dalam *Kebertuhanan dalam Kebudayaan Nusantara*, 19–21. Depok: Borobudur Writers and Cultural Festival Society, 2020.

Reza, Mohammad Habib. "Early Buddhist architecture of Bengal: morphological study on the vihāra of c. 3rd to 8th centuries." Disertasi, Nottingham Trent University, 2012.

Ricklefs, M. C. *A History of Modern Indonesia Since c.1300*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

Riyanto, S. *Tondowongso, Tanda Peradaban Wangsa di Jawa Abad XI–XIII Masehi*. Yogyakarta: Kepel Press, 2016.

Riyanto, Sugeng. "Temuan Uang Kepeng Gambangan Desa Gambangan, Kecamatan Maesan Kabupaten Bondowoso, Jawa Timur: Hasil Kajian Awal Dan Potensi Pemanfaatannya." *Berkala Arkeologi* 29, no. 2 (November 2009): 55–72. https://doi.org/10.30883/jba.v29i2.379.

Rochmiatun, Endang. "Orang Laut, Bajak Laut, dan Raja Laut: Dinamika Kehidupan dan Kekuasaan dalam Naskah Kontrak Sultan-Sultan Palembang Abad 18-19." *Manuskripta* 6, no. 1 (2016): 181–211.

Rosidi, Ajip, Asnawati, Kustini, Nur Muhammad Nuh, Reslawati Ulum, Suhanah, Ubaidillah, Widodo Sugiyarto, dan Zamroni Eko. *Dimensi Tradisional dan Spiritual Agama Hindu*. Disunting oleh I. N. Y. Segara. Jakarta: Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Agama, Kementerian Agama Republik Indonesia, 2017.

Rowland, Benjamin. *Indian Architecture*. Cambridge: Penguin Books, 1959.

Sachdev, Vibhuti, dan Giles Tillotson. *Building Jaipur : The Making of an Indian city*. New Delhi: Oxford University Press, 2002.

Sadewa, Gary Alvin, dan Wisnu. "Penganugerahan Sima Tulangan, Cunggrang, dan Pucangan di Lereng Gunung Penanggungan Abad X-XI Berdasarkan Prasasti- Prasasti Raja Balitung-Airlangga." *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 8, no. 1 (2020).

Sadzali, A. M. "Hulu ke Hilir: Jaringan dan Sistem Perniagaan Sungai Kerajaan Sriwijaya." *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 9, no. 1 (2019).

Sandy, I. Made. *Republik Indonesia: Geografi Regional*. Jakarta: PT. Puri Margasari, 1985.

Sanjoyo, Mawardi Purbo. "Canggu: Pelabuhan Sungai Masa Majapahit Abad XIV – XVI." *MOZAIK Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Humaniora* 10, no. 2 (Juni 2020). https://doi.org/10.21831/moz.v10i2.32456.

Santiko, Hariani. "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa." Dalam *Persembahan Ilmiah No. 11 Edisi Khusus Monumen: Karya Persembahan untuk Prof. Dr. R. Soekmono*, disunting oleh Edi Sedyawati, 156–71. Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1990.

———. "The Structure of Stūpas at Muara Jambi." *Kalpataru* 23, no. 2 (2014).

Saptono, N. "Aktivitas Kemaritiman Masa Kerajaan Sunda." Dalam *Warisan Budaya Maritim Nusantara*, disunting oleh S. Rahardjo dan others. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017.

Sarkar, H. B. "A Note on Atīśa Dīpa□kara Dharmakīrti and the Geographical Personality of Suvar□advipa." *Bulletin of Tibetology* 22, no. 3 (1986).

Sarkar, Himansu Bhusan. *Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanicarum) (up to 928 A.D.)*. Vol. 1–2. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1971.

———. *Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanicarum): Up to the 928 A.D.* II. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1972.

Sather, Clifford. *The Bajau Laut: Adaptation, History, and Fate in a Maritime Fishing Society of South-Eastern Sabah*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Schiffer, Michael B. *Formation Processes of the Archaeological Record*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987.

Schnitger, F. M. *The Archaeology of Hindoo Sumatra*. Leiden: E. J. Brill, 1937.

Schrieke, B. *Indonesia: A Study in Cultural Anthropology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1955.

Sedyawati, Edi. *Pengarcaan Ga□eśa Masa Kadiri dan Singhasari*. Jakarta: LIPI-RUL, 1994.

Sedyawati, Edi, dan Hasan Djafar, ed. *Indonesia dalam Arus Sejarah, Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2012.

Sedyawati, Edi, Hariani Santiko, Hasan Djafar, Ratnaesih Maulana, Wiwin Djuwita Sudjana Ramelan, dan Chaidir Ashari. *Candi Indonesia: Seri Jawa*. Vol. I. Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013.

Sedyawati, Edi, I. Kuntara Wiryamartana, Sapardi Djoko Damono, dan Sri Sukesi Adiwimarta, ed. *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Balai Pustaka, 2001.

Sedyawati, Edi, M. Zainuddin, dan Edi Wuryantoro. *Sejarah Pendidikan di Indonesia Sebelum Kedatangan Bangsa-Bangsa Barat*. Disunting oleh Asvi Gonggong. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1991.

Sen, Tansen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade*. Honolulu: Association for Asian Studies and University of Hawai'i Press, 2003.

Setiawan, I. Ketut. "Usaha-usaha Pelestarian Lingkungan Hidup pada Masyarakat Bali Kuno berdasarkan Rekaman Prasasti." *Bumi Lestari Journal of Environment* 11 (2011): 355–59.

Setyani, Turita Indah. "Meniti Sinkretisme Teks Tantu Panggelaran." *Kawistara* 1, no. 2 (2011). https://doi.org/10.22146/kawistara.3914.

———. *Tantu Panggelaran: Representasi Ruang Simbolik Dalam Konsep Kesempurnaan Dunia Jawa*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2021.

Sharma, Shilpa, dan Shireesh Deshpande. "Architectural strategies used in Hindu temples to emphasize sacredness." *Journal of Architectural and Planning Research* 34, no. 4 (2017): 309–19.

Shastri, Hirananda. "The Nalanda Copper Plate of Devapaladeva." Dalam *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India*, XVII, disunting oleh Rao Bahadur H. Krishna Sastri. Calcutta: Manager, Government of India Central Publication Branch, 1923.

Sholeh, Kabib. "Pelayaran Perdagangan Sriwijaya dan Hubungannya dengan Negeri-Negeri Luar pada Abad VII-IX Masehi." *HISTORIA: Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah* 7, no. 1 (Maret 2019): 1. https://doi.org/10.24127/hj.v7i1.1310.

Sholihan. *Modernitas, Postmodernitas & Agama*. Semarang: Walisongo Press, 2008.

Singh, Rana PB. "Sacred space and pilgrimage in Hindu society: the case of Varanasi." *Sacred places, Sacred spaces: The geography of pilgrimages* 34 (1997): 191–207.

Singh, Rana PB. "Water Symbolism and Sacred Landscape in Hinduism: A Study of Benares (Vārā□asī) (Wassersymbolismus Und Heilige Landschaft Im Hinduismus: Eine Studie Aus Benares (Vārā□asi))." *Erdkunde* 48, no. 3 (1994): 210–27.

Siregar, Sondang Martini. "Persebaran Situs-Situs Hindu-Buddha Dan Jalur Perdagangan Di Daerah Sumatera Selatan (Indikasi Jejak-Jejak Perdagangan Di Daerah Aliran Sungai Musi)." *Kindai Etam: Jurnal Penelitian Arkeologi* 2, no. 1 (Maret 2018). https://doi.org/10.24832/ke.v2i1.5.

Siswanto, Ari dan Ardiansyah. "Struktur Unik Candi Muaro Takus, Riau." *Jurnal Lingkungan Binaan Indonesia* 9, no. 4 (2020).

Skilling, Peter. "Dharmakīrti's Durbodhāloka and the Literature of Śrīvijaya." *Journal of the Siam Society* 85, no. 1 & 2 (1992).

Slametmuljana. *Tafsir Sejarah Negarakretagama*. Vol. 1. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Snellgrove, David L. *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Boston: Shambhala Publications, 2007.

Soebagio, S. *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah dan Analisis*. Jakarta: Pustaka Utama, 1991.

Soedewo, Ery, Churmatin Nasoichah, dan Ninie Susanti. "Maritimne Southeast Asia History Culture and Religion: C. First Century CE-Fifteenth Century CE." Dalam *Inscriptions from the Bongal Site: Relative Chronology and Language Review*, disunting oleh Birendra Nath Prasad. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 2023.

Soejono, R. P., dan R. Z. Leirissa. *Sejarah Nasional Indonesia II: Zaman Kuno*. Pemutakhiran, Cetakan Keempat. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

Soekatno, Endang Sri Hardiati. "Arca Tidak Beratribut Dewa di Bali." Disertasi, Universitas Indonesia, 1993.

Soekmono. "Candi: Fungsi dan Pengertiannya." PhD Thesis, Universitas Indonesia, Fakultas Sastra, 1974.

Soekmono, R. "Sekali Lagi: Masalah Peripih." *Pertemuan Ilmiah Arkeologi V* (Jakarta), 1989, 1–15.

Soekmono, Raden. *Gurah, the link between the Central and the East-Javanese arts*. Jakarta: Jajasan Purbakala, 1969.

Sopher, David E. *The Sea Nomads: A Study of the Maritime Boat People of Southeast Asia*. Singapore: National Museum, 1977.

Stein Callenfels, P. V. van. "Epigraphia Balica I." *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 66 (1926).

Stierlin, Henri. *Hindu India: From Khajuraho to the Temple City of Madurai*. Cologne, 2002.

Suantika, I. W. dan others. *Ekskavasi Situs Tanjung Ser, Pemuteran, Gerokgak, Buleleng*. Laporan Penelitian Arkeologi. Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar, 2001.

———. *Potensi Pemukiman Kuna di Situs Tanjung Ser Desa Pemuteran, Kecamatan Gerokgak*. Laporan Penelitian Arkeologi. Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar, 2019.

Suantika, I. Wayan, I. Nyoman Sunarya, dan Putu Rony Nova Hermawan. *Situs Candi Buddha Kalibukbuk dalam Khasanah Peradaban Bali*. Denpasar: Balai Arkeologi Bali, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2018.

Suarbhawa, I. Gusti Made. "Perdagangan pada masa Bali kuna: Berdasarkan Sumber-sumber Prasasti." *Forum Arkeologi* 23, no. 2 (2010): 215–36.

Subekso, Tri. "Landskap Religi Periode Hindu-Buddha (Abad ke-8-10 masehi) di Gunung Ungaran." Tesis, Universitas Indonesia, 2019.

Sugiharto, A., dan P. Shafwatullah. "Maritime Diplomacy in Building Maritime National Security in Indonesia." *Jurnal Maritim Indonesia* 9, no. 2 (2021): 121–31.

Suhadi, Machi, dan Sukarto K. Atmodjo. *Laporan Penelitian Epigrafi Jawa Tengah*. Berita Penelitian Arkeologi 37. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986.

Suhartono, Y. "Rekonstruksi Kehidupan Maritim pada Masa Mataram Kuno berdasarkan Relief Candi Borobudur." Dalam *Warisan Budaya Maritim Nusantara*, disunting oleh S. Rahardjo. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017.

Sukendar, Haris, dan Truman Simanjuntak. *Metode Penelitian Arkeologi*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional dan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1999.

Suleiman, Satyawati. "Peninggalan-peninggalan Purbakala di Padang Lawas." *Amerta* 2 (1985): 23–38.

Sunarya, I. Nyoman. "Masalah Perpajakan dalam Beberapa Prasasti Bali Kuno." *Berkala Arkeologi* 14, no. 2 (Mei 1994): 170–72. https://doi.org/10.30883/jba.v14i2.717.

Sundberg, Jeffrey. "Hydro-architectonic Conceptualizations in Central Javanese, Khmer, and South Indian Religious Architecture: The Prambanan Temple as a Sahasrali□ga Mechanism for the Consecration of Water." *The Creative South: Buddhist and Hindu Art in Mediaeval Maritime Asia* Vol. II, no. 9 (2022).

Supomo, S. *Arjunawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular, Vol. I–II*. The Hague: Martinus Nijhoff & KITLV, 1977.

Suryani, Ida. "Arti Penting Selat Malaka Dan Selat Bangka Bagi Sriwijaya Dalam Memperlancar Perdagangan Antara Cina, India, Dan Arab." *PROSIDING SEMINAR PENDIDIKAN NASIONAL* 1 (2013): 799–814.

Susanti, Ninie. *Airlangga Biografi Raja Pembaru Jawa Abad XI*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2010.

———. "Mengungkap Tabir Pendidikan dari Bukti-bukti Tertulis Jawa Kuno." Presentasi pada Webinar Sistem Pendidikan di Era Medang I Bhumi Mataram, yang diselenggarakan oleh Masyarakat Pecinta Warisan Medang, FIB UGM dan Perkumpulan Ahli Epigrafi Indonesia, Juli 2020.

———. "Raja dan Masalah Perpajakan: suatu Analisis Simbolik Integratif zaman Raja Balitung (899-910M)." Tesis, Universitas Indonesia, 1991.

Susanti, Ninie, Agus Aris Munandar, Andriyati Rahayu, Dian Sulistyowati, dan Chaidir Ashari. *Patirthān: Masa lalu dan Masa kini*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra., 2013.

Susetyo, Sukawati. "Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara: Tinjauan Gaya Seni Bangunan, Seni Arca, dan Latar Keagamaan." Tesis, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, 2010.

Susetyo, Sukawati, dan Agustijanto Indrajaya. "The relative dating and art style of the Dwārapāla statues of the Adan-Adan temple." 2022, 201–9.

Suswandari, Suswandari, Nur Fajar Absor, Salsabila Tamimah, Yudha Faiz Nugroho, dan Hanandita Rahman. "Menelisik Sejarah Perekonomian Kerajaan Sriwijaya Abad VII-XIII." *Sejarah dan Budaya : Jurnal Sejarah, Budaya, dan Pengajarannya* 15, no. 1 (Juni 2021): 91. https://doi.org/10.17977/um020v15i12021p91-97.

Sutejo, A. A. dan kawan-kawan. "Konservasi Lingkungan dan Pemanfaatan Mata Air Pura Tirta Empul: Kajian Prasasti Manukaya." *Amerta: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* 43, no. 1 (2025): 89–106.

Syafiera, Aisyah. "Perdagangan di Nusantara Abad Ke-16." *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 4, no. 3 (2016): 721–35.

Takakusu, J. *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan*. Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2014.

Tan, Yeok Seong. "The Śri Vijayan Inscription of Canton (A.D. 1079)." *Journal of Southeast Asian History* 5, no. 2 (1964): 17–24.

Taqyuddin. "Lanskap Arkeologi Pertanian Masa Jawa Kuno (Abad VIII–XI)." Disertasi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2017.

Tedjowasono, Ninny Susanti, Nasha Rodziadi Khaw, dan Andriyati Rahayu. "Isi Kandung Teks, Tatabahasa dan Paleografi Prasasti Jawa Kuno dari Temanggung, Jawa Tengah (Textual Content, Grammar and Palaeography of an Old Javanese Inscription from Temanggung, Central Java)." *GEMA Online Journal of Language Studies* 23, no. 2 (2023): 50–70.

Tibbetts, Gerald Randall. *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese*. London: Royal Asiatic Society, 1971.

Tio, C., dan I. Wiryomartono. "The Jataka Tales and Moral Law in Southeast Asia." *Southeast Asian Journal of Religious Studies* 12, no. 1 (2010): 45–60.

Titib, I. Made. *Teologi dan Simbol-Simbol dalam Agama Hindu*. Surabaya: Paramitha, 2003.

Tjahjono, Baskoro Daru. *Budaya marginal Masa Klasik di Jawa Tengah*. Berita Penelitian Arkeologi 12. Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta, 2000.

TW, Soekatno. "Sepasang Arca Emas dari Gua Seplawan Purworejo, Jawa Tengah." 1982, 207–25.

Tyas, Novita Dwi Wahyuneng, dan Deny Yudo Wahyudi. "Potensi Prasasti Canggu Sebagai Sumber Belajar Sejarah Maritim Kerajaan Majapahit Kelas X SMA." *Cetta: Jurnal Ilmu Pendidikan* 7, no. 3 (Juni 2024): 106–18. https://doi.org/10.37329/cetta.v7i3.3372.

Uhlenbeck, Eugenius Marius. *Studies in Indonesian and Malay Linguistics*. Dordrecht: Foris Publications, 1983.

Ujas, Ali Amran, Akhriani Lili, dan A. Z. Syahrul. *Gugusan Candi Muara Takus*. Pekanbaru: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Riau, 1992.

UNESCO. "Pinisi, Art of Boatbuilding in South Sulawesi." 2017. https://ich.unesco.org/en/RL/pinisi-art-of-boatbuilding-in-south-sulawesi-01197.

UNESCO World Heritage Convention. "Borobudur Temple Compounds." 1991. https://whc.unesco.org/en/list/592/.

———. "Muarajambi Temple Compound." 2009. https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6827/.

Utomo, Bambang Budi. *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*. Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Provinsi Jambi, 2011.

———. *Kedatuan Sriwijaya, Perjalanan Suci*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, t.t.

———. "Pelabuhan Kota Kapur di Masa Lampau." Dalam *Warisan Budaya Maritim Nusantara*, disunting oleh Supratikno Rahardjo, Daud Aris Tanudirjo, dan Titi Surti Nastiti. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017.

———. *Pengaruh Kebudayaan India dalam Bentuk Arca di Sumatra*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016.

———. *Situs Gunung Penanggungan*. Seri Rumah Peradaban. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2020.

Valiant, Raymond. *Brantas Sang Pembawa Berkah: Riwayat Pengelolaan Air dan Lahan (760–2014)*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2024.

Van Romondt, V. R. *Peninggalan-peninggalan purbakala di Gunung Penanggungan: hasil penjelidikan di Gunung Penanggungan selama tahun 1936, 1937 dan 1940 dan beberapa peninggalan purbakala di Gunung Arjuno dikunjungi dalam tahun 1939*. DJakarta: Dinas Purbakala Republik Indonesia, 1951.

Vita. "Adaptasi Masyarakat Pra-Sriwijaya di Lahan Basah Situs Air Sugihan, Sumatera Selatan." *Kalpataru* 25, no. 1 (2016): 1–14.

Wade, Geoff. "An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900–1300 CE." *Journal of Southeast Asian Studies* 40, no. 2 (Juni 2009): 221–65. https://doi.org/10.1017/S0022463409000149.

Wahyudi, Wanny Rahardjo. *Tembikar Upacara di Candi-candi Jawa Tengah Abad ke-8–10*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2012.

Watson, C. W., dan M. Moriyama. "Tatar Sunda: An Introduction to Modern Sundanese Studies." *Wacana* 26, no. 1 (2025): v–xxxv.

Widyadharma, Pandita S. *Intisari Agama Buddha*. Jakarta: Cetiya Vatthu Daya, 1999.

Widyastuti, Endang, dan Nanang Saptono. *Batujaya Sepanjang Masa*. Bandung: Balai Arkeologi Jawa Barat, 2020.

———. "Divisions of Space of Batujaya Temple Complex in Karawang, West Java." Dalam *Proceedings of the 4th International Conference of Local Wisdom (Incolwis 2022)*, disunting oleh P. A. W. Wibowo dan dkk., 22. Advances in Social Science, Education and Humanities Research 833. Atlantis Press, 2024. https://doi.org/10.2991/978-2-38476-224-8_22.

Wiguna, IGN Tara. "Prasasti Bedulu suatu Kajian Epigrafis." Skripsi, Universitas Indonesia, 1981.

Wijaya, I. K. M. "Pola Permukiman Desa-Desa di Pulau Nusa Penida, Bali." *Temu Ilmiah Ikatan Peneliti Lingkungan Binaan Indonesia (IPLBI)* 7 (2018): 31–37.

Winaya, A. "Cakrawala Mandala Dwipantara: Wawasan Kemaritiman Kerajaan Singhasari." Dalam *Warisan Budaya Maritim Nusantara*, disunting oleh S. Rahardjo dan dkk. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017.

Winaya, Aris. "Cakrawala Mandala Dwipantara: Wawasan Kemaritiman Kerajaan Singhasari." Dalam *Warisan Budaya Maritim Nusantara*, disunting oleh Supratikno Rahardjo, Daud Aris Tanudirjo, dan Titi Surti Nastiti. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Perkumpulan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI), 2017.

Wiryamartana, I. Kuntara. *Arjuna Wiwaha: Transformasi Teks Jawa Kuna Lewat Tanggapan dan Penciptaan di Lingkungan Sastra Jawa*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1990.

Wiryamartana, I. Kuntara. *Arjunawiwaha: Transformasi teks Jawa Kuna lewat tanggapan dan penciptaan di lingkungan sastra Jawa*. ILDEP 44. Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1990.

Wiryamartana, I. Kuntara. "Filologi Jawa dan Kuñjarakarna Prosa." *Basis* 33, no. 7 (1984): 255–72.

Wisseman Christie, Jan. "State formation in early maritime Southeast Asia; A consideration of the theories and the data." *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 151, no. 2 (1995): 235–88. https://doi.org/10.1163/22134379-90003048.

Wolters, O. W. *Early Indonesia Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.

Yogaswara, Wawan. "Sapatha dari Prasasti Sima Masa Majapahit: sebuah Tinjauan tentang Fungsi." Tesis, Universitas Indonesia, 2005.

Zazzaro, C., dan H. Liebner. "Indonesian Boatbuilding Endangered Knowledge Project." 2021. https://www.emkp.org/indonesian-boatbuilding-endangered-knowledge-project/?_gl=1nox8a9_upMQ..*_gaNzkxNjgwMTM0LjE3NTY5ODUwMzk._ga_S0S4784GZ7czE3NTY5ODUwMzgkbzEkZzAkdDE3NTY5ODUwMzgkajYwJGwwJGgw.

Zazzaro, Chiara, Horst Liebner, Antonia Soriente, Giuseppe Ferraioli, dan Ahmad Ginanjar Purnawibawa. "The Construction of an Historical Boat in South Sulawesi (Indonesia): The Padewakang." *Journal of Maritime Archaeology* 17, no. 4 (Desember 2022): 507–57. https://doi.org/10.1007/s11457-022-09332-5.

Zazzaro, Chiara, Agni Mochtar, Nahar Cahyandaru, dan Chiara Visconto. "Preliminary Report on the Lagoi Shipwreck, Bintan Island, Indonesia." *L'archeologo Subacqueo. Rivista Di Archeologia Subacquea Ad Accesso Aperto* (IT), no. 76 (Juli 2024): 5. https://doi.org/10.4475/0772_3.

Zoetmulder, Petrus Josephus. *Kalangwan: A survey of Old Javanese literature*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series 16. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

———. *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*. 3 ed. Diterjemahkan oleh Dick Hartoko. Jakarta: Djambatan, 1983.

———. *Kamus Jawa Kuna Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2006.

———. *Old Javanese-English Dictionary*. With Stuart Owen Robson. 2 vols. 's-Gravenhage: Nijhoff, 1982.



BAB VI

KEMUNDURAN DAN MUNCULNYA TATANAN BARU

PENGANTAR

Bab ini menandai sebuah titik balik penting dalam sejarah Nusantara, ketika tatanan lama yang berakar pada tradisi Hindu-Buddha perlahan kehilangan daya ikatnya, sementara benih-benih tatanan baru mulai tumbuh dan membentuk wajah masyarakat yang berbeda. Kemunduran tidak dipahami semata-mata sebagai keruntuhan politik atau lenyapnya kerajaan-kerajaan besar, melainkan sebagai proses panjang pergeseran orientasi sosial, kultural, dan spiritual yang berlangsung tidak seragam di berbagai wilayah Nusantara.

Perubahan tersebut terjadi dalam konteks dunia yang semakin terhubung. Intensifikasi jaringan perdagangan antarpulau dan antarwilayah Samudra Hindia mempertemukan masyarakat Nusantara dengan arus manusia, gagasan, dan praktik keagamaan baru. Dalam situasi ini, struktur kekuasaan lama yang bertumpu pada kosmologi istana dan legitimasi sakral mulai menghadapi tantangan, baik dari dinamika internal maupun dari perubahan pola relasi ekonomi dan sosial di kawasan pesisir dan pedalaman.

Bab ini menempatkan kemunculan Islam bukan sebagai peristiwa tunggal yang menggantikan tatanan lama secara mendadak, melainkan sebagai bagian dari proses transformasi yang bersifat gradual dan dialogis. Unsur-unsur lama tidak serta-merta

hilang, melainkan bernegosiasi, beradaptasi, dan dalam banyak hal bertransformasi ke dalam bentuk-bentuk baru. Karena itu, transisi ini lebih tepat dipahami sebagai pergeseran lanskap kebudayaan, bukan sekadar pergantian agama atau elite penguasa.

Dengan pendekatan tersebut, Bab VI mengajak pembaca untuk melihat perubahan sejarah Nusantara sebagai pengalaman sosial yang dialami oleh berbagai lapisan masyarakat. Di satu sisi terdapat elite politik dan keagamaan yang merumuskan legitimasi baru, di sisi lain terdapat komunitas lokal yang menafsirkan perubahan itu sesuai dengan kebutuhan, tradisi, dan konteks hidup mereka. Dari sinilah lahir ragam ekspresi keislaman dan pola kehidupan sosial yang khas Nusantara.

Melalui pembahasan ini, Bab VI berfungsi sebagai jembatan konseptual antara dunia kerajaan-kerajaan lama dan fase awal pembentukan tatanan masyarakat baru yang lebih terbuka, cair, dan berjejaring. Bab ini menegaskan bahwa sejarah Nusantara tidak bergerak dalam garis lurus menuju satu bentuk peradaban tunggal, melainkan melalui proses adaptasi berlapis yang sarat dengan ketegangan, kreativitas, dan kompromi.

Dengan demikian, Bab VI menjadi landasan penting untuk memahami jilid-jilid selanjutnya, ketika tatanan baru tersebut semakin menguat, terlembagakan, dan membentuk arah perkembangan sosial, politik, dan kebudayaan Nusantara pada periode berikutnya.

A. KERUNTUHAN KERAJAAN-KERAJAAN BERCORAK HINDU DAN BUDDHA

A.1 Konflik Internal sebagai Pemicu Kemunduran

Kemunduran dan keruntuhan kerajaan-kerajaan kuno pada umumnya disebabkan oleh faktor internal dan eksternal. Beberapa faktor internal misalnya, perebutan kekuasaan, ketidakmampuan raja atau pemimpin kerajaan memimpin rakyatnya, konflik keluarga, dan korupsi yang tidak ditangani dengan baik. Sedangkan faktor

eksternal yang menyebabkan kemunduran sebuah kerajaan adalah serangan dari kerajaan lain, bencana alam yang terjadi, perubahan geografis yang mengganggu perdagangan dan kebangkitan pusat-pusat perdagangan baru serta masuk dan berkembangnya agama baru.

Bila diamati dengan teliti, dari semua faktor pemicu kemunduran dan berakhirnya kerajaan-kerajaan besar di Nusantara, maka konflik internal menjadi penyebab utama dari kemunduran kerajaan-kerajaan bercorak Hindu dan Buddha di Nusantara. Sebagai contoh, kerajaan-kerajaan di Nusantara yang meninggalkan bukti tertulis, baik secara tersurat maupun tersirat adalah Kedatuan Sriwijaya, Kerajaan Mataram, Kerajaan Janggala dan Kerajaan Kadiri, Kerajaan Singhasari, Kerajaan Majapahit dan Kerajaan Bali.

A.1.a Kedatuan Sriwijaya

Kehadiran bangsa asing di pelabuhan-pelabuhan Sriwijaya seperti orang Persia, Arab, Tiongkok dan India menjadikan Sriwijaya bertumbuh menjadi pelabuhan transit yang maju dan memonopoli perdagangan internasional di wilayahnya, apalagi ketika Sriwijaya dianggap menguasai sebagian besar wilayah pesisir timur Sumatra dan sebagian Semenanjung Malaya, Sriwijaya mengendalikan Selat Malaka.[1]

Namun demikian posisi monopoli ini menyebabkan tingginya biaya yang dibebankan pada kapal-kapal asing, peraturan yang mengharuskan kapal mengunjungi pelabuhannya, menyebabkan terganggunya hubungan Sriwijaya dengan Chola. Hal ini dicatat di dalam prasasti Tanjore yang menyebutkan Chola menyerang Sriwijaya sebanyak dua kali yaitu di tahun 1017 dan 1025. Serangan ini melemahkan Sriwijaya, di lain pihak berita Tiongkok menuliskan bahwa pada abad ke-12 bahwa Jawa lebih makmur dari pada Sriwijaya, artinya perputaran roda perekonomian

1 M. A. P. Meilink-Roelofsz, *Persaingan Eropa & Asia di Nusantara: Sejarah Perniagaan 1500–1630* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2016).

internasional terpecah menjadi dua yaitu Sumatra dan nantinya kerajaan-kerajaan Jawa mendominasi. Monopoli Sriwijaya yang semakin melemah, bersamaan terjadinya peristiwa global migrasi penduduk besar-besaran dari daratan Asia, yaitu orang-orang Thai dari Lembah Menam dan Myanmar bergerak menuju Semenanjung Malaya, yang terjadi pada abad ke-12-13 menyebabkan wilayah-wilayah Kedatuan Sriwijaya mulai terpecah .[2] Diduga kedatuan-kedatuan yang berkoalisi di bawah Kedatuan Sriwijaya melepaskan diri dari keterikatannya dengan Sriwijaya, koalisi ini menjadi rentan perpecahan. Pada akhir abad ke-13 seluruh Semenanjung Malaya lepas dari Sriwijaya, sementara pusat Kedatuan Sriwijaya telah bergeser lebih ke pedalaman kira-kira dua abad sebelum abad ke-13. Kemunduran Kedatuan Sriwijaya telah dimulai sejak konflik dan serangan Rajendra Chola di abad ke-11, disusul longgarnya peraturan, berakibat dengan koalisi yang memisahkan diri dari Kedatuan Sriwijaya, menyebabkan melemahnya Sriwijaya. Bangkitnya Kedatuan Malayupura di hulu Sungai Batang Hari juga menjadi alasan melemahnya Sriwijaya dan berangsur mengalami kemunduran dan kehancurannya.

A.1.b Mataram

Bukti tertulis berupa prasasti mengenai perjalanan politik Kerajaan Mataram sejak abad ke-9 sampai dengan abad ke-11 tidak terlepas dari permasalahan dan konflik internal, baik yang terjadi di pucuk pemerintahan, suksesi raja, konflik pajak antara rakyat dan raja serta bencana alam. Namun demikian raja-raja Mataram selama masa tersebut dapat mengatasi konflik yang terjadi dengan baik. Hal ini tergambar dari isi prasasti-prasasti masa Mataram yang menyiratkan terselesaikannya permasalahan dengan baik dengan keputusan yang dikeluarkan oleh raja. Wilayah Mataram yang semula berada di Jawa bagian Tengah, dipindahkan ke Jawa Bagian Timur karena beberapa alasan yaitu letusan gunung yang menimbun dan

2 Meilink-Roelofsz, *Persaingan Eropa & Asia di Nusantara: Sejarah Perniagaan 1500–1630*.

menghanguskan pusat kerajaan, namun pemindahan juga didasari alasan ekonomi yang sudah direncanakan yaitu mendekati jalur sungai besar, Bengawan Solo dan Sungai Brantas yang dianggap dapat menopang kemajuan ekonomi kerajaan menuju perdagangan global melalui jalur laut.

Kerajaan Mataram berakhir dengan tiba-tiba di masa keemasan setelah Raja Airlangga sebagai raja terakhir membagi kerajaan menjadi Janggala dan Panjalu pada tahun 966 Śaka/1044. Penelitian pada isi prasasti di masa akhir pemerintahan raja Airlangga membawa pada asumsi bahwa putra raja Dharmawangsa yang masih hidup dalam peristiwa *pralaya* menuntut hak atas tahta. Hal ini dijelaskan dalam subbab Dinamika Politik. Demikian, konflik internal dalam keluarga raja dapat memicu berakhirnya sebuah kerajaan.

A.1.c Janggala dan Pangjalu

Akibat pembagian kerajaan Mataram menjadi Janggala dan Pangjalu, terjadi perang saudara antara kedua kerajaan tersebut. Peperangan ini dicatat di dalam prasasti prasasti dari Janggala. Waktu berlangsung kira-kira enam puluh tahun pertikaian ini, baru muncul prasasti raja pertama Pangjalu, nama Pangjalu berubah menjadi Kadiri pada masa pemerintahan raja ketiga yaitu raja Jayabhaya. Kerajaan Janggala berakhir dan berubah status menjadi daerah vasal dengan berkembangnya kerajaan Kadiri yang disebut dalam prasasti Padlegan tahun 1038 Śaka/1117. Jelaslah konflik internal antara keponakan dan pamannya menyebabkan peperangan dan pertikaian yang berlarut larut sehingga berakibat pada berakhirnya kerajaan Janggala.

Pangjalu/Kadiri menjadi kerajaan pertama di Nusantara yang memperkembangkan tata administrasi kewilayahan negara yang berjenjang, *thani, wisaya* dan *bhumi*. Prasasti prasasti masa Kadiri memperlihatkan administrasi pemerintahan yang lebih teratur dari kerajaan kerajaan sebelumnya. Kemunduran kerajaan Kadiri dan berakhirnya kerajaan Kadiri disebabkan karena serangan



Gambar 6.1 Prasasti Padlegan 1308 Śaka/1116. Dokumentasi Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Timur.

Ken Arok ke Raja Kertajaya, sebagai raja Kadiri terakhir. Penyebab utamanya ditulis dalam naskah Pararaton, karena para pendeta berpaling mendukung Ken Arok untuk menyerang raja Kertajaya, karena raja Kertajaya yang disebut juga Dangdang Gendeis meminta kepada para *bhujangga* penganut agama Siwa dan Buddha supaya menyembah kepadanya. Para bhujangga menolak, karena sepanjang sejarah tidak ada Bhujangga menyembah raja. Raja lalu memperlihatkan kesaktiannya dengan memancangkan tombak di tanah dengan ujungnya di atas, ia lalu duduk di atas ujung tombak dalam bentuk Bhatara Guru, berlengan empat dan bermata tiga. Para Bhujangga tetap menolak menyembah raja, lalu melarikan diri ke Tumapel berlindung kepada Ken Arok, sejak saat itu Tumapel tidak mengakui kekuasaan Kadiri. Para Bhujangga merestui Ken Arok sebagai raja di Tumapel, kemudian menyerang raja Kertajaya. Kadiri mengalami kekalahan pada 1222, menandai berakhirnya kekuasaan wangsa Isyana dan dimulainya pemerintahan wangsa Rajasa.[3] Konflik internal antara raja Kadiri dengan para Bhujangga menjadi penyebab berdirinya kerajaan Tumapel (Singhasari) yang kemudian menyerang dan mengakhiri Kerajaan Kadiri.

A.1.d Singhasari

Kerajaan Singhasari berlangsung di antara dendam keturunan raja Kadiri. Konflik antara keturunan Ken Arok dengan Ken Dedes, Ken Arok dengan Ken Umang diduga mewarnai awal berdirinya Kerajaan Singhasari hingga Raja Wisnuwardhana/Smi Ningrat, raja keempat. Raja Kertanagara, raja kelima dan terakhir Singhasari dicatat sebagai negarawan yang hebat dengan konsep *Cakrawala mandala,* ia menjalankan politik wawasan Nusantara lebih luas dari wilayah Jawa (*Yawadwipamandala*) dan diplomasi dengan luar negeri untuk meluaskan mandalanya. Tindakan ini sangat mungkin untuk mengimbangi kekuatan Tartar yang meluaskan

3 Poesponegoro, Marwati Djoened, dan Nugroho Notosusanto, eds. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II*. Jakarta: Balai Pustaka, 1993, 276-277

kekuasaannya keluar daratan Tiongkok sampai ke pulau-pulau di selatannya. Keberanian Kertanagara melawan dan menghina utusan Tartar merupakan kebanggaan yang masih dirasakan oleh masyarakat Nusantara hingga saat ini.

Keruntuhan Kertanagara dan berakhirnya Kerajaan Singhasari justru disebabkan serangan dari keluarganya. Kadiri yang pernah dikalahkan oleh Ken Arok, dikemudian hari dipimpin oleh keturunan Raja Kertajaya yang masih menaruh dendam kepada keturunan Ken Arok, yaitu Jayakatwang. Kidung Harsyawijaya menuliskan bahwa raja Kertanagara telah mengantisipasi adanya niat balas dendam dari keturunan Kertajaya, yaitu dengan menjodohkan adiknya, Turuk Bali dengan Jayakatwang. Kemudian mengambil anak Jayakatwang bernama Arddharaja menjadi menantunya . Keterangan ini juga dijumpai di dalam Prasasti Kudadu yang dikeluarkan oleh raja pertama Majapahit. Namun demikian hasutan patihnya, menimbulkan semangat untuk membalas dendam. Naskah Pararaton menambahkan keterangan, bahwa Aria Wiraraja, adipati Songĕnĕp memberi bantuan pada Jayakatwang karena rasa dendam telah ditempatkan di daerah jauh dari pusat kerajaan. Kertanagara diserang Jayakatwang dan pasukannya, diduga saat sedang melakukan upacara keagamaan karena ia gugur bersama dengan para Brahmana. Keterangan ini diperoleh dari isi Prasasti Gajahmada yang ditemukan di Candi Singosari, isinya memperingati pembuatan sebuah bangunan caitya oleh Rakryan Mapatih Mpu Mada (Gajah Mada) yang dipersembahkan kepada arwah para Brahmana Saiwa dan Sogata yang ikut gugur bersama raja Kertanagara, demikian juga Sang Mahāwṛddhamantri yang gugur di bawah kaki Baginda.[4] Dengan gugurnya raja Kertanagara pada 1292, seluruh Kerajaan Singhasari dikuasai oleh Jayakatwang. Konflik internal karena balas dendam menjadi sebab berakhirnya Kerajaan Singhasari.

---

4 Poesponegoro, Marwati Djoened, dan Nugroho Notosusanto, eds. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II*. Jakarta: Balai Pustaka, 1993, 276-277

A.1.e Majapahit

Kerajaan Majapahit sebagai penerus Singhasari masih dibayangi dengan pemberontakan di awal berdirinya. Puncak keemasan terjadi pada masa pemerintahan raja Hayam Wuruk didampingi Mahapatih Gajah Mada. Namun demikian Hayam Wuruk menyisakan permasalahan politis yang menyebabkan terjadinya perang saudara (*parĕgrĕg*) karena ia mengangkat Wikramawardhana, menantunya menjadi penggantinya padahal seharusnya Kusumawarddhani, putri mahkota yang lahir dari permaisuri, istri Wikramawarddhana. Wikramawarddhana undur dan menyerahkan tahta kepada Suhita. Pengangkatan Suhita menjadi awal kericuhan karena ketidak puasan Bhre Wirabhumi putra Hayam Wuruk dari selir yang tidak setuju dengan pengangkatan Suhita menjadi raja. Persengketaan terjadi antara Wikramawarddhana dengan Bhre Wirabhumi, perang saudara terjadi dan berlangsung berlarut-larut walaupun Bhre Wirabhumi telah tewas. Majapahit menjadi semakin lemah dan akhirnya runtuh. Konflik internal menjadi sebab utama berakhirnya Majapahit, di samping munculnya agama Islam dan berkembangnya kota-kota pelabuhan di pantai utara Jawa.

A.1.f Bali

Kemunduran Kerajaan Bali Kuno disebabkan serangan Hayam Wuruk untuk menguasai Bali. Posisi Bali yang strategis menyebabkan pihak luar ingin menguasai Bali, Invasi ke Bali oleh Majapahit menyebabkan lemahnya Bali, perubahan tatanan birokrasi baru dapat beradaptasi dalam jangka waktu yang agak lama sampai pada terbaginya pusat kerajaan di Samprangan dan Gelgel. Selain itu kasus korupsi menggerogoti kas kerajaan, yaitu adanya penyelewengan *drwya haji* (milik raja/pajak) oleh petugas pajak yang disebut *admak akmitan apigajih* di hampir seluruh desa pada masa pemerintahan Raja Jayapangus, sebagaimana dicatat di dalam prasasti prasasti yang dikeluarkan oleh raja Jayapangus.

Beberapa contoh kemunduran sekaligus berakhirnya sebuah institusi kerajaan yang sudah dibangun dengan susah payah oleh

raja-raja yang memerintah, ternyata disebabkan oleh terjadinya konflik internal dalam keluarga penguasa, konflik internal antara raja dengan raja bawahan yang tidak bisa diselesaikan dengan baik. Di masa kemudian, konflik internal juga menjadi sebab utama berakhirnya sebuah negara.

A.2 Perubahan Orientasi Keagamaan dalam Institusi Kerajaan

Periode klasik terakhir di Nusantara menyaksikan munculnya Islam di wilayah Asia Tenggara Kepulauan, dengan pengaruh budayanya yang semakin menonjol pada abad ke-14 seiring dengan runtuhnya Kerajaan Majapahit. Periode ini juga kurang lebih berlangsung secara bersamaan dengan keberadaan Kerajaan Pajajaran di Sunda, sementara itu di Sumatera terdapat Kerajaan Pagaruyung dan Samudera Pasai. Jejak pengaruh atau komunitas muslim di Nusantara, walau diperdebatkan,[5] dapat ditelusuri hingga abad ke-11 M dengan temuan kelompok nisan Leran dari wilayah Gresik, Jawa Timur. Akhir dari masa Majapahit menjadi periode penting yang menandai transformasi kebudayaan di akhir Masa Hindu-Buddha. Pada kawasan Trowulan, mulai menjumpai pemakaman komunitas Muslim yang dikenal dengan Situs Troloyo yang diduga berasal dari akhir abad ke-13 M hingga ke-14 M.[6]

Jejak-jejak peninggalan Kerajaan Majapahit masih dapat ditemukan hingga abad ke-15, meskipun wilayahnya tidak seluas pada era pemerintahan Hayam Wuruk, yang dianggap sebagai masa keemasan kerajaan tersebut. Kemunduran Kerajaan Majapahit dapat dikaitkan dengan dua peristiwa. Penyebab pertama runtuhnya Majapahit diyakini terutama karena adanya pertikaian yang tak kunjung henti di antara anggota inti keluarga kerajaan.

---

5 Lihat Claude Guillot dan Ludvik Kalus, *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008), 11–31. Menurut Guillot dan Kalus (*Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*, 26–31.) inskripsi ini sangat mungkin mengalami modifikasi untuk dijadikan jangkar dan kemungkinan berasal dari wilayah laut Kaspia.

6 Hadi Sidomulyo, "Gravestone and Candi Stones. Reflections on the grave complex of Troloyo," *Bulletin de l' École Française d'Extrême-Orient* 99 (2012): 113–15.

Kedua adalah pemberontakan dari Kadiri sebagai vasal Majapahit pada periode Girindrawardhana.[7] Kedua faktor ini menyebabkan adanya ketidakstabilan di wilayah pedalaman Jawa, yang kemudian menguntungkan kerajaan-kerajaan Islam yang sudah ada di pesisir utara Jawa dan Sumatra untuk memperluas pengaruhnya, dimulai dengan melakukan perdagangan secara mandiri dengan Tiongkok, Arab, dan India.[8] Situasi perdagangan di wilayah pesisir yang lebih aktif secara berangsur-angsur menyebabkan kerajaan lebih berfokus pada pembangunan ekonomi di pedalaman.[9]

Catatan perjalanan lokal turut serta memberikan kesaksian atas situasi yang terjadi di kala itu. Naskah Bujanggamanik yang berasal dari akhir abad ke-14 M atau awal ke-15 M sudah [10]mencatat wilayah di sekitar Semarang saat itu dikuasai sebagai *vasal* Demak (*ka kenca jajahan demak*).[11] Bukti ini memiliki dampak yang signifikan bagi komunitas-komunitas yang masih mempertahankan kepercayaan Hindu dan Buddha, karena jejak-jejak komunitas tersebut masih ada atau mulai berkembang jauh dari kawasan pesisir yang padat, misalnya di wilayah sekitar pegunungan dan hutan. Jumlah pembangunan tempat suci di kawasan pegunungan Jawa juga dapat menjadi bukti.[12] Kawasan tersebut di antaranya adalah Kawasan Bromo-Tengger-Semeru, Arjuna-Welirang-Penanggungan, dan Merapi-Merbabu-Ungaran-Telomoyo.[13]

---

7 Hasan Djafar, "Girīndrawardhana: Raja-raja Majapahit Akhir," *Majalah Arkeologi Indonesia* 1, no. 1 (1977): 48.

8 Kenneth R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985), 253.

9 Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, 265.

10 O. Katsuhiko dan S. Gupta, "The Far East, Southeast and South Asia: Indo-Pacific Beads from Yayoi Tombs as Indicators of Early Maritime Exchange," *South Asian Studies* 16, no. 1 (2000): 73–88.

11 J. Noorduyn dan A. Teeuw, ed., *Tiga pesona Sunda Kuna*, Cetakan pertama, trans. oleh Hawe Setiawan (Jakarta: Pustaka Jaya, 2009), 205, 297.

12 Lydia Kieven, *Menelusuri figur bertopi dalam relief candi zaman Majapahit pandangan baru terhadap fungsi religius candi-candi periode Jawa Timur abad ke-14 dan ke-15*, Ed. pertama (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2014), 19.

13 N. J. Smith-Hefner, "Pembaron: An East Javanese Rite of Priestly Rebirth," *Journal of Southeast Asian Studies* 23, no. 2 (September 1992): 267, https://

Pemilihan pegunungan ini pada masa akhir Majapahit bukanlah terhadap gunung-gunung yang baru ditemukan, melainkan pegunungan yang telah memiliki jejak sejarah panjang sebelum adanya Kerajaan Singhasari. Gunung Merapi, Merbabu, dan Ungaran misalnya menjadi gunung-gunung yang penting di masa Mataram dan menyisakan banyak prasasti dan candi di masanya. Sangat mungkin di masa akhir Majapahit, beberapa bangunan suci tersebut dimanfaatkan kembali. Hal ini terlihat dari keberadaan penempatan prasasti dari masa Majapahit pada lingkungan candi yang lebih tua, misalnya seperti Prasasti Gedong Songo (1304 Ś/1382).[14] Bukti-bukti keberadaan masyarakat di wilayah pegunungan Jawa Bagian Tengah setidaknya melalui prasasti terekam hingga abad 15-16 M, seperti pada Prasasti Promasan (1373 Śaka /1451) di Gunung Ungaran, Prasasti Damalung/Ngadoman (1371 Śaka/1449) hingga Prasasti Timboa (1449 Śaka/1527) di Gunung Merbabu.[15] Pendirian pemukiman di wilayah pegunungan Jawa Tengah juga terekam melalui bukti sedimentasi di Danau Rawapening, dekat Gunung Ungaran dan Merbabu, yang terbukti adanya penurunan jumlah pollen dari tanaman konifer (hutan) pada periode abad ke-14 M.[16] Sedangkan pada wilayah Jawa Timur, Gunung Penanggungan diawali dari inskripsi di Pathirtan Jolotundo, berasal dari 899 Śaka/ 977, sangat mungkin berasal dari periode Airlangga hingga prasasti terakhir

---

doi.org/10.1017/S0022463400006184; Agus A. Munandar, "Kegiatan Keagamaan di Pawitra: Gunung Suci di Jawa Timur Abad 14-15" (Tesis, Universitas Indonesia, 1990); Willem Van Der Molen, *Kritik teks jawa: Sebuah Pemandangan Umum dan Pendekatan Baru yang Diterapkan Kepada Kunjarakarna* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011), 140.

14 Kōzō Nakada, *An inventory of the dated inscriptions in Java*, Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 40 (Tokyo: Toyo Bunko, 1982), 70.

15 "Damalung Blueprint," *Sraddhasala*, Desember 2022, https://sraddhasala.or.id/?p=1905.; Pembahasan lebih dalam mengenai aktivitas religi di abad ke-8 hingga ke-9 M di pegunungan Jawa Tengah dapat dibaca pada bab 2

16 Anne-Marie Sémah dkk., "Étude de la sédimentation pollinique durant les quatre derniers millénaires dans le bassin d'hbarawa (Java Central, Indonésie). Mise en évidence de premiers defrichements," *Comptes Rendus de l'Academie des Sciences. Serie 2, Mecanique, Physique, Chimie, Sciences de l'Univers, Sciences de la Terre* 315, no. 7 (1992): 903–8.

yang ditemukan, yakni pada candi berundak yang di konsekrasikan pada 1433 Śaka/1511.[17] Namun pendapat ini masih diperdebatkan, karena periode Raja Airlangga berkisar tahun 1020 sampai dengan 1043.

Wilayah-wilayah yang dimaksud dalam hal ini sangat mungkin merupakan bagian dari daerah pedesaan yang jauh dan terpencil (thāni kaluwutan), yakni area yang didominasi oleh pegunungan, lembah, dan perairan. Daerah yang berbeda dengan kecamatan pedesaan (thāni ḍusun) yang dikuasai secara politis oleh pusat kerajaan, wilayah pedesaan yang jauh dan terpencil (thāni kaluwutan) sangat mungkin berfungsi untuk asketisme.[18] Ilustrasi kegiatan asketis dalam deskripsi lingkungan-lingkungan pegunungan nampak dalam ragam literatur yang juga seakan menyejajarkan gunung sebagai teritorial dari para praktisi asketis. Dalam Kakawin Arjunawiwaha, diduga digubah sejak masa Airlangga, misalnya terdapat ilustrasi bagaimana bukit itu serupa sedang bertapa (*ikaṅ wukir apakṣa pājaran*) karena berabu kabut (*pājaran abhasma limut*) dan bercawat/berkulit pohon kukap yang rindang (*adaluwaṅ kukap magəṅ*).[19] Terlebih ekspresi pendeta unggul (andhikārapaṇḍita) adalah yang hidup dibawah batu menganjur (*nghi(ng) wwang anganti ring watu sumo(ng)*) dan terlatih mengusahakan kesempurnaan (*wwang ika nipuṇ a manghuwus-(h)uwus*).[20]

---

17 Sidomulyo, "Gravestone and Candi Stones. Reflections on the grave complex of Troloyo," 97.

18 Peter Worsley, "Myths of Kingship: Journeys and Landscapes in the Ancient Javanese Imaginary," dalam *Mpu Monagu□a's Sumanasāntaka: an Old Javanese epic poem, its Indian source and Balinese illustrations*, ed. oleh Peter Worsley dkk., Bibliotheca Indonesica, vol. 36 (Leiden: Brill, 2013), 599–652, https://doi.org/10.1163/9789004253018_005.

19 Ignatius K. Wiryamantara, *Arjunawiwāha* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1990), 64, 149. Ilustrasi pakaian pendeta menggunakan bahan dari kulit kayu turut muncul dalam Prasasti Adan-Adan, lihat Machi Suhadi, "Prasasti Adan-Adan dari masa Majapahit," dalam *Jejak-Jejak Budaya II: Persembahan untuk Prof. Dr. RP Soejono* (Yogyakarta: API Rayon II, 1996), 306–22. dan Sukarto Karto Atmodjo, "Beberapa Temuan Prasasti Baru di Indonesia," *Berkala Arkeologi* 14, no. 2 (1994): 1–5.

20 Wiryamantara, *Arjunawiwāha*, 94, 149.

Keberadaan para tapa di wilayah pedalaman Jawa juga dikonfirmasi oleh penjelajah Eropa awal seperti Tome Pires. Dalam bukunya yang berjudul *Suma Oriental*, ia menceritakan pengalamannya saat mengunjungi wilayah pesisir di bagian utara Jawa Tengah. Selama kunjungannya, ia menyebutkan bahwa ada sekitar lima puluh ribu tapa (pertapa) yang masih hidup di wilayah pedalaman. Mereka kemudian terbagi dalam tiga atau empat kelompok keagamaan, dengan sebagian dari mereka dilarang makan nasi maupun minum. Mereka juga dihormati oleh orang muslim (moor) yang berada di pesisir.[21] Bukti tekstual juga mendukung pernyataan tersebut melalui keberadaan korpus Merapi-Merbabu yang merupakan naskah yang dimayoritasi oleh pemikiran dan konsep Hindu dan Buddha. Naskah-naskah tersebut ditemukan di Merbabu, namun memiliki perkiraan asal dari abad 16-17 M dan berasal dari ragam skriptoria yang tersebar di wilayah kaki hingga puncak Merapi , Merbabu, Ungaran, Telamaya, dan Wilis.[22]

Kehidupan skriptoria pada wilayah pegunungan pada masa akhir Majapahit tercermin salah satunya Naskah Uttarasabda. Naskah ini merupakan salah satu korpus Merapi-Merbabu namun terdiri dari beberapa versi. Versi E dari manuskrip berasal dari wilayah Ungaran (Karungrungan) yang masih dapat ditelusuri dibuat pada wilayah sekitar Argokusumo, lokasi yang hingga sekarang masih dapat ditemui reruntuhan candi masa Mataram serta kolam air alami yang memiliki kesamaan nama (*margatapa*) dengan nama lokasi penyaduran naskah (*argatapa*), yang memperkuat gagasan pengalihfungsian kembali wilayah suci dari masa yang lebih

21 Tomé Pires dan Francisco Rodrigues, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and in India 1512–1515, and the Book of Francisco Rodrigues: Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515*, I, ed. oleh Armando Cortesão, Second Series, No. LXXXIX (London: Hakluyt Society, 1944), 177.

22 Ignatius K. Wiryamantara, "The Scriptoria in The Marbabu-Merapi Area," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149, no. 3 (1993): 503–9; Kartika Setyawati, Ignatius K. Wiryamantara, dan Willem Van Der Molen, *Katalog Naskah Merapi-Merbabu* (Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2002).

lampau.[23] Hal yang menarik dari kumpulan naskah ini salah satu juga ekspresi dalam manuskrip E yang menggambarkan bila karya tulis ini yang selesai dibuat pada pertapaan yang baru didirikan (*lagya binaṅun añar*) oleh seorang pendeta yang gundul (*muṇḍa*).[24] Hal ini menggambarkan bahwa pada akhir-akhir Majapahit, kehidupan masyarakat Hindu dan Buddha memang tetap aktif melanjutkan kegiatan religi dengan mendirikan skriptorium-skriptorium baru.

Fenomena serupa juga dapat dijumpai pada wilayah Sunda yang memiliki sisa-sisa pertapaan dari kelompok Rsi, dengan istilah kabuyutan. Hal ini teramati dalam judul dan tema naskah, contoh nuansa asketis, yang mengakar kepada praktik lokalisasi sekte tersebut seperti Dharmma Patañjala, Sang Hyang Siksa Kanda ng Karsian, Sang Hyang Hayu, Siksa Guru, dan Bhimasorga. Kemiripan antar wilayah dapat ditemui dalam nuansa penulisan yang sama-sama menekankan pada tujuan mistis, moralitas, dan didaktis dalam kerangka "lokal" serta pemisahan definitif antar agama, yakni Siwa dan Buddha yang menjadi tidak penting.[25] Terlebih sesuatu yang menarik adalah anasir kuat dari Saiva-Pasupata yang juga bercampur dengan anasir religiusitas yang populer seperti Siddhanta dengan menekankan tokoh Patañjala yang erat

---

23 Abimardha Kurniawan, "Uttaraśabda: Suntingan Teks disertai Telaah Fungsi Teks di Skriptorium Merapi-Merbabu Abad ke-17" (Tesis, Universitas Indonesia, 2019), 50.

24 Kurniawan, "Uttaraśabda: Suntingan Teks disertai Telaah Fungsi Teks di Skriptorium Merapi-Merbabu Abad ke-17," 222.

25 Andrea Acri, "Revisiting the Cult of '"Śiva-Buddha"' in Java and Bali," dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, ed. oleh Christian Lammerts (Singapore: ISEAS Publishing, 2015), 272; Haryati Soebadio, *Jñānasiddhânta*, Bibliotheca Indonesica 7 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), 55–57."publisher":"ISEAS Publishing","publisher-place":"Singapore","title":"Revisiting the Cult of ''Śiva-Buddha'' in Java and Bali","author":[{"family":"Acri","given":"Andrea"}],"editor":[{"family":"Lammerts","given":"Christian"}],"issued":{"date-parts":[["2015"]]}},"locator":"272","label":"page"},{"id":"nAwAnzQz/Rmwg7I8h","uris":["http://zotero.org/users/16901876/items/Q7J8DLLJ"],"itemData":{"id":"g206OqUn/L6heq3il","type":"book","collection-number":"7","collection-title":"Bibliotheca Indonesica","event-place":"The Hague","publisher":"Martinus Nijhoff","publisher-place":"The Hague","title":"Jñānasiddhânta","author":[{"family":"Soebadio","given":"Haryati"}],"issued":{"date-parts":[["1971"]]}},"locator":"55-57","label":"page"}],"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}

kaitannya dengan Pañcakusika.[26] Banyaknya kemiripan antara naskah dari kedua wilayah mengarah pada dugaan adanya jaringan intelektual yang menghubungkan berbagai skriptoria pada masa itu. Menariknya, hal ini menunjukkan perbedaan dengan tradisi masyarakat di sekitar Candi Sukuh, yang diyakini mengembangkan bentuk pemujaan khusus terhadap tokoh Bima. Melalui pemujaan tokoh diduga bahwa karakter keagamaan yang berkembang pada wilayah tersebut justru merupakan kultus Kala-Bhairawa yang mengalami lokalisasi yang serupa.[27]

Dalam uraian catatan Tome Pires sebelumnya sudah disinggung bahwa adanya interaksi antara masyarakat dari wilayah Pegunungan yang disebut Tapa dengan masyarakat yang berada di pesisir, yang di antaranya sudah beragama Islam. Kedua komunitas yaitu Islam dan Hindu-Buddha tidak terlibat dalam konflik fisik seperti perang atau genosida, situasi tersebut kemudian memberikan ruang bagi komunitas dengan agama yang berbeda untuk melakukan dialog. Hal ini terasa khususnya pada naskah-naskah Merapi-Merbabu dari periode yang lebih muda, sebagaimana mulai ditemukan di antaranya terdapat 40 naskah yang bernuansakan islam dalam tiga tingkatan yang berbeda-beda, seperti keberadaan aksara arab, keberadaan kosakata arab, dan teks-teks islam.[28]

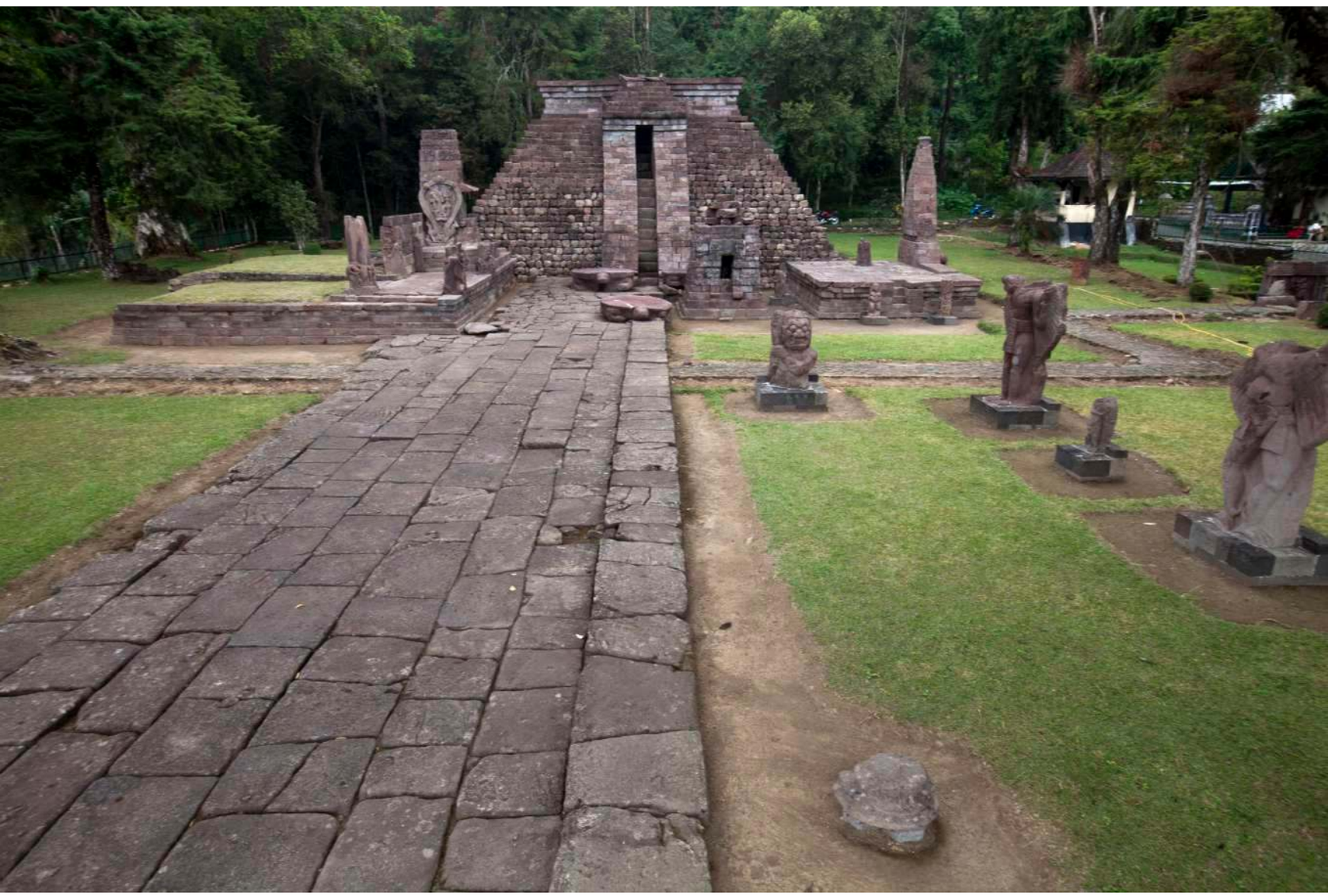
Salah satu naskah yang sudah diteliti adalah Naskah Nabi Aparas yang menceritakan kisah mengenai Nabi Muhammad memotong rambut dan asal dari kopiah yang dikenakannya atas pertanyaan dan jawabannya yang diberikan Allah SWT melalui Malaikat Jibril. Teks ini tersendiri menariknya memiliki tujuan

---

26 Andrea Acri, "Pañcakuśika dan Kanda Mpat: Dari Mitos Paśupata ke Folklor Bali," dalam *Dari Siwaisme Jawa ke Agama Hindu Bali* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2022), 151–85.

27 Andrea Acri, "Transgression, and Power: The 'Demonic Numinous' in the Tantra-Influenced Literatures and Visual Arts of Java and Bali," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 107 (2021): 177.

28 Agung Kriswanto, "Naskah-Naskah Keislaman dari Skriptorium Merapi-Merbabu di Perpustakaan Nasional," *Jumantara*, Jumantara, vol. 10, no. 1 (2019): 17–38.



Gambar 6.2 Candi Sukuh, sebagai pertapaan di masa akhir Majapahit. Dokumentasi Direktorat Warisan Budaya, Kementerian Kebudayaan.

dibuat sebagai *sawab* atau ganjaran yang mungkin diperoleh bagi mereka yang membaca dan menyimpan teks tersebut. Oleh sebab itu, teks tersebut tidak hanya pernah ditemukan dalam lingkungan skriptoria Merapi-Merbabu, melainkan juga di Kutara atas perintah Anak Agung Gĕde Ngurah Karangasĕm, raja dari wilayah barat Pulau Lombok pada tahun 1892 M. Fungsi daripada penulisan tersebut di Lombok serupa dengan uraian dari akhir pada naskah, yakni sebagai jimat yang digunakan selama konfrontasi dengan Belanda.[29] Hal ini semakin memperkuat gagasan bahwa interaksi antara Islam di Pesisir Jawa dengan Masyarakat Hindu dan Buddha yang berlangsung di pedalaman Jawa cukup inklusif dalam tingkatan tertentu.

Salah satu bukti lain yang merepresentasikan perkembangan wacana intelektual Islam Jawa pada abad ke-16 adalah naskah *Wejangan Seh Bari* (*The Admonitions of Seh Bari*), sebuah teks berbahasa Jawa yang dikaitkan dengan Sunan Bonang. Naskah ini berisi ajaran-ajaran sufistik berbentuk *pitutur* yang menekankan kesalehan pribadi, kepatuhan terhadap syariat, serta fana' dan penyatuan dengan Allah sebagai puncak spiritualitas. Penyampaiannya menggunakan campuran istilah Arab dan idiom lokal Jawa, sehingga menggambarkan proses adaptasi Islam dalam lapisan budaya Jawa. Selain meneguhkan tauhid dan mengkritik ajaran-ajaran yang dianggap menyimpang, teks ini memperlihatkan kesinambungan dengan tradisi literer didaktis Hindu dan Buddha seperti Merapi-Merbabu, tetapi diarahkan sepenuhnya kepada otoritas ortodoksi tasawuf. Kehadiran naskah tersebut menjadi bukti bahwa Islam di Jawa pada periode pasca-Majapahit tidak hanya hadir dalam bentuk politik atau perdagangan, tetapi juga sebagai tradisi literasi dan intelektual yang berinteraksi dengan khazanah asketis lama.[30]

---

29 Abimardha Kurniawan, "Mencapai Keselamatan: Tinjauan Awal Pengaruh Islam dalam Skriptoria Merapi-Merbabu Abad 16-18.," *Jurnal Sejarah* 1, no. 1 (2017): 1–29.

30 Gerardus Willebrordus Joannes Drewes, *The Admonitions of Seh Bari: A 16th*

Reaksi masyarakat untuk mengadopsi budaya Islam dalam tingkatan tertentu sangat berbeda dengan apa yang terjadi di wilayah lingkungan kerajaan. Terlepas dari interaksi yang terjadi di wilayah pedalaman Jawa, yang dimayoritasi oleh masyarakat pendukung dari suatu skriptoria, ajaran Hindu tampaknya juga mengalami semacam revivalisme Hindu yang diprakarsai pada lingkungan kerajaan. Hal ini ditandai dengan kemunculan definitif dari *siddhānta* dalam sumber-sumber yang mungkin berasal dari periode Majapahit, yang sangat mungkin diperkenalkan oleh gelombang Saiwa baru dari India. Bukti tekstual menunjukkan bahwa India Selatan, khususnya kerajaan Vijayanagara (1336-1565), mungkin telah memainkan peran dalam mempengaruhi Saiwa Jawa Timur selama periode tersebut, ketika kedua wilayah tersebut mengalami semacam "Revivalisme Hindu" sebagai respon terhadap ancaman yang meningkat dari Islam.[31] Kedatangan Islam dalam hal ini membawa implikasi penting dalam dinamika ekonomi dan politik melalui pendirian kerajaan-kerajaan yang bernafaskan Islam di wilayah pesisir, yang jauh dari pusat kerajaan.

India Selatan juga turut menyaksikan kebangkitan kembali untaian Vedānta yang lebih tua, misalnya, nondualisme yang memenuhi syarat dari upanisad, yang dibungkus dengan pakaian Saiwa, seperti dalam karya-karya Srikantha dan Appayya Diksita, dan untaian Saiwa Vedāntik yang sama dapat dideteksi dalam karya-karya Sanskerta-Jawa Kuno yang berasal dari masa Majapahit, seperti Jnanasidhanta dan Jnanasidhantasastra (entitas tekstual kedua yang membentuk Bhuvanoksa).[32] Jnanasiddhanta mencerminkan pengenalan doktrin dan ritual Śaiva yang baru,

---

Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonang, Bibliotheca Indonesica 4 (Leiden: KITLV Press, 1969).

31 Johannes Gijsbert de Casparis, "Hindu Revival in Fifteenth Century Java," dalam *India and beyond: aspects of literature, meaning, ritual and thought: essays in honour of Frits Staal*, ed. oleh Dick van der Meij (London/Leiden: International Institute for Asian Studies, 1997), 50–54.

32 Andrea Acri, "Vedāntic Analogies Expressing Oneness and Multiplicity and Their Bearing on the History of the Śaiva Corpus. Part I: Pariṇāmavāda," *Journal of Indian Philosophy* 49, no. 4 (2021)., hal. 558-564.

sementara kakawin Siwaratrikalpa dari abad ke-15 yang mungkin ditulis oleh Mpu Tanakung mungkin menggunakan Padmapurana sebagai salah satu prototipenya dan sebagai bentuk penawaran baru ketika Islam datang.[33]

Catatan bangsa Eropa juga mencatat keadaan di wilayah Kerajaan Sumatera Utara meskipun sudah beragama Islam, di antaranya masih terdapat masyarakat yang meyakini ajaran Hindu dan Buddha meskipun tidak diuraikan lebih dalam perihal tradisi yang dikembangkan mereka. Catatan awal tersebut dapat ditemui dalam kesaksian perjalanan bangsa Eropa. Pada tahun 1472, penjelajah dari Russia bernama Afanasiy Nikitin mencatat perihal keberadaan masyarakat dengan agama "India" di wilayah Shabat, nama lain dari Samudera Pasai. Varthema juga menyebutkan mengenai penghuni di wilayah Pedir yang masih menjalani keyakinan, laku hidup, pakaian, dan tradisi yang menyerupai masyarakat dari wilayah Tarnassari.[34] Salah satunya dengan praktik upacara *sati* (melompat ke dalam api) bagi istri-istri yang ditinggal mati oleh suaminya. Praktik tersebut nyatanya merupakan praktik yang umum ditemukan pada wilayah Nusantara di kala itu seperti di Sunda.[35]

Ragam respon antara masyarakat yang memeluk agama Hindu atau Buddha dengan Islam dan sebaliknya juga teramati di wilayah Sumatera sebagaimana yang terjadi di Jawa. Hamzah Fansuri, seorang penulis sufi yang terkenal pada masa itu, menulis sebuah puisi berjudul '*asrar al-arifin'* berisi komentarnya tentang

---

33 A. Teeuw dkk., *Śiwarātrikalpa of Mpu Tanakung: An Old Javanese poem, its Indian source and Balinese illustrations*, Bibliotheca Indonesica 3 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 16–187; Soebadio, *Jñānasiddhânta*.

34 Vladimir Braginsky, "The science of women and the jewel: the synthesis of Tantrism and Sufism in a corpus of a mystical texts from Aceh," *Indonesia and the Malay World* 32, no. 93 (2004)., hal. 170–171.

35 Pires and Rodrigues, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and in India 1512–1515, and the Book of Francisco Rodrigues: Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515*, I., hal. 167

praktik religi yang dilakukan oleh para yogi di hutan. Apa yang dikomentari dalam teks tersebut bukanlah serangan yang tidak mendasar, melainkan lebih merupakan kritik terhadap beberapa metode utama dalam praktik yoga, seperti *pranayama*, doktrin cakra, meditasi melalui visualisasi objek, pencapaian kekuatan supranatural (siddhi) melalui sadhana, serta praktik yoga seksual. Berbagai jenis gaya yang berbeda juga dapat ditemukan, seperti pada puisi *'Syair Bahr an-Nisa'* dan '*Sajak Perkataan Alif*', yang diperkirakan berasal dari abad ke-17, menggunakan cara simbolik dalam visualisasi meditatif tantrik untuk mengajarkan metode sufistik.[36]

Peleburan nuansa tantris Hindu dan Buddha dalam tradisi Islam akan terus terjadi hingga masa selanjutnya. Penggambaran transgresif yang erat kaitannya dengan tradisi Tantra dari periode persilangan dengan Hindu dan Buddha sebelumnya masih dapat ditemukan melalui gambaran pertunjukan dan kisah-kisah yang berkembang di kemudian hari. Tokoh Nyai Lebĕ Lonthang dan Santri Birahi misalnya menggambarkan figur dengan identitas berlatar islam yang memiliki kerangka perilaku menyerupai seorang pemuja Bhairawa. Perilaku tersebut tercermin melalui praktik bersetubuh, memakan segalanya, serta bermandikan abu.[37]

B. MUNCULNYA TATANAN BARU

B.1 Penggunaan Aksara Arab untuk Menulis Bahasa Lokal

Ketika membahas tentang petunjuk paling awal keberadaan aksara Arab di Nusantara, maka batu nisan dari Leran, Gresik, Jawa Timur, akan menjadi sorotan utama. Nisan tersebut bertuliskan nama seorang perempuan bernama Fāṭima binti Maimūn yang meninggal pada hari ketujuh di bulan Rajab. Untuk angka tahun

36 Vladimir Braginsky, "The science of women and the jewel: the synthesis of Tantrism and Sufism in a corpus of a mystical texts from Aceh," *Indonesia and the Malay World* 32, no. 93 (2004): 170–71.

37 Andrea Acri, "Becoming a Bhairava in 19th-Century Java," *Indonesia and the Malay World* 47, no. 139 (2019): 285–307.

kematian Fāṭima masih mengundang silang pendapat akibat kerusakan fisik nisan yang relatif mengganggu. J.P. Moquette berpendapat angka tahun yang dimaksud adalah 495 Hijriah (1102 Masehi),[38] sedangkan Paul Ravaisse memiliki hasil bacaan yang berbeda. Angka tahun yang tertera pada nisan itu lebih awal dari anggapan Moquette, tepatnya 475 Hijriah (1082 Masehi).[39] Akhirnya, teori Ravaisse inilah yang sering kali dijadikan acuan. Artinya, nisan itu sezaman dengan masa pemerintahan Śrī Jitendrakāra dari Pañjalu (1051—1112 Masehi). Pada masa itu penggunaan aksara Kawi sudah menjadi kebiasaan, terutama untuk dokumen-dokumen resmi. Satu hal yang perlu diberi garis bawah, nisan Fāṭima adalah produk impor yang dibawa ke Nusantara sebagai jangkar kapal.[40] Tipe aksara Arab *kufi* timur yang digunakan pada nisan tersebut dikembangkan di kawasan Irak-Iran sekitar abad ke-7 hingga ke-12 Masehi. Jadi, pada masa itu belum ada bukti tentang penggunaan aksara Arab yang dikembangkan oleh masyarakat pribumi Nusantara sendiri. Selain itu, temuan lain di Lobu Tua, Barus, dan Bongal bahkan menunjukkan kronologi yang lebih awal dari nisan Fāṭima dari Leran. Namun demikian, artefak batu kaca berinskripsi itu ternyata juga merupakan produk "impor" yang kemungkinan dibawa dari Khurāsān yang berada di kawasan Iran menuju Nusantara, tepatnya di Lobu Tua.[41]

---

38 J. Moquette, "De oudste Moehammedaansche inscripte op Java (op de grafsteen te Leran).," dalam *Verhandelingen van het Eerste Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java, gehouden te Solo, 25–26 December 1919* (1920), 25–26.

39 Paul Ravaisse, "L'inscription coufique de Léran à Java," *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 65 (1925): 668–703.

40 Ludvik Kalus dan Claude Guillot, "Nisan Leran (Jawa) Berangka Tahun 475 H/1082 M dan Nisan-Nisan Terkait," dalam *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*, ed. oleh Claude Guillot dan Ludvik Kalus (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; École française d'Extrême-Orient, 2008), 12.

41 Ludvik Kalus, "Prasasti Islam yang Tertua di Dunia Melayu?," dalam *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*, ed. oleh Claude Guillot dan Ludvik Kalus (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; École française d'Extrême-Orient, 2008), 34–35.

Jejak paling awal penggunaan huruf Arab untuk menuliskan bahasa lokal adalah inskripsi dari Trengganu, Semenanjung Malaysia. Inskripsi yang diterbitkan pada hari Jumat tanggal 4 Rajab 702 Hijriah atau sekitar 22 Februari 1303 Masehi ini,[42] berisi aturan-aturan hukum yang ditegakkan di wilayah Trengganu. Karakteristik wacananya serupa dengan teks undang-undang dari masa Majapahit,[43] atau teks *Nītisārasamuccaya* dalam naskah dari Tanjung Tanah. Sistem penulisan aksara Arab dalam inskripsi ini telah disesuaikan untuk mengakomodasi bunyi-bunyi dalam bahasa Melayu. Misalnya, penggunaan grafem "ng" (غ), "c" (چ), "k" (ڬ), "p" (ڤ), dan "ny" (ڽ) yang tidak terdapat dalam sistem huruf Arab menjadi petunjuk adanya penyesuaian tersebut. Lantas, apakah kemunculan grafem-grafem tersebut merupakan fenomena khas yang hanya tumbuh di Nusantara. Fenomena ini sebenarnya lazim ditemukan di wilayah-wilayah dengan penutur bahasa non-Arab. Salah satunya adalah Persia yang kelak banyak memberi pengaruh terhadap dunia literasi Melayu periode pasca-islamisasi, mulai dari ciri paleografi hingga khasanah kesusastraan. Aksara Arab-Melayu, aksara Arab yang digunakan untuk menuliskan bahasa Melayu, atau biasa disebut juga sebagai aksara Jawi, menjadi titik awal pengembangan aksara Arab untuk bahasa-bahasa Nusantara lainnya. Perkembangan aksara Serang di Bugis, misalnya, dipicu secara langsung oleh penggunaan aksara Jawi. Kelahiran aksara Serang diawali oleh orang-orang Melayu yang memegang berbagai jabatan penting di kerajaan Goa pada abad ke-17.[44] Jadi, penggunaan aksara Arab untuk menuliskan bahasa lokal lebih merupakan jejak migrasi bangsa Melayu ke wilayah-wilayah di sekitarnya, mengingat bangsa Melayu telah mengembangkan sistem penulisan Arab-Melayu sejak

---

42 Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Correct Date of the Trengganu Inscription* (Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1984), 24.

43 M. B. Hokker, "The Trengganu Inscription in Malayan Legal History," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 49, no. 2/230 (1976): 131.

44 Cho Tae Young, *Aksara Sérang dan Perkembangan Tamadung Islam di Sulawesi Selatan* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2012), 97–99.

abad ke-14, pada masa itu keberaksaraan di Nusantara didominasi oleh rumpun keturunan aksara Brahmī dari India. Lantas, apakah invasi tamadun Melayu ini menggantikan kedudukan aksara-aksara turunan aksara Brahmi yang berkembang lebih dulu?

Aksara-aksara turunan aksara Brahmi di Nusantara masih tetap eksis di tengah gelombang itu. Jadi, kedua rumpun aksara ini hidup secara berdampingan walaupun dengan wilayah penggunaan serta orientasi yang berbeda. Di sejumlah daerah di Sumatera, misalnya, aksara aksara turunan aksara Brahmi seperti aksara Batak, Incung, dan Rejang, diasosiasikan sebagai aksara-aksara yang berasal dari daerah hulu (*ulu*) atau pedalaman. Berbeda halnya dengan bagian hilir (*ilir*) atau pesisir yang menjadi titik-titik kontak dengan kebudayaan Islam maupun Melayu. Penggunaan aksara Arab dominan di wilayah ini, bahkan menjadi sarana penulisan untuk dokumen-dokumen resmi kenegaraan seiring dengan penetapan Islam sebagai agama resmi negara di kawasan itu. Oleh karena itu, sering muncul anggapan bahwa aksara-aksara Brahmi merupakan simbol identitas bagi komunitas yang menolak pengaruh Islam, walaupun anggapan itu tidak benar sebelum politik segregasi kolonial diwacanakan sebagai respon atas gerakan puritanisme Islam dan milenarisme di sejumlah daerah pada abad ke-19.[45]

Kenyataan yang menarik terjadi di Jawa. Walaupun pesisir utara pulau ini menyimpan sejumlah bukti epigrafi Islam paling awal di Nusantara, namun modifikasi sistem penulisan aksara Arab dalam kebudayaan Jawa justru berkembang lebih kemudian. Petunjuk paling awal penggunaan aksara Pegon—aksara Arab yang digunakan untuk menulis bahasa Jawa—berasal dari paro pertama abad ke-17, yakni naskah koleksi Hans Sloane No. 2645 yang tersimpan di British Library, London (1545 Śaka/1623).[46] Akan tetapi, penulisan ajaran Islam dalam bahasa Jawa dengan

45 Kurniawan, "Mencapai Keselamatan: Tinjauan Awal Pengaruh Islam dalam Skriptoria Merapi-Merbabu Abad 16-18."

46 Nur Ahmad, "Inikah Manuskrip Pegon Tertua di Dunia?," 2017, https://alif.id/read/nur-ahmad/inikah-manuskrip-pegon-tertua-di-dunia-b205292p/.

menggunakan aksara turunan aksara Brahmi yaitu aksara Jawa di Jawa setidaknya telah berlangsung di abad-abad sebelumnya. Khalayak mungkin telah mahfum dengan naskah pesisiran dari abad ke-16 yang berisi ajaran Seh Bari, serta diatribusikan kepada Pangeran Bonang.[47] Teks yang bersumber—salah satunya—dari *magnum opus* Imam Al-Ghazali, yakni *Ihyā' 'Ulūmuddīn*, ditulis dengan aksara Jawa yang notabenenya termasuk ke dalam rumpun aksara Brahmi, walaupun dengan sejumlah modifikasi.[48] Bahkan, nantinya akan muncul "politik keseimbangan" di masa Mataram-Islam yang mengakomodasi kedua sistem aksara. Ibaratnya, aksara Jawa (turunan aksara Brahmi) adalah mata kiri sedangkan aksara Arab (Arabik) adalah mata kanan. Keduanya saling melengkapi dan menjadi akar identitas orang Jawa pasca-islamisasi.[49] Sekali lagi, ciri Austronesia yang selalu mengutamakan dua sumber genealogis terlihat di sini. Literasi yang ditulis dengan dua sistem aksara itu, terhubung dalam genealogi pengetahuan orang Jawa. Jadi, kehadiran aksara Arab—dengan segala modifikasinya—tidak berarti harus dibayar dengan hilangnya sistem aksara yang pernah berkembang sebelumnya.

B.2 Munculnya Konsep Pendidikan Pesantren

Sejarah munculnya pesantren oleh beberapa ahli dikatakan dimulai seiring dengan datangnya Islam ke Nusantara, tepatnya di daerah Aceh. Sementara itu, pendapat lain menyebutkan bahwa pesantren muncul pertama kali di Jawa dibawa oleh Syeikh Maulana Malik Ibrahim, tepatnya di desa Gapura, Gresik, Jawa Timur. Adapun

---

47 Drewes, *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonang*.

48 Modifikasi aksara Jawa ini bertujuan untuk mengakomodasi grafem-grafem bahasa Arab. Modifikasi tersebut menghasilkan aksara-aksara dengan tambahan diakritik berupa "titik tiga". Kelak, aksara modifikatif itu disebut sebagai askara *rekan*.

49 Abimardha Kurniawan, "Sĕrat Gĕmbring Baring: Sintesa Islam-Jawa dan Masalah Loyalitas terhadap Raja," dalam *Bunga Rampai Seminar Sĕrat Gĕmbring Baring Raden Rangga Prawiradirja III*, ed. oleh Ghis Nggar Dwiadmojo (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2021), 26–54.

tokoh yang paling dianggap berhasil mengembangkan dan mendidik generasi ulama pada saat itu adalah Sunan Ampel yang mendirikan pesantren di Kembang Kuning, Surabaya. Namun demikian, dalam *Kakawin Nagarakrtagama* karya Empu Prapanca, disebutkan tentang pendidikan raja Hayam Wuruk yang mendapat bimbingan dari para resi dalam lingkungan kerajaan Majapahit. Hal itu didukung oleh pendapat Aguk Irawan (2022) yang mengemukakan bahwa Empu Prapanca selain penasehat Kerajaan Majapahit, dia adalah seorang Resi/Kiai di Kemandalaan Ampel. Aguk Irawan pun menegaskan bahwa sistem pendidikan Islam ala pondok pesantren sudah eksis sejak kehadiran pertama para dai muslim ke Nusantara dan mampu bertahan hingga hari ini, maka pondok pesantren disebut sebagai indigenous (asli pribumi), bukan imitasi dari daerah atau bangsa lain. Oleh karena itu, secara historis konsep pendidikan pesantren bermula sejak masa Jawa Kuno, sekitar abad ke-8 hingga ke-14 M dalam terminologi kemandalaan.[50]

Pada masa Jawa Kuno, pendidikan sangat erat kaitannya dengan institusi keagamaan dan kerajaan. Konsep pendidikan berkembang di dalam lingkup keraton serta tempat-tempat suci seperti mandala, pertapaan, dan asrama spiritual. Pendidikan pada masa itu bersifat esoterik dan hanya dapat diakses oleh kalangan tertentu, terutama bangsawan dan para Brahmana. Pendidikan bersifat spiritual-religius, dilaksanakan di lingkungan mandala, pertapaan atau asrama, dan dipimpin oleh Rsi atau pendeta. Itulah sebabnya pendidikan pesantren di Nusantara, khususnya di Jawa, merupakan hasil dari evolusi panjang yang dipengaruhi oleh kebudayaan lokal, serta agama-agama besar seperti Hindu, Buddha, dan Islam. Aguk Irawan (2018) menyatakan bahwa inkulturasi antarperadaban Hindu dan Buddha dan sesuatu yang baru dari Islam menciptakan peradaban baru yang kemudian disebut sebagai peradaban pesantren. Meskipun peradaban demikian telah ada

50 Aguk Irawan, "Genealogi Sastra Pesantren: Dialektika, Tradisi, dan Intertekstualitas [Naskah Kidung Rumekso Ing Wengi karya Sunan Kalijaga sebagai Model]," *Simposium Sastra Pesantren* (Jombang), 2022.

dalam lingkungan "pesantren" yang pada masa Jawa Kuno disebut "kemandalaan" atau "kadewagurwan".

Mandala merujuk pada kompleks suci yang digunakan sebagai pusat meditasi dan pembelajaran keagamaan. Dalam prasasti-prasasti Jawa Kuno, seperti Prasasti yang dikeluarkan oleh raja Balitung (829 Śaka/907), disebutkan tentang keberadaan bangunan suci yang difungsikan sebagai tempat belajar kitab-kitab Weda dan Agama Buddha Mahayana. Konsep mandala menunjukkan bahwa pendidikan pada masa itu bersifat integral dengan kehidupan spiritual dan sosial-politik. Pertapaan atau asrama berfungsi sebagai tempat tinggal sekaligus tempat belajar bagi para siswa (*sisya*). Guru atau resi dalam sistem ini dihormati sebagai otoritas spiritual dan intelektual. Artinya, konsep mandala memiliki makna yang sangat luas, sebagai tempat/komplek suci dan atau sebagai pembelajaran kehidupan (sosial, politik, spiritual).

Pandangan tersebut dapat dilihat dalam Setyani dan Titik Pudjiastuti[51] dipaparkan bahwa Ras[52] menyatakan tentang *patapan* 'pertapaan' tanpa perlindungan dapat disebut mandala. Senada dengan itu, Supomo[53] dan Hariani Santiko[54] berpendapat bahwa *patapan* dan *mandala* pada hakikatnya tidak berbeda karena keduanya merujuk pada melaksanakan meditasi (bertapa). Satu-satunya perbedaan adalah *patapan* merupakan tempat bertapa sementara (individu), yang dapat digunakan oleh pertapa untuk jangka waktu tertentu hingga tujuannya tercapai, sedangkan mandala merupakan kompleks *patapan* permanen sebagai tempat tinggal para pertapa. Sementara itu, dalam pengertian sebagai

---

51 Turita Indah Setyani dan Titik Pudjiastuti, "The Role of Mandala in the Old Javanese Religious Community in Tantu Panggelaran," dalam *Cultural Dynamics in a Globalized World* (London: Taylor & Francis Group, 2018), 609–15.

52 Johannes Jacobus Ras, *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*, trans. oleh Achadiati Ikram (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), 214.

53 Supomo, *Arjunawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular, Vol. I–II* (The Hague: Martinus Nijhoff & KITLV, 1977), 66–67.

54 Hariani Santiko, "Mandala (Kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit," *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV* (Cipanas), 1986, 112–14.

institusi keagamaan, mandala pernah memegang peran yang sangat penting di Nusantara, terutama pada era Jawa Kuno.

Berbagai penelitian mengungkapkan konsepsi mandala yang berbeda-beda. Para arkeolog memiliki pandangan bahwa mandala merupakan tempat pendidikan bagi setiap individu yang ingin meningkatkan pengetahuan agamanya, dan setiap mandala dipimpin oleh seorang *dewaguru* "kepala pertapa ".[55] Munandar (dipresentasikan pada 7 Februari 2014) menyatakan bahwa mandala juga dapat dianggap sebagai *ekagrata* (alat yang dapat memfasilitasi meditasi). Penelitian lain oleh Jung[56] menemukan bahwa mandala juga mewakili lingkaran magis paling luar biasa dalam diri manusia. Selain itu, Soeroso (1998/1999) dalam studinya tentang tradisi dan budaya Hindu dan Buddha, menunjukkan bahwa mandala merupakan simbol alam semesta yang konfigurasi kosmologinya mewakili posisi hierarkis para dewa. Deskripsi serupa juga dikemukakan oleh Zoetmulder[57] dan Kartika[58] yang

---

55 Edi Sedyawati, "Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian" (Disertasi, Universitas Indonesia, 1985); E. Sedyawati, *Sastra Jawa: suatu tinjauan umum* (Pusat Bahasa, 2001), https://books.google.co.id/books?id=NVxkAAAAMAAJ; Edi Sedyawati, *Śaiwa dan Buddha di Masa Jawa Kuna (Śaiwa and Buddha in Ancient Java)* (Denpasar: Penerbit Widya Dharma, 2009); Santiko, "Mandala (Kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit"; Agus Aris Munandar, "Kegiatan Keagamaan di Pawitra: Gunung Suci di Jawa Timur Abad ke-14–15" (Tesis Pascasarjana, Universitas Indonesia, 1990); Carl Gustav Jung, *Menjadi Diri Sendiri: Pendekatan Psikologi Analitis*, trans. oleh A. Cremers (Jakarta: Gramedia, 1987)."genre":"Disertasi","language":"Indonesian","publisher":"Universitas Indonesia","publisher-place":"Jakarta","title":"Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian","author":[{"family":"Sedyawati","given":"Edi"}],"issued":{"date-parts":[["1985"]]}},{"id":"nAwAnzQz/z5ciQRsB","uris":["http://zotero.org/users/local/anCPRQ6w/items/XW36F437"],"itemData":{"id":124,"type":"book","ISBN":"978-979-666-652-2","note":"LCCN: 2001398109","publisher":"Pusat Bahasa","title":"Sastra Jawa: suatu tinjauan umum","URL":"https://books.google.co.id/books?id=NVxkAAAAMAAJ","author":[{"family":"Sedyawati","given":"E."}],"issued":{"date-parts":[["2001"]]}}},{"id":"nAwAnzQz/Juvt33bC","uris":["http://zotero.org/users/local/anCPRQ6w/items/6XJ6SLX9"],"itemData":{"id":531,"type":"book","event-place":"Denpasar","publisher":"Penerbit Widya Dharma","publisher-place":"Denpasar","title":"Śaiwa dan Buddha di Masa Jawa Kuna (Śaiwa and Buddha in Ancient Java

56 Jung, *Menjadi Diri Sendiri: Pendekatan Psikologi Analitis*.

57 Petrus Josephus Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*, 3 ed., trans. oleh Dick Hartoko (Jakarta: Djambatan, 1983), 442.

58 Dwi S. Kartika, *Budaya Nusantara: Kajian Konsep Mandala dan Konsep Triloka/Buana terhadap Pohon Hayat pada Batik Klasik* (Bandung: Rekayasa

mengusulkan gagasan bahwa kosmos itu sendiri dibentuk dalam bentuk lingkaran kosmik atau mandala.

Mengacu pada teks *Tantu Panggelaran* diungkapkan bahwa hakikat kebajikan Bhatāra Parameswara menyempurnakan tempat suci di Pulau Jawa. Ia membuat mandala dengan berpakaian, mengenakan cincin dan duduk beralaskan kain merah. Kemudian rancang bangun mandala disiapkan secara terperinci, yaitu *tinhĕr manganaknadewaguru sira, umisyani sira patapan kabeh, kadyana: katyagan, pangajaran, pangubwanan, pamanguywan, pangabtan, gurudeça* 'menetapkan kepala pertapa' (*dewaguru*), pertapaan (baik bagi perempuan maupun laki-laki), asrama dan tempat untuk belajar, menghadirkan para pertapa, membuat tempat tinggal bagi para *abĕt* 'golongan rohaniwan', *gurudeça* 'pejabat religi'.[59]

Secara garis besar ciri bangunan *maṇḍala* menurut *Tantu Panggelaran* terdiri atas lima komponen, yaitu pertapaan, tempat belajar, tempat tinggal para *abĕt*, tempat tinggal para pejabat religi desa, dan asrama (tempat tinggal para murid). Baik pertapaan maupun asrama terdiri dari dua bagian, yaitu bagi pertapa atau murid laki-laki dan perempuan.[60] Rancang bangun *maṇḍala* itu merepresentasikan ciri suatu tempat pengajaran atau pendidikan keagamaan yang lengkap sebagai sarananya. Meskipun rancang bangun itu tidak selalu disebutkan dalam setiap mandala, namun model rancang bangun tersebut telah melekat pada mandala-mandala[61] lain—terdapat 40 mandala dalam *Tantu Panggelaran*—

Sains, 2007), 30.

59 Theodoor Gijsbert Pigeaud, *De Tantu Panggĕlaran: Een Oud-Javaansch Prozageschrift, Uitgegeven, Vertaald En Toegelicht* ('s-Gravenhage: Smits, 1924), 81; Turita Indah Setyani, "Struktur, Kategori, Fungsi, dan Peran Mandala dalam Teks Tantu Panggelaran" (PhD Thesis, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2017), 127.

60 Setyani, "Struktur, Kategori, Fungsi, dan Peran Mandala dalam Teks Tantu Panggelaran," 128.

61 Kata mandala pertama kali disebutkan dalam *Tantu Panggelaran* pada bab empat dan diceritakan secara khusus pada bab lima dan bab tujuh. Nama-nama mandala yang terdapat dalam naskah ini, yaitu Sarwwasiddā, Sukawela, Sukayajñā, Mayana, Guruh, Hahāh, Gĕrĕsik, Çūnyasagiri, Kukub, Tigaryyan-parwwata, Tigapatra, Jala-parwwata, Nangka-parwwata,

sehingga menjadi ciri suatu tempat pengajaran atau pendidikan keagamaan dan tempat bertapa untuk menyempurnakan diri.[62] Berdasarkan tahun yang tercatat dalam kolofonnya, keempat puluh mandala tersebut didirikan pada tahun 1557 Śaka (1635). Tahun ini menandakan bahwa pembangunan mandala secara massal terjadi pada akhir era Majapahit. Pada masa itu, peradaban Jawa Kuno masih didominasi oleh Hindu-Siwa dan Buddha. Pembentukan mandala yang ditemukan dalam *Tantu Panggelaran* dapat berfungsi sebagai representasi kehidupan Jawa Kuno pada akhir era Majapahit, masa transisi yang menandai berakhirnya era Hindu-Siwa dan Buddha serta dimulainya era Islam. Sebab dalam perkembangannya kemudian dapat terlihat kesesuaiannya dengan konsep pendidikan pesantren. Pesantren sebagai suatu pendidikan Islam yang para siswanya tinggal bersama di bawah bimbingan guru, lebih dikenal dengan sebutan kiai dan mempunyai asrama untuk tempat menginap santri. Adapun pesantren berkaitan dengan istilah *shastri* dari bahasa India yang berarti orang-orang yang memahami kitab-kitab suci agama Hindu, atau pakar kitab suci Hindu.[63]

Akan tetapi, mandala tidak hanya berfungsi sebagai tempat orang menyucikan diri dan bermeditasi. Dalam *Tantu Panggelaran*, kata mandala sering digunakan untuk merujuk pada kompleks suci yang jauh lebih besar, tidak hanya berisi tempat bertapa. Mandala juga mencakup tempat tinggal *dewaguru*, *ashram* atau pesantren dan/atau tempat pelatihan, kompleks pendidikan yang terdiri dari

---

Panasagiri, inging-Manuñjang, Labdawara, Mandala di Pulau Kambangan, Andawar, Talun, Wasana, Warag, Sanggara, Sagara, Trisamaya, Purwa-dharma-kasturi, Kasturi-purwa-dharma Bapa, Sang Hyang Man.d.ala Kasturi Selagraharong, Kasturi Gĕnting/Ghra-rong, Dupaka, Wariguh, Bhulalak, Kasturi Sri-manggala, Arggha-tilas, Jawa, Rebhalas, Kasturi Harĕng, Jiwana, Sukayajñā-paksa-jiwana, Panatmaku, dan Layu-watang atau Panatan. Lihat Setyani dan Pudjiastuti, "The Role of Mandala in the Old Javanese Religious Community in Tantu Panggelaran."

62 Setyani, "Struktur, Kategori, Fungsi, dan Peran Mandala dalam Teks Tantu Panggelaran," 127–28.

63 Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 78.

pertapa untuk laki-laki dan perempuan, kompleks perumahan untuk *abět* (komunitas keagamaan khusus), dan kompleks perumahan untuk petugas keagamaan desa.[64] Dengan demikian, masa Jawa Kuno yang ditandai oleh perpaduan antara Hindu-Siwa dan Buddha sebagai bentuk transformasi, terlihat dalam sistem pendidikan, pada penggabungan karya arsitektur dalam praktik spiritual dan etika.[65]

Dalam praktik spiritual, merujuk pada naskah *Tantu Panggelaran*, mandala didirikan sebagai tempat untuk mencapai keselamatan/keluhuran, dengan melepaskan diri dari *pañcagati sangsara* 'lima tingkat inkarnasi dalam siklus kelahiran kembali'. *Pañcagati sangsara* merupakan tingkatan untuk mencapai keselamatan tersebut, yaitu *wiku*, *dewa, hyang, siddrāsi* dan *bhatāra*. Manusia dapat mencapai keselamatan/keluhuran dengan terlebih dahulu menyucikan diri dan menjadi wiku; menjalani pemurnian dengan bermeditasi mendalam untuk mencapai tingkat *dewa* (dewata); setelah mencapai status dewa, ia akan diangkat ke tingkat hyang; hyang kemudian akan diangkat ke tingkat siddrāsi; dan siddrāsi kemudian terus meningkat hingga mencapai tingkat *bhatāra*. Dengan kata lain, mandala berfungsi sebagai tempat orang-orang menyucikan diri untuk menjadi wiku dan melakukan meditasi untuk mencapai tingkat kebebasan tertinggi dari *pañcagati sangsara*, tingkat *bhatāra*.

Dalam praktik etika, merujuk pada penelitian Jro Ayu Ningrat[66] dalam lontar *Sila Kramaning Aguron-guron* memuat salah satu aspek yang wajib dilaksanakan dalam proses pembelajaran berkaitan dengan etika religius bagi *sisya* yang akan melakukan pendakian

64 Setyani, "Struktur, Kategori, Fungsi, dan Peran Mandala dalam Teks Tantu Panggelaran," 25, 87–88, 127, 128.

65 Deny Yudo Wahyudi, Agus Aris Munandar, dan Turita Indah Setyani, "The Śhiva-Buddhist concept in the temple of Singhasari-Majapahit periods," *International Review of Humanities Studies* 6, no. 2 (2021): 4–5.

66 Jro Ayu Ningrat, "Etika Religius dalam Teks Lontar Silakramaning Aguron-guron: Sebuah Analisis Pola Interaksi Guru–Siswa," *Widya Sandhi* 12, no. 2 (2021): 23–24.

rohani. Etika religus tersebut sebagai dasar dalam membangun hubungan yang mutualistik antara *sisya* dengan guru, sehingga jika diterapkan dengan tepat dapat mewujudkan kehidupan yang berkualitas menuju tujuan akhir berupa pembebasan abadi. Etika religius yang wajib dipegang dan dijalankan sebagai pedoman bertindak para *sisya* mewujudkan hubungannya dengan guru dan termasuk dengan keluarga guru dapat menjadi harmonis. Terbangunnya hubungan yang harmonis tersebut menjadi landasan dalam menyerap semua ajaran yang disampaikan oleh guru hingga mereka dapat mencapai pembebasan abadi atau *moksa* dalam agama Hindu.

Secara umum, terdapat pola yang sama dalam bangunan mandala dan atau pesantren, yaitu, dari segi fisik yang terdiri dari empat komponen pokok yang selalu terdapat di dalamnya, yaitu 1) *dewaguru*/kiai sebagai pimpinan, pendidik dan tokoh panutan, 2) *sisya*/santri sebagai peserta didik atau siswa, 3) *patapan*/surau sebagai tempat melaksanakan ritual/ibadah dan kegiatan belajar-mengajar, 4) *asrama*/pondok sebagai tempat tinggal *sisya*/santri yang terpisah antara laki-laki dan perempuan, 5) komplek perumahan untuk petugas keagamaan/para guru. Demikian pula pembelajaran yang dilakukan di dalam mandala dan atau pesantren itu, memiliki kesamaan adalah untuk memperdalam ilmu pengetahuan keagamaan dan atau spiritualitas.

Selain itu, dari segi fisik bangunan, menurut Irawan[67] (2022) disandarkan pada bukti empiris, hingga detik ini masih dapat disaksikan, tidak hanya kemegahan arsitektur Hindu dan Buddha (bersifat kemandalaan) yang masih terawat, tetapi banyaknya bangunan candi di hampir setiap daerah dan wilayah. Bahkan masjid pun masih diwarnai arsitek lokal, salah satu contohnya adalah masjid Menara Kudus yang masih menggunakan kepala sapi

67 Irawan, "Genealogi Sastra Pesantren: Dialektika, Tradisi, dan Intertekstualitas [Naskah Kidung Rumekso Ing Wengi karya Sunan Kalijaga sebagai Model]."

sebagai seni arsiteknya. Padahal, Islam sebagai agama di Nusantara sudah menjadi mayoritas sejak abad ke-17 M.

Dalam perkembangannya, dapat dikatakan bahwa peletak peradaban Islam Nusantara melalui lembaga Pendidikan pesantren adalah Wali Songo.[68] Para wali tersebut merupakan para kiai yang mendirikan pondok pesantren dan terus bertahan hingga saat ini. Pertama, Sunan Ampel yang mendirikan pesantren di Ampel Denta. Kedua Sunan Giri dengan pesantrennya di Giri. Kedua tipe pendidikan Islam awal ini tetap mempertahankan sistem dan pola pendidikan lama yang ada saat itu yaitu kemandalaan (dukuh *puntren*)[69]. Wali Songo sangat berperan dalam mengajarkan tasawuf melalui media sastra kepada masyarakat dengan kesusastraan bercorak tasawuf-falsafi. Peran sastra-tasawuf ini kian meningkat pada akhir abad ke-13 M dan sesudahnya bersamaan dengan munculnya kerajaan Islam pesisir seperti Pereulak, Samudra Pasai, Malaka, Demak, Ternate, Aceh Darussalam, Banten, Gowa, Palembang, Johor Riau dan lain-lain.

Pembelajaran tasawuf tersebut mengajarkan kesadaran untuk mencapai kesempurnaan dengan ajaran '*manunggaling kawula gusti*' (seperti yang diusung Syekh Siti Jenar). Sementara itu, Sunan Kalijaga melakukan penyaduran dari kitab Kakawin-Hindu, suluk Selakrama karya Empu Prapanca itu menjadi kitab Islam Pesisir, Serat Dewa Ruci yang mata rantainya sampai ke Kiai Hasyim Asy'ari. Demikian pula Sunan Giri pada naskah Kojah-Kojahan yang diadaptasi banyak dari Nitrisutri, juga dari teks-teks lokal ajaran induk Hindu dan Buddha, seperti kitab Samyuta Nikaya, Sutta Nipata dan Nitipraja. Saduran ala Islam tersebut dilakukan dengan cara apresiasi dan menginkulturasikan nilai-nilai Islam secara

68 Ahmad Baso, *Pesantren Studies, 2B* (Jakarta: Pustaka Afied, 2012); Abdul Halim dan Prihananto, *Mazhab Dakwah Wasathiyah Sunan Ampel* (Jakarta: Imania (Pustaka Iiman), 2021); Aguk Irawan, *Etika Pesantren Tradisional* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017).

69 Sehat Sultoni Dalimunthe dan Nurika Khalila Daulay, *Sejarah Mahasiswa Patani di Indonesia* (Yogyakarta: Deepublish, 2022).

damai[70]. Model pendekatan dan kebijaksanaan Walisongo itu terus berkembang dalam lingkungan pesantren dengan menuliskan kembali teks-teks Hindu dan Buddha yang berbahasa Jawa Kuno dan Sanskerta ke dalam bahasa Jawa sesuai alam dan nalar pesantren. Pada tulisan selanjutnya, Irawan (2021) menyatakan sebagai berikut.

> "Beberapa teks kuno yang diapresiasi dan diadaptasi itu juga tidak hanya terjadi di Jawa, tapi juga di daerah lain, seperti Sunda, ini terbukti betapa sangat kental nuansa kelokalan dan keislamannya, seperti yang terdapat pada cerita wayang, wawacan, dan cerita rakyat. Cerita wayang meskipun berasal dari epos Ramayana dan Mahabarata tetapi dipakai para misionaris Islam—terutama para wali—untuk menyampaikan pesan-pesan dakwah. Kata punakawan, misalnya, berasal dari "*fanâ*" dan "*a'wân*" yang artinya teman yang tulus, budi pekerti yang tulus ikhlas. Begitu pula kata dalang dari *dalla* yang artinya petunjuk, sebagaimana pesan hadis Nabi, "Barang siapa yang menunjukkan (man dalla) kebaikan, maka dia mendapatkan pahala sebanding dengan pelaku kebaikan tersebut"

Secara keseluruhan, muatan pembelajaran tasawuf pun mengarahkan pada pembebasan abadi atau *moksa* seperti dalam agama Hindu. Contoh pemahaman yang mengarahkan hal yang demikian disampaikan, baik oleh Sunan Kalijaga maupun al-Jilli menyebutkan bahwa konsep menjadi manusia sejati atau *al Insan al-Kamil* (manusia sempurna) dapat dicapai oleh manusia dengan cara tekun menyucikan diri hingga menemukan nur Muhammad, sosok ideal *insan al-Kamil* sebagai cermin Tuhan (kesempurnaan) atau manifestasi dari eksistensi Tuhan secara hakiki[71].

---

70 Baso, *Pesantren Studies, 2B*, 39.

71 Irawan, "Genealogi Sastra Pesantren: Dialektika, Tradisi, dan Intertekstualitas [Naskah Kidung Rumekso Ing Wengi karya Sunan Kalijaga sebagai Model]," 15.

Gambar 6.3 Serat Dewa Ruci. Dokumentasi Perpustakaan Nasional Indonesia

Dengan demikian, konsep pendidikan pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang dilaksanakan dengan sistem asrama/pondok dengan kiai sebagai figur utama dan masjid sebagai pusat aktivitasnya sudah terjadi sejak zaman Jawa Kuno. Meskipun ada pendapat, bahwa pesantren sejak awal pertumbuhannya memiliki bentuk yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain, sehingga tidak ada standarisasi yang berlaku bagi semua pesantren. Namun demikian, dalam proses pertumbuhan dan perkembangannya pesantren memiliki pola umum atau elemen umum yang menjadi ciri khasnya. Misalnya, adanya kiai, masjid, santri, dan tempat tinggal santri (asrama), serta pengajian kitab kuning dalam kerangka pembelajaran pendalaman spiritualitas di lingkungan mandala. Dengan kata lain, konsep pendidikan pesantren atau pondok pesantren adalah lembaga pendidikan agama khas Nusantara, khususnya Jawa yang telah menjadi suatu lembaga dan sudah mengakar dalam masyarakat sejak masa Jawa Kuno.

CATATAN PENUTUP

Bab ini memperlihatkan bahwa sejarah Nusantara tidak bergerak dalam garis lurus dari kejayaan menuju kemunduran, lalu berhenti di sana. Yang terjadi justru sebuah proses transisi panjang, ketika tatanan lama perlahan kehilangan daya hidupnya dan ruang-ruang baru mulai terbuka bagi munculnya bentuk-bentuk sosial, budaya, dan keagamaan yang berbeda. Kemunduran kerajaan-kerajaan bercorak Hindu dan Buddha bukanlah semata akibat serangan dari luar, melainkan hasil dari dinamika internal yang kompleks, perubahan jaringan ekonomi, serta pergeseran pusat-pusat kekuasaan dan orientasi masyarakat.

Dalam proses tersebut, terlihat jelas bahwa perubahan tidak berlangsung secara seragam. Di berbagai wilayah Nusantara, kemunduran politik tidak selalu berarti runtuhnya tradisi, pengetahuan, atau praktik budaya. Banyak unsur tatanan lama yang bertahan, bertransformasi, dan beradaptasi dengan konteks baru. Justru di ruang-ruang transisi inilah masyarakat Nusantara menunjukkan kapasitas kreatifnya dalam merespons perubahan zaman, dengan mengolah warisan lama sekaligus menyerap pengaruh baru yang datang melalui perdagangan, migrasi, dan interaksi lintas budaya.

Munculnya tatanan baru, khususnya yang berkaitan dengan Islamisasi, tidak dapat dipahami sebagai pergantian yang bersifat memutus total. Islam hadir dan berkembang melalui jalur-jalur damai, negosiasi sosial, serta perjumpaan dengan tradisi lokal yang telah lebih dahulu mengakar. Proses ini membentuk corak keberagamaan yang beragam, kontekstual, dan berlapis, sekaligus

melahirkan struktur sosial dan politik baru yang perlahan menggantikan otoritas lama tanpa menghapus sepenuhnya memori dan praktik masa sebelumnya.

Bab ini juga menegaskan peran penting jaringan maritim dan perdagangan sebagai medium perubahan. Pelabuhan, kota pesisir, dan jalur laut menjadi ruang pertemuan gagasan, keyakinan, dan kepentingan ekonomi yang mempercepat pergeseran tatanan. Dari sini tampak bahwa transformasi Nusantara tidak dapat dilepaskan dari dunia yang lebih luas, di mana dinamika global berkelindan erat dengan proses lokal dan regional.

Dengan demikian, kemunduran dan kemunculan tatanan baru dalam sejarah Nusantara sebaiknya dipahami sebagai proses dialektis, bukan sebagai narasi kemenangan satu peradaban atas peradaban lain. Yang terjadi adalah pergeseran orientasi, penyesuaian struktur kekuasaan, serta pembentukan sintesis-sintesis baru yang memberi dasar bagi perkembangan masyarakat Nusantara pada periode-periode berikutnya.

Catatan penutup Bab VI ini mengajak pembaca untuk melihat perubahan sebagai bagian inheren dari sejarah, sekaligus menyadari bahwa setiap tatanan lahir dari proses panjang yang penuh negosiasi, ketegangan, dan kompromi. Dari titik inilah, sejarah Nusantara memasuki fase selanjutnya, ketika tatanan baru yang telah tumbuh akan menghadapi tantangan, dinamika, dan konflik yang lebih kompleks dalam lintasan waktu berikutnya.

DAFTAR PUSTAKA

Acri, Andrea. "Becoming a Bhairava in 19th-Century Java." *Indonesia and the Malay World* 47, no. 139 (2019): 285–307.

———. "Pañcakuśika dan Kanda Mpat: Dari Mitos Paśupata ke Folklor Bali." Dalam *Dari Siwaisme Jawa ke Agama Hindu Bali*, 151–85. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2022.

———. "Revisiting the Cult of "'Śiva-Buddha'" in Java and Bali." Dalam *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, disunting oleh Christian Lammerts. Singapore: ISEAS Publishing, 2015.

———. "Transgression, and Power: The 'Demonic Numinous' in the Tantra-Influenced Literatures and Visual Arts of Java and Bali." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 107 (2021): 137–206.

———. "Vedāntic Analogies Expressing Oneness and Multiplicity and Their Bearing on the History of the Śaiva Corpus. Part I: Pari⃞āmavāda." *Journal of Indian Philosophy* 49, no. 4 (2021): 535–69.

Ahmad, Nur. "Inikah Manuskrip Pegon Tertua di Dunia?" 2017. https://alif.id/read/nur-ahmad/inikah-manuskrip-pegon-tertua-di-dunia-b205292p/.

Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Correct Date of the Trengganu Inscription*. Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1984.

Atmodjo, Sukarto Karto. "Beberapa Temuan Prasasti Baru di Indonesia." *Berkala Arkeologi* 14, no. 2 (1994): 1–5.

Baso, Ahmad. *Pesantren Studies, 2B*. Jakarta: Pustaka Afied, 2012.

Braginsky, Vladimir. "The science of women and the jewel: the synthesis of Tantrism and Sufism in a corpus of a mystical texts from Aceh." *Indonesia and the Malay World* 32, no. 93 (2004): 141–75.

Casparis, Johannes Gijsbert de. "Hindu Revival in Fifteenth Century Java." Dalam *India and beyond: aspects of literature, meaning, ritual and thought: essays in honour of Frits Staal*, disunting oleh Dick van der Meij, 50–54. London/Leiden: International Institute for Asian Studies, 1997.

Dalimunthe, Sehat Sultoni, dan Nurika Khalila Daulay. *Sejarah Mahasiswa Patani di Indonesia*. Yogyakarta: Deepublish, 2022.

"Damalung Blueprint." *Sraddhasala*, Desember 2022. https://sraddhasala.or.id/?p=1905.

Djafar, Hasan. "Girīndrawardhana: Raja-raja Majapahit Akhir." *Majalah Arkeologi Indonesia* 1, no. 1 (1977): 42–52.

Drewes, Gerardus Willebrordus Joannes. *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonang*. Bibliotheca Indonesica 4. Leiden: KITLV Press, 1969.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Guillot, Claude, dan Ludvik Kalus. *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

Halim, Abdul dan Prihananto. *Mazhab Dakwah Wasathiyah Sunan Ampel*. Jakarta: Imania (Pustaka Iiman), 2021.

Hall, Kenneth R. *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985.

Hokker, M. B. "The Trengganu Inscription in Malayan Legal History." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 49, no. 2/230 (1976): 127–31.

Irawan, Aguk. *Etika Pesantren Tradisional*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017.

———. "Genealogi Sastra Pesantren: Dialektika, Tradisi, dan Intertekstualitas [Naskah Kidung Rumekso Ing Wengi karya Sunan Kalijaga sebagai Model]." *Simposium Sastra Pesantren* (Jombang), 2022.

Jung, Carl Gustav. *Menjadi Diri Sendiri: Pendekatan Psikologi Analitis*. Diterjemahkan oleh A. Cremers. Jakarta: Gramedia, 1987.

Kalus, Ludvik. "Prasasti Islam yang Tertua di Dunia Melayu?" Dalam *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*, disunting oleh Claude Guillot dan Ludvik Kalus, 33–36. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; École française d'Extrême-Orient, 2008.

Kalus, Ludvik, dan Claude Guillot. "Nisan Leran (Jawa) Berangka Tahun 475 H/1082 M dan Nisan-Nisan Terkait." Dalam *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*, disunting oleh Claude Guillot dan Ludvik Kalus, 11–32. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; École française d'Extrême-Orient, 2008.

Kartika, Dwi S. *Budaya Nusantara: Kajian Konsep Mandala dan Konsep Triloka/Buana terhadap Pohon Hayat pada Batik Klasik*. Bandung: Rekayasa Sains, 2007.

Katsuhiko, O., dan S. Gupta. "The Far East, Southeast and South Asia: Indo-Pacific Beads from Yayoi Tombs as Indicators of Early Maritime Exchange." *South Asian Studies* 16, no. 1 (2000): 73–88.

Kieven, Lydia. *Menelusuri figur bertopi dalam relief candi zaman Majapahit pandangan baru terhadap fungsi religius candi-candi periode Jawa Timur abad ke-14 dan ke-15*. Ed. pertama. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2014.

Kriswanto, Agung. "Naskah-Naskah Keislaman dari Skriptorium Merapi-Merbabu di Perpustakaan Nasional." *Jumantara*, Jumantara, vol. 10, no. 1 (2019): 17–38.

Kurniawan, Abimardha. "Mencapai Keselamatan: Tinjauan Awal Pengaruh Islam dalam Skriptoria Merapi-Merbabu Abad 16-18." *Jurnal Sejarah* 1, no. 1 (2017): 1–29.

———. "Sĕrat Gĕmbring Baring: Sintesa Islam-Jawa dan Masalah Loyalitas terhadap Raja." Dalam *Bunga Rampai Seminar Sĕrat Gĕmbring Baring Raden Rangga Prawiradirja III*, disunting oleh Ghis Nggar Dwiadmojo, 26–54. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2021.

———. "Uttaraśabda: Suntingan Teks disertai Telaah Fungsi Teks di Skriptorium Merapi-Merbabu Abad ke-17." Tesis, Universitas Indonesia, 2019.

Meilink-Roelofsz, M. A. P. *Persaingan Eropa & Asia di Nusantara: Sejarah Perniagaan 1500–1630*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2016.

Molen, Willem Van Der. *Kritik teks jawa: Sebuah Pemandangan Umum dan Pendekatan Baru yang Diterapkan Kepada Kunjarakarna*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.

Moquette, J. "De oudste Moehammedaansche inscripte op Java (op de grafsteen te Leran)." Dalam *Verhandelingen van het Eerste Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java, gehouden te Solo, 25–26 December 1919*, 25–26. 1920.

Munandar, Agus A. "Kegiatan Keagamaan di Pawitra: Gunung Suci di Jawa Timur Abad 14-15." Tesis, Universitas Indonesia, 1990.

Munandar, Agus Aris. "Kegiatan Keagamaan di Pawitra: Gunung Suci di Jawa Timur Abad ke-14–15." Tesis Pascasarjana, Universitas Indonesia, 1990.

Nakada, Kōzō. *An inventory of the dated inscriptions in Java*. Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 40. Tokyo: Toyo Bunko, 1982.

Ningrat, Jro Ayu. "Etika Religius dalam Teks Lontar Silakramaning Aguron-guron: Sebuah Analisis Pola Interaksi Guru–Siswa." *Widya Sandhi* 12, no. 2 (2021): 19–36.

Noorduyn, J., dan A. Teeuw, ed. *Tiga pesona Sunda Kuna*. Cetakan pertama. Diterjemahkan oleh Hawe Setiawan. Jakarta: Pustaka Jaya, 2009.

Pigeaud, Theodoor Gijsbert. *De Tantu Panggĕlaran: Een Oud-Javaansch Prozageschrift, Uitgegeven, Vertaald En Toegelicht*. 's-Gravenhage: Smits, 1924.

Pires, Tomé, dan Francisco Rodrigues. *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and in India 1512–1515, and the Book of Francisco Rodrigues: Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515*. I, disunting oleh Armando Cortesão. Second Series, No. LXXXIX. London: Hakluyt Society, 1944.

Ras, Johannes Jacobus. *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*. Diterjemahkan oleh Achadiati Ikram. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014.

Ravaisse, Paul. "L'inscription coufique de Léran à Java." *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 65 (1925): 668–703.

Santiko, Hariani. "Mandala (Kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit." *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV* (Cipanas), 1986.

Sedyawati, E. *Sastra Jawa: suatu tinjauan umum*. Pusat Bahasa, 2001. https://books.google.co.id/books?id=NVxkAAAAMAAJ.

Sedyawati, Edi. "Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian." Disertasi, Universitas Indonesia, 1985.

———. *Śaiwa dan Buddha di Masa Jawa Kuna (Śaiwa and Buddha in Ancient Java)*. Denpasar: Penerbit Widya Dharma, 2009.

Setyani, Turita Indah. "Struktur, Kategori, Fungsi, dan Peran Mandala dalam Teks Tantu Panggelaran." PhD Thesis, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2017.

Setyani, Turita Indah, dan Titik Pudjiastuti. "The Role of Mandala in the Old Javanese Religious Community in Tantu Panggelaran." Dalam *Cultural Dynamics in a Globalized World*, 609–15. London: Taylor & Francis Group, 2018.

Setyawati, Kartika, Ignatius K. Wiryamantara, dan Willem Van Der Molen. *Katalog Naskah Merapi-Merbabu*. Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2002.

Sidomulyo, Hadi. "Gravestone and Candi Stones. Reflections on the grave complex of Troloyo." *Bulletin de l' École Française d'Extrême-Orient* 99 (2012).

Smith-Hefner, N. J. “Pembaron: An East Javanese Rite of Priestly Rebirth.” *Journal of Southeast Asian Studies* 23, no. 2 (September 1992): 237–75. https://doi.org/10.1017/S0022463400006184.

Soebadio, Haryati. *Jñānasiddhânta*. Bibliotheca Indonesica 7. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Suhadi, Machi. “Prasasti Adan-Adan dari masa Majapahit.” Dalam *Jejak-Jejak Budaya II: Persembahan untuk Prof. Dr. RP Soejono*, 306–22. Yogyakarta: API Rayon II, 1996.

Teeuw, A., T. P. Galestin, S. O. Robson, dan P. J. Worsley. *Śiwarātrikalpa of Mpu Tanakung: An Old Javanese poem, its Indian source and Balinese illustrations*. Bibliotheca Indonesica 3. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

Wahyudi, Deny Yudo, Agus Aris Munandar, dan Turita Indah Setyani. “The Śhiva-Buddhist concept in the temple of Singhasari-Majapahit periods.” *International Review of Humanities Studies* 6, no. 2 (2021): 19.

Wiryamantara, Ignatius K. *Arjunawiwāha*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1990.

———. “The Scriptoria in The Marbabu-Merapi Area.” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149, no. 3 (1993): 503–9.

Worsley, Peter. “Myths of Kingship: Journeys and Landscapes in the Ancient Javanese Imaginary.” Dalam *Mpu Monagu□a’s Sumanasāntaka: an Old Javanese epic poem, its Indian source and Balinese illustrations*, disunting oleh Peter Worsley, S. Supomo, Thomas Hunter, dan Margaret Fletcher, 599–652. Bibliotheca Indonesica, vol. 36. Leiden: Brill, 2013. https://doi.org/10.1163/9789004253018_005.

Young, Cho Tae. *Aksara Sérang dan Perkembangan Tamadung Islam di Sulawesi Selatan*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2012.

Zoetmulder, Petrus Josephus. *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*. 3 ed. Diterjemahkan oleh Dick Hartoko. Jakarta: Djambatan, 1983.

PENUTUP JILID

Jilid II ini menempatkan Nusantara dalam lanskap sejarah yang jauh lebih luas daripada sekadar wilayah kepulauan di pinggiran peradaban besar. Melalui pembacaan lintas sumber dan lintas disiplin, jilid ini menunjukkan bahwa sejak awal milenium pertama, Nusantara telah menjadi bagian integral dari jaringan global yang menghubungkan Samudra Hindia dan Asia Timur. Perjumpaan dengan India, Tiongkok, dan Persia bukanlah episode singkat atau peristiwa kebetulan, melainkan proses panjang yang berlangsung melalui pelayaran, perdagangan, ziarah keagamaan, diplomasi, dan mobilitas manusia lintas kawasan. Dalam jaringan inilah masyarakat Nusantara membangun posisinya sebagai aktor sejarah yang aktif, bukan sebagai penerima pasif pengaruh luar.

Sepanjang jilid ini, menjadi jelas bahwa konsep-konsep lama seperti "Indianisasi" atau "pengaruh satu arah" tidak lagi memadai untuk menjelaskan dinamika historis Nusantara. Unsur-unsur budaya India, Tiongkok, dan Persia memang hadir secara nyata dalam bentuk agama, aksara, kosmologi, dan sistem pemerintahan, namun kehadiran itu selalu melalui proses seleksi dan penafsiran lokal. Masyarakat Nusantara tidak sekadar menyalin, melainkan meramu. Nilai-nilai baru diuji kesesuaiannya dengan struktur sosial yang telah ada, dengan kondisi ekologis kepulauan, serta dengan pandangan kosmologis yang telah hidup jauh sebelum hadirnya tradisi besar beraksara. Dari proses inilah lahir bentuk-bentuk budaya yang khas, yang sekaligus lokal dan kosmopolitan.

Pembahasan mengenai religi, aksara, bahasa, dan sistem pengetahuan memperlihatkan bahwa literasi di Nusantara berkembang sebagai sarana penguatan otoritas sekaligus alat

integrasi sosial. Aksara Brahmi Akhir/Pallawa dan kemudian aksara Arab tidak hanya berfungsi sebagai media tulis, tetapi juga sebagai wahana pembakuan hukum, pengetahuan, dan ingatan kolektif. Bahasa Melayu Kuno yang berkembang menjadi lingua franca Asia Tenggara menunjukkan bagaimana komunikasi lintas budaya difasilitasi oleh pilihan bahasa yang lentur dan inklusif. Dalam konteks ini, literasi bukan sekadar indikator kemajuan budaya, melainkan instrumen penting dalam pembentukan jejaring sosial, ekonomi, dan politik antarkawasan.

Jilid II juga menegaskan bahwa kekuasaan politik di Nusantara tumbuh dalam relasi erat dengan dunia maritim. Kerajaan-kerajaan besar seperti Sriwijaya dan Majapahit tidak dapat dipahami hanya sebagai entitas teritorial, melainkan sebagai simpul jaringan yang mengendalikan arus manusia, barang, dan pengetahuan. Konsep mandala yang lentur memungkinkan kekuasaan dijalankan melalui hegemoni, diplomasi, dan pengelolaan hubungan antarpusat, bukan melalui kontrol administratif yang kaku. Model politik ini memperlihatkan kecerdasan lokal dalam mengelola ruang kepulauan yang luas dan majemuk, sekaligus menjelaskan mengapa peradaban Nusantara mampu bertahan dan beradaptasi dalam dinamika regional yang terus berubah.

Perhatian terhadap kehidupan keseharian dalam jilid ini membuka lapisan sejarah yang sering terabaikan. Di balik kemegahan candi dan narasi dinasti, terdapat dunia kerja, pendidikan, ritus, dan relasi sosial yang dijalani oleh masyarakat biasa. Perempuan, anak-anak, perajin, petani, nelayan, dan komunitas pelabuhan memainkan peran penting dalam menjaga keberlanjutan ekonomi dan pewarisan pengetahuan. Dari dapur rumah tangga hingga bengkel logam, dari ladang hingga dermaga, terbentuk praktik-praktik hidup yang menjadi fondasi nyata peradaban. Dengan menghadirkan dimensi ini, jilid ini menegaskan bahwa sejarah Nusantara dibangun dari bawah sekaligus dari atas, dari pusat kekuasaan maupun dari ruang-ruang keseharian.

Puncak pencapaian peradaban yang dibahas dalam jilid ini baik dalam bidang maritim, agrikultur, arsitektur, seni, hukum, maupun literasi, menunjukkan tingkat organisasi sosial dan pengetahuan yang tinggi. Kejayaan tersebut bukan hasil imitasi semata, melainkan buah dari akumulasi pengalaman panjang dalam mengelola alam, manusia, dan simbol-simbol budaya. Candi-candi besar, sistem irigasi, ritual penetapan sima, serta pranata hukum dan perpajakan memperlihatkan keterpaduan antara spiritualitas, rasionalitas teknis, dan tata kelola sosial. Peradaban Nusantara tampil sebagai peradaban yang mampu menggabungkan sakralitas dan pragmatisme secara seimbang.

Ketika jilid ini menutup dengan pembahasan mengenai kemunduran kerajaan-kerajaan bercorak Hindu dan Buddha dan munculnya tatanan baru, pembaca diajak untuk melihat perubahan sebagai kesinambungan, bukan sebagai keterputusan. Keruntuhan politik dan pergeseran keagamaan tidak menghapus tradisi intelektual dan kultural yang telah terbentuk sebelumnya. Sebaliknya, banyak unsur lama yang bertransformasi dan menemukan bentuk baru dalam konteks Islamisasi, termasuk dalam penggunaan aksara, sistem pendidikan, dan praktik sosial. Proses ini menegaskan bahwa sejarah Nusantara bergerak melalui adaptasi dan pembaruan, bukan melalui kehancuran total.

Dengan demikian, Jilid II ini berfungsi sebagai pijakan konseptual yang kokoh untuk memahami pembentukan identitas Indonesia dalam jangka panjang. Identitas tersebut tidak bersifat statis, melainkan terus-menerus dibentuk melalui perjumpaan, negosiasi, dan kreativitas budaya. Nusantara muncul sebagai ruang peradaban yang terbuka, tetapi tidak larut; kosmopolitan, tetapi berakar; global dalam jejaringnya, namun lokal dalam cara mengolah makna. Dari fondasi inilah jilid-jilid berikutnya akan menelusuri fase sejarah selanjutnya, ketika tatanan baru yang telah tumbuh di periode ini menghadapi tantangan baru dalam dunia yang semakin terhubung dan penuh persaingan.

EPILOG:

MENGULIK MASA LAMPAU, MENJAGA INGATAN, MENJEMPUT MASA DEPAN

Agaknya relevan untuk membuka epilog ini dengan mengutip alinea kedua Pembukaan UUD Negara Indonesia 1945, "dan perjuangan pergerakan kemerdekaan Indonesia telah sampailah kepada saat yang berbahagia dengan selamat dan sentosa mengantarkan rakyat Indonesia ke depan pintu gerbang kemerdekaan negara Indonesia yang merdeka, berdaulat, bersatu, adil dan makmur". Petikan kalimat itu mencerminkan rasa hayat sejarah (*sense of history*) bangsa Indonesia, di mana "gerbang kemerdekaan" dimaknai sebagai hasil proses sejarah panjang yang berujung pada "saat yang berbahagia" itu. Di sinilah sejarah merupakan rekaman perjalanan sekaligus gudang memori bersama suatu bangsa. Meskipun tidak jarang memperlihatkan sisi-sisi yang samar atau kabur, tapi mempelajari sejarah diyakini dapat menjadi modal untuk membentuk rasa kebersamaan dan identitas suatu bangsa (*sense of national identity*).

Kalau begitu, menjadi penting bahwa setiap manusia mengetahui siapa dirinya, yang tiada lain dari perbuatan yang telah manusia lakukan. Tentu sudah banyak tindakan dan peran manusia Indonesia dalam berinteraksi baik antar-komunitas maupun dengan komunitas atau bangsa lain. Untuk itu perlu mengulik ke masa lampau sejauh mungkin ke belakang dan bisa menyentuh ke

masa setidaknya pada sekitar satu koma delapan juta tahun silam. Masa itu, yang disebut di buku ini sebagai "Peradaban Awal", sudah terdeteksi dan teridentifikasi keberadaan kehidupan makhluk yang disebut *homo phicentropus erectus* di Pulau Jawa. Proses perkembangannya sampai pada kehidupan manusia yang mengenal aksara, sehingga ditetapkan sebagai tonggak bermulanya sejarah di Indonesia, yakni pada abad ke-5.

Dilihat dari judulnya, buku *Sejarah Indonesia Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* dalam sepuluh jilid, maka tampak paparan sangat panjang mengenai perjalanan sejarah orang atau bangsa Indonesia. Hal itu zaman yang begitu jauh di belakang sana, hingga masa yang dikenal dengan sebutan "negeri di bawah angin" atau "nusantara". Nama yang terakhir ini bahkan terus melekat karena digunakan untuk Indonesia sebagai negara berwawasan Nusantara. Memang, Nusantara telah lama menjadi panggung sejarah dunia ketika berperan dalam lalu lintas kawasan Timur dan Barat melalui Selat Malaka. Bukan hanya itu, nenek moyang pelaut Indonesia pada masanya telah berlayar sejauh ke Barat hingga Pantai timur Afrika dan ke timur sampai Kepulauan Mikro dan Polinesia.

Bahkan, jika ditarik lebih ke belakang, budaya melaut telah terungkap dari temuan terbaru mengenai lukisan di dinding-dinding gua di Pulau Muna Nusa Tenggara, yang berusia 67.800 tahun silam, lebih tua dari yang ditemukan di Spanyol. Obyek lukisan itu berupa cap tangan, binatang, dan perahu. Jadi, dapat disimpulkan bahwa memang benar bahwa "nenek moyang(ku) orang Indonesia adalah pelaut", seperti lagu yang sering dinyanyikan anak-anak sejak di sekolah dasar. Lantas, adakah yang mengejutkan ketika pernyataan visi-misi Presiden dan Wakil Presiden periode pertama Joko Widodo dan Muhammad Jusuf Kalla (2014-2019), menggaungkan tekad untuk menjadikan Indonesia sebagai negara poros maritim dunia dan menjadi bangsa kembali jaya di laut?

*****

Buku sepuluh jilid ini, ditulis lebih dari seratus sejarawan Indonesia, mempersembahkan narasi perjalanan bangsa melalui "benang merah" yang menunjukkan kesinambungan dari masa dulu hingga ke masa kontemporer. Meski harus melalui perkembangan dan dinamika pasang surut dengan perubahan mendasar, nilai-nilai dan semangat keindonesiaan tetap eksis dan berdaya tahan menelusuri waktu dari abad ke abad hingga dapat diproyeksikan mampu menembus ke masa depan. Dengan kemampuan melayari samudera dalam jaringan Nusantara dan lintas kawasan, para pelaut Indonesia telah membuktikan perannya dalam dunia maritim. Bangsa Indonesia mewarisi tradisi bahari sebagai modal pengembangan ke depan.

Demikianlah, narasi sejarah dalam buku ini menegaskan bahwa apa yang kemudian menjadi Indonesia (sebagai negara, bangsa dan Masyarakat) bukanlah produk sesaat, melainkan hasil dari akumulasi sejarah yang panjang, dinamis, dengan pasang surutnya kehidupan dan maju mundurnya peradaban. Tidak selalu dalam sinar kejayaan yang menyenangkan dan sejahtera dalam kehidupan, tetapi kerap pula dalam situasi kelam, mencekam, dan menyedihkan. Seperti terlihat dalam panggung sejarahnya, keindonesiaan tumbuh bukan di ruang hampa, tetapi di tengah tarik menarik berbagai kepentingan baik dari dalam maupun luar negeri. Bertolak dari kondisi geografi kepulauan yang terbuka, keindonesiaan merupakan hasil yang dibentuk oleh perjumpaan lintas budaya, diaspora antar-etnik dan antarbangsa serta relasi kuasa yang berkontestasi dalam memperebutkan sumber daya alam yang menggiurkan.

Ada ungkapan menggelitik dari seorang penulis terkenal " *geography ordained a paradise (but) history make it a killing field*". Jika saja tidak ada tangan-tangan manusia yang serakah dan menjarah dalam sejarah, maka alam Nusantara akan tetap elok permai bak surga. Bukankah ada pendapat, Nusantara adalah sepotong surga yang diturunkan Tuhan ke bumi? Pada masanya, bumi Nusantara pun rusak bahkan hancur dan bencana bermunculan karena

peperangan akibat aksi perebutan daerah penghasil rempah-rempah. Meskipun lingkungan yang asri dan ciri bumi Nusantara yang subur, tetapi ancaman dari karakter alam kerap kali menjadi faktor timbulnya bencana. Sebagai negeri yang dikelilingi cincin api (*rings of fire*), Indonesia menghadapi bencana yang sewaktu-waktu terjadi, meski tidak mudah memprediksi kepastian datangnya tsunami dan erupsi yang berdampak bencana. Namun, banjir dan tanah longsor sejatinya bukan semata karena faktor lingkungan alam, melainkan lebih besar karena ulah manusia yang tak pandai menjaga kelestarian alam. Naiknya air permukaan laut bukankah menjadi ancaman serius karena dapat menenggelamkan banyak pulau kecil Indonesia?

Dalam untaian narasi dari Jilid I hingga Jilid X, sejarah Indonesia bergerak dalam proses penuh patahan, koreksi, dan kompromi. Bangsa ini terus dibentuk melalui negosiasi yang tak pernah selesai antara cita-cita kebangsaan yang luhur dan praktik politik yang kerap menjauh dari janji-janji tersebut. Kontradiksi pun terus berlangsung antara aspirasi akan keadilan sosial dan realitas kekuasaan yang sering kali eksklusif. Dengan demikian, sejarah Indonesia bukanlah kisah tentang kemenangan yang final, melainkan tentang usaha terus-menerus untuk merawat harapan di tengah keputusasaan; antara bagaimana mempertahankan imajinasi kebangsaan di tengah kenyataan yang sering menggerogotinya.

Sepertinya benar juga orang mengatakan untuk mempelajari sejarah sebaiknya dari depan, dari masa kini. Argumentasinya karena apa yang terjadi di masa kini sudah tentu disebabkan oleh proses-proses sebelumnya. Jadi tidak ada isu atau peristiwa yang tetiba terjadi. Begitulah jika kita mencermati era Reformasi, maka agenda reformasi tidak pernah menjanjikan jalan lurus menuju keadilan dan kematangan demokrasi. Ia justru pembuka ruang yang lama tertutup, yaitu ruang kebebasan berpendapat, kompetisi politik, dan partisipasi warga, namun sekaligus menyingkap kelemahan struktural yang selama ini tersembunyi di balik stabilitas semu. Demokrasi memang tumbuh dalam bentuk prosedural:

pemilihan umum berlangsung berkala, kekuasaan dapat berganti secara damai, dan kebebasan sipil memperoleh tempat yang lebih luas. Namun, pertumbuhan ini kerap berjalan timpang, karena demokrasi yang hidup di permukaan sering kali dibatasi struktur kekuasaan ekonomi dan politik yang terkonsentrasi pada beberapa gelintir elite.

Dalam praktiknya, Reformasi tidak sepenuhnya membongkar relasi kuasa lama, melainkan justru membuka ruang bagi transformasi oligarki ke dalam wajah baru yang lebih adaptif terhadap mekanisme demokrasi. Kekuasaan tidak lagi dipertahankan melalui represi terbuka, tetapi melalui kendali atas sumber daya ekonomi, media, dan institusi politik. Akibatnya, demokrasi sering kali tereduksi menjadi arena kompetisi elektoral yang mahal dan transaksional, menjauh dari cita-cita keadilan sosial dan kedaulatan rakyat sebagaimana diamanatkan oleh konstitusi. Kebebasan yang diperoleh pasca-Reformasi pun tidak selalu disertai dengan tanggung jawab etis dan kesadaran kebangsaan, sehingga ruang publik kerap dipenuhi polarisasi, manipulasi emosi, dan politik identitas yang menggerus rasa kebersamaan.

Situasi ini memperlihatkan bahwa kemerdekaan dan demokrasi bukanlah tujuan akhir, melainkan prasyarat awal bagi pekerjaan kebangsaan yang jauh lebih berat dan berjangka panjang. Reformasi membuka pintu, tetapi tidak serta-merta mengajarkan bagaimana bangsa ini berjalan bersama setelahnya. Tanpa fondasi keadilan sosial, integritas institusi, dan etika politik yang kuat, kebebasan justru berisiko melahirkan fragmentasi baru. Dalam konteks inilah sejarah hadir sebagai pengingat yang tidak selalu nyaman bahwa kegagalan dan penyimpangan pasca-kemerdekaan bukanlah anomali, melainkan bagian dari dinamika panjang bangsa dalam belajar mengelola kebebasan.

Namun, pengalaman Indonesia ini menunjukkan bahwa demokrasi tidak sepenuhnya rapuh. Di tengah keterbukaan yang rentan disalahgunakan oleh politik kebencian dan ekstremisme, negara dan masyarakat sipil mampu bekerja bersama untuk

mencegah kekerasan berkembang menjadi konflik horizontal yang luas. Nilai-nilai kebangsaan terbukti masih memiliki daya hidup ketika diterjemahkan ke dalam kebijakan yang adil, ruang dialog yang inklusif, dan pendidikan yang menumbuhkan sikap toleran. Semangat Bhinneka Tunggal Ika bukan sekadar slogan, tapi fondasi etis yang dapat diaktifkan kembali ketika bangsa menghadapi ujian.

Situasi ini memperlihatkan bahwa kemerdekaan dan demokrasi bukanlah tujuan akhir, melainkan prasyarat awal bagi pekerjaan kebangsaan yang jauh lebih berat dan berjangka panjang. Reformasi membuka pintu, tetapi tidak serta-merta mengajarkan bagaimana bangsa ini berjalan bersama setelahnya. Tanpa fondasi keadilan sosial, integritas institusi, dan etika politik yang kuat, kebebasan justru berisiko melahirkan fragmentasi baru. Dalam konteks inilah sejarah hadir sebagai pengingat yang tidak selalu nyaman bahwa kegagalan dan penyimpangan pasca-kemerdekaan bukanlah anomali, melainkan bagian dari dinamika panjang bangsa dalam belajar mengelola kebebasan.

Sejarah Indonesia menunjukkan bahwa setiap fase perubahan besar selalu diikuti oleh ketegangan antara harapan dan kenyataan. Reformasi tidak berbeda. Ia adalah semacam eksperimen baru dalam proses panjang "menjadi Indonesia", yang menuntut kedewasaan politik, kesabaran sosial, dan keberanian moral untuk mengakui keterbatasan diri. Ketika sejarah dibaca secara reflektif, ia mengingatkan bahwa demokrasi tidak hanya soal mekanisme, tetapi soal watak; tidak hanya soal hak, tetapi juga tanggung jawab; dan tidak hanya soal suara mayoritas, tetapi juga perlindungan terhadap yang lemah dan terpinggirkan.

Di titik inilah sejarah tidak lagi cukup diperlakukan sebagai arsip masa lalu atau deretan peristiwa yang selesai diceritakan. Ia menjelma menjadi cermin yang memantulkan wajah bangsa hari ini dengan segala pencapaian, kegamangan, dan kontradiksinya. Dengan bercermin pada sejarah, bangsa ini diajak untuk bertanya bukan hanya "dari mana kita berasal", tetapi juga "ke mana kita sedang menuju" dan "nilai apa yang hendak kita pertahankan".

Tanpa kesadaran historis semacam itu, Reformasi berisiko kehilangan arah, dan demokrasi berisiko menjadi prosedur kosong yang tercerabut dari cita-cita kebangsaan. Justru melalui pembacaan sejarah yang jujur dan reflektif, pekerjaan kebangsaan pasca-Reformasi dapat terus diarahkan agar tetap berpijak pada keadilan, persatuan, dan martabat manusia dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagaimana yang diamanahkan Pancasila dan semangat Bhinneka Tunggal Ika.

*****

Buku ini disusun dengan kesadaran penuh bahwa sejarah Indonesia memiliki otonomi, ritme, dan logika internalnya sendiri, yang tidak selalu sejalan dengan kerangka besar sejarah dunia sebagaimana selama ini diproduksi historiografi berperspektif kolonial atau Euro-sentris. Otonomi sejarah dalam pengertian ini menempatkan pengalaman historis bangsa Indonesia sebagai subjek yang aktif, reflektif, dan bermartabat dalam arus global, yang dirumukan sebagai pendekatan Indonesia-sentris.

Dalam kerangka tersebut, sejarah Indonesia tidak dibaca sebagai rangkaian peristiwa lokal yang terisolasi, melainkan sebagai bagian dari jaringan interaksi lintas kawasan yang telah berlangsung selama ribuan tahun. Benang merah kemaritiman dan diaspora yang dirajut secara konsisten di sepanjang jilid-jilid buku ini memperlihatkan bahwa sejak awal Nusantara adalah ruang terbuka, sebuah dunia kepulauan yang kosmopolitan, cair, dan terus bergerak. Laut bukanlah pemisah, melainkan medium penghubung; bukan batas, melainkan ruang perjumpaan. Melalui jalur-jalur laut itulah manusia berpindah, gagasan bertukar, komoditas beredar, dan kebudayaan saling mempengaruhi, membentuk jejaring sosial dan kultural yang melampaui batas etnis, pulau, dan bahkan benua.

Diaspora, dalam konteks ini, bukan sekadar cerita tentang perpindahan fisik, tetapi tentang pembentukan identitas yang berlapis dan relasional. Orang-orang Nusantara sejak lama hidup

dalam lintasan mobilitas yaitu sebagai pelaut, pedagang, ulama, buruh, atau komunitas yang terpaksa akibat kekerasan sejarah; semuanya ikut merajut pengalaman kolektif keindonesiaan. Dari dinamika itulah lahir kemampuan beradaptasi, bernegosiasi, dan hidup berdampingan dengan perbedaan; sebuah etos yang menjadi fondasi etika hidup bersama di ruang kepulauan yang majemuk. Kosmopolitanisme Indonesia tidak bersifat elitis, melainkan tumbuh dari pengalaman sehari-hari masyarakat maritim dan diaspora.

Keterbukaan tersebut tidak berarti kehilangan akar. Justru sebaliknya, sejarah Indonesia menunjukkan bahwa keterhubungan dengan dunia selalu dinegosiasikan melalui pengalaman lokal, nilai-nilai komunitas, dan kearifan yang tumbuh dari relasi manusia dengan alam dan sesamanya. Etika hidup bersama, yang kelak dirumuskan dalam nilai-nilai kebangsaan, berakar pada pengalaman panjang mengelola perbedaan, konflik, dan ketergantungan timbal balik di ruang kepulauan. Dalam perspektif ini, laut, mobilitas manusia, dan perjumpaan lintas budaya bukan sekadar latar sejarah, melainkan fondasi integratif yang memungkinkan terbentuknya imajinasi kebangsaan Indonesia jauh sebelum negara modern lahir.

Dengan menempatkan kemaritiman dan diaspora sebagai sumbu utama, buku ini mengajak pembaca untuk melihat Indonesia bukan sebagai entitas yang statis atau tertutup, melainkan sebagai proses historis yang terus bergerak dan terbuka, namun tetap memiliki pusat nilai dan orientasi etis sendiri. Inilah makna terdalam dari pendekatan Indonesia-sentris yang ditawarkan: sebuah upaya memahami sejarah Indonesia sebagai sejarah yang hidup, berjejaring secara global, tetapi berakar kuat pada pengalaman kolektif bangsa sendiri. Pendekatan ini diharapkan tidak hanya memperkaya pemahaman historis, tetapi juga membantu bangsa ini meneguhkan kembali kepercayaan diri dan martabatnya dalam menghadapi dunia yang terus berubah.

Pada saat yang sama, sejarah Indonesia juga memperlihatkan dengan gamblang betapa rapuhnya kohesi kebangsaan ketika nilai-

nilai bersama kehilangan daya hidupnya dan terlepas dari praksis sehari-hari. Nilai-nilai keindonesiaan tidak runtuh karena disangkal secara terbuka, melainkan justru karena diperlakukan secara rutin, mekanis, dan dangkal. Ketika Pancasila direduksi menjadi slogan yang dihafalkan tanpa penghayatan, ketika Bhinneka Tunggal Ika hanya dirayakan dalam seremoni tanpa keberanian menghadapi perbedaan yang nyata, dan ketika konstitusi diperlakukan semata sebagai prosedur legal yang kering dari keadilan substantif, maka kebangsaan perlahan kehilangan daya ikatnya. Ia tetap hadir secara formal, tetapi kosong secara moral.

Sejarah menunjukkan bahwa dalam situasi semacam itu, ruang publik menjadi rentan terhadap fragmentasi. Ketimpangan sosial yang tidak diselesaikan, ketidakadilan yang diwariskan lintas generasi, serta eksklusivitas terhadap kelompok tertentu menciptakan jarak antara negara dan warga, antara amanah konstitusi dan pengalaman hidup sehari-hari. Ketika kesenjangan ini membesar, identitas kebangsaan mudah digantikan oleh loyalitas sempit baik berbasis etnis, agama, maupun kepentingan politik jangka pendek. Bukan karena bangsa ini kekurangan nilai, melainkan karena nilai-nilai tersebut gagal diterjemahkan menjadi praksis yang dirasakan adil dan bermakna oleh seluruh warga. Pancasila sejatinya sudah mengandung nilai-nilai untuk dijadikan modal mengatasi problematik kebangsaan. Namun agak ganjil juga kedengarannya ketika diklaim bahwa nilai-nilai Pancasila digali dari bumi Indonesia tetapi mengapa sulit bertumbuhkembang ketika disemaikan kembali di lahan yang sama?

Pengalaman sejarah Indonesia memperlihatkan bahwa persatuan tidak pernah hadir sebagai kondisi alamiah yang berlangsung dengan sendirinya. Ia adalah hasil dari kerja sosial dan politik yang terus-menerus, yang menuntut keberanian untuk mengakui ketimpangan, kesediaan untuk mendengar suara yang terpinggirkan, dan komitmen untuk memperbaiki kesalahan masa lalu. Setiap kali kebangsaan diperlakukan sebagai sesuatu yang telah selesai, yaitu sebagai warisan yang tinggal dinikmati, bukan

sebagai tanggung jawab yang harus dirawat, di situlah benih perpecahan mulai tumbuh.

Refleksi atas perjalanan panjang ini mengajarkan bahwa persatuan sejati tidak dibangun melalui penyeragaman, apalagi pemaksaan, melainkan melalui keadilan sosial dan kesetaraan yang nyata. Persatuan bertahan bukan karena perbedaan disembunyikan, tetapi karena perbedaan diakui dan dikelola secara adil. Dalam kerangka ini, belajar dari kesalahan masa lalu bukanlah tanda kelemahan, melainkan syarat kedewasaan kebangsaan. Sejarah menjadi penting bukan untuk mengulang glorifikasi, tetapi untuk membuka ruang koreksi dan pembaruan.

Dengan demikian, kebangsaan Indonesia harus dipahami sebagai proses yang rapuh sekaligus bernilai tinggi, yang keberlangsungannya bergantung pada sejauh mana nilai-nilai dasar, yaitu Pancasila, konstitusi, dan semangat Bhinneka Tunggal Ika, dihidupkan kembali dalam kebijakan, praktik sosial, dan relasi antar-sesama warga. Tanpa usaha sadar untuk merawat nilai-nilai tersebut secara adil dan reflektif, persatuan akan selalu berada dalam keadaan rawan. Justru melalui kesadaran historis inilah bangsa ini diingatkan bahwa kebangsaan bukanlah sesuatu yang diwarisi begitu saja, melainkan sesuatu yang harus terus diperjuangkan, dirawat, dan diperbarui dari satu generasi ke generasi berikutnya.

*****

Dalam konteks sejarah panjang yang sarat ketegangan, ketimpangan, dan pembelajaran inilah buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* dihadirkan, bukan semata sebagai kerja akademik, melainkan sebagai ruang refleksi dan pembelajaran kolektif bagi bangsa. Buku ini berangkat dari kesadaran bahwa sejarah tidak pernah netral, tetapi dapat ditulis secara jujur, terbuka, dan bertanggung jawab. Karena itu, buku ini tidak dimaksudkan sebagai pengadilan atas masa lalu, yang sibuk

menetapkan vonis hitam-putih, apalagi sebagai narasi heroik tunggal yang menyingkirkan kompleksitas dan kontradiksi. Sebaliknya, buku ini dihadirkan sebagai ruang dialog yang memungkinkan perjumpaan berbagai pengalaman historis yang multivokal, tafsir, dalam ingatan lintas generasi.

Dengan membuka ruang bagi suara dari pusat dan pinggiran, dari darat dan laut, dari elite dan rakyat biasa, buku ini berupaya menghidupkan kembali sejarah sebagai pengalaman bersama, bukan milik segelintir pihak. Sejarah tidak lagi ditempatkan sebagai kisah para penguasa semata, melainkan sebagai rangkaian pengalaman manusia biasa yang hidup, bekerja, berjuang, berpindah, dan bertahan dalam arus perubahan zaman. Dalam kerangka ini, masyarakat pesisir dan pedalaman, komunitas diaspora, kelompok minoritas, perempuan, dan mereka yang kerap terpinggirkan dalam narasi besar kebangsaan, mendapatkan tempat yang setara sebagai bagian dari cerita Indonesia.

Pendekatan semacam ini berangkat dari keyakinan bahwa sejarah yang hidup adalah sejarah yang mampu menjembatani masa lalu dengan kebutuhan masa kini. Sejarah dihadirkan bukan untuk membekukan identitas atau mengunci bangsa ini pada romantisme masa silam, melainkan untuk membuka ruang pemahaman yang lebih jernih tentang proses "menjadi Indonesia". Dengan memahami bahwa keindonesiaan terbentuk melalui perjumpaan, konflik, kompromi, dan koreksi yang berulang, pembaca diajak melihat identitas kebangsaan sebagai sesuatu yang dinamis, selalu diuji, selalu dirundingkan, dan selalu menuntut tanggung jawab moral dari generasi yang menjalaninya.

Sebagai sarana pembelajaran kolektif, buku ini juga dimaksudkan untuk menumbuhkan kesadaran historis yang kritis dan empatik. Pembaca tidak hanya diajak mengetahui apa yang terjadi, tetapi juga merenungkan mengapa peristiwa-peristiwa itu berlangsung dan apa implikasinya bagi kehidupan berbangsa hari ini. Dengan cara ini, sejarah berfungsi sebagai medium refleksi yang mendorong kedewasaan kebangsaan, yaitu kesediaan untuk

mengakui keberhasilan tanpa menutup mata terhadap kegagalan, serta keberanian untuk belajar dari luka tanpa kehilangan harapan.

Karena itu, *reinventing Indonesian identity* bukan pekerjaan sesaat yang dapat diselesaikan melalui slogan, kebijakan jangka pendek, atau euforia momentum politik tertentu. Ia adalah ikhtiar panjang lintas generasi yang menuntut kesadaran historis yang matang, keberanian moral untuk menghadapi kenyataan yang tidak selalu nyaman, serta imajinasi sosial untuk membayangkan masa depan yang lebih adil dan manusiawi. Identitas kebangsaan tidak dibangun dari lupa yang disengaja, apalagi dari penghapusan luka dan kelamnya sejarah, melainkan dari kemampuan untuk mengingat secara jujur dan reflektif, yaitu mengingat kemenangan tanpa menutup mata pada harga kemanusiaan yang telah dibayar mahal, serta mengingat kegagalan tanpa tenggelam dalam sinisme dan keputusasaan. Dalam ingatan yang dewasa itulah kebangsaan menemukan kedalaman maknanya.

Sejarah Indonesia menunjukkan bahwa lupa sering kali lebih berbahaya daripada konflik terbuka. Lupa pada ketidakadilan masa lalu melahirkan pengulangannya dalam bentuk baru; lupa pada nilai-nilai dasar kebangsaan menjadikan identitas mudah digantikan oleh kepentingan sesaat dan loyalitas sempit. Tidak kalah berbahayanya adalah lupa pada peristiwa-peristiwa lampau yang memalukan seperti kegagalan kolektif, penyimpangan kekuasaan, kekerasan terhadap sesama warga, serta pengkhianatan terhadap cita-cita keadilan dan kemanusiaan. Lupa semacam ini bukan hanya menghapus rasa malu yang seharusnya menjadi alarm moral, tetapi juga mematikan dorongan etis untuk memperbaiki masa depan. Tanpa keberanian untuk mengakui dan mengingat sisi gelap sejarah, bangsa ini berisiko mengulangi kesalahan yang sama dengan wajah dan dalih yang berbeda.

Dalam konteks tersebut, ingatan historis bukan sekadar upaya merawat masa lalu, melainkan tindakan moral yang menentukan arah ke depan. Mengingat peristiwa-peristiwa yang memalukan tidak dimaksudkan untuk menenggelamkan bangsa ini dalam rasa

bersalah kolektif. Sejarah pun sering meninggalkan penyesalan. Mengapa tidak memilih kesempatan yang terbaik yang mestinya diambil dan dijalankan. Mungkin boleh dipercaya bahwa bangsa ini sering mengabaikan kesempatan emas di dalam perjalanan sejarahnya. Untuk itu perlu ditumbuhkan sikap kedewasaan, yaitu kesadaran bahwa kemajuan sejati hanya mungkin dicapai jika kesalahan diakui dan dijadikan pelajaran. Sejarah, ketika dibaca secara jujur dan reflektif, menuntut keberanian untuk bercermin, menerima ketidaksempurnaan, dan membangun komitmen agar pelanggaran terhadap nilai kemanusiaan dan kebangsaan tidak kembali terulang.

*****

Di tengah arus global yang kian deras, yang potensial menjadi ancaman terhadap identitas dan karakter bangsa, sejarah berfungsi sebagai jangkar yang menahan dan mencegah bangsa ini tidak tercerabut dari akarnya. Tentulah identitas tidak diberi arti sebagai bersifat tertutup, sebab bukan saja karena dinamika internal melainkan juga karena dampak arus global. Dengan semakin derasnya arus informasi dengan penggunaan teknologi informasi yang semakin canggih tidak ada lagi batas-batas kehidupan yang bisa dipertahankan oleh suatu bangsa-negara. Nilai-nilai kebangsaan bisa tergerus dihadapkan pada nilai-nilai baru "kewargaan dunia" yang dibina oleh globalisasi. Jika gejala ini dibiarkan bukankah akan menjadi ancaman besar bagi suatu bangsa yang tidak siap dalam mencegah dan menanggulanginya.

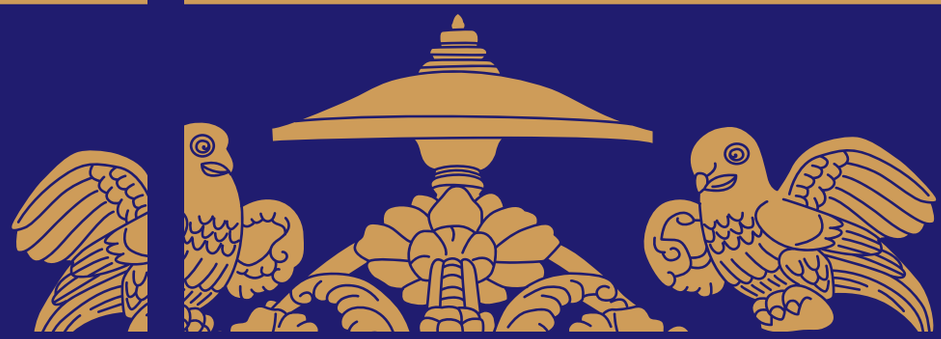
Agaknya perlu diketahui bahwa salah satu latarbelakang penulisan buku ini adalah untuk memperingati ke-80 tahun kemerdekaan bangsa di tahun 2025. Dalam usia relatif muda akan berapa lama bisa bertahan? Bolehkah diajukan pertanyaan seperti itu? Mampukah anak bangsa merawat "Republik Indonesia" untuk bertahan sepanjang masa? Sudah banyak pelajaran dari negara-negara yang memperlihatkan kerapuhan dan kemudian

menjadi negara gagal karena ketidakmampuan mempertahankan kedaulatan di berbagai aspek kehidupan.

Dengan mempelajari sejarah kebangsaan dalam arus global, Indonesia sebagai negara-bangsa, dalam pengertian suatu entitas politik yang didukung nilai-nilai dan semangat kebangsaan, justru akan meraih kegemilangan jika nilai-nilai kebangsaan terus dihidupkan dan dipegang sebagai kompas moral bersama. Dan, sejarah tidak hanya menjadi ingatan, tetapi dapat menjadi modal sosial untuk menjemput masa depan yang lebih baik. Di sanalah kebangsaan menemukan maknanya yang paling dalam, bukan sebagai identitas yang menutup diri, melainkan sebagai ikhtiar bersama untuk hidup adil, setara, dan bermartabat dalam satu rumah besar bernama Indonesia.







NUSANTARA DALAM JARINGAN GLOBAL: PERJUMPAAN BUDAYA DENGAN INDIA, TIONGKOK DAN PERSIA

Jilid II ini mendekonstruksi narasi sejarah tradisional yang terbelenggu oleh paradigma *difusionis* seperti "Indianisasi," yang secara implisit mereduksi agensi lokal Nusantara sebagai penerima pasif. Buku ini secara tegas membuktikan sebaliknya bahwa sejak awal milenium pertama, Nusantara adalah entrepôt kosmopolitan dan simpul maritim yang aktif, tempat pertukaran ide, teknologi, dan ritus global. Anda akan disuguhkan temuan-temuan baru yang menunjukkan *local genius* Nusantara berperan sebagai mesin pengayaan budaya. Unsur asing tidak ditiru, melainkan diseleksi, disintesis, dan distandardisasi menjadi bentuk-bentuk khas lokal. Inilah kisah tentang bagaimana peradaban agung seperti Borobudur memadukan kosmologi Buddha dengan lanskap agraris Jawa, dan Sriwijaya menjelma menjadi komunitas belajar dan pusat niaga yang menautkan Samudra Hindia.

Lebih dari sekadar menyoroti monumen dan istana, buku ini mengalihkan fokus analisis dari pusat kekuasaan menuju ruang-ruang produksi simbolik yang dinamis dari pelabuhan, muara, daerah aliran sungai, hingga kehidupan keseharian. Temukan aktoraktor kunci yang selama ini terabaikan seperti nakhoda, saudagar, rohaniawan, perajin, hingga peran penting perempuan yang membentuk identitas budaya dari bawah melalui praktik hidup sehari-hari. Anda akan menyusuri evolusi politik dari kerajaan awal hingga kejayaan Majapahit yang menggabungkan basis agraris dan maritim, memahami sistem hukum *Kutaramanawa Dharmasastra,* dan menyaksikan transisi kreatif menuju tatanan baru yang melahirkan lembaga pesantren.

ISBN 978-634-04-5875-6 (no.jil.lengkap)
ISBN 978-634-04-5877-0 (jil.2)
9 786340 458770
ISBN 978-634-7572-00-4 (no.jil.lengkap)
ISBN 978-634-7572-02-8 (jil.2 PDF)
9 786347 572028