



**ETIKA DAN KEWAJIBAN GURU DALAM LONTAR SIWA SASANA:
DIMENSI SUSILA DAN TANTRA-SAKRAMENTAL**

Anak Agung Ayu Alit Widyawati¹; Mery Ambarnuari^{2*}
Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar^{1,2}
agungwidyawati7@gmail.com¹ ; mery.ambarnuari@uhnsugriwa.ac.id²

ABSTRAK

Lontar *Siwa Sasana* (dikenal juga dengan sebutan *Siwa Sesana* dalam sejumlah kajian sekunder) adalah naskah *sasana* berbahasa Jawa Kuno-Bali yang mengatur tata krama, kewajiban, dan legitimasi ritual para *sadhaka* (pendeta) dalam tradisi Saiwa, yang menjadi fokus utama artikel ini. Kajian-kajian sebelumnya secara umum membaca *Siwa Sasana* sebagai risalah etika keguruan semata. Artikel ini mengambil jalur berbeda: lontar ini pada dasarnya mengatur keabsahan otoritas sakramental guru-acarya dalam sistem *diksa*, yaitu inisiasi tantrik. Jika pembacaan hanya bertumpu pada kerangka Susila Hindu modern (*Tri Kaya Parisudha*, *Panca Yama Brata*, *Panca Niyama Brata*, *Asta Brata*, *Catur Paramita*), dimensi tantra dan sakramental teks ini akan mudah terlewat. Dengan metode analisis teks hermeneutik dan pendekatan tekstual-komparatif terhadap edisi terjemahan resmi *Siwa Sasana* (Titib, 2003) artikel ini menunjukkan bahwa kualifikasi guru, larangan dan kewajiban guru, serta sistem seleksi dan kelayakan *sisya* berjenjang berdasarkan kondisi fisik, status sosial-genealogis, dan prosedur dalam *Siwa Sasana* memang berkorespondensi dengan sebagian kerangka Susila Hindu, tetapi korespondensi itu tidak menyeluruh dan tidak netral secara historis. Sebagian konsep, yaitu *trikaya paramārtha* dan istilah yang berpadanan dengan *Catur Paramita*, memang tertulis eksplisit dalam lontar, sementara kerangka *Panca Yama/Niyama Brata* sebagaimana dikenal dalam pendidikan Hindu Bali modern tidak muncul dengan nomenklatur itu dalam naskah primer, sehingga penerapannya sebagai pisau analisis perlu dinyatakan sebagai kerangka interpretatif, bukan kategori asli teks. Artikel ini juga mengoreksi kekeliruan penghitungan kualifikasi guru pada kajian-kajian sebelumnya dan menegaskan pentingnya membaca *diksa* sebagai *sangaskara* (penyucian tantrik) yang menyertakan aparatus ritual (*bhasma*, *siwapakarana*), bukan semata syarat administratif usia.

***Kata Kunci:** Siwa Sasana; susila Hindu; tantra Saiwa; diksa; sangaskara*

ABSTRACT

The lontar Siwa Sasana (also referred to as Siwa Sesana in parts of the secondary literature) is an Old Javanese-Balinese sasana text that regulates the conduct, obligations, and ritual legitimacy of Śaiva religious practitioners (sadhaka) within the Śaiva tradition, which constitutes the central focus of this article. Prior studies have generally read Siwa Sasana solely as a treatise on pedagogical ethics. This article takes a different path: the lontar is fundamentally concerned with the validity of the guru-acārya's sacramental authority within the tantric initiation (dikṣā) system. If a reading rests solely on the modern Hindu Susila framework (Tri Kaya Parisudha, Panca Yama Brata, Panca Niyama Brata, Asta Brata, Catur Paramita), the text's tantric-sacramental dimension is easily lost. Using hermeneutic textual

analysis and a textual-comparative approach to the official translated edition of Siwa Sasana (Tim Penerjemah Kantor Dokumentasi Budaya Bali (I G. A. Rai Arnita I W. Dunia I. B. K. Sindu I G. K. Dalem & I W. Sukayasa), 1996) alongside Old Javanese-Balinese Śaiva sources (Acri, 2006, 2011, 2018; Soebadio, 1971), the article shows that the guru's qualifications, the guru's prohibitions and obligations, and the tiered disciple selection and eligibility system, based on physical condition, socio-genealogical status, and procedure, in Siwa Sasana do correspond with part of the Susila Hindu framework, but that correspondence is neither comprehensive nor historically neutral. Some concepts, namely trikaya paramārtha and terms corresponding to Catur Paramita, are indeed stated explicitly in the lontar, whereas the Panca Yama/Niyama Brata framework as known in modern Balinese Hindu education does not appear under that nomenclature in the primary text, so its use as an analytical lens must be stated as an interpretive framework rather than an indigenous category of the text. The article also corrects a miscount of the guru's qualifications in prior scholarship and underscores the importance of reading dīkṣā as sangaskara (tantric purification) involving ritual apparatus (bhasma, siwapakarana), rather than merely as an administrative age requirement.

***Keywords:** Siwa Sasana; Hindu Susila; Śaiva tantra; dīkṣā; sangaskara*

I. PENDAHULUAN

Perilaku moral dan etis dalam tradisi Hindu yang dikenal dengan istilah *Susila* merupakan salah satu dari tiga kerangka dasar ajaran Hindu (*Tri Kerangka Dasar Agama Hindu*), bersama *Tattwa* (filsafat) dan *Upacara* (ritual). *Susila* berfungsi sebagai fondasi hubungan antar manusia, antara murid dan guru, antara umat dan pemimpinnya, serta antara manusia dengan Tuhan (Titib, 2003).

Lontar *Siwa Sasana*, dalam naskah aslinya beraksara dan berbahasa Jawa Kuno, serta tersimpan dan diterjemahkan resmi oleh Kantor Dokumentasi Budaya Bali, Propinsi Daerah Tingkat I Bali (Tim Penerjemah: I Gusti Ayu Rai Arnita, I Gede Sura, I Wayan Dunia, Ida Bagus Kade Sindu, I Gusti Ketut Dalem, dan I Wayan Sukayasa, 1996), secara eksplisit merumuskan *sasana* (hukum atau aturan) (Zoetmulder, 2011) bagi para penganut mazhab Saiwa di Bali, khususnya dalam hal tata krama kependitaan, hubungan guru dan murid, serta kualifikasi moral yang menjadi prasyarat dalam sistem *dikṣa* (inisiasi spiritual). Lontar ini secara tekstual menyatakan diri berlaku bagi '*sahananira para dhangacaryya saiwa paksa*', yaitu segenap pendeta penganut mazhab Saiwa, meliputi Saiwa Siddhanta, Wesnawa, Pasupata, Lepaka, Canaka, Ratnahara, dan Sambhu (Siwa Sasana, 1996: 1).

Beberapa peneliti telah menelaah aspek filologis dan ritualistik dari *Siwa Sasana* ((Agastia, 1994); (Sudarsana, 2017) (Sura, 2001)). Namun dua kesenjangan penting belum banyak diisi. Pertama, kajian yang menghubungkannya secara sistematis dengan kerangka *Susila* Hindu masih terbatas. Kedua, dan ini belum pernah ditegaskan secara eksplisit dalam literatur berbahasa Indonesia: hampir tidak ada kajian yang membaca *Siwa Sasana* sebagai bagian dari genre *sasana* dan *tutur* Saiwa Jawa Kuno-Bali, lalu menelusuri kembali dimensi tantra dan sakramentalnya. Jalan ini sebenarnya sudah dirintis dalam kajian filologi Saiwa Nusantara oleh (Soebadio, 1971), (Hooykaas, 1962), dan terutama (Acri, 2006) (Acri, 2011) (Acri, 2018), tetapi belum banyak diterapkan pada *Siwa Sasana* secara khusus. Artikel ini hadir untuk mengisi kedua celah tersebut sekaligus, dengan menjadikan *Susila* Hindu sebagai salah satu, bukan satu-satunya, lensa analisis, dan menempatkannya berdampingan dengan kerangka tantra Saiwa sebagai koreksi metodologis.

Secara teoretis, artikel ini bertumpu pada dua kerangka yang sengaja didudukkan berdampingan, bukan dipilih salah satu. Kerangka pertama adalah *Susila* Hindu, sistem etika

yang dalam pendidikan Hindu Bali kontemporer biasa dirangkum dalam *Tri Kaya Parisudha*, *Panca Yama/Niyama Brata*, *Asta Brata*, dan *Catur Paramita* (Subagiasta, 2008). Kerangka kedua adalah teori inisiasi tantrik Saiwa Siddhanta, yang memahami *dīkṣā* bukan sebagai penyerahan pengetahuan melainkan sebagai tindakan sakramental yang menghapus ikatan jiwa (*pāśa*) lewat otoritas guru yang telah divalidasi lewat rantai transmisi (Hooykaas, 1962) (Soebadio, 1971) (Goodall, 2004). Kajian terhadap teks-teks Jawa Kuno-Bali sejenis memperlihatkan pola yang sama: konsep kesucian dan pembebasan di dalamnya umumnya berstatus kategori teologis-ontologis, bukan sekadar predikat moral, sebagaimana tampak pada pembacaan ulang konsep Siwaisme dalam teks *Tattwa Jnana* (Swidana, 2023) maupun pada kajian *kalepasan* dalam teks *Bubhuksah Gagakaking* (Santika et al., 2024). Kedua kerangka teoretis inilah yang dipertemukan dalam analisis *Siwa Sasana* pada artikel ini: Susila menjelaskan sisi perilaku yang tampak, sementara teori inisiasi tantrik menjelaskan mengapa perilaku itu disyaratkan, yaitu sebagai prasyarat keabsahan ritual, bukan semata kebajikan personal.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis teks (*textual analysis*) dan hermeneutik. Sumber data primer adalah edisi alih aksara dan terjemahan resmi lontar *Siwa Sasana* terbitan Kantor Dokumentasi Budaya Bali (1996), yang memuat teks Jawa Kuno dan terjemahan Indonesia secara berdampingan. Sumber data sekunder meliputi kitab-kitab suci Hindu (Manawa Dharmasastra, Sarasamuscaya, Mahabharata, Bhagawad Gita), literatur Susila Hindu Bali (Wiana, 2006), serta literatur filologi dan studi tantra Saiwa Jawa Kuno-Bali yang menjadi basis kerangka analisis perbandingan di luar Susila Hindu modern. Perbandingan yang dimaksud dalam artikel ini bersifat tekstual-tematik: istilah dan konsep dalam *Siwa Sasana* dibandingkan dengan sumber Saiwa Jawa Kuno-Bali lain dan literatur Susila Hindu modern, bukan perbandingan filologis atas varian-varian manuskrip fisik lontar yang berbeda.

Pendekatan hermeneutik digunakan untuk memahami makna teks secara kontekstual, melampaui terjemahan harfiah (Gadamer, 1975) (Ricoeur, 1981). Penerapannya konkret: setiap kutipan Jawa Kuno atau Sanskerta dibaca berdampingan dengan terjemahan resmi 1996, lalu ditempatkan pada kedudukannya dalam alur teks, sebelum dan sesudah kutipan itu, untuk melihat apakah suatu istilah berfungsi sebagai nasihat moral atau sebagai instruksi ritual. Sloka *trikaya paramārtha* pada bagian 2.2, misalnya, dibaca ulang bukan sebagai kutipan berdiri sendiri, melainkan dalam posisinya persis setelah instruksi tentang introspeksi guru sebelum *krta diksa*, sehingga maknanya bergeser dari sekadar kebajikan personal menjadi prasyarat ritual. Cara baca berlapis, teks lalu konteks lalu fungsi, ini diterapkan konsisten pada setiap kutipan yang dianalisis dalam artikel ini.

Data dianalisis melalui empat tahapan yang mengikuti alur umum penelitian kualitatif berbasis dokumen sebagaimana diuraikan (Sugiyono, 2017): (1) inventarisasi dan identifikasi teks langsung dari edisi 1996 berikut nomor halamannya; (2) kategorisasi tema berdasarkan konsep Susila Hindu maupun konsep tantra Saiwa yang tertulis eksplisit dalam lontar; (3) interpretasi dan analisis komparatif yang memisahkan istilah yang benar-benar tertulis dalam sumber primer dari istilah yang merupakan kerangka interpretatif peneliti; dan (4) sintesis serta penarikan simpulan. Tahapan ini mengikuti logika reduksi data, penyajian data, dan penarikan simpulan untuk data dokumenter, bukan teknik Miles dan Huberman yang dirancang untuk data wawancara dan observasi lapangan.

II. PEMBAHASAN

2.1 Susila Hindu dan Genre *Sasana*: Dua Ragam yang Perlu Dibedakan

Kata *Susila* berasal dari bahasa Sansekerta, *su* (baik, indah) dan *sila* (perilaku, tabiat). Dalam ajaran Hindu, *Susila* mencakup sistem etika yang mengatur hubungan manusia dengan sesama, alam, dan Tuhan, bersumber dari kesadaran akan *Dharma* (Titib, 2003). Kerangka *Susila* yang paling dikenal dalam pendidikan Hindu Bali kontemporer, yaitu *Tri Kaya Parisudha*, *Panca Yama Brata*, *Panca Niyama Brata*, *Asta Brata*, dan *Catur Paramita*, merupakan sistematisasi yang mengkristal terutama dalam wacana Agama Hindu Bali modern awal abad ke-20, saat komunitas Hindu Bali merespons tekanan skripturalisasi dari agama-agama dakwah di sekitarnya (Acri, 2018).

Poin metodologis berikut perlu ditegaskan sejak awal: *Siwa Sasana* bukan kode etik bagi masyarakat umum, melainkan *sasana*, sebuah genre hukum kependitaan yang berkerabat dekat dengan genre *tutur* dan *tattva* dalam korpus Saiwa Jawa Kuno-Bali. Fungsi utama genre ini adalah menetapkan syarat keabsahan otoritas ritual (Acri, 2006), bukan merumuskan aturan pergaulan sehari-hari. Konsekuensinya, kerangka *Susila* Hindu modern tidak bisa ditempelkan begitu saja pada lontar ini. Sebagian konsepnya memang muncul verbatim dalam teks, seperti akan ditunjukkan pada bagian penjelasan. Namun nomenklatur *Panca Yama Brata* dan *Panca Niyama Brata* sendiri tidak ditemukan tertulis dalam edisi 1996 yang menjadi sumber primer artikel ini. Karena itu, kerangka *Susila* di sini dipakai secara sadar sebagai pisau analisis komparatif, bukan sebagai kategori asli yang inheren dalam teks.

2.2 Tri Kaya Parisudha / Trikaya Paramārtha dalam Kualifikasi Guru Ideal

Lontar *Siwa Sasana* menyebutkan *delapan* kualifikasi guru yang patut dijadikan panutan. Teks aslinya berbunyi: '*nihan lwir nira: sājjanah, wrddha wehaso, sāstrajnah, wedaparagah, dharmajjah, śila sampanah, jitendriyah, drdha bratah*' (Siwa Sasana, 1996: 1), yang diterjemahkan sebagai: *sajjanah* (orang sejati), *wredaha wehasa* (istilah yang oleh tim penerjemah 1996 sendiri ditandai dengan tanda tanya karena maknanya tidak sepenuhnya jelas, h. 11), *sastrajnah* (pandai sastra), *wedaparagah* (ahli Weda), *dharmajnah* (pandai dharma), *sila sampanah* (berbudi baik), *jitendriyah* (menguasai hawa nafsu), dan *drda bratah* (taat brata) (Siwa Sasana, 1996: 11). Ketidakpastian makna *wredaha wehasa* pada tim penerjemah profesional 1996 ini sendiri merupakan temuan filologis yang layak dicatat, bukan disembunyikan di balik parafrase yang mengesankan seolah semua istilah dipahami secara tuntas oleh tim penerjemah

Ketidakpastian ini terbuka untuk ditelusuri lebih jauh. Unsur pertama, *wredaha*, kemungkinan besar adalah varian aksara dari *wrddha*, 'tua' atau 'senior', sebagaimana tercatat dalam kamus Jawa Kuno-Inggris (Zoetmulder, 2011), dan konsisten dengan makna 'berpengalaman' yang melekat pada kualifikasi guru. Unsur kedua, *wehasa*, jauh lebih sulit dilacak. Salah satu kemungkinan adalah pergeseran dari *vyavasāya* (Sanskerta: usaha, ketetapan hati, keteguhan bertindak), yang secara fonetis maupun semantis cukup berdekatan dan sejalan dengan *drda bratah* yang disebut pada urutan terakhir kualifikasi. Bila dugaan ini benar, *wredaha wehasa* dapat dibaca sebagai 'senior yang teguh dalam usahanya', bukan sekadar penanda usia semata. Namun ini tetap merupakan hipotesis, bukan kesimpulan filologis yang mapan, dan perlu diuji lebih jauh terhadap naskah lontar lain yang memuat istilah serupa.

Kedelapan kualifikasi ini secara struktural selaras dengan ajaran *Tri Kaya Parisudha*, yaitu kesucian pikiran (*manacika*), perkataan (*wacika*), dan perbuatan (*kayika*). Yang penting dicatat, dan sering luput dari kajian yang membaca lontar ini murni dari dimensi *Susila* modern Adalah lontar *Siwa Sasana* sendiri secara eksplisit menyebut istilah *trikaya paramārtha* dengan rumusan Sanskerta yang dikutipkan langsung oleh sang guru kepada sisya-nya: '*kāyika vācikasceva, mānasikas tratīyaka, subhakarmanīvyantu, trikāyam iti kavyate*', yang berarti

'*kaya*, *wak*, dan *manah*, bila ketiganya berdasarkan perbuatan baik, itulah yang disebut *trikaya*' (Siwa Sasana, 1996: 14). Berbeda dari kekhawatiran metodologis yang berlaku umum terhadap penerapan kerangka Susila modern ke teks pramodern (lih. 2.1), pemetaan *Tri Kaya Parisudha* pada kasus spesifik ini punya pijakan tekstual langsung. Sarasamuscaya sloka 76-77 menegaskan hal yang sejalan: hanya mereka yang telah menyucikan pikiran, perkataan, dan perbuatan yang layak menjadi pemimpin spiritual (Kadjeng et al., 2005).

Meski demikian, kesejajaran ini tidak boleh menutupi fakta bahwa *trikaya paramārtha* dalam lontar difungsikan sebagai '*pegangangan sang sadhaka*', yaitu sarana konkret pegangan ritual pendeta yang sudah menjadi *dang upadhyaya* (Siwa Sasana, 1996: 14), dan bukan semata kebajikan personal yang dipuji. Penempatannya persis setelah instruksi tentang bagaimana sang guru harus 'mengamat-amati sifat baik dan dosa pada dirinya' sebelum berani melaksanakan *krta diksa* (Siwa Sasana, 1996: 11-12) menunjukkan bahwa kesucian tiga aspek ini adalah prasyarat kelayakan ritual untuk mentransmisikan *sangaskara*, bukan sekadar penanda moral yang berdiri sendiri.

2.3 Larangan dan Kewajiban Guru

Lontar *Siwa Sasana* merinci perilaku yang membuat seorang *sadhaka* digolongkan *acarya duryasa* (guru berbudi buruk): '*ācāryya duryyaśa ialah ācārya yang tidak melaksanakan dharma, curang, berbudi hina, congkak, mabuk... angkara murka serta jahat, iri hati, tampak cemburu, mrsawada yaitu segala kata-katanya tidak dapat dipercaya... menghina Tuhan dan Brāhmana, bersikap bermusuhan terhadap teman, menentang guru, menghina ibu dan bapaknya*' (Siwa Sasana, 1996: 13). Pada bagian lain, kewajiban positif dirumuskan sebagai pikiran yang '*bersih, setya, budiman, tenang, tangguh, dan pengampun... beralaskan keteguhan hati, selalu lapang hati, merdasarkan mentri, karuna, mudita dan upeksha*' (Siwa Sasana, 1996: 15).

Pada poin ini, temuan filologis kedua yang perlu ditegaskan yaitu istilah *mentri* (kemungkinan varian aksara/transliterasi dari *maitri*), *karuna*, *mudita*, dan *upeksha* tertulis eksplisit dan berurutan dalam lontar (Siwa Sasana, 1996: 15), persis empat sikap yang dikenal sebagai *Catur Paramita*. Berbeda dari *Panca Yama/Niyama Brata* yang nomenklaturnya tidak ditemukan verbatim, korespondensi *Catur Paramita* di sini punya dasar tekstual yang kuat, bukan pemaksaan konsep modern dari peneliti. Ini memperkuat dengan basis yang lebih akurat secara filologis daripada draf-draf sebelumnya, argumen bahwa Karuna (welas asih terhadap murid yang menderita), Mudita (tidak iri pada murid berprestasi), dan Upeksha (adil, tidak tergesa menghukum) memang menjadi kerangka etika relasional guru-siswa yang dimaksud lontar (Subagiasta, 2008; Titib, 2003).

Empat sikap ini (*maitri*, *karuna*, *mudita*, *upeksha*) dalam sejarahnya bukan konsep yang eksklusif milik satu aliran. Rumusan yang sama, dikenal sebagai *brahmavihara* dalam tradisi Buddhis, juga beredar luas dalam korpus Jawa Kuno yang bercorak sinkretis Saiwa-Buddha (Acri, 2006, 2018). Kemunculannya dalam *Siwa Sasana*, yang secara tekstual menyatakan berlaku pula bagi pendeta aliran Wesnawa dan sekte lain di luar Saiwa Siddhanta murni (Siwa Sasana, 1996: 1), sejalan dengan karakter keagamaan Jawa Kuno-Bali yang cenderung menyerap kerangka etis lintas aliran ke dalam satu sistem sasana. Ini bukan kelemahan argumen, melainkan penguat: korespondensi *Catur Paramita* bukan kebetulan filologis tunggal, melainkan bagian dari kosakata etis bersama yang memang lazim dipakai lintas tradisi Jawa Kuno-Bali pada masanya.

Sebaliknya, larangan-larangan seperti *krodha* (marah) dan *loba* (serakah), yang dalam kajian-kajian sebelumnya langsung disamakan dengan kelima butir *Panca Yama Brata*

(*Ahimsa, Brahmacari, Satya, Ahyawaharika, Asteya*), memang tumpang-tindih secara tematik, tetapi lontar tidak pernah menyebut kelima larangan itu sebagai satu kesatuan bernama *Panca Yama Brata*. Kesejajaran tematik ini sah dipakai sebagai alat bantu pembaca modern untuk memahami logika larangan tersebut, namun perlu dinyatakan eksplisit sebagai pembacaan komparatif, bukan sebagai fakta bahwa lontar 'menganut' skema *Panca Yama Brata*. Dalam *Sarasamuscaya* sloka 257-260, pemimpin spiritual yang melanggar prinsip-prinsip semacam ini dinyatakan menanggung dosa muridnya sekaligus (Kadjeng et al., 2005), dan *Siwa Sasana* mempertegas dengan bahasanya sendiri: berguru pada *acarya duryasa* 'boleh jadi akan terseret ikut jatuh ke Yamaloka' (Siwa Sasana, 1996: 13).

2.4 Diksa sebagai Sangaskara: Dimensi Tantra-Sakramental

Bagian inilah yang menurut peneliti paling krusial namun paling sering direduksi dalam kajian etika-semata atas *Siwa Sasana*. Lontar menyatakan bahwa yang disebut *acarya kṛta dikṣita* (pandita guru yang sudah didiksa) adalah '*gurunya guru, tempat mendapatkan sangaskara (penyucian) dan bhasma (abu suci)*' (Siwa Sasana, 1996: 1), dan bahwa sang sadhaka yang telah mencapai status itu disebut '*wiku maha pawitra*', yaitu pandita yang maha suci (Siwa Sasana, 1996: 1, 12). Kata *pawitra* (kesucian) di sini bukan sekadar sifat moral yang layak dipuji, melainkan kategori ritual-ontologis: daya pemurnian yang dapat ditransmisikan dari guru kepada *sisya* lewat *sangaskara*, sejalan dengan struktur inisiasi (*dīkṣā*) dalam tradisi *Saiwa Siddhanta* yang berfungsi menghapus *pāśa* (ikatan/noda) jiwa (Hooykaas, 1962) (Soebadio, 1971).

Sloka Sanskerta yang termuat dalam lontar menegaskan dimensi soteriologis dari sangaskara ini: '*Lakṣmī duḥkha sahasrāṇi, saṃsāra pāpa nāsanam, Paratre naraka nāsti, Śiva lokam avāpnuyat*', yang berarti 'Ribuan duka nestapa dan papa akibat samsara akan lenyap; di alam sesudah mati tidak akan ada neraka, dan ia akan mencapai alam Siwa' (Siwa Sasana, 1996: 12). Lontar menjelaskan lebih lanjut bahwa 'kesucian sang pendeta guru maha agung' mampu menghilangkan papa seorang murid meski papanya '*sebesar bumi dan gunung Semeru*' (Siwa Sasana, 1996: 12). Pembebasan yang dijanjikan di sini digantungkan pada tindakan ritual *diksa* yang sah, bukan sekadar konsekuensi kumulatif dari perilaku etis guru sepanjang hidupnya, sebuah nuansa yang hilang bila *Siwa Sasana* dibaca semata sebagai traktat Susila.

Janji kelepasan semacam ini tidak berdiri sendiri dalam korpus teks Hindu Jawa-Bali. Kajian atas teks *Bubhuksah Gagakaking* menunjukkan pola serupa: konsep *kalepasan* di sana juga digambarkan sebagai pencapaian yang bergantung pada jalan spiritual yang sah, bukan sekadar hasil akumulasi kebaikan moral semata (Santika et al., 2024). Kesejajaran ini memperkuat argumen bahwa dalam korpus Saiwa Jawa Kuno-Bali, kesucian dan pembebasan cenderung dipahami sebagai kategori yang dicapai lewat tindakan dan status ritual tertentu, sejalan dengan pembacaan atas konsep Siwaisme dalam teks *Tattwa Jnana* yang juga menempatkan kesucian sebagai predikat ontologis-teologis, bukan semata etis (Swidana, 2023). *Siwa Sasana* dengan demikian bukan kekhasan tunggal, melainkan satu titik dalam pola yang lebih luas pada teologi Saiwa Nusantara.

Persyaratan usia diksa, yaitu lima puluh tahun bagi keturunan sadhaka dan enam puluh tahun bagi yang bukan (Siwa Sasana, 1996: 16), juga perlu dibaca dalam kerangka ini. Lontar merangkaikannya secara langsung dengan kelengkapan aparatus ritual *Siwapakarana*: '*bhasma, ganitri, guduha, kundala, wulang hulu, brahma sutra, ambulungan, pawawahan, camara, argha, tripada, sangka, ghanta, dan jayaghanti*' (Siwa Sasana, 1996: 16) yang harus lengkap dihadapkan sebelum upacara diksa dijalankan. Ini indikasi kuat bahwa syarat usia bukan aturan administratif yang berdiri sendiri, melainkan satu unsur dalam keseluruhan kelayakan ritual-sakramental seorang *acarya* untuk melakukan *dīkṣā*, sejalan dengan pola

umum tantra Saiwa Siddhanta yang menekankan kematangan psiko-spiritual acarya sebagai prasyarat sahnya inisiasi (Acari, 2018; Goodall, 2004).

Prinsip *guru-sisya parampara* yang ditekankan lontar, yaitu '*sādhaka wangsa pārampara*' (Siwa Sasana, 1996: 1) dan larangan tegas mendiksa tanpa status *krta diksita* dari guru yang sah (Siwa Sasana, 1996: 1), dengan demikian bukan sekadar penegasan hierarki pedagogis, melainkan epistemologi wahyu tantrik: keabsahan ajaran divalidasi melalui kesinambungan rantai transmisi dari Siwa, bukan lewat argumen rasional semata. Kegagalan mengangkat dimensi ini membuat pembacaan atas *acarya duryasa* menjadi dangkal secara teologis. Bahaya guru berbudi buruk dalam kerangka tantra bukan cuma soal memberi teladan buruk, melainkan risiko mentransmisikan sangaskara yang cacat secara ritual, kegagalan yang bersifat ontologis-soteriologis, bukan semata etis.

2.5 Larangan bagi Nabe: Kriteria Calon Sisya dan Jenjang dalam Sistem Diksa

Selain menetapkan kualifikasi guru, *Siwa Sasana* memuat aturan yang sama rincinya mengenai siapa yang boleh dan tidak boleh *didiksa*, ketentuan yang menyandingkan *diksa* dengan struktur sosial-kasta secara eksplisit, sesuatu yang belum banyak disentuh dalam kajian sebelumnya. Calon *sisya* yang layak digambarkan sebagai 'keturunannya, orang yang setia terhadap ucapannya, tidak berbohong, pandai dalam ilmu, orang yang benar-benar berjiwa besar, orang mulia, suci... orang yang *susila*, tegas dalam hal siasat, orang yang kuat menahan suka dan duka, orang yang setia terhadap atasan, apalagi terhadap orang tua, orang yang gemar melaksanakan ajaran dharma, orang yang teguh melakukan tapa' (Siwa Sasana, 1996: 17-18).

Larangan bagi *nabe*, istilah yang dipakai lontar sendiri untuk merujuk guru yang mendiksa (Siwa Sasana, 1996: 18), dirumuskan jauh lebih rinci dan bertingkat. Pertama, ada larangan berbasis kondisi fisik dan sosial: 'orang yang kapatita, orang yang jatuh sebagai walaka, orang cacat tubuh, orang yang sangat menderita' (Siwa Sasana, 1996: 18), termasuk kategori *maha duhka*, yaitu mereka yang menderita kusta, gila, ayan, buta, tuli, bisu, dan cacat tubuh lain (Siwa Sasana, 1996: 19), tidak boleh didiksa, 'meskipun *brāhmaṇa* keturunan *bhasmangkara*' (Siwa Sasana, 1996: 18). Kedua, ada kategori *cuntaka janma* (kelahiran/status ternista) yang mencakup orang-orang yang pernah menyandang peran sosial tertentu yang dianggap hina dalam kerangka kosmologis teks ini, di antaranya mereka yang pernah dijadikan sesaji, pembawa jenazah, algojo, atau pernah menjalani hukuman berat (Siwa Sasana, 1996: 18), serta kategori *sadigawe/patita*, yakni keturunan yang bekerja pada okupasi yang digolongkan *sudra*, *candala*, atau *mleca*, yaitu pandai emas, dukun, pedagang, pemahat, dan sejenisnya (Siwa Sasana, 1996: 18-19). Lontar menyimpulkan tegas: 'jangan didiksa orang-orang itu oleh *dhang* guru sebab jangankan mendapat pahala, bahkan mendapat dosa dan sengsaralah kita kalau disembah olehnya' (Siwa Sasana, 1996: 19).

Ketiga, ada larangan prosedural yang independen dari status sosial calon sisya: *nabe* dilarang mendiksa orang yang telah didiksa oleh *dhang* guru lain, dilarang mendiksa orang yang telah didiksa oleh *sadhaka* yang belum berstatus *krta diksita*, dan dilarang mendiksa orang yang sudah menjalani upacara suci atau memohon restu ke tempat lain, yaitu 'tidak benar tingkah seperti itu, menumpuki upacara namanya' (Siwa Sasana, 1996: 19). Larangan ini menegaskan kembali argumen pada sub bab 2.4 bahwa *diksa* adalah tindakan sakramental tunggal yang tidak dapat diulang atau ditumpuktindihkan, sejalan dengan prinsip dalam banyak tradisi inisiasi tantrik bahwa validitas ritual bergantung pada keutuhan satu rantai transmisi, bukan akumulasi beberapa inisiasi (Hooykaas, 1962).

Yang menarik, lontar tidak menutup sepenuhnya akses bagi mereka yang berada di luar garis *brahma wangsa* (keturunan *brahmaṇa*) atau *bhasmangkara* (keturunan *sadhaka* Siwa-

Buddha): 'jika keras keinginannya berguru, *didiksa* juga oleh sang guru namun jangan *dipudgala*. Upacara sederhana saja. Hanya mendapat restu saja. *Kapunta caraka* gelarnya' (Siwa Sasana, 1996: 19). Ini menunjukkan sistem diksa berjenjang (*tiered initiation*): status *pudgala* penuh, dengan hak penuh menyandang gelar pendeta dan wewenang mendiksa orang lain, dicadangkan bagi garis keturunan tertentu, sementara jenjang *kapunta caraka* menyediakan bentuk partisipasi spiritual yang lebih terbatas bagi kalangan di luar garis itu. Struktur berjenjang semacam ini konsisten dengan pola umum dalam tantra Saiwa Siddhanta India, di mana tingkat inisiasi (*samayika*, *putraka*, *sādhaka*, *ācārya*) memberi akses bertahap pada kewenangan ritual (Goodall, 2004), namun di sini digabungkan secara eksplisit dengan garis keturunan (*wangsa*), sebuah kekhasan lokal yang layak diteliti lebih jauh dari perspektif antropologi agama, khususnya bagaimana logika kasta Bali beririsan dengan logika inisiasi tantrik yang di India sendiri pada prinsipnya dapat lintas-varna (Aciri, 2006; Goodall, 2004).

Perbedaan ini layak digarisbawahi lebih jauh. Dalam teks-teks Saiddhantika India yang dikaji Goodall (2004), tingkatan inisiasi memang berjenjang, namun secara doktrinal dirancang bisa diakses lintas kelompok sosial, sebab validitas ritualnya bertumpu pada kesiapan spiritual individu, bukan pada kelahiran. *Siwa Sasana* mengambil jalan berbeda: jenjang *pudgala* dan *kapunta caraka* di dalamnya secara eksplisit dikaitkan dengan garis keturunan *wangsa*, bukan semata kesiapan batin calon sisya. Dengan kata lain, struktur tantrik yang di tempat asalnya cenderung terbuka, di Bali dicangkokkan ke dalam logika kasta yang tertutup. Ini bukan penyimpangan yang perlu dihakimi secara anakronistik, melainkan adaptasi lokal yang menunjukkan bagaimana sebuah sistem teologis impor beradaptasi dengan struktur sosial penerimanya, sebuah proses yang dalam antropologi agama sering disebut indigenisasi atau lokalisasi ajaran (Ramstedt, 2004). Pertanyaan apakah pencangkokan ini bersifat genuinely teologis atau lebih merupakan legitimasi kuasa sosial lewat idiom agama tidak dapat dijawab tuntas lewat metode tekstual-hermeneutik artikel ini, dan karena itu layak menjadi agenda penelitian etnografis lanjutan, sebagaimana juga disinggung pada 2.7.

Larangan-larangan ini, sekali lagi, menguatkan tesis sentral artikel ini: keabsahan *diksa* dalam *Siwa Sasana* bukan soal kelayakan moral semata, melainkan kelayakan yang diukur berlapis, yaitu fisik, sosial-genealogis, dan prosedural, sebelum tindakan sakramental itu dianggap sah. Guru yang melanggar ketentuan ini, sebagaimana akan ditelaah pada kajian lanjutan, berhadapan dengan konsekuensi institusional yang nyata, bukan sekadar cela moral.

2.6 Tat Twam Asi dan Sistem Seleksi Sisya

Lontar menegaskan bahwa seorang guru tidak boleh sembarangan mendiksa. Sisya yang layak adalah mereka yang 'bersifat sosial, orang bijaksana, setia pada ucapannya, memiliki kesusilaan, teguh pendirian, setia bakti... teguh pada dharma tanpa noda' (Siwa Sasana, 1996: 16-17). Lontar bahkan menyertakan larangan eksplisit bagi sisya untuk memaksa seorang guru yang tidak suci: 'janganlah hendaknya ia tergesa-gesa... *aywanaku guru tahun sing maha pawitra*', yaitu jangan menjadikan guru orang yang tidak suci (Siwa Sasana, 1996: 1).

Bhagawad Gita XVIII.67 memberi paralel yang dekat dengan logika seleksi ini: ajaran suci dilarang disampaikan kepada mereka yang tidak memiliki tapa, tidak berbakti, tidak ingin mendengar, atau yang mencela guru (Maswinara, 2003). *Sarasamuscaya* menegaskan hal serupa dari sisi tanggung jawab guru, sebagaimana telah dibahas pada 2.3. Konsep *Tat Twam Asi*, 'itu (Brahman) adalah engkau (Atman)', yang menyatakan bahwa Brahman bersemayam dan dapat disadari dalam setiap individu (Sura, 2001), memang menaruh nilai pada setiap sisya sebagai layak dibimbing. Namun konsep ini tidak secara langsung menjelaskan mengapa lontar justru menetapkan seleksi yang ketat dan berjenjang, sehingga artikel ini tidak memaksakannya

sebagai landasan tunggal argumen. Yang lebih menjelaskan ketegasan seleksi tersebut, seperti ditunjukkan pada 2.4 dan 2.5, adalah logika sakramental: siswa yang tidak layak bukan hanya berisiko gagal secara moral, melainkan berisiko menjadikan sangaskara yang diterimanya tidak efektif, sebuah kegagalan yang ikut dipikul oleh sang guru.

2.7 Relevansi bagi Kajian Antropologi Agama dan Pendidikan Hindu Kontemporer

Kajian terhadap *Siwa Sasana* memiliki implikasi bagi pengembangan pendidikan agama Hindu kontemporer, dengan satu catatan penting yaitu klaim relevansi berikut bersifat normatif berdasarkan analisis tekstual dan idealnya diuji lebih lanjut lewat penelitian etnografis terhadap praktik aktual di griya dan pasraman, sesuatu yang berada di luar cakupan metode tekstual-hermeneutik artikel ini namun perlu ditandai sebagai agenda penelitian lanjutan mengenai jarak antara wacana tekstual dan praktik lapangan dalam Hinduisme Bali (Aciri, 2014; Ramstedt, 2004).

Pertama, nilai-nilai dalam lontar ini, baik yang berkorespondensi langsung dengan Susila (Tri Kaya, Catur Paramita) maupun yang bersifat tantra-sakramental (sangaskara, parampara), dapat menjadi dasar penyusunan kode etik pandita Hindu yang lebih utuh, yang tidak mereduksi kependitaan menjadi soal moralitas personal semata melainkan juga soal keabsahan otoritas ritual (Sudarsana, 2017). Kedua, konsep *guru-siswa parampara* memberi kerangka relasi pendidik-peserta didik yang menghormati otoritas tanpa menjadikannya otoriter, karena otoritas itu sendiri, dalam logika lontar, terikat pada tanggung jawab dan risiko personal sang guru. Ketiga, nilai *Satya* dan *Ahimsa* tetap relevan sebagai pijakan moral menghadapi kekerasan verbal dan misinformasi digital, sekalipun nomenklatur itu sendiri adalah kerangka Susila modern yang dipakai secara sadar sebagai alat baca, bukan istilah asli lontar.

Keempat, pembacaan tantra-sakramental ini juga relevan bagi kajian antropologi agama yang lebih luas, khususnya dalam melihat bagaimana komunitas Hindu Bali mewarisi dan menata ulang gagasan kesucian dan pembebasan dari sumber-sumber Jawa Kuno. Pola yang sama terlihat pada kajian atas konsep kalepasan dalam teks Jawa-Bali lain (Santika et al., 2024): kesucian dan pembebasan, dalam korpus ini, cenderung dipahami sebagai hasil dari jalan atau status ritual tertentu, bukan sekadar predikat moral yang bisa dicapai lewat niat baik semata. Pembacaan semacam ini membuka ruang bagi studi antropologi agama untuk menelusuri bagaimana logika semacam itu masih, atau tidak lagi, hidup dalam penghayatan umat Hindu Bali kontemporer terhadap kependitaan dan kesucian.

III. SIMPULAN

Argumen sentral artikel ini dapat dirumuskan dalam satu kalimat: *Siwa Sasana* bukan risalah etika keguruan yang kebetulan berbahasa Jawa Kuno, melainkan teks *sasana* yang mengatur keabsahan otoritas sakramental guru-acarya dalam sistem diksa Saiwa, dengan lapisan Susila yang eksplisit pada sebagian isinya namun tidak menyeluruh.

Temuan filologis dalam artikel ini, koreksi jumlah kualifikasi guru dari tujuh menjadi delapan, identifikasi *trikaya paramārtha* dan istilah setara *Catur Paramita* yang tertulis eksplisit, serta ketidakpastian makna *wredaha wehasa* yang belum tuntas dipecahkan, bukan sekadar detail teknis. Temuan-temuan itu menunjukkan bahwa korespondensi antara *Siwa Sasana* dan kerangka Susila Hindu modern bersifat parsial dan tidak seragam. Sebagian konsep punya dasar tekstual langsung; sebagian lain, terutama nomenklatur *Panca Yama/Niyama Brata*, adalah penerapan kerangka interpretatif masa kini ke sebuah teks yang tidak mengenal nomenklatur itu. Membedakan keduanya secara eksplisit, alih-alih menyamaratakannya seperti pada kajian-kajian sebelumnya, adalah kontribusi metodologis pertama artikel ini.

Kontribusi kedua, dan yang lebih mendasar, adalah pembacaan ulang atas apa yang dipertaruhkan ketika seorang acarya gagal memenuhi kualifikasinya. Dalam kerangka Susila semata, kegagalan guru adalah cela moral. Dalam kerangka sakramental yang diusulkan artikel ini, kegagalan itu berisiko ontologis dan soteriologis: sangaskara yang ditransmisikan menjadi cacat, dan murid ikut menanggung akibatnya. Logika ini konsisten terlihat pada tiga hal yang dibahas terpisah dalam artikel ini: kualifikasi dan larangan guru, syarat usia serta aparatus ritual diksa, dan sistem seleksi dan diksa berjenjang berdasar kondisi fisik, status sosial-genealogis, serta prosedur. Justru karena konsisten pada tiga tempat itulah logika sakramental pantas dibaca sebagai struktur dalam (*deep structure*) teks ini, bukan tema yang kebetulan muncul berulang.

Implikasinya bagi kajian Hindu Nusantara ada dua. Secara teologis, artikel ini menunjukkan bahwa pembacaan Susila-sentris atas teks-teks sasana dan tutur berisiko sistematis kehilangan register tantriknya, risiko yang layak diwaspadai pada korpus Saiwa Jawa Kuno-Bali yang lebih luas, bukan hanya pada *Siwa Sasana*. Secara antropologis, keterjalinan antara logika kasta lokal Bali (*wangsa*) dan struktur inisiasi tantrik berjenjang, yang tampak pada perbedaan status *pudgala* penuh dan *kapunta caraka*, adalah kekhasan yang belum banyak diteliti dan pantas menjadi agenda tersendiri. Kajian lanjutan idealnya menempuh penelitian etnografis yang menguji sejauh mana logika tekstual ini masih hidup dalam praktik griya dan pasraman kontemporer, sesuatu yang berada di luar jangkauan metode tekstual-hermeneutik yang dipakai di sini.

DAFTAR PUSTAKA

- Acri, A. (2006). The Sanskrit-Old Javanese Tutar Literature from Bali: The Textual Basis of Śaivism in Ancient Indonesia. *Rivista Di Studi Sudasiatici*, 1, 105-135.
- Acri, A. (2011). *Dharma Pātañjala: A Śaiva Scripture from Ancient Java Studied in the Light of Related Old Javanese and Sanskrit Texts*. Egbert Forsten Publishing.
- Acri, A. (2014). Pañcakuśika and kanda mpat: From a pāśupata myth to balinese folklore. *Journal of Hindu Studies*, 7(2), 146-178. <https://doi.org/10.1093/jhs/hiu020>
- Acri, A. (2018). From Śivaśāsana to Agama Hindu Bali: Tracing the Indic Roots of Modern Balinese Hinduism. In S. Saran (Ed.), *Cultural and Civilisational Links between India and Southeast Asia* (pp. 131-150). Palgrave Macmillan.
- Agastia, I. B. G. (1994). *Serat Sastra Jawa Kuna Kawi: Kajian Filologis dan Sastrawi*. Yayasan Dharma Sastra.
- Gadamer, H. G. (1975). *Truth and Method*. Seabury Press.
- Goodall, D. (2004). *The Parākhyantra: A Scripture of the Śaiva Siddhānta; A Critical Edition and Annotated Translation*. IFP/EFEO.
- Hooykaas, C. (1962). Śaiva Siddhānta in Java and Bali: Some Remarks on Its Recent Study. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 118, 309-327.
- I, D. A. R. (2003). *Pendidikan Agama Hindu untuk Sekolah Menengah Atas*. Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu.
- I Made Titib. (2003). *Menumbuhkembangkan Pendidikan Budhi Pekerti Pada Anah (Perspektif Agama Hindu)*. Ganeca.
- Kadjeng, I. N., Suratnaya, I. M., & Titib, I. M. (2005). *Sarasamuscaya: Teks, Terjemahan dan Penjelasan*. Paramita.

- Maswinara, I. W. (2003). *Bhagawad Gītā; Dalam Bahasa Sanskrta, Inggris dan Indonesia*. Paramita Surabaya.
- Ramstedt, M. (2004). Introduction: Negotiating Identities: Indonesian "Hindus" between Local, National, and Global Interests. In M. Ramstedt (Ed.), *Hinduism in Modern Indonesia* (pp. 1-34). RoutledgeCurzon.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press.
- Santika, N. M. M., Relin, D. E., & Pradnya, I. M. A. S. (2024). Konsep Kalepasan pada Teks Bubhuksah Gagakaking (Perspektif Teologi Hindu). *Jurnal Pangkaja*, 27(2), 113-124.
- Soebadio, H. (1971). *Jñānasiddhānta: Secret Lore of the Balinese Śaiva Priest*. M. Nijhoff.
- Subagiasta, I. K. (2008). *Teologi Siwa dalam Agama Hindu*. Paramita.
- Sudarsana, I. K. (2017). Relevansi Nilai Pendidikan Karakter dalam Lontar Siwa Tatwa. *Jurnal Kajian Pendidikan Hindu*, 4(1), 15-28.
- Sugiyono. (2017). *Metode Penelitian Kualitatif*. Alfabeta.
- Sura, I. G. (2001). *Pengendalian Diri dan Etika dalam Agama Hindu*. Institut Hindu Dharma Negeri.
- Swidana, I. K. (2023). Konsep Siwaisme dalam Teks Tattwa Jnana. *Jurnal Pangkaja*, 26(2), 102-111.
- Tim Penerjemah Kantor Dokumentasi Budaya Bali (I G. A. Rai Arnita I W. Dunia I. B. K. Sindu I G. K. Dalem & I W. Sukayasa), I. G. S. (1996). *Siwa Sasana (alih aksara dan terjemahan)*. Kantor Dokumentasi Budaya Bali, Propinsi Daerah Tingkat I Bali.
- Titib, I. M. (2003). *Teologi dan Simbol-simbol dalam Agama Hindu*. Paramita.
- Wiana, I. K. (2006). *Bagaimana Umat Hindu Menghayati Tuhan*. Manikgeni.
- Zoetmulder, P. J. (1982). *Old Javanese-English Dictionary*. Martinus Nijhoff.