

PERBANDINGAN AJARAN SHANKARA DAN RĀMĀNUJA MENGENAI MANUSIA DAN PEMBEBASANNYA

A. SUDIARJA*

Abstract: Shankara and Rāmānuja were two leading figures of the Indian Philosophy in the Middle Ages. They were the founders of two important schools in orthodox Indian Philosophy (*Darshana*), the *Advaita* and *Vishishṭādvaita Vedānta* respectively. Even though both of them claimed to follow faithfully the *Vedānta* tradition, it is clear that their doctrines are quite different with regard to God, man, and salvation. Shankara believed that reality is one without a second (*monism*), whereas Rāmānuja maintained that souls must be qualitatively distinguished from God, even though they cannot be separated from Him, or better said, they are held in the one reality of God (*panentheism*). Both systems imply naturally different doctrines with regard to salvation or human liberation.

Keywords: *Advaita Vedānta*, *Vishishṭādvaita Vedānta*, *Purushārta*, *moksha*, *Ātman*, *Nirguna Brahman*, *Saguna Brahman*, *avidyā*, *Vaishnava*.

Abstrak: Shankara dan Rāmānuja merupakan dua tokoh besar dalam filsafat India pada Abad Pertengahan. Keduanya memimpin mashab besar dalam aliran filsafat Hindu ortodoks (*Darshana*) tetapi berbeda ajarannya. Sementara Shankara mengajarkan realitas sebagai “Yang Satu” tidak ada duanya (*monisme*) dan mendirikan mashab *Advaita Vedānta*, Rāmānuja mengajarkan adanya perbedaan kualitas antara jiwa dan Tuhan, kendati harus diakui bahwa jiwa tetap ada dalam rengkuhan Tuhan (*panenteisme*); Rāmānuja mendirikan mashab *Vishishṭādvaita Vedānta*. Kedua sistem ajaran ini mempunyai implikasi berbeda dalam visi mereka tentang manusia dan pembebasannya.

Kata-kata Kunci: *Advaita Vedānta*, *Vishishṭādvaita Vedānta*, *Purushārta*, *moksha*, *Ātman*, *Nirguna Brahman*, *Saguna Brahman*, *avidyā*, *Vaishnava*.

* A. Sudiarja, Program Studi Ilmu Teologi, Fakultas Teologi, Universitas Sanata Dharma, Jl. Kaliurang KM 7, Jogjakarta 55011. E-mail: a.sudiarja@gmail.com.

PENDAHULUAN

Dari antara filsafat Hindu yang ortodoks, *Vedānta* merupakan aliran yang masih banyak dibicarakan dan dianut hingga dewasa ini. Namun *Vedānta* sendiri sebetulnya merupakan nama dari suatu aliran yang mempunyai banyak cabang dan dari antara cabang itu *Advaita* dan *Vishishtādvaita* *Vedānta* merupakan dua cabang terbesar yang sering dipasangkan untuk dilawankan, meskipun keduanya sama-sama mengaku sebagai penganut monisme (*advaita*).¹ Secara sederhana, dapat kita katakan bahwa *Advaita* *Vedānta* merupakan aliran monisme radikal, sedangkan *Vishishtādvaita* *Vedānta* monisme moderat. Bertolak dari gagasan dasar monisme yang berbeda ini, kita dapat membandingkan pula konsep masing-masing tentang manusia dan pembebasannya, yang menarik untuk dibahas dalam rangka pembicaraan Filsafat Manusia.

KEKHUSUSAN FILSAFAT HINDU

Sebelum membandingkan ajaran dari kedua aliran tersebut, baiklah dirunut kekhususan filsafat Timur, khususnya Hinduisme, yang memberikan dasar yang sama tidak hanya bagi kedua aliran tersebut, melainkan juga bagi aliran yang lain. Hal ini penting untuk menempatkan signifikansi pembicaraan tentang manusia dan pembebasannya. Mengapa dalam filsafat Hindu berbicara tentang manusia, juga berarti berbicara tentang cara pembebasannya? Karena kepentingan dan dengan itu juga konsep realitas dalam filsafat Hindu, tidak terbatas pada 'keberadaan di dunia' (*being in the world*) sebagaimana dipikirkan para filosof Barat, melainkan meliputi juga hubungannya dengan yang transenden. Dengan demikian realitas ontologis dalam perspektif Hindu berbeda dari filsafat Barat modern. Pembicaraan mengenai pembebasan merupakan implikasi tak terhindarkan dari pembicaraan tentang realitas atau eksistensi manusia. Oleh karena itu, mudah dipahami kalau filsafat

1 Yang dikenal sebagai filsafat Hindu ortodoks (*astika*) adalah keenam aliran (*Darshanas*), biasanya dipasangkan satu sama lain, yakni *Nyāya* dan *Vaisheshika*, *Samkhya* dan *Yoga*, *Pūrva Mīmāṃsā* dan *Uttara Mīmāṃsā*. *Vedānta* adalah nama lain yang lebih dikenal dari *Uttara Mīmāṃsā*. Ada beberapa aliran lain yang mengaku sebagai *Vedānta* termasuk di antaranya *Dvaita* (dualisme), *Bedhābheda* (beda-tak-berbeda) atau *Dvaitādvaita* (dualisme-tidak-dualis), *Vishuddhādvaita* *Vedānta* dan lain sebagainya.

Timur dapat dituduh sebagai bermain spekulasi dari pada berpikir secara serius, sebab menurut perspektif Barat rasionalitas tidak memasuki wilayah transendensi. Sementara bagi filsafat Hindu, hal itu justru merupakan tanda keberanian untuk memikirkan secara tuntas dan serius seluruh kenyataan, dengan memasuki wilayah-wilayah gelap yang belum atau sulit—untuk tidak mengatakan mustahil—untuk dimasuki pikiran. Filsafat Hindu adalah filsafat yang konsekuen memasuki semua wilayah kehidupan manusia, karena menurut Radhakrishnan, filsafat bukan sekedar sistem pemikiran abstrak atau disiplin teknis dari mashab-mashab, melainkan sikap dari budi.²

Dengan demikian Filsafat Timur dapat dikatakan mempunyai kekhususan-kekhususan—untuk tidak mengatakan ‘kelainan’³—dalam cara berpikir filosofis, kalau dibandingkan dengan cara berpikir Barat modern. Dalam pengantarnya untuk sebuah buku *Indian Philosophy* (1957), Sarvepalli Radhakrishnan mencatat beberapa kekhususan filsafat India.⁴ Dengan memperhatikan kecenderungan alam pikiran pos-modernisme yang menerima pluralisme epistemologis, kiranya kekhususan filsafat Hindu pun dapat diterima sebagai salah satu bentuk alternatif.

Pertama, filsafat Hindu sebagian besar merupakan kebijaksanaan (*wisdom*) untuk hidup, yang berfungsi untuk mengolah praksis kehidupan, bukan semata pengetahuan demi pengetahuan. Mungkin paham ini dekat dengan arti harfiah *philosophia* Yunani awal, ‘mencari kebijaksanaan.’

2 Lihat Sarvepalli Radhakrishnan, *An Idealist View of Life* (London: Unwin Paperbacks, 1988), p.10. Baginya berfilsafat merupakan pandangan ideal untuk kehidupan ini.

3 Dalam istilah medis ‘kelainan’ sering diartikan sebagai gejala yang tidak memenuhi standar umum kesehatan. Dalam psikologi ‘kelainan’ (*perversion*) bahkan dianggap penyelewengan dari yang normal, terutama dikaitkan dengan masalah seksualitas. Pelakunya disebut *pervert* [lihat misalnya James Drever, *A Dictionary of Psychology*. Revised by Harvey Wallerstein (Middlesex: Penguin Books, 1976), p. 209]. Namun alam pikir posmodernisme cenderung menerima pluralitas dan menolak adanya standar kebenaran. Kelainan bukanlah *perversion* melainkan *version* begitu saja.

4 Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, eds., *Indian Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1957), pp. xxii, etc.

Kedua, filsafat Hindu bernuansa eskatologis, terutama dalam rangka pencarian pembebasan (*moksha*). Hal ini dilatarbelakangi oleh kepercayaan pada realitas hidup di dunia sebagai *samsra*, perulangan hidup dan reinkarnasi ke dunia yang sangat menjemukan.

Karena itu, ketiga, filsafat Hindu berkesan spiritualis; mementingkan kehidupan rohani, dengan menengok ke dalam (*interior*) dan menemukan jiwa dari pada menghadapi persoalan hidup yang nyata dan konkret. Akan tetapi kesan semacam ini muncul dari anggapan dualistik, yang pernah diwarisi filsafat Barat, yang memisahkan jiwa dan badan, roh dan materi, yang transenden dan yang imanen. Implikasinya, agama (teologi) dan filsafat memang tidak dipisahkan. Filsafat dan agama merupakan telaah yang utuh menyatu terhadap realitas yang juga utuh menyatu.

Keempat, kebenaran tidak bersifat monolit dan universal, melainkan plural dan kontekstual. Filsafat bukan penemuan kebenaran yang satu dengan menafikan, karena mengungguli kebenaran yang lain, melainkan pencarian kebenaran bersama.

Maka, kelima, ajaran filsafat sering dianggap jauh lebih penting dari pada siapa tokoh yang menyatakannya, sehingga tambahan dan pengurangan dari tokoh-tokoh lain dalam menginterpretasikan suatu ajaran, membuat sulit menangkap orisinalitas seorang tokoh. Namun boleh dikatakan bahwa filsafat Hindu menekankan toleransi, artinya menghindari dakuan mutlak pada kebenaran radikal.

Sebetulnya tidak mudah untuk menarik garis pembatas yang tegas antara filsafat Barat dan filsafat Timur, lebih-lebih dalam perkembangannya sekarang, oleh karena itu perbedaan di atas menjadi semacam penyederhanaan saja untuk membantu pemahaman filsafat Hindu, khususnya Shankara dan Rāmānuja. Pembicaraan yang lebih mendalam perlu dilakukan dalam rangka penelitian perkembangan sejarah pemikiran filsafat dewasa ini. Catatan tentang kekhususan filsafat Hindu di atas membantu kita untuk memahami alam pikiran mereka lebih jauh.

IDENTITAS MANUSIA DAN KEPENTINGAN MOKSHA

Di tengah maraknya perkembangan ilmu dan filsafat Barat yang memasuki seluruh wilayah dunia global, termasuk Asia, dalam tataran praktis masih tetap terasa kecenderungan penghayatan spiritualisme Timur setidaknya hingga abad ke-20 di wilayah Asia, misalnya juga masih lakunya kursus-kursus yoga, meditasi ketimuran, praktik vegetarianisme dan lain sebagainya. Praktik kerohanian Asia dan pemikiran yang mendasarinya akan berpengaruh juga dalam perkembangan pemikiran global, sehingga di samping kekhususan yang ada, pemikiran Barat dan Timur pun dalam batas tertentu akan mengalami pembauran.⁵

Kekhususan cara berpikir Timur seperti diutarakan di atas, yang menganggap penting pengetahuan mengenai realitas terdalam sebagai identitas manusia, memperlihatkan bahwa pembicaraan tentang manusia tidak akan dapat dilepaskan dari pembicaraan tentang jiwanya, khususnya menyangkut keselamatan atau pembebasannya. Persoalan jiwa memang dapat merupakan bahan diskusi khusus, tetapi dalam karangan ini cukup kami andaikan, jiwa sebagai identitas terdalam dari manusia. Persoalan klasik apakah jiwa terpisah atau termaktub dalam tubuh dapat ditarik sebagai kesimpulan dari pembicaraan ini, tetapi tidak dapat ditetapkan sebagai pengandaian awal.

Kalau eksistensialisme di Eropa membicarakan manusia sebagai keberadaan manusia yang berelasi dengan dunia, atau dengan sesama, filsafat Timur lebih cenderung menengok ke dalam dan merenungkan kenyataan jati diri dan keselamatannya. Kepentingan jiwa sebagai identitas manusia berbeda dari kepentingan manusia dalam realitasnya di dunia. Dalam realitasnya di dunia ini (makhluk duniawi), manusia dalam tradisi Hindu memang mempunyai empat tujuan yang harus dicapai secara serentak: *artha*, *kama*, *dharma*, dan *moksha*. Ketiga tujuan yang disebut terdahulu disebut *Purushārta*. *Artha* adalah kebutuhan material, yang menyangkut keperluan hidup fisik pada umumnya, yang

⁵ Lihat A. Sudiarja, "Mengkaji ulang istilah Barat-Timur dalam Filsafat dan Kebudayaan" *Diskursus* 5 (Oktober 2006): 117-130.

dalam bahasa sehari-hari mungkin kita sebut *sandang*, *pangan*, dan *papan* (rumah), termasuk dalam bagian ini untuk kehidupan modern, adalah uang, yang dapat dibelanjakan untuk menjaga kesehatan, mencari kesenangan, hidup sosial, termasuk juga untuk dapat menjalankan kewajiban agama. Tanpa *artha*, kewajiban-kewajiban lain di dunia ini tidak dapat dipenuhi.⁶

Kāma merupakan tujuan manusia untuk mencari kesenangan baik sensual maupun intelektual,⁷ maka termasuk di sini kepuasan seks, makan dan minum, wisata, bersenang-senang, tetapi juga meliputi kesenangan intelektual, kepuasan batin dan mungkin juga kepuasan rohani, seperti berfilsafat dan beragama. Pendek kata, seluruh panca indera dan batin dapat dipenuhi kebutuhannya. Tulisan Vatsyayana, *Kāmasūtra*, yang membeberkan pengelolaan seksualitas untuk kebahagiaan sebesar-besarnya, hanya menunjuk salah satu dan bukan satu-satunya kebutuhan *kāma*.

Dharma juga merupakan tujuan hidup dunia yang harus dipenuhi. Pembicaraan tentang *dharma* manusia dapat sangat rumit, karena ada *dharma* yang berlaku untuk semua orang, dan ada *dharma* yang berlaku secara orang perorangan (*svadharma*), sesuai dengan tahapan hidup yang sedang dijalani dan *varna* (kasta) orang tersebut; belum lagi ditinjau dari *jati* atau subkasta orang yang bersangkutan. *Dharma* lebih luas dari moral dalam artian Barat, karena *dharma* meliputi juga hukum alam (*dharma* sekuler), hukum agama (*dharma* agama); pendek kata, semua hal yang mengatur kehidupan dan kebersamaan manusia di dunia.⁸

Sesudah ketiga tujuan itu terpenuhi, atau ketika manusia mulai menapaki akhir hidupnya, ia harus mulai berpikir mengenai keselamatan jiwanya atau pembebasan jiwanya. Inilah yang disebut *moksha*. Pada saat itulah manusia menengok ke dalam dirinya, dan melihat realitas yang lebih dalam, yakni inti kehidupan sendiri, jiwanya. Berbeda dari

6 Robin Rinehart, ed., *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice* (Santa Barbara, California: ABC-Clio, Inc., 2004), p. 159

7 Robin Rinehart, ed., *Contemporary Hinduism*, p. 160.

8 Robin Rinehart, ed., *Contemporary Hinduism*, p. 162.

ketiga tujuan duniawi, yang bersifat kumulatif, tujuan *moksha* justru renunsiatif (bersifat melepaskan), dengan meninggalkan sedikit demi sedikit kebutuhan dan keinginan-keinginan yang lain itu.⁹ Dalam hal inilah filsafat Hindu menawarkan berbagai jalan berbeda satu dengan yang lain. Ajaran Shankara dan Rāmānuja merupakan pilihan-pilihan yang ditawarkan dalam filsafat Hindu untuk dianut, di samping tawaran dari aliran-aliran yang lain.

SHANKARA DAN AJARAN ADVAITA VEDĀNTA

Dari uraian di atas mau diperlihatkan bahwa membicarakan jati diri manusia dalam filsafat Hindu berarti juga membicarakan pembebasannya dari *samsāra*, dari kehidupan dunia yang berulang-ulang tak ada akhirnya. Seajar dengan arah teologi Kristen dalam pemikiran Barat, yang terpisah dari filsafat, pemikiran Hindu tentang manusia justru merangkum kepentingan teologis yang memikirkan keselamatan jiwa; maka dalam pemikiran Hindu tidak ada pemisahan antara filsafat dan teologi. Dapat dikatakan filsafat pun dibebani dengan tugas soteriologis (teologi keselamatan), yakni penjelasan tentang pencapaian *moksha* sebagai tujuan akhir dari hidupnya. Ajaran Shankara dalam hal ini sangat khas, korelatif dengan asumsinya mengenai hakikat kenyataan atau realitas akhir, di mana hidup manusia ditempatkan.

HIDUP DAN KARYA SHANKARA

Periode hidup Shankara masih menjadi kontroversi, karena tidak ada informasi yang sama. Menurut David Lorenzen, setidaknya ada tiga puluh empat rujukan biografis dalam bahasa Sanskerta, namun dari antaranya tinggal tujuh dokumen dalam cetakan dan dalam berbagai rujukan tersebut, berbagai informasi berbeda satu dengan yang lain menyangkut periode hidupnya. Radhakrishnan dan Moore, menetapkan periode hidup Shankara antara tahun 788-820 M.¹⁰ Bagi

⁹ Robin Rinehart, ed., *Contemporary Hinduism*, p. 160.

¹⁰ Lihat J. G. Suthren Hirst, *Samkara's Advaita Vedānta: A way of teaching* (London: RoutledgeCurzon, 2005), pp. 13-14.

banyak orang, terutama dari perspektif historis Barat, penetapan masa hidup sangat penting untuk mendapatkan data yang akurat, dan konteks pengajaran yang pasti. Namun bagi para pengikut Shankara, kepentingan ajaran untuk dihayati tampaknya mengatasi kepentingan historisitas. Shankara sendiri menyatakan bahwa dia tidak mengajarkan hal-hal baru, melainkan sekedar menjelaskan apa yang tertulis dalam kitab-kitab *Veda* yang sudah diwahyukan.¹¹

Menurut Lorenzen,¹² beberapa data dapat dipastikan, antara lain, bahwa ia berasal dari keluarga *Brahmana* dari Kerala (India Selatan), menjadi *Samnyāsin* ketika masih amat muda. Ia berguru pada Govinda, yang adalah murid Gaudapada.¹³ Shankara banyak menulis buku-buku, di antaranya komentar terhadap *Upanishad*, *Bhagavad-Gītā* dan *Brahmasūtras*.¹⁴ Ia berkeliling India dengan murid-muridnya melawan ajaran-ajaran lawannya. Pesaingnya yang utama adalah Mishra Mandana, seorang pengikut aliran *Mīmāṃsā*, yang didirikan oleh Kumārila.¹⁵ Murid-muridnya antara lain Ānandagiri, Padmapāda, Sureśhvara, Hastānalaka dan Totaklacarya, masing-masing memimpin vihara, yang menjadi pusat-pusat ajaran *Advaita (maṭhas)*. Shankara sendiri mendirikan pusat-pusat pengajaran di keempat penjuru India,

11 Pendapat ini menarik, karena tampaknya merupakan pendirian banyak pendiri agama seperti Konfusius, Buddha dan Yesus, yang berbeda dari para filsuf Barat modern, tidak ingin dianggap sebagai pemikir orisinal, melainkan menegaskan saja apa yang sudah diwahyukan, atau menemukan kembali apa yang lama dilupakan orang.

12 Bdk. J. G. Suthren Hirst, *Samkara's Advaita Vedānta*, p.14.

13 Menurut tradisi, Shankara dipercaya sebagai orang yang jenius. Sebagai murid Govinda masih remaja, ia mampu menguasai Veda dalam dua tahun, bersumpah menjadi *Samnyāsin* dan gurunya mengirimnya ke Benares untuk belajar lanjut. Di Benares ia menjadi *ācārya* dan mengajarkan *Advaita Vedānta*. Lihat Klaus K. Klostermaier, *Hinduism* (Oxford: Oneworld, 2007), p. 126.

14 Menurut tradisi ada 72 buku yang ditulisnya sejak ia masih berusia 12 tahun. Lihat Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 107. Tiga buku yang disebut ini, yang dikomentari oleh Shankara, merupakan tiga buku pegangan bagi semua pengikut *Vedānta*.

15 Kelompok *Mīmāṃsā*, yang mendasarkan diri pada kitab *Brahmana*, sangat menekankan kepentingan ritus. Bagi mereka kitab *Upanishad* hanyalah *arthavāda*, yakni kata-kata puji-pujian yang tidak memberi tuah, karena bukan bagian dari substansi agama. Bagi mereka keselamatan atau pembebasan diperoleh melalui tindakan (*karmamārga*) yakni dengan menjalankan upacara agama secara benar. Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, pp. 107; 123.

Sringeri (selatan), Puri (timur), Dvaraka (barat) dan Badarikanama (utara).¹⁶

Sebagaimana para pengikut *Mīmāṃsā* (*Mīmāṃsākas*) yang berusaha dan berhasil mengalahkan ajaran Buddha yang berkembang dengan pesat pada waktu itu, Shankara pun mempunyai minat yang sama dengan pengajarannya. Namun ia merengkuh untuk mengembalikan para pengikut Buddhis ke pangkuan Hindu. Tetapi menurut versi lain ia justru terpengaruh oleh ajaran Buddha, *Shūnyavāda* yang melawan politeisme dan sistem kasta dalam Hindu yang mendapat banyak kritikan. Shankara meninggal pada usia tiga puluh dua tahun dan dimakamkan di Kāñcīpuram, yang kini menjadi pusat *maṭha* yang terbesar.

PEMAHAMAN MENGENAI MANUSIA

“Siapakah engkau?” Demikianlah pertanyaan yang diajukan Shankara dalam pengajaran awal. Tentu saja murid dapat menjawab dengan berbagai macam cara. Ia akan menyebut nama dirinya, kastanya, orang tuanya, mungkin juga mengenai kehidupan sebelumnya – karena orang Hindu percaya akan reinkarnasi – meski agak sedikit sulit menggali dari mana pengalaman tersebut. Akan tetapi jawaban-jawaban itu tidak akan memberi kepuasan pada sang guru (*ācārya*), karena tidak menyentuh ‘jati diri’ yang sesungguhnya, yakni kodrat dirinya yang terdalam. Jawaban yang diberikan murid itu hanya menyangkut tubuh jasmaninya dan pengalaman duniawinya. Guru kemudian akan menerangkan hakikat diri atau ‘jati diri’ yang sejati.

Mīmāṃsā dan aliran lain telah mengajarkan bahwa ‘jati diri’ atau *Ātman*, yang dalam bahasa Inggris sering disamakan, baik sebagai *self* maupun *soul*, merupakan inti kehidupan yang paling dasar, menjadi pusat dari kehidupan. Inilah entitas yang ditandai dengan kata ganti orang, terutama orang pertama ‘aku.’ Demikianlah menurut mereka.

16 Bdk. Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 107. Pusat-pusat pengajarannya di Sharada Pīṭha dan Srīngeri (selatan), Jyothi Matha dari Bādriñātha (utara), Kālikāpīṭha di Dvāraka (barat) dan Vīmālapīṭha di Jagannātha Puri (timur).

‘Aku’ menyuarakan jati diri atau jiwa yang tidak kelihatan. Jati diri merupakan objek (rujukan) dari pengertian ‘aku’ (*tāmā aham-pratyaya-visayah*). Shankara menolak pandangan yang demikian, karena baginya jati diri tidak merujuk kemana-mana. Jati diri itu sama dengan keseluruhan realitas, *Brahman*. Dalam *Upadeshasāhasrī* Shankara mengajarkan kesatuan jati diri-jati diri itu satu tidak ada duanya. Atau dengan kalimat lain dikatakan, jati diri individual sama dengan jati diri yang Mahatinggi;¹⁷ satu tidak sama dengan menyatu (menjadi satu), karena menyatu mengandung pengertian dua atau lebih entitas sebelumnya yang menjadi ‘satu’ dalam pembauran, jadi bukan identifikasi. Identifikasi atau lebih tepat identitas adalah kesamaan total, antara ‘aku,’ jiwa dan *Brahman*. “Engkaulah *Brahman*” demikian dikatakan dalam *Upanishad*.

Pengertian ‘menyatu’ merupakan konsep yang mengelabui karena seolah-olah mau menggabungkan subjek dan objek. Dalam *Advaita*, tidak ada subjek maupun objek, maka tidak ada relasi antara dua oknum. Penglihatan seolah-olah ada relasi subjek objek dalam pengetahuan kita merupakan pengetahuan yang mengelabui. Secara konsekuen harus dikatakan, dunia adalah *māyā*, tidak mencerminkan kenyataan, hanya penampakan yang menipu.

Ajaran Shankara tentang *adhyāsa* (pengelabuan, ilusi) ini banyak diperdebatkan. Menurutnya pengetahuan subjektif dan objektif sering bercampur; pengetahuan subjektif kita perlakukan sebagai objektif dan sebaliknya. Hal ini memang merupakan pembawaan kita. Shankara memberi contoh orang yang keliru menyangka tali sebagai ular dan sebaliknya. Hal itu terjadi karena orang mengandalkan inderanya untuk mengetahui. Untuk sampai pada pengetahuan sejati, kita harus melampaui pengetahuan inderawi. Inilah kesadaran jati diri (*Ātman*), atau subjek sejati, yang tidak ada hubungannya dengan objek. ‘Aku’ adalah kesadaran murni, mengatasi *manas* (intelekt) yang masih menjadi bagian dari dunia ini. *Ātman* sebagai kenyataan satu-satunya hanya dapat dikatakan identik dengan *Brahman*, atau dengan istilah lain yang lazim dalam

17 Paul Hacker, “Sankara’s Conception of Man,” *Studia Missionalia* 19 (1970): 124.

filsafat Hindu *sāt-cit-ananda*, secara harfiah berarti kenyataan, kesadaran dan kebahagiaan.

Shankara sering dianggap terpengaruh oleh ajaran Buddhis, tetapi menurut berbagai ahli sebenarnya ia menolak ajaran mereka yang mengatakan kenyataan sebagai *shunya*, kekosongan. Menurut Shankara, pengertian seperti itu dapat dipahami sejauh seseorang sudah mencapai sudut pandang mutlak. Akan tetapi orang yang tidak mampu membedakan dua macam pengetahuan ini disebut buta (*avidyā*). Ini berarti mereka masih berada dalam lingkaran *samsara*. Baru setelah mencapai kesadaran sejati akan identitas "*Ātman* adalah *Brahman*," seperti diajarkan *Upanishad*, mereka dilepaskan dari *samsāra*.¹⁸ Tampak di sini, meskipun secara ontologis Shankara menolak dualisme, dan memeluk dengan keras pandangan monistik, namun secara epistemologis pandangannya bersifat dualis.

Dalam hal *Brahman*, konsep yang sangat penting dalam filsafat Hindu, Shankara membedakan *Brahman* yang rendah, atau *Brahman* dengan kualitas, yang disebutnya *saguna Brahman*, dari *Brahman* yang tinggi, *nirguna Brahman*. Paham tentang dewa-dewa yang disanjung dan dipuja sebagai Tuhan oleh para pemeluknya, misalnya *Ishvara*, sebagai pencipta, penguasa semesta alam dan sebagainya, merupakan paham *saguna Brahman*. Kalau dunia ciptaan lenyap, lenyap pula Tuhan semacam ini, yang tinggal tetap *nirguna Brahman*. Maka baginya pemujaan terhadap *Ishvara*, Vishnu, Shiva, dan Devī hanyalah tahapan saja menuju pembebasan.¹⁹

Filsafat Shankara sering disebut *Māyāvāda* (ilusionisme) oleh para lawannya, karena mereka menuduh Shankara menganggap dunia sebagai *māyā*, ilusi, tidak nyata. Tetapi Shankara tidak memaksudkannya demikian; ia hanya mengatakan bahwa ada dua cara mengetahui: *vyāvahārika* (pengetahuan dari dunia pragmatis) dan *paramārthika* (pengetahuan dari sudut pandang yang transenden). Bagi mereka yang

18 Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 129.

19 Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 130.

belum sampai pada *paramārthika* dunia tetaplah nyata, tetapi pandangan itu keliru, sebab dari sudut pandang *paramārthika* dunia itu tidak nyata, karena yang nyata itu satu, *Ātman* dan *Brahman*. Dari sudut pandang ini, dunia tampak sebagai *māyā*, tidak nyata.²⁰

Jalan pembebasan yang sejati, untuk dapat lepas dari *samsāra*, terjadi ketika tercapai kesatuan *Ātman* dengan *Brahman*. Hal ini dapat dicapai lewat *viveka*, atau pengetahuan yang membedakan (*discernment*). Dengan demikian orang sampai pada *paramārthika*, pengetahuan yang sejati, yang menyelamatkan.

RĀMĀNUJA DAN AJARAN VISHISHTĀDVAITA VEDĀNTA

Meski di satu pihak ajaran *Advaita Vedānta* diterima dan bahkan berkembang hingga kini dengan segala variasinya, namun dari lain pihak banyak pula penganut Hindu, terutama mereka yang mengakui dan menyembah *Brahman* dalam sosok personal, menolak ajaran tersebut dan menuduhnya sebagai invasi ajaran Buddha dalam Hinduisme. Situasi ini ditanggapi Rāmānuja yang tergerak untuk memperbaiki ajaran Tuhan yang personal dalam sosok Vishnu. *Vaishnava* (penganut Vishnu) bukanlah agama baru dalam Hindu, tetapi Rāmānuja menghidupkan kembali ajaran ini dengan memberi kerangka teologi yang menggabungkan teisme personal dengan filsafat absolut. Dengan demikian ajarannya di satu pihak dapat dianggap reaksi terhadap perkembangan *Advaita Vedānta*, tetapi sekaligus juga meneguhkan ajaran-ajaran teisme Hindu, terutama dari kelompok *Vaishnava*.

HIDUP DAN KARYA SHRI RĀMĀNUJA

Rāmānuja (1017-1137) dikenal sebagai penganut Vishnu yang gigih. Pusat gerakan penganut Vishnu (*Shrivaishnava*) adalah kota suci Shrīrangam di India Selatan. Kota ini berada di atas sebuah pulau di tengah sungai Kāverī, tidak jauh dari Tiruchirapalli, Tamilnadu. Nāṭha Muni yang hidup pada abad sembilan Masehi, adalah pemimpin per-

²⁰ Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, pp. 130-131.

tama yang memulai tradisi kepemimpinan yang berpusat di kota ini. Ia menerima *Prabandham*, kumpulan syair pujian para *alvars* (kelompok penyair suci Tamil yang hidup di abad keenam Masehi) sebagai buku yang setara dengan Kitab Suci dan mempopulerkan *Pancaratra* tradisi penghormatan terhadap para *alvars*. Yamunā, cucu Nātha Muni, meneruskan kepemimpinan ini dan banyak menulis buku untuk menyatukan kelompok *Shrivaishnava* (penganut Vishnu). Oleh karena itu, kegiatan dan filsafat Rāmānuja tidak dapat dilepaskan dari tradisi agama ini. Konon Rāmānuja dipanggil oleh Yamunā pada saat ia meninggal dan di depan pembaringannya ia mengucapkan janji untuk melanjutkan tiga niat Yamunā: pertama, meneruskan penghormatan pada Rsi Vyasa dan Parasara, para penulis *Vishnu Purana*; kedua, menghidupkan syair-syair Nammālvār, *ālvār* terbesar; dan ketiga, menulis komentar atas *Brahmasūtras* dari sudut pandang *Vaishnava*.²¹

Rāmānuja mengadakan banyak pembaruan, meskipun tidak semua pengikut *Vaishnava* setuju. Kemudian ia mendirikan komunitas di Tirupati, Andhra Pradesh, yang terkenal kuilnya hingga kini. Kesuksesan ini membuat raja setempat yang memeluk Shivaisme marah. Rāmānuja lalu diusir sehingga harus mengungsi ke Mysore. Berlawanan dengan raja di Tirupati, raja Mysore justru bertobat menjadi muridnya dan kemudian mendirikan kuil di Melkote yang dikenal hingga kini. Rāmānuja hidup di tempat ini selama dua belas tahun. Ada kisah yang tersebar di kalangan *Vaishnava* yang sangat mengharukan mengenai Rāmānuja. Konon ketika kembali ke Shrīrangam, Rāmānuja bertemu kembali dengan Kuresha, yang matanya dicungkil oleh pengikut Shaivisme. Menurut cerita, air mata Rāmānuja menetes ke mata Kuresha dan mengembalikan penglihatannya.²²

Rāmānuja merupakan tokoh yang membesarkan Shrivaishnavisme. Seperti Shankara, ia pun menulis komentar atas *Brahmasutra* yang menjadi pegangan bagi para pengikutnya. Ia menetapkan upacara-

21 Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 115.

22 Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 115.

upacara pemujaan, mendirikan sekolah di Shrirangam dan terus mengembangkan ajarannya hingga wafatnya pada usia 120 tahun.

Pada abad ke-14, para pemeluk *Shrivaishnava* mulai berselisih mengenai penggunaan bahasa dan ajaran dasarnya. Perpecahan itu membuat aliran ini terbagi menjadi dua kelompok, yang kini dikenal sebagai kelompok *Tengalais* yang kemudian berkembang di wilayah selatan dengan pusatnya di Shrirangam dan kelompok *Vadagalais* di wilayah utara dengan pusatnya di Kāñcipuram. Kelompok *Tengalais* menggunakan bahasa lokal (Tamil) dan mengajarkan teologi anak kucing, yang mengajarkan penyerahan diri total kepada Tuhan, sebagaimana anak kucing dibawa-bawa oleh induknya. Sementara kelompok *Vadagalais* dengan keras mempertahankan bahasa Sanskerta dan mengajarkan teologi kera, yang mengajarkan sikap seperti anak kera yang harus berusaha merangkul leher induknya, agar tidak terjatuh dari gendongannya.²³ Tampaknya pertentangan ini mirip dengan pertentangan teologi Katolik dan Protestan di Eropa, pada Abad Pertengahan, menyangkut kodrat dan rahmat.

MANUSIA DAN PEMBEBASANNYA

Visishta Advaita, atau *Advaita* dengan kualifikasi yang diajarkan Rāmānuja, menerima kesamaan fundamental antara manusia dan Tuhan, tetapi dengan kualifikasi. Dalam tradisi *Upanishad* ada kelaziman untuk menerima manusia dan makhluk lain sebagai berasal langsung dari *Brahman*, tanpa melalui penciptaan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) sebagaimana dianut oleh filsafat dan teologi Barat. Oleh karena itu, tidak ada pemisahan tegas antara yang transenden dan imanen, antara Tuhan dan makhluk, antara *Brahman* dan *Ātman*. Dari ajaran dasar inilah dimungkinkan berbagai interpretasi seperti panteisme, monisme maupun teisme,²⁴ meskipun bukan dalam arti radikal.

²³ Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 116.

²⁴ Bdk. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*. Volume I (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), p. 51.

Sistem *Visishtādvaita* dari Rāmānuja menurut para ahli, merupakan jalan tengah antara sistem *Dvaita* (dualisme) dan *Advaita* (monisme). Dalam pandangan Radhakrishnan, misalnya, *Dvaita* mengajarkan teisme, pengakuan dewa penguasa secara personal, sedang *Advaita* monisme.²⁵ Namun dalam perkembangannya *Advaita* merupakan aliran yang paling populer dan hanya Rāmānuja yang dapat menandingi perkembangan ini dengan aliran *Visishtādvaitanya*. Maka *Advaita* hanya dapat dipahami dengan lebih baik dengan mengkontraskannya dengan pandangan *Advaita* dari Shankara, sebagaimana kita kemukakan di sini, terutama menyangkut metafisikanya, mengenai hubungan antara *Ātman* dan *Brahman*, kedudukan masing-masing, *Ātman* sebagai jiwa manusia dan *Brahman* sebagai yang Mutlak, dan hubungannya dengan dunia. Menurut Shankara apa pun yang ada adalah *Brahman* atau lebih tepat hanyalah *Brahman*. Itulah artinya *Advaita*, satu tidak ada duanya. Maka sekedar untuk mengulanginya, segala macam perbedaan dan pluralitas yang tampak adalah ilusi.

Menurut Rāmānuja apa pun yang ada adalah *Brahman*, tetapi dalam *Brahman* yang satu ini terdapat unsur-unsur pluralitas. Itulah dunia dalam keberagaman bentuk-bentuk materi dan jiwa-jiwa eksistensial maupun individual. Pluralitas ini bukan ilusi, sebagaimana dinyatakan Shankara, melainkan nyata sebagai bagian dari kodrat *Brahman*, yang oleh Rāmānuja disebut sebagai tubuh yang meliputi semua. Bagi Shankara, *Brahman* yang sejati bersifat impersonal, *nirguna Brahman*, sementara bagi Rāmānuja, *Brahman* sebagai kesatuan pada hakikatnya personal, mahakuasa dan mahabijaksana. Dalam *Brahman* inilah jiwa-jiwa individual tetap nyata, karena dilahirkan dari dan oleh *Brahman*, dengan demikian tidak identik, tetapi juga tidak terlepas dari padanya.²⁶ Dalam hubungan seperti ini masih dimungkinkan adanya relasi cinta. Sistem ini sering disebut panenteisme, segala sesuatu ada dalam Tuhan.

25 Sarvepalli Radhakrishnan, *History of Philosophy: Eastern and Western*. Volume 1 (London: George Allen & Unwin, Ltd.: 1957), p. 305.

26 M. Phillips, *The Evolution of Hinduism* (Madras: M.E. Publishing House, 1903), pp. 126-127.

Hubungan antara *Ātman* dan *Brahman* dilukiskan oleh Ramanuja dengan berbagai ibarat: hubungan badan-jiwa (*sharīra-sharīri bhāva*), hubungan mode-substansi (*prākara-prākari bhāva*), hubungan aksesori-pokok (*shesa-shesī bhāva*), hubungan bagian-keseluruhan (*amshamsi bhava*), yang didukung-pendukungnya (*ādhār-ādheya bhāva*) dan yang diselamatkan-penyelamat (*raksaka-raksya bhava*).²⁷ Dalam uraian ini jelas adanya perbedaan mendasar antara Tuhan (*Brahman*) dan jiwa manusia, dan perbedaan antar jiwa-jiwa sendiri sebagai individu. Namun dalam keperbedaan mereka itu, semuanya satu dan sama dalam kesadaran (*cit*), tetapi terpisah dari materi. Hanya dalam keterbalutan dalam materi itulah jiwa-jiwa di dunia menjadi berbeda.²⁸

Menurut Rāmānuja manusia di dunia lupa akan identitas sejatinya. Hal itu dilukiskan dalam sebuah perumpamaan “Pangeran yang hilang,” yang tersesat dalam hutan lalu dipelihara oleh penghuni hutan bersama anak-anak mereka. Akan tetapi anak itu ditemukan kembali oleh punggawa kerajaan. Ayahnya lama merindukan dan mencari-carinya. Demikian jiwa manusia karena terjerat hasrat inderawi, masuk dalam *samsara*, lupa jati dirinya dan harus diingatkan oleh *guru*. Tuhan merindukan jiwa kembali padanya.²⁹ Perumpamaan ini mirip sekali dengan kisah “Anak yang Hilang” dalam Injil Lukas (15:11-32) yang juga ditemukan kembali.

Brahman dalam pemahaman penganut *Vaishnava* sama dengan Vishnu, maka jalan pembebasan jiwa manusia tidak dapat lain kecuali kembali menyadari hubungannya dengan Vishnu. Hal itu dijalankan melalui hormat, pemujaan dan kebaktian kepadanya. Lebih dari itu *Vaishnava* juga memperlihatkan peran Shri, pendamping atau pasangan Vishnu. Maka aliran ini juga disebut *Shrivaishnava*. Shri diakui sebagai ibu alam semesta, abadi dan tak terpisahkan dari Vishnu. Dalam aliran ini peran *guru* dianggap sentral, maka Shri juga dianggap sebagai *guru*,

27 Seluruh uraian tentang hubungan ini terdapat dalam M. Dhavamony, “Rāmānuja’s Conception of Man as Related to God,” *Studia Missionalia* 19 (1970): 133-148. Tampak sekali sosok personal dari *Brahman* yang disamakan dengan Vishnu.

28 M. Dhavamony, “Rāmānuja’s Conception of Man as Related to God,” p. 146.

29 Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 117.

perantara kepada Tuhan, wujud rahmat dan kasih. Shri menjadi model *guru* untuk manusia, yang penuh dedikasi, tanpa pamrih. Peran *guru* dalam aliran ini kadang dilebih-lebihkan seperti dalam ungkapan: “Kalau Tuhan marah dengan seseorang, ia dapat pergi kepada *guru* dan memintanya menjadi perantara untuknya, tetapi jika *guru* marah, tidak ada lagi tempat pelarian untuk para murid.”³⁰ Dengan demikian peran Shri kadang dilebihkan mengatasi Vishnu sendiri.

KONTROVERSI *BRAHMAN* DAN *JIWA MANUSIA* DALAM DUA VERSI

Brahman dalam ajaran Shankara bersifat impersonal, bukan pribadi dan karenanya juga tanpa atribut; ia adalah *nirguna Brahman*. *Brahman* dalam pandangan Rāmānuja sebaliknya bersifat nyata dan personal, penguasa segala yang mahabijaksana dari alam semesta yang juga nyata. Inilah Tuhan yang sebenarnya, yang disebut dengan nama Vishnu ataupun Krishna.

Jiwa manusia menurut Shankara sama dengan *Brahman* tetapi sering dikelabui oleh *māyā*, sehingga manusia tidak sadar diri, tidak tahu diri atau buta (*avidyā*); sementara bagi Rāmānuja jiwa personal itu nyata, muncul dari dan direngkuh dalam *Brahman* yang adalah Tuhan yang nyata, sebab jiwa tidak pernah terlepas dari *Brahman*. Meskipun demikian, jiwa ini secara pribadi terbedakan secara kualitatif, meski tidak terpisahkan dari *Brahman*.³¹ Jadi posisi *Brahman* dan jiwa manusia persis saling berlawanan dalam ajaran Shankara dan Rāmānuja.

Karena Rāmānuja tampil sesudah Shankara, maka dimungkinkan kritiknya terhadap ajaran Shankara. Banyak dari ajaran *Advaita Vedānta* (Shankara) menurut Rāmānuja, tidak berdasar Kitab Suci, misalnya keyakinannya akan *adhyasa* ataupun *nirguna Brahman*. Menurut Rāmānuja, Kitab Suci mewahyukan *Purushottama*, Pribadi mahabesar, yang sifatnya penuh kebahagiaan dan kebaikan abadi, tanpa cacat atau

30 Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 118.

31 M. Phillips, *The Evolution of Hinduism*, pp. 126-127.

kejahatan. Berbeda dari semua makhluknya, dia penyebab, pemelihara dan pengakhiran segala sesuatu. *Brahman* sama dengan Ishvara. Pembebasan terwujud tidak cukup dengan penyadaran terhadap kekeliruan (*avidyā*) mengenai realitas, melainkan melalui proses rohani yang meningkat berkat rahmat Tuhan, ketika orang melakukan pemujaan dan pelayanan; dengan demikian ia menjadi mirip dengan Tuhan, bukan melebur dalam *Brahman*. Ketika dibebaskan ia dikaruniai tubuh baru yang tidak hancur seperti Vishnu (*Vaikunṭha*).³²

Bagi para pengikut Shankara, ajaran *Advaita* merupakan yang paling konsisten, mengalahkan yang lain. Dalam karya-karyanya Shankara telah menafikan berbagai ajaran, *Sāmkhya*, kaum Atomis (*Vaishesika*), kaum realis *Bauddhas*, kaum idealis subjektif, para pengikut Jaina, kelompok *Pāshupata*, *Bhagavatas* (pemeluk ketuhanan) dan kaum materialis.³³ Rāmānuja dan *Visishtadvaita Vedānta* memang muncul setelah Shankara, sehingga tidak termasuk dalam kritik yang ditulisnya. Akan tetapi, dalam kritiknya terhadap para penganut dewa-dewa personal, Shankara kiranya tetap akan melihat *Visishtadvaita Vedānta* sebagai aliran monistik yang tidak konsisten dengan pembedaannya antara *Ātman* dan *Brahman*. Bagaimanapun juga, kedua pendekatan ini tidak mungkin dipertemukan dan berimplikasi pada dua jalan pembebasan yang berbeda.

PENUTUP

Shankara dan Rāmānuja adalah dua tokoh besar dari *Vedānta*. Persaingan antara pengikut mereka seolah melanjutkan dua tradisi filsafat yang menurut R.C. Zaehner terdapat dalam kitab-kitab *Upanishad*, yakni tradisi monistik yang memuncak dalam *Mundaka Upanishad* dan tradisi teistik yang menjadi eksplisit dalam *Svetāshvatara Upanishad*.³⁴ Kedua tradisi besar ini tidak dapat didamaikan. Namun lebih dari itu,

32 Klaus K. Klostermaier, *Hinduism*, p. 118.

33 Maganlal A. Buch, *The Philosophy of Shankara* (Baroda: Good Companions, n. d.). Dalam bab II, pp. 22-33, pengarang menjelaskan kritik Shankara dalam *Shankara Bhashya*.

34 Menurut Dasgupta, ada tiga tradisi dalam *Upanishad*. Selain tradisi monistik dan teistik yang disebut oleh R.C. Zaehner, Dasgupta menambahkan tradisi panteistik.

Hinduisme masih menawarkan berbagai macam aliran dengan variasi ajaran yang berbeda-beda. Semuanya direngkuh dalam kesatuan Hindu yang toleran terhadap perbedaan. Dalam hal inilah terletak kebesaran Hinduisme.

DAFTAR RUJUKAN

- Buch, Maganlal A. *The Philosophy of Shankara*. Baroda: Good Companions, n.d.
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Volume I. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Dhavamony, M. "Rāmānuja's Conception of Man as Related to God." *Studia Missionalia* 19 (1970): 133-148.
- Drever, James. *A Dictionary of Psychology*. Revised by Harvey Wallerstein. Midlesex: Penguin Books, 1976.
- Hacker, Paul. "Sankara's Conception of Man." *Studia Missionalia* 19 (1970): 123-131.
- Hirst, J.G. Suthren. *Samkara's Advaita Vedānta: A way of teaching*. London: RoutledgeCurzon, 2005.
- Klostermaier, Klaus K. *Hinduism*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Phillips, M. *The Evolution of Hinduism*. Madras: M.E. Publishing House, 1903.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *History of Philosophy: Eastern and Western*. Volume 1. London: George Allen & Unwin Ltd., 1957.
- _____. *An Idealist View of Life*. London: Unwin Paperbacks, 1988.
- Radhakrishnan, Sarvepalli and Charles A. Moore, eds. *Indian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Rinehart, Robin, ed. *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO Inc., 2004.
- Sudiarja, A. "Mengkaji ulang istilah Barat-Timur dalam Filsafat dan Kebudayaan." *Diskursus* 5 (Oktober 2006): 117-130.

Lihat Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*. Volume I (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), p. 51. Bagi Zaehner, tradisi panteistik amat kuat dalam kitab-kitab *Veda* awal, terutama Brahmana, tetapi ia jarang menyebut tradisi ini dalam kitab-kitab *Upanishad*.