



Siwa–Buddha sebagai Strategi Transformasi Keagamaan: Membaca Bukti Material dan Tekstual pada Masa Bali Kuno

*Siwa–Buddha as a Strategy for Religious Transformation: Reading Material and
Textual Evidence*

Heri Purwanto¹, Ni Kadek Surpi², Made Ayu Diah Indira Virgiastuti³, Ni Wayan
Jemiwi Jero⁴

^{1,2,3}Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar, Denpasar, Bali

⁴Untrim International, Universitas Triatma Mulya Badung, Bali.

Email korespondensi: heri.arkeo@uhnsugriwa.ac.id¹, nikadeksurpi@uhnsugriwa.ac.id²,
imatasidhi@gmail.com³, jerojemiwi9@gmail.com⁴

Info Artikel

Masuk: 27 Oktober 2025

Revisi: 14 November 2025

Diterima: 21 November 2025

Terbit: 30 November 2025

Keywords: Shiva–Buddha;
religious transformation;
epigraphy; religious
archaeology; Ancient Bali.

Kata kunci: Siwa–Buddha;
transformasi keagamaan;
epigrafi; arkeologi keagamaan;
Bali Kuno.

**Corresponding Author: Heri
Purwanto**
email:[heri.arkeo@uhnsugriwa.
ac.id](mailto:heri.arkeo@uhnsugriwa.ac.id)

Abstract

This article examines Shiva–Buddha as a strategy for religious transformation rather than syncretism or fusion by linking material evidence (architecture, iconography, sacred spatial arrangements) with textual evidence (inscriptions and kakawin). The database includes traces from East Java and Ancient Bali, such as the Kelurak Inscription (782 AD), the Gajah Mada Inscription (1291 AD), the Kakawin Nāgarakṛtāgama, and a corpus of Balinese inscriptions mentioning śaiwasogata, balanced by readings of the sites of Singasari, Jawi, Kidal, Jago, Jabung, Surawana, Gunung Kawi, Goa Gajah, and the Tirta Empul and Pegunungan complexes. The methodology combines epigraphic criticism, architectural-iconographic typological analysis, and textual hermeneutics. The main findings are (1) a consistent two-layer pattern, transformation bound within the material realm (Shiva and Buddha are present, but still follow their respective rules) and free transformation in the realm of devotion, which brings them together without forming a new religion; (2) a politico-ritual function as a technology of legitimation as well as a mechanism of social integration; (3) two main drivers, local innovative power and the tantrayana medium that provides cross-traditional cosmology, icons, and rituals.

Abstrak

Artikel ini menelaah Siwa–Buddha sebagai strategi transformasi keagamaan, bukan sinkretisme atau peleburan, dengan menautkan bukti material (arsitektur, ikonografi, tata ruang sakral) dan bukti tekstual (prasasti dan kakawin). Basis data mencakup jejak Jawa Timur dan Bali Kuno seperti Prasasti Kelurak (782 M), Prasasti Gajah Mada (1291 M), Kakawin Nāgarakṛtāgama, serta korpus prasasti Bali yang menyebut śaiwasogata, diimbangi pembacaan situs Candi Singasari, Jawi, Kidal, Jago, Jabung, Surawana, Gunung Kawi, Goa Gajah, serta satuan ruang Tirta Empul, Pegunungan. Metodologi memadukan kritik epigrafis, analisis tipologi arsitektural–

DOI:

<https://doi.org/10.24843/JH.2025.v29.i04.p04>

ikonografis, dan hermeneutika tekstual. Temuan utama (1) pola dua lapis yang konsisten, transformasi terikat dalam ranah material (ekspresi Siwa dan Buddha hadir, tetapi tetap mengikuti kaidah masing-masing) dan transformasi bebas dalam ranah devosi, yang mempertemukan tanpa membentuk agama baru; (2) fungsi politiko-ritual sebagai teknologi legitimasi sekaligus mekanisme integrasi sosial; (3) dua penggerak utama, daya inovasi lokal dan medium tantrayana yang menyediakan kosmologi, ikon, dan ritus lintas-tradisi.

PENDAHULUAN

Fenomena pertemuan Siwa-Buddha di Nusantara telah lama menjadi locus perdebatan dalam historiografi agama dan arkeologi Asia Tenggara. Persoalannya tidak sederhana: sejak abad ke-19 tradisi ini kerap direduksi sebagai sinkretisme yakni peleburan dua sistem menjadi satu entitas baru, padahal pembacaan ulang terhadap data epigrafis, ikonografis, dan arsitektur justru menunjukkan konfigurasi yang lebih kompleks (Hunter, 2007; Kinney, Klokke & Kieven, 2003; Wahyudi et al., 2021). Di sisi lain, perkembangan kajian Buddhisme Asia Tenggara awal juga memperlihatkan dinamika intratradisi yang jauh dari statis, menyiratkan bahwa transformasi bukan hanya terjadi karena adat lokal Jawa/Bali, tetapi juga karena mobilitas ide-ide Buddhis dan Śaiva di dalam kosmopolis Sanskerta itu sendiri (Lammerts, 2015; Acri, 2018).

Kerangka lama, sinkretisme, percampuran, atau blending kini dikritik dari dua arah. Pertama, secara teoretik-komparatif, wacana sejarah agama menyoal cara kita menamai pertemuan religius dan bias historiografis kolonial yang mengandaikan agama sebagai sistem tertutup (Ranganathan, 2022; Truschke, 2023; Beltramini, 2024). Kedua, secara empiris-arkeologis, bukti di Jawa Timur dan Bali memperlihatkan model ko-eksistensi terstruktur: raja ditahbiskan sebagai Siwa-Buddha tanpa melarutkan kategori doktrinalnya (Hunter, 2007; Acri & Wenta, 2022); bangunan candi memuat matriks ganda tanpa menghilangkan identitas ikonografis masing-masing (Jacobsen, 2004; Kinney et al., 2003); dan pranata sosial-ritual seperti śaiwasogata di Bali bekerja sebagai institusi formal, bukan hasil fusion spontan (Kiriana, 2021).

Perspektif mutakhir terutama gagasan Siwa Buddha sebagai transformasi, bukan syncretic melting, menggarisbawahi bahwa yang berubah adalah modus relasional, bukan esensi identitas religius (Wahyudi et al., 2021). Dengan kata lain, yang terjadi adalah penataan ulang fungsi, hirarki, dan distribusi peran sakral dalam horizon politik-ritual kerajaan, bukan penciptaan agama baru. Temuan Filip sedemikian bukan hanya kasuistik Jawa-Bali. Di tataran konseptual, hal ini sejalan dengan pembacaan ulang atas Buddhisme tantrik Asia Selatan–Tenggara yang memang bekerja melalui koalisi praksis, alih-alih fusi dogmatis (Acharjya dan Amed, 2016; Acri, 2021; Grimes, 2020).

Tulisan ini mengambil posisi di tengah dua arus itu. Secara empirik, ia memeriksa ulang bukti material (candi, arca, relung, stratifikasi ruang suci) dan bukti tekstual (prasasti Singhasari–Majapahit, korpus prasasti Bali, narasi kakawin) sebagai medium transformasi. Secara teoretik, artikel ini mengartikulasikan mengapa model sinkretisme secara analitik tidak mencukupi, serta bagaimana konsep transformasi lebih presisi menjelaskan keberlanjutan, performativitas, dan infrastruktur Siwa–Buddha dalam horizon politik ritual Asia Tenggara pra-modern. Untuk itu, pendekatan artikel ini disejajarkan dengan belokan metodologis kajian agama pada material religion, yang menilai praktik, objek, dan arsitektur sebagai locus produksi pengalaman religius

(Abroskina et al., 2022), sehingga fenomena Siwa–Buddha tidak lagi dibaca pada tataran ide, tetapi pada tataran rezim material-ritual yang bekerja.

Sejauh telaah historiografi, pertemuan Siwa–Buddha di Nusantara lebih sering dibahas dalam diksi sinkretisme atau peleburan (mis. Krom, 1931; Rassers, 1925; Zoetmulder, 1965), atau dalam istilah alternatif yang epistemiknya tetap bekerja di bawah horizon kategoris yang sama seperti *blending* atau *fusion*. Namun, lapisan penelitian tersebut pada umumnya tidak menguji kecocokan istilah itu secara sistematis terhadap evidensi material–tekstual, dan tidak menyoal asumsi epistemik yang dibawa istilah sinkretisme sebagai produk kerangka klasifikasi Eropa kolonial (lihat kritik umum pada genealoginya dalam Beltramini, 2024; Ranganathan, 2022; Truschke, 2023). Dengan kata lain, terdapat kesenjangan antara (a) reproduksi terminologi dalam literatur dan (b) performativitas material–institusional Siwa–Buddha yang justru memperlihatkan pola ko-presensi struktural, bukan peleburan substantif (Hunter, 2007; Kinney et al., 2003; Wahyudi et al., 2021).

Menghadapi ketidaksesuaian itu, pembacaan ulang diperlukan bukan sekadar untuk mengganti istilah, tetapi untuk mendisiplinkan cara baca terhadap agama sebagai fenomena material-ritual, bukan identitas doktrinal abstrak. Urgensinya bersifat metodologis dan epistemologis: tanpa kerangka baru, studi Siwa–Buddha akan terus direduksi menjadi narasi penyatuan dogmatik, padahal bukti lapangan menunjukkan modus transformasi relasional yang dioperasikan melalui institusi kerajaan, arsitektur sakral, dan perangkat ritual. Revisi ini bukan kosmetik terminologis, melainkan syarat untuk mengembalikan akurasi konseptual dalam membaca agama sebagai praktik yang bekerja melalui tubuh, ruang, dan pranata kekuasaan.

Dengan demikian, artikel ini menawarkan pembacaan Siwa–Buddha sebagai strategi transformasi keagamaan sebagai teknik politik kedaulatan dan teknologi ritus, yang dioperasikan melalui medium material dan tekstual, dan karenanya dapat diverifikasi secara arkeologis, epigrafis, dan filologis.

METODE DAN TEORI

Penelitian ini menggunakan desain kualitatif eksploratif dengan logika kerja interpretatif untuk membaca kembali fenomena Siwa–Buddha berbasis bukti material (prasasti, ikonografi, arsitektur) dan bukti tekstual (kakawin, naskah, kronik). Pilihan desain ini didasarkan pada prinsip bahwa penelitian sosial berbasis teks dan artefak menuntut kerangka hermeneutik-interpretatif, bukan verifikasi kausal kuantitatif (Bryda & Costa, 2023). Pendekatan kualitatif dipilih karena tujuan penelitian bukan mengukur besaran fenomena, melainkan menghasilkan konstruksi makna dari jejak material-ritual dalam horizon sejarah agama (Surpi, 2020).

Strategi analisis menggunakan analisis tematik dengan prosedur tujuh-langkah sebagaimana dirumuskan dalam literatur mutakhir (Mwita & Mwilongo, 2025), dengan penekanan pada konsistensi kognitif antar-tema sebagaimana dijelaskan Liu (2023) tentang basis kognitif dalam *thematic analysis*. Penggunaan analisis tematik dipilih alih-alih *content analysis* karena target kajian bukan frekuensi kemunculan unit data, melainkan struktur relasional makna (Humble & Mozelius, 2022). Proses analisis mengikuti urutan: (1) familiarisasi data; (2) pengodean awal; (3) konstruksi tema awal; (4) peninjauan ulang tema terhadap korpus; (5) definisi & penamaan tema; (6) validasi tematik silang-sumber; dan (7) penyusunan narasi sintesis (Mwita & Mwilongo, 2025).

Data diperoleh melalui studi dokumen (prasasti, kakawin, laporan arkeologi, hasil penelitian terdahulu) dan kajian literatur akademik. Integritas data dijaga melalui

triangulasi sumber, membandingkan narasi tekstual dengan fakta material, selaras gagasan “*thick-materiality*” dalam studi *material religion* yang menempatkan objek, ruang, dan gesture sebagai produsen pengalaman religius, bukan sekadar derivatif ide (cf. Bryda & Costa, 2023). Etika penelitian dipenuhi melalui sitasi akurat, akuntabilitas interpretatif, dan penghormatan terhadap sumber asli sebagaimana garis besar tinjauan etis pengelolaan data kualitatif (Okorie et al., 2024).

Teori yang digunakan yakni material religion dan teori historiografi agama. Dalam penelitian ini, kedua teori tersebut tidak ditempatkan sebagai kerangka paralel, melainkan digunakan secara saling mengunci. Perspektif Material Religion dipakai untuk membaca fenomena Siwa–Buddha pada tingkat operasional yakni dengan memperlakukan candi, arca, relung, tata ruang, dan praktik pendharmaan sebagai medium yang memproduksi relasi keagamaan secara nyata, bukan sebagai cerminan ide teologis abstrak (Hazard, 2021; Houlbrook, 2020; Houtman, 2020). Sementara itu, kritik historiografis terhadap konsep sinkretisme digunakan untuk mendekonstruksi kerangka penafsiran lama yang menganggap setiap pertemuan agama sebagai peleburan identitas, sebuah asumsi yang kini dikenali sebagai problem epistemik yang dibentuk oleh horizon kolonial dan filologi awal (Ranganathan, 2022; Beltramini, 2024; Truschke, 2023). Kombinasi keduanya memungkinkan penelitian ini menunjukkan bahwa jejak Siwa–Buddha tidak dapat dijelaskan sebagai “gabungan doktrin”, karena bukti material justru menunjukkan ko-presensi yang mempertahankan diferensiasi internal, sehingga istilah sinkretisme bukan saja tidak presisi secara deskriptif, tetapi juga misleading secara epistemik. Dengan demikian, kedua teori ini bekerja untuk mengalihkan fokus dari pencarian “agama ketiga hasil peleburan” menuju pembacaan Siwa–Buddha sebagai modus transformasi relasional yang termaterialisasi dalam ruang, objek, dan pranata ritual-politis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Reformulasi Konseptual Siwa–Buddha: Dari Kategori Sinkretik menuju Model Transformasi Relasional

Hal yang menarik dalam perkembangan keberagaman di Nusantara adalah adanya fenomena munculnya pertemuan antara Agama Siwa–Sidhanta dengan Buddha–Mahāyana yang ditemukan pada masa Kerajaan Singhasari (Wahyudi, 2021). Pertemuan ini selanjutnya disebut dengan istilah Siwa–Buddha. Pertemuan antara Siwa–Buddha secara nyata muncul pada masa Singhasari, bukti-bukti tersebut ditunjukkan melalui teks tertulis baik prasasti dan karya sastra, bangunan suci keagamaan, dan arca. Sebagaimana tercantum pada prasasti Gajah Mada yang menyatakan bahwa raja terakhir dari Kerajaan Singhasari di-*dharm*-kan sebagai Siwa–Buddha. Kutipan itu tertulis pada baris 1 dan 2, “*i śaka; 1214; jyeṣṭha māsa; irika diwaśni, kamoktan pāduka bhaṭāra sang lumah ring Śiwa Buddha*”, yang berarti pada tahun 1214 Saka (1291 Masehi) pada bulan Jyestha (Mei–Juni) ketika itu Sang Paduka sudah bersatu dengan Siwa–Buddha (Wurjantoro, 2018: 25–26). Raja ini tiada lain adalah Kṛtanegara yang dalam prasasti ini disebut dengan gelar Śrī Kṛtanāgara Jñaneśwara Bajra Nāmābhiṣeka. Atas kenyataan ini dapat ditafsirkan bahwa raja Kṛtanegara semasa hidupnya menganut ajaran Siwa–Buddha, sehingga setelah ia *mangkat* dibuatkan sebuah tempat pemujaan (sebagai tanda bakti dari keturunannya) bernaftkan unsur ajaran Siwa dan Buddha.

Prasasti Gajah Mada tersebut di atas memang secara pokok berisikan tentang pembuatan sebuah bangunan suci keagamaan yang disebut dengan *caitya*. Bangunan

caitya ini selanjutnya oleh para ahli disebut dengan istilah candi *pendharmaan*. Sebagai seorang mahamantri yang terkemuka, Gajah Mada dapat mengeluarkan prasastinya sendiri, oleh karenanya prasasti ini dikenal dengan nama prasasti Gajah Mada. Sesuai uraian prasasti yang berisi mengenai pembangunan *caitya* untuk Kṛtanegara dapat ditafsirkan bahwa Gajah Mada sangat menghormati tokoh raja terakhir Singhasari tersebut (1268-1292). Bangunan keagamaan yang dimaksud pada prasasti Gajah Mada tersebut sangat mungkin adalah Candi Singasari sekarang yang terletak di Kabupaten Malang, Provinsi Jawa Timur (Munandar, 2010: 70). Berdasarkan kondisi dan arsitektur bangunan Candi Singasari saat ini memang kenyataannya terdapat dua unsur agama (Siwa dan Buddha).

Raja Kṛtanegara tidak hanya di-*dharma*-kan di Candi Singasari, akan tetapi juga di Candi Jawi sebagai Siwa-Buddha. Hal ini sesuai uraian naskah Nāgarakṛtāgama pupuh 17, 55, dan 56 yang sempat dikunjungi oleh Raja Hayam Wuruk dalam rangkaian perjalanannya ke Lumajang. Dalam pupuh 56 selanjutnya diuraikan “*cihngang caṇdhi ri sor kaśaiwanapucak kaboddhaniruhur, mwanng ri jro siwa wimbha sobhita halep nirā parimiā...*”, yang artinya ciri-ciri candi itu dibagian bawah bersifat Siwa dan dibagian atas bersifat Buddha, di dalamnya terdapat arca Siwa yang sangat indah...” (Riana, 2009: 278). Uraian tersebut sesuai dengan keadaan Candi Jawi bahwa arca-arca Hindu berada pada relung-relung tubuh candi, *lingga-yoni* di bilik candi, sementara bagian puncak bangunan terdapat stupa sebagai lambang dari agama Buddha (Munandar, 2015: 48). Sementara itu, Raja Kṛtanegara juga diwujudkan sebagai arca Buddha, yakni arca *Mahāksobhya* atau Joko Dolog, arca *Aksobhya* yang belum selesai dikerjakan oleh penduduk disebut Reco Lanang, arca *Aksobhya* koleksi Museum Mpu Purwa nomor inventaris 89, dan arca pendeta Buddha koleksi Museum Nasional nomor inventaris 229a (Munandar, 2011: 264; Ertrisia, 2020).

Berdasarkan kajian yang ada ternyata dua raja sebelum Kṛtanegara juga dibangun candi *pendharmaan* bernafaskan Siwa-Buddha. Candi Kidal yang terletak di wilayah Malang, berdasarkan uraian Kakawin Nāgarakṛtāgama merupakan bangunan *pendharmaan* bagi raja Anusapati yang *mangkat* tahun 1248 Masehi. Adapun kutipannya sebagai berikut “*bhaṭāra sanganūṣ nātha....., sirēki winangun pradhīpa Śiwa wimbha śombhita rikang sudharmma ri kidhal*, yang artinya Bhatara Sang Anusapati....., baginda diwujudkan dengan arca Siwa yang indah di Candi Kidal (Riana, 2009: 208).

Apabila diperhatikan Candi Kidal secara arsitektur memiliki dua unsur agama (Siwa dan Buddha). Unsur Hindu-Siwa secara nyata ditunjukkan bahwa dalam candi tersebut dahulu terdapat arca Siwa Mahadewa, menurut Kempers (dalam Munandar, 2018: 122) arca tersebut disimpan di Royal Tropical Institute, Amsterdam. Relung dinding luar tubuh candi sangat mungkin dahulu juga terdapat arca dari panteon Hindu. Di samping itu, pada sudut-sudut kaki candi terdapat hiasan berupa relief singa. Singa merupakan penanda kebuddhaan, karena singa dalam agama Buddha dikaitkan dengan tokoh Siddharta. Hal itulah kemudian dapat ditafsirkan bahwa arca singa sejatinya hendak menggambarkan *sakyasimha* (Siddharta sebagai singa/pahlawan kaum Sakya) (Munandar, 2015: 42-43; Munandar, 2018: 124).

Raja Sri Jaya Wisnuwarddhana menurut Kakawin Nāgarakṛtāgama pupuh 41 di-*dharma*-kan sebagai Siwa dan Buddha, “*Śakābdhi kana wāwani kṣithi bhaṭāra wiṣṇu surālaya pejah, dhiinarmma ta sire walēri śiwa wimbha lēn Sugata wimbha munggwī jajaghu*, yang artinya pada tahun saka 1190 (1268 masehi) Bhatara Wisnuwardhana telah *mangkat* kembali ke surga, diabadikan di Waleri dalam wujud arca Siwa dan

berwujud arca Buddha di Jajaghu (Riana, 2009: 211). Uraian tersebut sangat jelas menyatakan bahwa raja Sri Jaya Wisnuwarddhana di-*dharm*-kan di Candi Jajaghu, yang sekarang menjadi Candi Jago di Kabupetan Malang sebagai arca Buddha. Sementara itu, Wisnuwarddhana juga diwujudkan dalam bentuk arca Siwa di Waleri. Yusuf dkk. (2021: 125) menyatakan bangunan suci Waleri adalah Situs Candi Pertapan di Gunung Pegat yang terletak di Kabupaten Blitar.

Candi *pendharmaan* lainnya yang memiliki unsur Siwa-Buddha adalah Candi Jabung atau sering disebut dengan Bajrajinaparimitapura. Candi ini sebagai tempat *pendharmaan* Bhre Pajang kerabat Hayam Wuruk. Hal ini sesuai dengan uraian Kitab Pararaton yang menyatakan "... Bhre Pajang dinikahi oleh Raden Sumana, gelarnya Bhre Paguhan, saudara sepupu dengan Bhre Kahuripan. Dia yang di-*darma*-kan di Jabung dan dicandikan di Bajrajinaparimitapura ...". (Kriswanto, 2009: 103). Selain itu, Candi Surawana atau Surabhana merupakan *pendharmaan* Bhre Wengker kerabat dari Rajasanagara yang juga memuat unsur kedua agama tersebut di atas (Munandar, 2018: 140).

Arstektur bangunan Candi Panataran sendiri sebenarnya juga memuat unsur kedua agama tersebut. Wahyudi (2021) menyatakan bahwa penempatan dewa yang dipuja di Candi Panataran yakni Hyang Acalapati mempunyai kedudukan yang sama dalam kedua agama. Selain itu penggambaran relief Bubuksah Gagangaking yang bersandar pada agama Buddha dan gambaran relief Tantri Kamandaka, Sri Tanjung, Ramayana, dan Kresnayana sebagai simbol agama Hindu (Siwa).

Dalam Kakawin Sutasoma juga terdapat unsur Siwa-Buddha, dalam naskah diuraikan mengenai pemujaan kepada Dewi Bhirawi oleh seorang jelmaan *Bodhisattwa* pada perjalanan awal menuju pertapaan. Seperti diketahui bahwa Bhairawi adalah sakti Bhairawa salah satu emanasi atau jelmaan Dewa Siwa. Teks ini juga menyebutkan dewa-dewa Agama Hindu dan Buddha seperti Sakyamuni dan Brahman. Selain itu, adalah konsep kesetaraan Yang Mutlak dalam *Siwatattwa* dan *Buddhatattwa* sebagaimana yang diajarkan oleh Sutasoma kepada ketiga muridnya Gajamukha, si Naga, dan si Harimau (Wahyudi, 2021: 100). Berikut salah satu kutipan yang menerangkan ada kesejajaran dewa Hindu dan Buddha, yang terkandung dalam pupuh (bab) CXXXIX.

*Yadyan sahaśra yuga rakwa dhiranta ring rāt,
dhiroddhattāngalahala prabhu Hastinendra,
dūrān wènanṅta juga pan ratu Buddhajanma,
hyang Buddha tan pahi lawan Siwa rajadewa,*

Terjemahaan ke dalam Bahasa Indonesia.

Meskipun keberanianmu dilipatkan seribu kali, karena engkau hendak mengalahkan Raja Hastin, mustahil engkau bisa melakukannya. Meskipun dia seorang raja, namun beliau adalah titisan Buddha. Dan tidak ada perbedaan antara Hyang Buddha dan Hyang Siwa, raja para dewa (Mastuti dan Bramantyo, 2019: 402-403).

Pertemuan Siwa-Buddha juga dijumpai di Bali, berdasarkan bukti-bukti yang ada jelas ajaran tersebut tumbuh dan berkembang. Bahkan ajaran ini masih bertahan hingga sekarang dengan berbagai kompleksitasnya. Terdapat kenyataan bahwa pada tataran orang suci antara pendeta Siwa dan Buddha dianggap tidak sempurna apabila tidak saling mengetahui (mempelajari) kedua agama tersebut. Air suci yang berasal dari

pendeta Buddha digunakan untuk mensucikan roh orang yang sudah meninggalkan, begitupun sebaliknya (Widnya, 2008: 51).

Dapat dikatakan bahwa pertemuan Siwa-Buddha yang berkembang di Nusantara merupakan suatu gejala keagamaan yang unik dan komplek. Fenomena tersebut hingga akhirnya terus mengundang para ahli untuk mendalaminya. Hasil dari penelitian terdahulu menunjukkan adanya silang pendapat tentang konsep pertemuan Siwa-Buddha. Sebagian perjalanan silang pendapat di antara ahli-ahli tersebut telah disampaikan oleh Sedyawati (2009). Konsep Siwa-Buddha pertama kali dimunculkan oleh *kern*, yang menyatakan bahwa pertemuan tersebut sebagai bentuk percampuran (*vermenging*), khususnya dalam pemberian arti terhadap Siwa dan Buddha sebagai Prinsip Tertinggi yang Tunggal (Suamba, 2007). Lebih lanjut dikatakan percampuran tersebut sebetulnya telah ada, baik di tanah asal kedua agama itu maupun di Jawa (Sedyawati, 2009: 17-18).

Ahli lainnya memberikan pandangan yang berbeda, diantaranya Krom, Rassers, dan Zoetmulder memberikan istilah *syncretisme* atau *blending* (perpaduan, peleburan). Apabila merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) sinkretisme diartikan sebagai paham (aliran) baru yang merupakan perpaduan dari beberapa aliran yang berbeda untuk mencari keserasian dan keseimbangan (Tim Penyusun KBBI, 2018). Istilah ini dapat dikonotasikan sebagai bentuk perpaduan yang menimbulkan makna atau sistem baru yang masing-masing dari aliran tersebut kehilangan identitasnya. Kedua pihak secara sadar meleburkan diri dan membentuk sistem baru yang berbeda dengan sistem-sistem yang sebelumnya. Istilah ini seolah-olah kedua sistem keagamaan tersebut dicampurbaurkan menjadi satu yang lebur. Sudah barang tentu istilah tersebut tidak sepenuhnya tepat dalam menggambarkan pertemuan Siwa-Buddha di Nusantara (Suamba, 2007: 24-25; Munandar, 2016: 60). Hal ini terbukti dengan berbagai penolakan dari berbagai ahli lainnya, yang menganggap istilah sinkretisme suatu hal yang menyesatkan, oleh karena dengan munculnya data lebih banyak mengenai kebudayaan kuno di Jawa bagian Timur ternyata bahwa kedua agama itu tidak berbaur dalam keseluruhan sistemnya.

Pigeaud sendiri mengusulkan dengan istilah *parallisme* (pararelisme), dengan menunjukkan uraian dari Nāgarakṛtāgama yang menempatkan kedudukan Siwa dan Buddha dalam posisi sejajar (Wahyudi, 2021: 4). Konsep ini menjelaskan bahwa kedua agama itu mempunyai sistem yang sejajar. Keduanya mempunyai cara yang berbeda dalam ritual, tetapi kesejajaran terjadi ketika mengarah pada tujuan akhir. Istilah pararelisme yang ditawarkan oleh sebagian sarjana juga kurang sesuai, sebab sumber-sumber Jawa Kuna menyatakan bahwa tujuan akhir kedua agama itu sama, yakni satu, tidak paralel terus menerus tanpa akhir (Munandar, 2016: 60). Konsep ini didukung oleh Ida Bagus Gede Mantra yang memandang dalam sistem kosmologi antara filsafat Siwa-Siddhanta dengan Buddha-Mahayana memiliki basis yang sama. Kesejajaran itu terlihat pada tritunggal Siwa (Paramaśiva, Sadāśiva, dan Sadāśiva-Mahēśvara) yang dianggap paralel dengan tritunggal Buddha (Dharmakāya, Sambogakāya, dan Nirmāna-kāya). Sementara itu, konsep sakti yang berada pada Siwaisme juga paralel dengan ajaran agama Buddha (Widnya, 2008: 48-49).

J. Gonda memberikan istilah *coalition* (koalisi), yang kemudian didukung oleh Hariati Soebadio dan Agus Aris Munandar (Sedyawati, 2009; Suamba: 2008; Wahyudi, 2021). Istilah ini mempunyai denotasi memperjuangkan tujuan akhir yang sama dengan menggunakan jalan berbeda-beda dan berkembang secara bersama atau bahkan bertumbuh bersama-sama. Pertemuan antara Siwa dan Buddha dapat diumpamakan

dengan pendakian sebuah gunung. Jalannya berbeda-beda, tetapi akhirnya puncak yang sama tercapai. Walaupun demikian jalan-jalan yang ditempuh dipandang berbeda-beda. Menurut Soebadio (1985: 50-51) dan Munandar (2016: 60) agaknya istilah ini lebih tepat digunakan pada fenomena pertemuan kedua agama tersebut dan pilihan yang jauh lebih baik.

Kajian yang dilakukan oleh Suamba (2007) tentang ajaran dan perkembangan Siwa-Buddha di Indonesia juga menawarkan istilah yang dianggap sesuai yakni “*penunggalan*”. Hal ini berkaitan dengan pencapaian tujuan kehidupan beragama, yaitu *parama śūnya nirbāṇa*. Fokus kajiannya memang mengenai Siwa-Buddha dalam perspektif filsafat yang berkenaan dengan metafisika (aksiologi) dan teologi.

Kajian terakhir mengenai konsep Siwa-Buddha dilakukan oleh Wahyudi (2021), yang memberikan pandangan lain. Pertemuan antara kedua agama tersebut bukanlah sebuah peleburan, percampuran, kesetaraan, ataupun koalisi, akan tetapi sebagai bentuk transformasi. Lebih lanjut dinyatakan bahwa istilah transformasi ini sebagai tawaran jawaban atas ketidakmenyeluruhannya konsep-konsep sebelumnya. Apabila paralelisme maka bentuk ekspresi di percandian harus seimbang, padahal seringkali tidak seimbang. Jika sinkretisme, seharusnya Siwa dan Buddha menyatu dalam sebuah konsep yang baru, sebagaimana terlihat kedua agama itu masih terikat pada kaidah agama masing-masing. Jika peleburan seperti halnya sinkretisme, maka berdasarkan data yang ada tidak adanya fakta yang menunjukkan sebuah peleburan. Selanjutnya apabila koalisi, maka dewa-dewa tidak melakukan koalisi sebagai Zat Tertinggi.

Siwa-Buddha adalah wujud dari transformasi atau perubahan bentuk konsep tentang Dewa Tertinggi yang menjadi satu kesatuan, namun sifat, fungsi, dan tugas masih melekat pada masing-masing dewa tersebut, yaitu Siwa dan Buddha. Transformasi dapat dibagi menjadi dua, terikat dan bebas. Terikat dalam ekspresi pada kebudayaan materi. Keterkaitan tersebut berkaitan aturan, ajaran, dan hakekat dari masing-masing agama. Hakekat tersebut bertemu dan dianggap saling melengkapi bukan sebagai dua hal sama tinggi dan lebih unggul. Transformasi bebas terkait dengan ekspresi para pemuja atau pendukungnya adalah kebebasan memahami dan menempatkan Siwa-Buddha dalam jiwanya dalam pikirannya tanpa harus dituntun atau berganti menjadi agama baru (Wahyudi, 2021).

Berdasarkan uraian beberapa konsep yang ditawarkan oleh peneliti di atas, dalam kajian ini tampaknya sepakat dengan konsep yang disampaikan oleh Wahyudi (2021), yang menyatakan pertemuan Siwa-Buddha sebagai bentuk transformasi. Beragamnya istilah yang diusulkan oleh peneliti itu, menunjukkan betapa para ahli ingin menjelaskan proses pertemuan tersebut telah berlangsung dalam periode yang cukup panjang. Dapat dikatakan proses pertemuan ini telah berlangsung sejak Kerajaan Singhasari hingga sekarang, sebagaimana masih dijumpai pada keberagaman masyarakat Hindu di Bali saat ini. Lebih jelasnya lihat [table 1](#).

Faktor terjadinya pertemuan antara Siwa dan Buddha disebabkan oleh dua kemungkinan. *pertama*, sebagaimana diungkapkan oleh Rassers yang menekankan bahwa penyebab dari bertautnya Siwaisme dengan Buddhisme adalah kebudayaan Jawa asli (yang lebih tua). Ada semacam karakter yang bersifat “*innate*” pada masyarakat Nusantara waktu itu yang mempunyai kemampuan dalam memadukan hal-hal yang baru dengan apa yang mereka miliki sehingga melahirkan sebuah kaharmonisan dalam sejumlah tataran, seperti seni arca, tari, agama, bangunan keagamaan, dan lainnya (Suamba, 2007: 23; Sedyawati, 2009: 18-19). Hal semacam ini sering disebut dengan *local genius* (kecerdasan atau kemampuan masyarakat lokal).

Tabel 1. Beberapa Konsep tentang Pertemuan Siwa-Buddha

No	Konsep Siwa-Buddha	Ahli yang mendukung
1	Percampuran	J.H.C. Kern
2	Sinkretisme	N.J. Krom, W.H. Rassers, dan P. J. Zoetmulder
3	Paralelisme	Th. G. th. Pigeud, J. Ensink, dan Ida Bagus Gede Mantra
4	Koalisi	J. Gonda, H. Soebadio, Soepomo, O'brien, dan Agus Aris Munandar
5	<i>Penunggalan</i>	I.B. Putu Suamba
6	Transformasi	Deny Yudo Wahyudi

(Sumber: Soebadio, 1985; Suamba, 2007; Widnya, 2008, Sedyawati, 2009; Munandar, 2016; Wahyudi, 2021).

Faktor kedua kemungkinan dipengaruhi oleh ajaran tantrayana. Ajaran tantra sebagai medium dalam pertemuan (penyatuan) antara Siwa dan Buddha. Berdasarkan tinggalan arkeologi lebih lanjut dapat dikatakan ajaran Kālācakra—lah yang menjadi penyebab utamanya. Ajaran ini pada awalnya memang ditujukan untuk melawan kehadiran kebudayaan asing (Islam) yang pada waktu itu telah hadir di India. Oleh karenanya, kedua agama tersebut cenderung berkompromi dan bersatu dalam panji satu Tuhan Kālācakra (Suamba, 2007; Wahyudi, 2021).

Dari pembacaan bukti prasasti, ikonografi, arsitektur candi pendharmaan, dan kesaksian teks kakawin, jelas bahwa relasi Siwa–Buddha di Nusantara terutama sejak Mataram Kuno hingga Singhasari tidak bekerja dalam logika peleburan doktrinal, melainkan melalui modus transformasi konseptual yang dimediasi oleh benda, ruang, dan ritus. Dengan menggunakan kerangka material religion, agama tidak dipahami sebagai sistem ajaran abstrak, tetapi sebagai sesuatu yang diwujudkan, dinegosiasikan, dan dipertahankan melalui keberoperasian artefak (arca perwujudan raja, lingga–yoni berdampingan dengan stupa), ruang sakral (candi pendharmaan berlatar ganda), dan tindakan ritual yang dijalankan para pemeluknya sehingga transformasi bukanlah konsep ideologis, melainkan fakta material yang terdistribusi dalam infrastruktur keagamaan.

Pada saat yang sama, perspektif historiografi kritis membongkar bias narasi lama yang memandang Hindu dan Buddha sebagai dua tradisi yang berkembang secara terpisah dan baru kemudian bercampur. Data menunjukkan sebaliknya: konfigurasi Siwa–Buddha tidak muncul sebagai deviasi pasca-faktum, tetapi sebagai modus pembentukan agama itu sendiri, yang berlangsung ko-evolutif dalam konteks politik-ritual kerajaan dan praktik keagamaan lokal. Dengan demikian, istilah “sinkretisme” tidak memadai karena menyiratkan pencampuran dua entitas yang awalnya murni; yang lebih tepat adalah melihatnya sebagai proses transformasi relasional di mana dua sumber tradisi tetap mempertahankan identitas teologisnya, tetapi beroperasi dalam satu ekologi material yang sama. Dengan fondasi teori ini, fenomena Siwa–Buddha bukan residu atau anomali, melainkan justru bentuk modus produksi religiusitas Nusantara yang inheren: agama hidup bukan di dalam dogma, tetapi dalam jaringan material,

praksis, dan kontinuitas sejarah yang mem-produksi pengalaman religius dari generasi ke generasi.

1. Siwa-Buddha dalam Bangunan Keagamaan Masa Bali Kuno

Kompleks Candi Gunung Kawi

Candi Gunung Kawi merupakan kompleks percandian yang terdiri atas dua jenis bangunan, yaitu kompleks candi dan kompleks ceruk (wihara). Kompleks candi dapat dibagi menjadi tiga gugusan berdasarkan jumlah candi, yaitu candi kelompok lima yang memiliki lima buah candi, candi kelompok empat yang memiliki empat buah candi, dan candi satu yang memiliki sebuah candi. Candi kelompok lima terletak di sebelah timur sungai, candi kelompok empat terletak di sebelah barat sungai, dan candi kelompok satu terletak di sebelah selatan dari candi kelompok empat. Sementara kompleks ceruk ini berada tidak jauh dari kawasan candi, baik yang berada di sisi timur maupun di sisi barat. Selain bangunan candi dan ceruk, terdapat pula sebuah gerbang pintu masuk beserta tangga.

Banyak ahli telah mengungkapkan bahwa kompleks Candi Gunung Kawi ini didirikan sekitar abad XI untuk pendharmaan Raja Udayana, istri, dan putra-putranya (Ardika, Parimatha, dan Wirawan, 2013: 241; Munandar, 2012: 27-28; Bagus, 2007: 13). Dapat saja terjadi bahwa pembuatan pertama kompleks Candi Gunung Kawi dimulai pada masa pemerintahan Raja Marakata Pangkaja (944-947 S), dan kemudian ditambahkan dan disempurnakan lagi dalam era Raja Anak Wungsu (971-999 S). Kedua raja tersebut memang merupakan putra-putra dari pasangan sajalu-stri Udayana-Gunapriyadharmapatni (Munandar, 2012: 29; Purwanto, 2017)).

Sangat mungkin nama Gunung Kawi didasarkan kepada banyaknya para rsi dan pertapa yang bertindak juga sebagai Kawi yang menggubah karya sastra berupa *kakawin* atau *gancaran*. Dapat saja terjadi sejumlah karya sastra Jawa Kuna yang bertahan hingga sekarang telah disalin ulang oleh para pertapa yang menyepikan kehidupannya di kompleks Gunung Kawi. Oleh karena cukup banyaknya para Kawi yang dahulu tinggal di kompleks Gunung Kawi, maka tempat suci itu dinamakan “Gunung Kawi”, dan sekarang menjadi Pura Gunung Kawi (Munandar, 2012, 33-34). Pendapat lain mengenai nama Gunung Kawi didasarkan atas bacaan pada prasasti Tengkulak A yang dikeluarkan oleh Raja Marakata yang memerintah di Bali dari tahun 994-948 Masehi. Isinya yang terpenting adalah menyebutkan tentang Asrama Amarawati yang terletak di tepi Sungai Pakerisan. Kemudian Goris (dalam Bagus dan Prihatmoko, 2016: 106) mengaitkan sebutan “*sanghyang katyāgan ing pakrisan mangaran ring amarāwatī*” di Prasasti Tengkulak A sebagai Kompleks Candi Gunung Kawi. Kedua asumsi tersebut sebenarnya merujuk pada arti yang sama yakni tempat suci untuk kaum *rsi* dan pertapa. Sebagaimana penelitian terdahulu, selain sebagai tempat *pendharmaan* raja kompleks Candi Gunung Kawi ini kemungkinan juga sebagai candi kerajaan. Selain daripada itu, berdasarkan hasil kajian akhir-akhir ini ternyata kompleks Candi Gunung Kawi adalah tempat (ruang) pendidikan keagamaan pada masa lalu atau yang sering disebut dengan istilah *mandala kadewaguruan* (Prawirajaya R. dkk., 2020).

Hal menarik yang belum menjadi perhatian secara khusus, bahwa Kompleks Candi Gunung Kawi tidak menunjukkan identitas khusus yang mencerminkan nafas dari sebuah bangunan suci. Layaknya bangunan suci yang bernaifaskan Hindu tentu terdapat simbol kedewataan dari Agama Hindu, seperti lingga-yoni, arca Dewa Siwa, Ganesha,

Agastya, atau Dewi Durga. Bangunan keagamaan yang mencirikan Buddha tentu terdapat arca bodhisatwa atau pada arsitektur candi terdapat komponen stupa pada bagian atasnya. Hingga sekarang memang belum ditemukan tinggalan arkeologi dari agama tertentu yang menunjukkan ciri bangunan kompleks Candi Gunung Kawi. Hal ini menimbulkan pertanyaan, apakah adanya suatu kesengajaan tidak menghadirkan komponen khusus yang mencerminkan dari Agama Hindu atau Buddha.

Adanya fakta di atas memunculkan asumsi bahwa kemungkinan Candi Gunung Kawi memang digunakan untuk kedua agama itu, baik Siwa atau Buddha. Lebih lanjut dengan kata lain, dapat dinyatakan bahwa Candi Gunung Kawi adalah bangunan suci Siwa-Buddha. Kedudukannya sebagai candi kerajaan tentu tidak hanya diperuntukan bagi satu golongan agama. Hal ini mengingatkan kepada Candi Panataran yang juga sebagai candi kerajaan dengan nuansa Siwa-Buddha sebagaimana ulasan sebelumnya. Interpretasi demikian sejalan dengan kenyataan bahwa pada masa raja Udayana, Marakatapangkaja, dan Anak Wungsu memperhatikan masyarakat yang beragama Siwa-Buddha. Hal itu tercermin dari masing-masing prasasti yang dikeluarkannya.

Menurut Bagus dan Prihatmoko (2016: 107) kompleks Candi Gunung Kawi merupakan bangunan suci yang berlatar belakang agama Hindu, mungkin salah satu dasarnya adalah pembangunan candi ini dilakukan atas perintah Marakatapangkaja dan Anakwungsu, yang kedua raja tersebut memang memeluk agama Hindu (Siwa). Unsur Hindu lainnya dalam bangunan candi terwujud dalam pembagian struktur candi yang terbagi atas tiga bagian, yakni kaki, tubuh, dan atap candi. Pembagian tiga bagian ini menyimbolkan tiga dunia yang berada pada Agama Hindu yakni, *bhurloka*, *bhuwarloka*, dan *swarloka*. Hal ini bersandar dalam gagasan ajaran Brahmana (Hindu), Gunung Mahameru dibagi menjadi tiga lapisan kehidupan, yaitu (1) *bhurloka* yang merupakan bagian kaki gunung, yang berdiri di tengah benua *jambhudwipa*, tempat hidup manusia pada umumnya dan berbagai hewan; (2) bagian lereng tengah gunung, dinamakan *bhuwarloka*. Tempat ini dihuni oleh kaum pertapa, para rsi, dan orang-orang suci yang telah dikenal berhasil menindas hasrat duniawi; dan (3) kawasan puncak gunung, dinamakan *swarloka*, tempat persemayaman para dewa (Munandar, 2016: 29-30).

Sementara itu pembagian bangunan ke dalam tiga bagian juga dikenal dalam ajaran Buddha. sebagaimana diketahui bangunan candi merupakan replika dari bentuk gunung itu sendiri yang semakin ke atas semakin mengecil. Ajaran Buddha membagi struktur gunung menjadi tiga tataran, namun penamaannya berbeda dengan Hinduisme. Bagian kaki gunung dinamakan *kamadhatu*, tempat bermacam hewan dan manusia yang masih dipenuhi oleh segala hasrat dan hawa nafsu (*trsnā*). Tataran kedua berada di lereng tengah Mahameru, dinamakan *rupadhatu*. Tempat ini dihuni oleh makhluk suci yang telah berhasil membebaskan diri dari *trsnā* namun masih terperangkap pada rupa, artinya masih hidup. Puncak Mahameru dinamakan *arupadhatu*, suatu bentuk nirwana yang berbeda dengan konsep surga dalam agama Hindu, melainkan suatu keadaan yang kosong dan hampa (*sunyata*) tidak ada wujud, bentuk, rupa, nikmat, sakit, atau apa pun. Makhluk yang telah berhasil masuk ke nirwana berarti perjalanan kehidupan sudah berakhir, sebab tidak akan mengalami lingkaran samsara lagi, tidak perlu terlahir kembali menjadi suatu makhluk (*reinkarnasi*). Nirwana menjadi tujuan akhir umat Buddha, oleh karena itu dinamakan dengan tataran *arupadhatu* (tanpa rupa atau bentuk) (Soekmono, 1973: 46-47).

Pembagian tiga *dhatu*, yaitu *kamadhatu*, *rupadhatu*, dan *arupadhatu* ada kesejajaran dengan *bhurloka*, *bhuwarloka*, dan *swarloka*. Walaupun terdapat perbedaan

dalam detil, namun kedua agama tersebut berprinsip bahwa *arupadhatu* dan *swarloka* merupakan tataran paling tinggi dan paling suci. Oleh karenanya bentuk dari bangunan Candi Gunung Kawi secara tidak langsung juga menunjukkan adanya unsur Siwa-Buddha. Pada bagian atap candi dihiasi dengan bentuk menyerupai buah keben. Bentuk demikian mirip dengan bentuk stupa sebagai simbol dari Agama Buddha. Akan tetapi bentuk demikian dapat pula disejajarkan dengan bentuk kemuncak bangunan candi Hindu seperti Candi Prambanan yang dihiasi dengan *ratna*, dengan dasar berbentuk seperti buah malaka. Bentuk kemuncak *ratna* dari atap Candi Gunung Kawi agaknya dibuat sedemikian rupa, karena disebabkan bahan candi agak sukar apabila bentuknya seperti yang ditemukan pada Candi Prambanan. Kemuncak berbentuk *ratna* atau kubus merupakan salah satu penanda bangunan candi yang berlatar agama Hindu. Sementara itu, buah malaka sendiri sebagai salah satu tanaman yang dianggap sakral dalam kepercayaan Hindu.

Buah malaka atau dalam Bahasa Sanskerta disebut *amalaka*, yang berarti sang pemelihara atau buah sebagai tempat bersemayamnya Dewi Kemakmuran. Dalam Agama Hindu pohon ini dipuja sebagai Ibu Bumi, buahnya dianggap dapat menyehatkan bagi tubuh manusia. Nama lain dalam Bahasa Sanskerta adalah *dhattri*, yang berarti ibu yang menyusui. Pohon malaka disebutkan dalam teks Jaiminiya Upanishad Brahmana dan juga Chandogya Upanishad yang disamakan dengan buah myrobalan. Malaka sendiri juga digambarkan dalam relief stupa Sanchi, India. Dalam teks Charaka Sutrasthana, Sushruta Sutrasthana, dan Kurma Purana, buah ini diklasifikasikan sebagai tanaman obat. Menurut uraian Uttara kanda dalam Padma Purana dinyatakan bahwa ketika seluruh bumi tenggelam dan Brahma tercengang melihat banjir besar, air liurnya menetes dari mulutnya dan dari situlah muncul pohon malaka (Krishna dan Amirthalingam, 2014: 264-266). Atas uraian ini maka kemuncak Candi Gunung Kawi dapat pula dikatakan mengandung unsur Siwa-Buddha.

Seperti uraian sebelumnya bahwa Candi Gunung Kawi sangat mungkin nama aslinya adalah Amarawati yang tertuang dalam Prasasti Tengkulak A yang dikeluarkan oleh Raja Marakata pada tahun 945 S (1023 M). Dalam prasasti tersebut ada beberapa penyebutan yang mengidentifikasi bangunan suci Amarawati. Adapun kutipannya sebagai berikut.

Lembar 1b “*manganwaya ri sanghyang katyagan ing pakrisan manga ran ring amarawati*”

Lembar IVa “*munggaha ri sanghyang mandala*”

Lembar VIIa “*kapwa isung kabaih kunang sanghyang mandala ring amarawati*”

Lembar VIIIa “*kunang sawah i ruhur sang hyang mandala*”

Terjemahaan dalam Bahasa Indonesia.

Lembar Ib “yang berkaitan dengan Sanghyang Katyagan di Pakerisan bernama Amarawati..”

Lembar IVa “dihaturkan kepada Sanghyang Mandala”

Lembar VIIa “sawah (pejabat pemungut pajak) (rusak?) di sana semuanya adalah menjadi sawah Sanghyang Mandala di Amarawati..”

Lembar VIIIa “adapun sawah di atas Sanghyang Mandala” (Ardika dan Beratha, 1998: 86-103).

Hal yang menjadi perhatian adalah penggunaan kata *amarawati*, sebagaimana diketahui bahwa kata tersebut kemungkinan terinspirasi dari nama tempat yang berasal

dari India. Kata Amarawati sendiri merupakan sebuah nama dari kota tua di India yang menjadi pusat Agama Buddha. Tempat ini dijadikan sebagai pusat pembelajaran seni yang menghasilkan karya seni yang begitu indah. Oleh sebab itu muncul karya seni yang disebut dengan gaya Amarawati. Di sisi lain, kata *amarawati* juga ditemukan dalam kepercayaan Agama Hindu. Menurut Wiguna (2008: 40) kata *amarawati* diambil dari unsur Bahasa Sanskerta yang merupakan nama dari tempat tinggal para dewa atau istana Dewa Indra. Hal yang sama juga disampaikan oleh Margaret dan Stutley (2019: 51) yang menyatakan bahwa Amarawati adalah tempat tinggal para dewa dan ibu kota dari Surga yang terletak di sisi timur Gunung Mahameru. Tempat ini juga disebut dengan Devapura (kota para dewa) dan *Pūṣabhāṣā* (kemegahan matahari). Bunga-bunga harum dan pohon-pohon suci dapat dijumpai disini. Kereta surgawi yang dapat bergerak kemana saja sesuai keinginan. Para siddha, apsara, gandharva, Asvin, Rudra, Brahmarsi dan lainnya tinggal di Amarawati. Mereka (manusia) dapat melihat wilayah ini selama telah menjalani tapa tingkat tinggi, mempersembahkan persembahan *ghee* kepada api suci, dan telah berani dalam pertempuran mempertahankan kebenaran. Orang yang sudah meninggal tetap berada di Amarawati hingga tiba saatnya mereka terlahir kembali.

Penggunaan kata Amarawati untuk menamakan kompleks Candi Gunung Kawi, setelah mencermati uraian di atas nampaknya memiliki unsur Hindu dan Buddha. Amarawati dalam Agama Buddha merupakan sebuah pusat studi Agama Buddha yang terletak di India, gaya karya seni yang dihasilkan bahkan mempengaruhi kesenian yang tersebar di Asia Tenggara, tidak terkecuali Indonesia. Amarawati dalam kepercayaan Hindu adalah nama dari tempat tinggal para dewa (Istana Dewa Indra). Dapat dinyatakan kata Amarawati sengaja dipilih untuk menyebut Candi Gunung Kawi karena mengandung unsur Siwa-Buddha. Pada salah satu gua buatan yang mempunyai ruangan cukup luas dengan lubang angin di atasnya pada bagian tengah-tengahnya terdapat altar pemujaan. Berdasarkan kenyataan ini jelas pada gua tersebut dahulunya telah berlangsung sebuah upacara keagamaan. Namun upacara jenis apa yang dilaksanakan dengan kelengkapan altar pemujaan di bagian tengahnya. Hal ini mengingatkan pada sebuah upacara yang lazim dilakukan di India yang dinamakan *Agnihotra*, yaitu pemujaan kepada Dewa Api.

Situs Goa Gajah

Goa Gajah merupakan sebuah kompleks bangunan suci yang terdiri atas berbagai tinggalan arkeologi, baik bangunan gua, patirtan, dan arca-arca lepas. Secara umum sebaran tinggalan arkeologi tersebut dapat dibagi menjadi dua wilayah yang dibatasi oleh Sungai Petanu, yaitu tinggalan arkeologi yang terletak di bagian utara dan selatan. Pada bagian utara terdapat bangunan gua yang berbentuk T, pada bagian permukaan (pintu masuk) dipahatkan daun yang diselengi gambar raksasa serta binatang seperti kera dan babi. Mulut gua ini memiliki ukuran sekitar tinggi 2 (dua) meter, lebar 1 (satu) meter, dan kedalaman 9 (sembilan) meter. Di dalam gua itu terdapat 15 (lima belas) buah ceruk. Ceruk ujung barat ditempati oleh sebuah arca Ganesa dan ceruk ujung timur ditempati oleh 3 (tiga) buah lingga (*trilingga*) berjajar di atas satu lapik (Srijaya, 1996: 68). Sementara itu, ceruk lainnya tidak terdapat artefak, kemungkinan ceruk ini dahulunya digunakan sebagai tempat bertapa (Surasmi, 1989: 229).

Mengenai kronologi waktu situs Goa Gajah belum ditemukan bukti tertulis berupa angka tahun, sehingga penjelasan mengenai hal itu sifatnya masih berdasarkan interpretasi-interpretasi para ahli terdahulu. Sebut saja Surasmi (1989) yang menyatakana bahwa kompleks situs Goa Gajah merupakan ruang aktivitas keagamaan

pada akhir abad IX hingga XII M. Asumsi demikian juga dinyatakan oleh Stutterheim (dalam Astawa, 1988: 285) yang menempatkan arca-arca di Goa Gajah dalam periode Bali Kuno sekitar abad X – XIII M. Di sisi lain Sridanti (1985) yang secara khusus membahas relief stupa di Goa Gajah menempatkan pembuatan relief itu pada abad XIII–X M.

Astawa (1985: 137-139) yang membicarakan tentang arca pancuran di Goa Gajah, memberikan asumsi berdasarkan gaya seni arcanya kemungkinan berasal dari abad XI M. Anggapan tersebut dihasilkan atas perbandingan karakter arca pancuran yang terdapat di Goa Gajah memiliki kemiripan dengan arca pancuran di Belahan, Jawa Timur. Perbedaanya hanya terletak tempat keluar air, di Goa Gajah air keluar dari perut arca dan dipegang dengan kedua tangan, sedangkan arca di belahan air keluar dari buah dadanya. Menurut Hariani Santiko (Ramelan dkk., 2014: 217) dua arca Buddha memiliki gaya seni Jawa Tengah sekitar abad VIII – X M. Lebih lanjut apabila ditilik dari sisi karakter tulisannya (paleografi), yang menunjukkan pola aksara kwadrat maka kemungkinan tulisan tersebut berasal dari abad XI M (Tenaya dkk. 2021: 58; Laksmi, 2017: 216). Memperhatikan penjelasan mengenai pembangunan kompleks Situs Goa Gajah tersebut di atas, maka dapat disimpulkan sementara bahwa aktivitas keagamaan yang dilakukan berlangsung dalam kurun waktu yang lama, yakni mulai dari abad VIII hingga XII M.

Latar belakang agama Situs Goa Gajah bersandar atas temuan yang ada menampilkan dua nafas keagamaan, yakni Hindu dan Buddha. Atas dasar inilah dapat dinyatakan bahwa kompleks Goa Gajah adalah bangunan suci yang mengandung unsur Siwa-Buddha. Di sisi lain Suramsi (1989) menyimpulkan bahwa kemungkinan Goa Gajah merupakan tempat atau asrama bagi pemuka agama Siwa dan Buddha. Hal ini sesuai kenyataan bahwa Goa Gajah memang kompleks tinggalan arkeologi Siwa-Buddha. Jadi pada masa itu telah terjadi kerja sama yang baik antara Siwa dan Buddha sehingga tercipta adanya sinkretisme (pertemuan) diantara keduanya. Kedua agama ini seolah-olah menjadi satu, Siwa dan Buddha sama saja seperti yang tercantum dalam kita Sutasoma. Hal senada juga disampaikan oleh Astawa (1988: 300), merujuk temuan arkeologi yang ada dapat dikatakan bahwa terdapat perpaduan antara Siwa (Hindu) dan Buddha. Dinyatakan lebih lanjut pada masyarakat Hindu di Bali sampai sekarang hal itu masing berlangsung, misalnya pada upacara pembakaran mayat (*ngaben*).

Pura Tirta Empul dan Candi Pegulingan dalam Kesatuan Ruang

Keletakan Pura Tirta Empul dan Candi Pegulingan dapat dikatakan berdekatan, secara administratif sama-sama terletak di Desa Manukaya, Kecamatan Tampaksiring, Kabupaten Gianyar. Atas dasar inilah kemungkinan pada masa lalu kedua tempat suci tersebut terletak dalam satuan wilayah atau satu kompleks, sebagaimana ditunjukkan pada Situs Goa Gajah. Sesuai pemikiran yang diajukan oleh Rema (2021) yang menyatakan bahwa keletakan Pura Tirta Empul dan Candi Pegulingan berdampingan, maka dapat menunjukkan akan keharmonisan dan kerukunan kedua agama tersebut. Konteks waktu Candi Pegulingan yang dimaksud adalah pada masa lalu, bukan masa kini. Seperti yang terlihat sekarang Candi Pegulingan telah dipugar dan menjadi pura, tempat suci bagi umat Hindu (Linggih, 2015: 70).

Apabila dibandingkan dengan Situs Goa Gajah yang telah menunjukkan adanya pertemuan Siwa-Buddha, maka tidak berlebihan Pura Tirta Empul dengan Candi Pegulingan dapat dinyatakan sebagai jejak dari Siwa-Buddha pula. Sebagai catatan bahwa kedua tempat suci tersebut pada masa lalu terletak dalam satu kompleks. Untuk

itu dapat dibayangkan waktu itu pemuka agama Siwa Sogata berlalu lalang melakukan aktivitas keagamaan di kedua tempat itu. Pemuka agama Siwa mengadakan berbagai ritual yang berpusat di Pura Tirtha Empul, sementara pemuka agama Buddha melakukan ritual yang berpusat di Candi Pegulingan. Dapat saja kedua pemuka agama ini melakukan upacara keagamaan dalam waktu yang bersamaan. Hal ini masih sering dijumpai pada upacara-upacara keagamaan di Bali hingga sekarang. Seperti uraian dalam teks lontar Agama Siwa-Buddha yang menjelaskan bahwa Siwa tanpa Buddha belum sempurna, demikian pula Buddha tanpa Siwa juga belum sempurna. Maka ini memberikan arti bahwa untuk menjadi Buddha yang sempurna haruslah mempelajari hakikat Siwa, dan untuk menjadi Siwa yang sempurna harus juga mempelajari hakikat Buddha (Sugriwa dalam Srijaya dan Prawirajaya R., 2021: 96).

Penelitian relief pada dinding kolam taman suci Pura Tirta Empul dilakukan oleh Destriani (2009), kajian ini telah berhasil mengidentifikasi tokoh yang dipahatkan. Tokoh-tokoh itu adalah Yudhiṣṭira (Puntadewa), Windu Segara (Antareja), Duryodhana, Delēm dan Sangut, Gatotokaca, Bhīma, Para kālā anak buah Durgā, Durgā, Hanūmān, Wredah (Merdah), dan Indrajit. Interpretasi yang menarik atas kajian Destriani (2009) adalah mengenai adanya pertemuan ajaran Siwa-Buddha dalam pola penempatan cerita di Kolam Taman Suci, Pura Tirta Empul. Penataan cerita tersebut dapat disesuaikan dengan konsep Tathagata dalam Agama Buddha dan konsep caturyuga, yaitu 4 (empat) pembagian zaman dalam Agama Hindu (Kretayuga, Tīrthayuga, Duparayuda, dan Kalīyuga). Dinding timur dan selatan digambarkan tokoh-tokoh cerita yang menggambarkan keadaan masa lalu, hal ini mewakili zaman Kretayuga. Pada konsep Tathagata sesuai dengan penempatan Dhyani Buddha Akṣobhya dan Ratnasambhava yang mewakili dunia pada masa lalu. Gambaran dunia mulai muncul kejahatan, atau dapat dikatakan antara kebaikan dengan kejahatan seimbang. Zaman ini disebut dengan Tīrthayuga, yang ditunjukkan melalui pahatan relief Mahābhārata pada dinding barat. Penokohan ceritanya dianggap sebagai perwakilan masa kini yang bersesuaian dengan Dhyani Buddha Amitābha. Sementara pada zaman Kalīyuga yang akan terjadi pada mendatang ditandai dengan kejahatan akan menang melawan kebaikan. Cerita ini diwakili dengan pahatan pada dinding utara yang menggambarkan para raksasa dan Durga. Dalam Tathāgata Buddha diwakili Dhyani Buddha Amoghasiddhi yang akan turun ke dunia di masa depan.

Atas dasar uraian di atas maka dapat dinyatakan bahwa sebetulnya Pura Tirta Empul pada periode pembuatan patirthan (taman suci) telah dipengaruhi oleh ajaran Siwa-Buddha. Lebih lanjut merujuk pemikiran Wahyudi (2021) tentang konsep transformasi terhadap pertemuan Siwa dan Buddha, maka yang terjadi di Pura Tirta Empul tergolong transformasi yang bersifat terikat. Oleh karena dalam arsitektur kolam suci secara umum masih mengikuti kaidah-kaidah dalam ajaran Agama Hindu.

Seperti uraian di awal, Pura Tirta Empul dan Candi Pegulingan merupakan wujud dari pertemuan Siwa-Buddha. Candi Pegulingan berhasil dipugar setelah memakan waktu yang lama sehingga bentuknya dapat disaksikan seperti sekarang ini, yakni bentuk bangunan stupa besar. Perlu diketahui bahwa batu-batu padas yang digunakan untuk menyusun kembali (restorasi) stupa pengulingan merupakan batu-batu baru, sehingga bangunan yang asli adalah struktur pondasi bangunan (Srijaya, 1996: 64). Temuan lainnya adalah fragmen bangunan, miniatur stupa, fragmen arca, arca berbahan emas, kotak peripih, meterai tanah liat, relief Gana, dan yoni.

Miniatur stupa ditemukan pada pusat (tengah-tengah) pertemuan jari-jari yang mengarah ke delapan arah mata angin. Bagian dasar miniatur stupa berbentuk

segidelapan terdiri atas lapik *padmaganda*. Di atas *padmaganda* terdapat pelipit, terdapat empat tingkatan. *Anda* berbentuk bulat yang pada bagian sisinya terdapat hiasan pintu semu. Di samping kanan dan kiri relief pintu itu terdapat Gambaran gajah yang saling membelakangi. *Harmika* berbentuk segiempat, *yasit* berbentuk silinder, dan sementara *chattra* telah patah (Astawa, 2003: 34-35). Di dalam miniatur stupa tersebut terdapat arca Buddha dengan berbahan emas, arca ini digambarkan dalam posisi berdiri di atas lapik *padmasana* dibuat dari perunggu, dengan postur tubuh ramping, dan badannya agak meliuk. Sikap tangan kanan *wara mudra*, sedangkan tangan kiri diangkat ke atas sambil memegang ujung kain jubah tipis. Tampak sinar kedewataan yang mengelilingi kepala (Tenaya dkk., 2021: 21).

Keberadaan yoni memang belum dapat diketahui secara pasti asalnya, apakah satu konteks dengan tinggalan arkeologi yang bercirikan Agama Buddha. Namun, hal yang pasti adalah kemungkinan yoni tersebut berasal dari wilayah yang tidak jauh, atau saja berasal dari bangunan suci Tirtha Empul. Meskipun, masih belum jelas asal-usulnya, namun dapat pula dijadikan sebagai pendukung argumentasi adanya pertemuan Siwa-Buddha yang terjadi pada areal Pura Tirta Empul dan Candi Pegunungan pada masa lalu.

2. Reframing Hubungan Siwa-Buddha: Kritik Dikotomi dan Pengajuan Paradigma Transformasional

Melanjutkan temuan material dan tekstual pada bagian sebelumnya, persoalan hubungan Hindu–Buddha di Bali tidak dapat ditangani dengan kerangka naratif yang memisahkan keduanya sebagai dua alur perkembangan sejarah yang berdiri sendiri. Dalam perspektif historiografi yang lebih mutakhir, pemisahan dikotomis tersebut dinilai merupakan artefak klasifikasi akademik abad ke-20, bukan representasi dari dinamika historis di lapangan (Ranganathan, 2022; Beltramini, 2024).

Sejumlah kajian terkini menyoroti bahwa historiografi kolonial dan filologi awal cenderung menstrukturkan data keagamaan melalui kategori “agama murni” dan “kontaminasi”, sehingga pertemuan Hindu dan Buddhisme dibaca sebagai degradasi identitas, bukan sebagai konfigurasi operasi religius yang wajar dalam konteks Asia Tenggara (Truschke, 2023; Surpi & Avalokitesvari, 2023). Dikotomi ini membekukan hubungan dua tradisi yang dalam kenyataannya sejak awal tumbuh dalam jejaring relasi, bukan dalam isolasi.

Pendekatan material religion menawarkan sudut pandang pembalik terhadap dikotomi tersebut. Relasi Hindu–Buddha tidak hadir dalam bentuk doktrin yang berdebat, tetapi dalam bentuk benda, ruang, dan ritus yang bekerja sebagai agen produksi pengalaman religius (Hazard, 2021). Dalam kerangka ini, arca berpadu, tatanan ruang pura, relung ganda, dan formula liturgi yang berdampingan bukanlah “penyimpangan” dari ajaran, tetapi justru modus kerja keberagamaan yang aktual di medan sosial.

Berangkat dari situ, relasi Hindu–Buddha di Bali lebih tepat dipahami sebagai proses transformasi relasional, yakni perubahan bentuk hubungan antar-tradisi tanpa peleburan identitas. Transformasi semacam ini dapat dikenali ketika simbol, institusi, dan ritus dua tradisi hadir serentak namun tetap mempertahankan garis rujukan masing-masing sesuatu yang tidak selaras dengan asumsi sinkretisme yang menuntut fusi esensial.

Pendekatan ini juga sejalan dengan kritik historiografi agama yang menolak melihat sejarah religius sebagai garis lurus pergantian rezim teologis, dan menggantinya dengan

cara pandang yang menekankan sejarah sebagai konstruksi naratif atas relasi kuasa, praktik, dan materialitas (Beltramini, 2024; Surpi, dkk., 2021). Dengan demikian, apa yang selama ini disebut “percampuran” lebih produktif dibaca sebagai strategi adaptif dalam horizon sosial-ritual ketimbang sebagai anomali doktrinal.

Implikasi dari pembacaan ulang ini cukup mendasar: keberagamaan Bali tidak terbentuk dari dua agama yang saling menggantikan, tetapi dari ko-evolusi yang berjalan simultan melalui medium objek, ruang sakral, dan tindakan ritual. Artinya, transformasi bukan dikotomi, bukan pula fusi adalah model yang paling koheren untuk menjelaskan dinamika historis tersebut.

Dengan landasan ini, narasi historiografis baru dapat dirumuskan tanpa terikat oleh model oposisi Hindu–Buddha. Alih-alih menempatkan tradisi sebagai entitas terpisah, historiografi relasional melihat keduanya sebagai sistem yang saling beroperasi dalam jaringan material dan praksis yang sama, menghasilkan bentuk keberagamaan Bali yang khas dan berkelanjutan hingga kini.

SIMPULAN

Kajian ini menunjukkan bahwa pertemuan Siwa–Buddha di Bali tidak dapat dipahami sebagai sinkretisme atau peleburan teologis, melainkan sebagai proses transformasi relasional yang berlangsung melalui medium artefak, ruang sakral, dan praktik ritual. Pendekatan historiografi baru menolak dikotomi Hindu–Buddha sebagai konstruksi akademik yang lahir dari bias kategoris warisan kolonial, karena data material dan tekstual justru memperlihatkan ko-evolusi dua tradisi tersebut dalam satu ekologi ritual yang sama (Beltramini, 2024; Ranganathan, 2022).

Dalam kerangka material religion, benda dan ruang bukan sekadar cermin keyakinan, tetapi agen pembentuk pengalaman religius. Oleh karena itu, kehadiran simbol Siwa dan Buddha dalam satu sistem ruang tanpa fusi dogmatis, merupakan bukti operasional bahwa transformasi, bukan peleburan, adalah mekanisme utama produksi religiositas Bali. Titik temu keduanya bukan pada level doktrin abstrak, melainkan pada level praksis, performatifitas, dan infrastruktur ritus.

Dengan demikian, model penjelas mengenai keberagamaan di Bali perlu digeser dari paradigma dikotomis menuju paradigma relasional-transformasional, yang mengakui agama sebagai proses, bukan esensi; sebagai jaringan operasi material–ritual, bukan entitas tertutup. Temuan ini sekaligus menawarkan kontribusi metodologis bagi studi agama di Asia Tenggara: bahwa pluralitas religius tidak selalu bermuara pada konflik atau fusi, tetapi dapat distabilkan melalui transformasi bertahap dalam ranah material dan praksis suatu pola yang relevan untuk membaca dinamika keagamaan kontemporer yang terus mengalami re-artikulasi lintas-tradisi.

UCAPAN TERIMA KASIH

Kami tim peneliti mengucapkan terimakasih dan penghargaan kepada Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), LPDP, Balai Pelestarian kebudayaan Wilayah XV, Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar, Bapak/Ibu Ilmuwan, arkeolog, Narasumber dan para penjaga situs-situs penting, para pemangku adat, tokoh agama yang telah memfasilitasi dan membantu penelitian ini

DAFTAR PUSTAKA

- Acharjya, D. P., & Ahmed, P. K. (2016). A survey on big data analytics: Challenges, open research issues and tools. *International Journal of Advanced Computer Science and Applications*, 7(2). <https://doi.org/10.14569/IJACSA.2016.070267>
- Ardika, I W. dan Beratha, N. L. S. (1998). *Perajin pada Masa Bali Kuno Abad IX-XI* [Laporan Penelitian]. Universitas Udayana.
- Ardika, I. W., Parimarta, I G., and Wirawan, A. A. B. (2013). *Sejarah Bali: Dari Prasejarah Hingga Modern*. Udayana University Press.
- Astawa, A. A. G. O. (1985). Jenis-jenis Arca Pancuran di Kabupaten Gianyar, Bali. Dalam Suleiman, S. dkk., *Rapat Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi II* (pp. 141-162). Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Astawa, A. A. G. O. (1988). Data Ikonografis Pura Bukit Darma Kutri. Dalam Subagus, N. A. dkk., *Rapat Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi III* (pp. 284-304). Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Astawa, A. A. G. O. (1995/1996). Arca Ardhanariswari di Bali Tinjauan tentang Fungsi. *Forum Arkeologi*, 7 (2), 1-8.
- Astawa, A. A. G. O. (1996). *Agama Buddha di Bali Kajian Artefaktual* [Tesis sudah dipublikasikan]. Universitas Indonesia.
- Astawa, A. A. G. O. (2003). Candi Pegulingan dan Candi Kalibukbuk dalam Sejarah Budaya Masa Klasik di Bali. *Forum Arkeologi*, 16 (2), 28-44.
- Astawa, A. A. G. O. (2006). Candi di Bali: Kajian Arkeologi. *Forum Arkeologi*, 19 (1), 94-111.
- Astawa, A. A. G. O. (2007). *Agama Buddha di Bali*. Balai Arkeologi Denpasar.
- Astawa, A. A. G. O. (2007). Bukti-bukti Awal Agama Buddha di Gianyar dan Buleleng, Bali Abad IX-XII. *Sudamala* 2 (1), 3-16.
- Astawa, A. A. G. O. (1998/1999). Bangunan Pemujaan Agama Buddha di Situs Kalibukbuk, Buleleng Bali. Dalam Hardiati, E dkk., *Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII* (pp. 1-8). Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Bagus, A. A. G dan Prihatmoko, H. (2016). Kearifan Lokal dalam Pembangunan Kompleks Candi Gunung Kawi. *Forum Arkeologi*, 29 (2), 105-116.
- Bagus, A. A. G. (2007). Pengelolaan Daerah Aliran Sungai Pakerisan Kabupaten Gianyar. Dalam I Nyoman Wardi (ed), *Berita Penelitian Arkeologi* (pp. 1-36). Balai Arkeologi Bali.
- Beltramini, E. (2024). Toward a historiography of the sacred. *Religions*, 15(12), 1516. <https://doi.org/10.3390/rel15121516>
- Bryda, G., & Costa, A. P. (2023). Qualitative research in digital era: Innovations, methodologies and collaborations. *Social Sciences*, 12(10), Article 570. <https://doi.org/10.3390/socsci12100570>
- Destriani, W. (2009). *Identifikasi Relief Tokoh pada Dinding Kolam Taman Suci Pura Tirtha Empul, Bali* [Skripsi belum dipublikasikan]. Universitas Indonesia.
- Ertrisia, R. A. P. (2020). Studi Ikonografi Arca-arca Jina Kṛtanāgara. *Jurnal Panalungtik*, 3 (1), 31-44. DOI: <https://doi.org/10.24164/pnk.v3i1.36>.
- Hazard, S. (2021). *Religion and the matter of history: How things create the past*. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781487537755>
- Humble, N., & Mozellus, P. (2022). Content analysis or thematic analysis: Similarities, differences and applications in qualitative research. In *Proceedings of the 21st*

- European Conference on Research Methodology for Business and Management Studies (ECRM 2022) (pp. 76–81). <https://doi.org/10.34190/ecrm.21.1.316>
- Kempers, B. (1956). *Bali Purbakala*. Balai Buku Indonesia.
- Krishna, N dan Amirthalingam, M. (2014). *Sacred Plants of India*. Penguin Books.
- Kriswanto, A. (2009). *Pararaton: Alih Aksara dan Terjemahan*. Wedatama Widya Sastra.
- Laksmi, N. K. P. A. (2017). *Identitas Keberagamaan Masyarakat Bali Kuno Pada Abad IX-XIV Masehi: Kajian Epigrafis* [Disertasi belum dipublikasikan]. Universitas Indonesia.
- Linggih, I Nyoman. (2015). Siwa-Budha di Pura Pegulingan. *Forum Arkeologi*, 28 (2), 89-102.
- Liu, W. (2023). The cognitive basis of thematic analysis. *International Journal of Research & Method in Education*, 47(3), 277–287. <https://doi.org/10.1080/1743727X.2023.2274337>
- Margaret dan Stutley, M. (2019). *A Dictionary of Hinduisim: Its Mythology, Folkore, and Development 1500 B. C-A.D 1500*. Routledge: Taylor & Francis Group.
- Mastuti, D. W. R. dan Bramantyo, H. (2019). *Mpu Tantular: Kakawin Sutasoma*. Komunitas Bambu.
- Munandar, A. A dan Yulianto, K. (1995). *Arsitektur Gua sebagai Sarana Peribadatan dalam Masa Hindu-Buddha* [Laporan Penelitian]. Universitas Indonesia.
- Munandar, A. A. (2003). *Arca Prajnaparamita Sebagai Perwujudan Tokoh* [Laporan penelitian]. Universitas Indonesia.
- Munandar, A. A. (2010). *Gajah Mada: Biografi Politik*. Komunitas Bambu.
- Munandar, A. A. (2011). *Catuspatha Arkeologi Majapahit*. Wedatama Widya Sastra.
- Munandar, A. A. (2014). *Mitra Satata: Kajian Asia Tenggara Kuna*. Wedatama Widya Sastra.
- Munandar, A. A. (2015). *Keistimewaan Candi-candi Zaman Majapahit*. Wedatama Widya Sastra.
- Munandar, A. A. (2016). *Arkeologi Pawitra*. Wedatama Widya Sastra.
- Munandar, A. A. (2018). *Antara Arkeologi Hindu-Buddha*. Wedatama Widya Sastra.
- Munandar, A. A. (2018). *Wilwatikta Prana: Kajian Arkeologi-Sejarah Zaman Majapahit*. Wedatama Widya Sastra.
- Munandar, A. A. (2019). *Kalpalata: Data dan Interpretasi Arkeologi*. Wedatama Widyasastra.
- Munandar, A.A. (1998/1999). Hubungan Bali dan Jawa Timur: Kajian terhadap Arsitektur Keagamaan dalam Abad 10-11 M. dalam H. M. Ambary dkk. (eds), *Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII* (pp. 9-21). Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Munandar, A.A. (2012). Pedharmaan Śri Dharmmodâyana Warmadewa. In *Seribu Tahun Wafatnya Prabhu Udayana: Menggali Nilai Kearifan Untuk Membangun Karakter Bangsa* (pp. 1–37). Universitas Udayana Press.
- Mwita, K. M., & Mwilongo, N. H. (2025). Thematic analysis of qualitative research data: A seven-step guide. *Eminent Journal of Business and Management*, 1(1), 51–59. <https://doi.org/10.70582/4ajw7k14>
- Okorie, G. N., Udeh, C. A., Adaga, E. M., DaraOjimba, O. D., & Oriekhoe, O. I. (2024). Ethical considerations in data collection and analysis: A review.

- International Journal of Applied Research in Social Sciences, 6(1), 1–22.
<https://doi.org/10.51594/ijarss.v6i1.688>
- Prawirajaya R, K. D., Purwanto, H., dan Titasari, C.P. (2020). Gunung Kawi Temple Tampaksiring: Religious Education Site During Ancient Bali. *Forum Arkeologi*, 33 (2), 101-120.
- Prawirajaya R, K. D., Purwanto, H., dan Titasari, C.P. (2022). Menggali Makna Ikonografis pada Arca Bersifat Tantris di Pura Kebo Edan, Kabupaten Gianyar, Bali. *Amerta*, 40 (2), 125-144. DOI: 10.55981/amt.2022.41
- Prawirajaya R. K. D., Purwanto, H., dan Titasari, C. P. (2023). Fungsi dan Makna arca catuhkāya pada masa Bali Kuno. *Berkala Arkeologi*, 43 (2), 115-134.
<https://doi.org/10.55981/jba.2023.122>.
- Purwanto, H. 2017. Fungsi Patirthan di Kabupaten Gianyar, Bali. *Siddayatra*, 22 (1), 15-28.
- Ranganathan, S. (2022). Hinduism, belief and the colonial invention of religion: A before and after comparison. *Religions*, 13(10), 891.
<https://doi.org/10.3390/rel13100891>
- Ramelan, W. D. S., dkk. (2013). *Candi Indonesia: Seri Jawa*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Rema, I.N. (2023). *Teologi Aksara dalam Prasasti Bali Kuno* [Disertasi belum dipublikasikan]. Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa.
- Riana, I K. (2009). *Kakawin Desa Warnnana Uthawi Nagarakertagama: Masa Keemasan Majapahit*. Gramedia.
- Sedyawati, E. (2009). *Saiwa dan Buddha di Masa Jawa Kuna*. Widya Dharma.
- Soebadio, H. 1985. *Jnanasiddhanta*. Djambatan.
- Soekmono. (1973). *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 2*. Penerbit Yayasan Kanisius.
- Soekmono. (1981). *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia: Jilid Kedua*. Yayasan Kanisius.
- Sridanti, N. M. (1985). Suatu Tinjauan tentang Relief Stupa di Goa Gajah. Dalam Suleiman, S. dkk., *Rapat Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi II* (pp. 253-266). Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Srijaya, I W. dan Prawirajaya R, K. D. (2021). Pluralisme Pada Masa Bali Kuno Abad IX-XIV Berdasarkan Rekaman Arkeologi. *Forum Arkeologi*, 34 (2), 83-100.
- Srijaya, I W. (1996). *Pola Persebaran Situs Keagamaan Masa Hindu-Buda di Kabupetan Gianyar, Bali: Suatu Kajian Ekologi* [Tesis belum dipublikasikan]. Universitas Indonesia.
- Stutley, M. (2019). *The Illustrated Dictionary of Hindu Iconography*. Routledge.
- Stutterheim, W. F. (1929). *Oudheden Van Bali*. Uitgegeven Door De Kirtya Lieftrinck-Van Der Tuuk.
- Suamba, I.B.P. (2007). *Siwa-Buddha di Indonesia: Ajaran dan Perkembangannya*. Universitas Hindu Indonesia.
- Suleiman, S. (1974). *Concise Ancient History of Indonesia*. Djambatan.
- Surasmi, I G. A. (1989). Sinkretisme Siwa Buddha di Bali. Dalam Magetsari, N., dkk (eds), *Pertemuan Ilmiah Arkeologi V* (pp. 223-236). Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia.
- Surpi, N. K. (2020). Śivagrha (Prambanan Temple) as an Archetype of Hindu Theology in Nusantara (An Endeavor to Discover Hindu Theological Knowledge through

- Ancient Temple Heritage). Analisa: Journal of Social Science and Religion, 5(1), 107-122.
- Surpi, N. K., Avalokitesvari, N. N. A. N., Untara, I. M. G. S., & Sudarsana, I. K. (2021). Interpretation of Symbols, Veneration and Divine Attributes in Dieng Temple Complex, Central Java. *Space and Culture, India*, 8(4), 60-77.
- Surpi, N. K., Avalokitesvari, N. N. A. N., IP, S., & Han, M. (2023). *Siva Trisirah Dieng: Teologi, Pemujaan dan Budaya Hindu di Tanah Para Dewa*. PT. Dharma Pustaka Utama.
- Tenaya, I W. G. Y, Artanegara, I G. A. G, Wahyuni, N. M. D, dan Murdimanto, A. (2021). *Tinggalan Arkeologi di Daerah Aliran Sungai Pakerisan dan Petanu. BPCB Bali*.
- Tim Penyusun KBBI. (2018). *KBBI V Daring*. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Truschke, A. (2023). Hindu: A history. *Comparative Studies in Society and History*, 65(2), 246–271. <https://doi.org/10.1017/S0010417522000524>
- Wahyudi, D. Y., Munandar, A. A., & Setyani, T. I. (2021). The Śhiva–Buddhist concept in the temple of Singhasari–Majapahit periods. *International Review of Humanities Studies*, 6(2), 872–883. <https://doi.org/10.7454/irhs.v6i2.360>
- Wahyudi, D. Y. (2021). *Siwa-Buddha: Transformasi dan Ekspresi pada Masa Singhasari-Majapahit (Abad ke-13-15 M)* [Disertasi belum dipublikasikan]. Universitas Indonesia.
- Widnya, I.K. (2008). Pemujaan Siva-Buddha dalam Masyarakat Hindu di Bali. *Mudra*, 22 (1), 39-54.
- Wiguna, I G. N. T. (2008). Penerapan Konsep Mandala dan Tri Angga dalam Arsitektur Candi Gunung Kawi. Dalam I Ketut Setiawan (ed), *Pusaka Budaya dan Nilai-nilai Religiusitas* (pp. 30-45). Universitas Udayana.
- Wurjantoro, E. (2018). *Anugerah Sri Maharaja: Kumpulan Alihaksara dan Alihbahasa Prasasti-Prasasti Jawa Kuna dari Abad VIII-XI*. Universitas Indonesia.
- Yusuf, M. S. (2021) Sumping Penanda Kesenian Arca pada Masa Kadiri – Singhasari. *Naditira Widya*, 15 (1), 15-30. Doi: 10.24832/nw.v15.i1.456.
- Yusuf, M.S., Srijaya, I. W., dan Titasari, C.P. (2021). Aktivitas Religi di Situs Candi Pertapan Kabupaten Blitar, Jawa Timur pada Masa Kadiri hingga Majapahit. *Berkala Arkeologi Sangkhakala*, 24 (2), 121-134. 10.24832/bas.v22i1.467.
- Zoetmulder.(1983). *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Djambatan.